

ALEXANDRE GUILHERME BARROSO DE MATOS FRANCO DE SÁ

O PODER PELO PODER.

Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder

Dissertação de Doutoramento em Filosofia,
especialidade de Filosofia Moderna e Contemporânea,
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de
Coimbra, sob a orientação do Prof. Doutor Manuel
José do Carmo Ferreira e do Prof. Doutor António
Manuel Martins.

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2006

Foi com o meu avô materno, António de Matos (1912-1994), que pela primeira vez reflecti acerca de alguns dos temas centrais da presente dissertação. Foi também, em parte, ao longo das conversas tidas com ele durante a minha infância e adolescência que me comecei a interessar pelo período histórico que neste estudo é mais detalhadamente considerado, designadamente os anos 20 e 30 do século XX. Este trabalho é, por isso, dedicado à sua memória.

Na preparação de um trabalho desta natureza são sempre mais os agradecimentos devidos que ficam por fazer do que aqueles que são feitos. No entanto, algumas pessoas, pelo seu incentivo ou pelo seu contributo para o desenvolvimento deste trabalho, não podem deixar de ser aqui especificamente mencionadas como dignas de gratidão. Em primeiro lugar, é de justiça uma palavra de agradecimento aos orientadores da presente dissertação: os Profs. Doutores Manuel José do Carmo Ferreira (Univ. Lisboa) e António Manuel Martins (Univ. Coimbra). No meio de um processo de burocratização acelerada da actividade docente no âmbito universitário, por entre os inúmeros cargos e tarefas que foram chamados a desempenhar, a sua disponibilidade e apoio esteve sempre presente. Uma palavra de agradecimento também a Marcus Brainard, a cujo empenho e amizade devo a obtenção de muita bibliografia de difícil acesso. É aqui também digna de nota a disponibilidade de alguns especialistas da obra schmittiana para dialogar sobre alguns aspectos dos temas que tratei na presente dissertação, em particular o Prof. Doutor Heinrich Meier, que me recebeu em Munique, o Prof. Doutor José Luís Villacañas e a Prof. Doutora Montserrat Herrero López, que, para além da sua disponibilidade para dialogar sobre os pontos de vista aqui apresentados, me disponibilizou generosamente alguma bibliografia importante presente na Universidade de Navarra. Uma palavra de agradecimento é devida também a alguns colegas portugueses, pelo seu apoio e interesse no meu trabalho, em particular os Profs. Doutores Maria Luísa Portocarrero (Univ. Coimbra), Edmundo Balsemão Pires (Univ. Coimbra), João Loureiro (Univ. Coimbra), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Irene Borges Duarte (Univ. Évora), Olivier Feron (Univ. Évora), António Bento (Univ. Beira Interior) e José Manuel Santos (Univ. Beira Interior), a quem devo também o acesso a alguma bibliografia de Schmitt dificilmente acessível. Devo também um agradecimento aos professores que, numa era de declínio crescente da academia, souberam manter-se de pé entre as ruínas e constituir-se como exemplos de entusiasmo pela vida universitária – os Prof. Doutores António Fidalgo (Univ. Beira Interior) e José Pedro Serra (Univ. Lisboa) –, bem como aos amigos e colegas cujas observações e críticas contribuíram decisivamente para o desenvolvimento deste e de outros trabalhos, em particular aos Drs. Henrique Miguel Carvalho, Custódia Martins, Luizete Dias, Catarina Oliveira, Clara Cabral, Fernando Ferreira e Helder Lourenço. Por fim, agradeço aos meus pais e à Amaya a paciência e o apoio à sombra dos quais esta dissertação foi crescendo.

PLANO DA DISSERTAÇÃO

INTRODUÇÃO

I PARTE A GÊNESE DE UM COMBATE PELO PODER

Capítulo 1

Primeiros combates de um pensamento polêmico

1. O direito e o poder
2. A polémica schmittiana com o positivismo jurídico: a irreducibilidade do direito ao fático
3. A polémica schmittiana com o neokantismo: a irreducibilidade do fático no direito

Capítulo 2

O combate pela decisão

1. A mediação: o Estado e a Igreja
2. A decisão: a ditadura e a soberania

Capítulo 3

O combate contra a indecisão

1. A era da imediatez: dualismo e secularização
2. A era da indecisão: romantismo e parlamentarismo
3. O percurso da indecisão e da imediação: o combate contra o liberalismo, o marxismo e o anarquismo

II PARTE

O COMBATE PELO PODER ATRAVÉS DA FICÇÃO: DECISIONISMO E ORDEM CONCRETA

Capítulo 4

O combate pela soberania: o decisionismo

1. O decisionismo como ficção jurídica
2. Hobbesianismo, mito político e crença democrática
3. A decisão como exigência da constituição: identidade e representação como os dois elementos da forma política

Capítulo 5

O combate pela soberania na República de Weimar

1. A defesa da supremacia do sistema presidencial na República de Weimar

2. O Presidente do Reich como defensor da Constituição: da neutralidade presidencial ao Estado total

3. A crítica a uma abordagem normativista da constituição: o “poder neutro” do Presidente e o modelo fascista

4. A defesa de uma abordagem valorativa da constituição: um Estado autoritário (o Estado total qualitativo) contra a ameaça nacional-socialista

Capítulo 6

O combate pela ordem concreta

1. O povo como substância política pré-existente e a homogeneidade como base da existência política

2. A democracia como determinação da forma política: a aclamação.

3. A ordem concreta como substituição do decisionismo: a confrontação entre o positivismo e a ordem concreta.

Capítulo 7

O combate pela ordem concreta no III Reich

1. A nova constituição como “habilitação”: o movimento como articulação entre o Estado e o povo e o princípio da liderança

2. A igualdade de espécie como princípio fundamental do Estado nacional-socialista e a questão judaica

3. O Estado nacional-socialista como Estado de liderança e Estado de direito, e a liderança como princípio fundador de uma nova era constitucional

III

A ESSÊNCIA DO COMBATE PELO PODER COMO COMBATE PELA ORDEM

Capítulo 8

Da ficção ao combate pela ordem: o combate pela ordem no espaço

1. Hobbes e a história do Leviathan

2. Do Estado ao Reich: a viragem para o grande espaço

3. O fim do Estado e a motorização legislativa

4. O combate por um novo nomos da terra

Capítulo 9

Do combate pela ordem à ficção: o combate pela ordem no tempo

1. O combate por uma desaceleração do tempo

2. Do decisionismo à teologia política

3. O conceito do político e o carácter fictício de uma substância política primordial

Ich habe niemals Macht gesucht und niemals Macht besessen

Carl Schmitt, *Glossarium* (4.6.1948)

INTRODUÇÃO

Em 1954, num pequeno livro em que desenvolve, sob a forma de um diálogo, uma meditação sobre o poder e o acesso àqueles que o detêm, Carl Schmitt apresenta duas posições sobre a sua natureza cuja consideração poderá servir de introdução ao presente estudo.

Na primeira posição apresentada, o poder aparece como uma realidade autónoma, determinada por uma lógica, por uma lei, por uma dinâmica – como Schmitt lhe chama: por uma “dialéctica” – própria, a partir da qual escapa imediatamente à sua determinação como um mero meio para a obtenção de fins humanamente determinados. Longe de ter apenas uma natureza instrumental, longe de surgir como um mero meio apropriado pelo homem para a prossecução dos seus fins e para a aquisição das suas metas, o poder é aqui, no seu núcleo mais essencial, uma realidade autónoma, objectiva, cuja dinâmica surge ela mesma como apropriadora do homem. Como escreve Schmitt, no seu diálogo: «Não digo que o poder dos homens sobre os homens é bom. Também não digo que ele é mau. Muito menos digo que ele é neutro. E envergonhar-me-ia dizer, como homem que pensa, que ele é bom quando *eu* o tenho, e mau quando o tem o meu inimigo. Digo apenas que ele é, em relação a qualquer um, e também em relação ao detentor do poder, uma efectividade autónoma, envolvendo-o na sua dialéctica. O poder é mais forte que qualquer vontade de poder, mais forte que qualquer bondade humana e, felizmente, também mais forte que qualquer maldade humana»¹. Na presente passagem, é particularmente significativa a afirmação de que o poder, enquanto realidade autónoma e objectiva, se sobrepõe ao arbítrio humano; ou, melhor dizendo, a qualquer “bondade” ou “maldade” proveniente desse arbítrio. E esta sobreposição quer aqui dizer, no essencial, duas coisas distintas. Por um lado, ela quer dizer que, ainda que uma vontade humana – motivada pela “bondade” – tenha como projecto o desaparecimento

¹ Carl Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Berlim, Akademie Verlag, 1994, p. 29: «Ich sage nicht, daß die Macht von Menschen über Menschen gut ist. Ich sage auch nicht, daß sie böse ist. Am allerwenigsten sage ich, daß sie neutral ist. Und ich würde mich als denkender Mensch schämen zu sagen, daß sie dann gut ist, wenn *ich* sie habe und böse, wenn mein Feind sie hat. Ich sage nur, daß sie jedem, auch dem Machthaber gegenüber eine eigenständige Wirklichkeit ist und ihn in ihre Dialektik hineinzieht. Die Macht ist stärker als jeder Wille zur Macht, stärker als jede menschliche Güte und glücklicherweise auch stärker als jede menschliche Bosheit.»

no mundo das relações de poder, o poder não desaparece do mundo, mas a sua realidade, a qual faz parte da própria realidade humana enquanto tal, emerge transformada, e mesmo intensificada como resposta ao próprio projecto da sua aniquilação. Por outro lado, ela quer dizer que o poder se encontra numa dimensão mais profunda e fundamental do que qualquer vontade humana, encontrando-se vinculado a uma ordem mais essencial que o arbítrio e não podendo ser, portanto, usado instrumentalmente por este. Assim, ainda que um arbítrio – motivado pela “maldade” – se queira servir do poder como um puro e simples instrumento, o carácter originário deste mesmo poder ultrapassa sempre a condição instrumental de mero meio e estabelece entre si e a ordem um vínculo essencial.

A segunda posição de Schmitt sobre a natureza do poder depende da primeira. Se o poder surge como uma realidade autónoma, dotada de uma dinâmica e de uma “dialéctica” próprias, e se da autonomia do poder decorre a sua irredutibilidade ao arbítrio humano, ou seja, se da autonomia do poder decorre quer a impossibilidade da sua eliminação pelo arbítrio humano, quer a impossibilidade da sua pura instrumentalização às mãos desse mesmo arbítrio, tal quer dizer que o homem se encontra sempre numa certa relação com o poder e que esta relação se caracteriza pela não determinação do poder pelo homem. É possível então dizer que, por um lado, todos os homens são mais ou menos poderosos, mais ou menos “detentores do poder”. Mas, por outro lado, é também forçoso dizer que mesmo os homens poderosos, mesmo os detentores do poder, se caracterizam pela sua impossibilidade de dominá-lo. O carácter originário e autónomo do poder, a sua anterioridade face ao arbítrio humano, determina que o exercício do poder por parte do seu detentor seja já sempre um exercício problemático e ameaçado. Schmitt é, a propósito desta fragilidade do detentor do poder diante do próprio poder, inteiramente claro. A este propósito, lê-se no seu diálogo:

«J.: Quer dizer que um detentor do poder pode fazer, hoje em dia, o que quiser?

C. S.: Pelo contrário. Quero dizer apenas que o poder é uma grandeza autónoma, também em relação ao consenso que ele criou, e quero agora dizer-lhe que ele também o é em relação ao próprio detentor do poder. O poder é uma grandeza objectiva, autónoma, em relação a qualquer indivíduo humano que acaso tenha o poder na sua mão.

J.: Que quer dizer aqui uma grandeza objectiva, autónoma?

C. S.: Quer dizer algo muito concreto. Clarifiquemos que também o mais temível detentor do poder permanece ligado aos limites da *physis* humana, à insuficiência do entendimento humano e às fraquezas da alma humana.

Também o mais poderoso dos homens tem de comer e beber como todos nós. Torna-se doente e velho»².

E é esta limitação originária de qualquer homem – e mesmo do detentor do poder – diante da efectividade desse mesmo poder, resultante da sua constituição como uma “grandeza objectiva e autónoma”, que pode esclarecer aqui a atitude de Schmitt em relação ao tema poder, a qual constitui, ao mesmo tempo, o ponto de partida e um ponto central das análises levadas a cabo neste estudo.

Uma tal atitude pode ser caracterizada aqui em dois pontos essenciais. Por um lado, se o poder é uma “grandeza objectiva e autónoma”, uma grandeza independente do arbítrio humano e, portanto, inamovível do horizonte da existência do homem, e se as tentativas históricas para fazer desaparecer as relações de poder entre os homens não podem deixar de produzir a transformação destas relações no próprio sentido da sua intensificação, a atitude de Schmitt diante do tema do poder poder-se-ia caracterizar, antes de mais, como um “combate pensante” em sua defesa. Neste contexto, as tentativas de construir uma história sem relações de poder, coincidentes com as tentativas anarquistas, marxistas e liberais de construir um mundo despojado de guerras e de conflitos políticos em que se joga a vida e a morte, aparecem, para Schmitt, assentes numa concepção do poder que o reduz a um mero instrumento da vontade arbitrária do homem, cuja presença na vida humana se tornava, na perspectiva destas experiências históricas, indesejável. Diante de perspectivas distintas sobre o poder, mas que partilham entre elas a sua visão essencial como um instrumento, identificando-o com um “mal” que, finalmente, deixava de ser necessário e se tornava dispensável, Schmitt encontra no poder uma realidade autónoma e pertencente à própria condição da vida humana no mundo, ou seja, uma realidade que é, neste sentido, um “bem”, procurando defendê-la, face às tentativas da sua eliminação, não através do recurso à sua dimensão instrumental, mas remetendo para a sua justificação por si mesma. É neste sentido que o percurso de Schmitt pode aqui ser caracterizado como um combate

² Idem, pp. 15-16:

«J. Wollen Sie damit sagen, daß ein Machthaber heutzutage machen kann, was er will?

C. S. Im Gegenteil. Ich will damit nur sagen, daß die Macht eine eigene selbständige Größe ist, auch gegenüber dem Konsens, daß sie das auch gegenüber dem Machthaber selbst ist. Die Macht ist eine objektive, eigengesetzliche Größe gegenüber jedem menschlichen Individuum, das jeweils die Macht in seiner Hand hat.

J. Was heißt denn nun hier objektive, eigengesetzliche Größe?

C. S. Das heißt etwas sehr Konkretes. Machen Sie sich klar, daß auch der furchtbarste Machthaber an die Grenzen der menschlichen Physis gebunden bleibt, an die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes und die Schwäche der menschlichen Seele. Auch der mächtigste Mensch muß essen und trinken wie wir alle. Er wird krank und alt.»

pensante em torno do “poder pelo poder”. Por outro lado, se as relações de poder são inamovíveis do horizonte humano e se o homem está sempre numa certa relação com o poder, o combate schmittiano em torno do poder, a sua defesa do “poder pelo poder”, não pode deixar de ser determinado pelo tipo específico de relação que Schmitt assume com esse mesmo poder. No seu diálogo, Schmitt alude à importância de determinar a relação com o poder daquele que se propõe pensá-lo e, neste sentido, determina também explicitamente a sua própria situação diante do poder. O diálogo schmittiano acerca da natureza do poder pode então começar da seguinte forma:

«J.: Antes de falar aqui sobre o poder, tenho de lhe perguntar uma coisa.

C. S.: Faça favor, senhor J..

J.: Você mesmo tem ou não tem poder?

C. S.: Bem se justifica essa pergunta. Quem fala sobre o poder devia primeiro dizer em que situação de poder ele mesmo se encontra.

J.: Então, você tem ou não tem poder?

C. S.: Não tenho qualquer poder. Pertença aos que não têm poder»³.

É então a partir da sua situação de poder específica, é a partir desta sua pertença aos que são destituídos de poder, que Schmitt determina o modo como o seu combate pelo poder, a sua defesa do “poder pelo poder”, se desenrola.

Diante de alguém que não tem qualquer poder, diante de alguém que se caracteriza a si mesmo como *machtlos*, o poder não pode deixar de aparecer marcado por um carácter absoluto e, neste sentido, pelo cunho da tirania. Por outro lado, se o poder não pode ser simplesmente eliminado do horizonte da vida humana e se as tentativas de o eliminar não podem deixar de apenas o intensificar, uma era marcada pela aparência do desaparecimento do poder surge inevitavelmente como uma era em que o carácter tirânico e absoluto do poder se intensifica sob a capa do seu desaparecimento. É diante desta intensificação do seu carácter tirânico e absoluto que a defesa por Schmitt do “poder pelo poder”, o seu combate pensante contras as tentativas para removê-lo do horizonte humano, adquire as suas características mais próprias. Dir-se-ia que, para o combate schmittiano em torno do poder, diante do carácter poderoso do adversário, diante do seu poder absoluto e tirânico e diante da ausência de poder – da

³ Idem, p. 11:

«J. Bevor Sie hier über die Macht sprechen, muß ich Sie etwas fragen.

C. S. Bitte Herr J.

J. Haben Sie selber Macht oder haben Sie keine?

C. S. Diese Frage ist berechtigt. Wer über die Macht spricht, sollte erst einmal sagen, in welcher Machtlage er selber sich befindet.

J. Also! Haben Sie Macht oder haben Sie keine?

C. S. Ich habe keine Macht. Ich gehöre zu den Machtlosen.»

Machtlosigkeit – que caracteriza a sua situação própria, qualquer recurso se torna possível para empreender o combate. Em *Ex Captivitate Salus*, Schmitt refere-se explicitamente a esta autorização de todos os recursos disponíveis perante um poder absoluto e tirânico, recuperando para si a expressão latina: *tyrannum licet adulari; tyrannum licet decipere; tyrannum licet occidere*⁴. E, tendo em conta esta expressão e a sucessão de recursos que ela apresenta diante do tirano – adular, enganar, matar –, poder-se-ia dizer que, ao longo da sua experiência na República de Weimar, no III Reich e mesmo na Alemanha ocidental após a Segunda Guerra Mundial, Schmitt apenas não usou, no seu combate em torno do poder, o último recurso, cujo emprego ultrapassaria certamente o carácter de um “combate pensante”. Contudo, ao contrário deste último, a “adulação” e o “engano” diante das potências do seu tempo, ou diante das instâncias que surgem, em cada situação concreta, como detentoras do poder, surgem não apenas como recursos possíveis, mas até mesmo, segundo as circunstâncias, como expedientes necessários. É a partir da possibilidade, ou mesmo necessidade, do uso destes recursos que pode ser compreendido aquilo que será dito, no decurso do nosso estudo, acerca do papel das ficções – ou seja: de um pensamento baseado na tentativa de pensar “como se” – no desenvolvimento do pensamento schmittiano.

Os escritos em que se desenrola o pensamento schmittiano, independentemente da sua consistência teórica, são sempre marcados por uma dimensão polémica que assinala como essencial, para a sua interpretação, a consideração do contexto em que eles se inserem. Assim, analisadas abstractamente por si mesmas, tomadas unilateralmente, as posições defendidas por Schmitt são variáveis e poderiam até ser postas em contradição umas com as outras⁵; ou elas poderiam ser organizadas de acordo com as circunstâncias políticas concretas a que respondem, numa análise que tentasse encontrar várias fases do pensamento schmittiano cronologicamente dispostas⁶. Contudo, apesar das variações das suas polémicas e das suas tomadas de posição concretas, dir-se-ia que o pensamento de Schmitt encontra, num plano subjacente a estas

⁴ Cf. *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Colónia, Greven Verlag, 1950, p. 70.

⁵ No curso da nossa investigação, referir-nos-emos a estas contradições, ao longo de uma obra que pôde ser interpretada unilateralmente, por exemplo, quer como tendo por fio condutor um “liberalismo autoritário” (cf. a posição de Renato Cristi), quer como estando assente numa posição democrática anti-liberal, partindo da homogeneidade como base de uma vida comunitária (cf., por exemplo, a posição de William Scheuerman), quer como encontrando no seu núcleo mais fundamental o anti-semitismo católico herdado da Alemanha guilhermina (cf. a posição de Raphael Gross).

⁶ Para aquela que é a mais consistente tentativa de organizar o pensamento schmittiano de acordo com o estabelecimento de várias fases, cf. Hasso Hoffmann, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1992.

mesmas variações, um fio condutor uno, marcado justamente não apenas por um combate em torno do poder, por uma defesa do “poder pelo poder”, mas também pela representação do poder como algo constitutivo da vida humana no mundo, ou seja, como algo que, longe de ser a manifestação de uma pura e simples vontade arbitrária, é antes a manifestação inevitável da ordem dessa mesma vida. O combate schmittiano em torno do poder é então, no seu plano mais essencial, um combate pela ordem. E é enquanto combate pela ordem que, como se verá, ele inclui outros combates concretos, desenvolvidos em função das circunstâncias e apresentando-se, quando necessário, *como se* eles não tivessem sempre a referência à ordem na sua origem e fundamento. A abordagem do pensamento schmittiano que aqui tentaremos empreender caracterizar-se-á então pela tentativa de mostrar de que modo o combate schmittiano em torno do poder pode ser assinalado, na sua essência, como um combate pela ordem, sendo possível encontrar em todo o percurso do pensamento schmittiano, em todas as posições concretas que, de acordo com os vários contextos, este poderá assumir, uma tentativa para defender esta mesma ordem, mesmo em contextos em que a situação de poder de Schmitt – a sua pertença aos “destituídos de poder” – terá exigido o desenvolvimento do combate com recurso à camuflagem da sua posição fundamental, através de uma ficção jurídica ou de uma ficção política. Nas três partes em que este estudo se desenvolve, tornar-se-á claro o uso por Schmitt destas duas ficções. Por um lado, o decisionismo schmittiano pode ser compreendido como uma ficção jurídica, desenvolvida em oposição sobretudo à ficção jurídica do normativismo kelseniano. Por outro, a alusão à “ordem concreta” do povo como substância política primordial, tomado à partida como um sujeito decisor soberano, pode ser vista como a alusão a uma ficção política fundamental, através da qual Schmitt tenta desenvolver um combate pela ordem quer no contexto democrático da República de Weimar, quer no contexto do triunfo de uma mundividência *völkisch* no III Reich. É então a clarificação deste desenvolvimento do pensamento de Schmitt que justifica a estrutura do presente trabalho.

A I Parte deste estudo, mais introdutória, procurará encontrar a posição fundamental de Schmitt – o seu combate em torno do “poder pelo poder” – já na própria gênese do pensamento schmittiano. Neste sentido, o 1º Capítulo procurará abordar essa gênese, mostrando como as polémicas de Schmitt com o positivismo e o neokantismo jurídicos antecipam já, em larga medida, o curso futuro do seu pensamento. Ver-se-á aqui que o pensamento schmittiano se constitui, desde a sua gênese, como um pensamento intrinsecamente polémico, tornando-se também manifesto que o poder é

pensado por Schmitt não pura e simplesmente como violência, como *reine Gewalt*, mas, pelo contrário, como estando sempre vinculado ao estabelecimento de uma ordem. É este nexos intrínseco entre poder e ordem, o qual, no desenvolvimento do pensamento de Schmitt, nunca será quebrado, que estará na base deste mesmo desenvolvimento como um combate em torno do poder, como uma defesa do “poder pelo poder”. A partir da abordagem da génese do pensamento schmittiano, através sobretudo da consideração dos textos escritos por Schmitt ao longo dos anos 10, o 2º Capítulo introduzirá no nosso tratamento do pensamento de Schmitt o tema da decisão: o combate schmittiano em torno do poder, o desenvolvimento do seu combate pela ordem como uma defesa do “poder pelo poder”, será aqui considerado como uma defesa da necessidade de uma decisão política que se caracterize como desvinculada de constrangimentos normativos. Ver-se-á aqui como o combate pela ordem se traduz concretamente, para Schmitt, numa defesa de instituições políticas – o Estado e a Igreja – cujas decisões surgem aqui como mediações da ordem. E, neste sentido, ver-se-á como o combate pela ordem, o qual constitui o núcleo mais fundamental do pensamento schmittiano, se traduz num combate pela possibilidade de uma decisão soberana e normativamente desvinculada. É a partir da abordagem do combate schmittiano pela decisão que se poderá manifestar o carácter polémico do pensamento de Schmitt, mostrando, no 3º Capítulo, como este combate se traduz também num combate contra a indecisão. Assim, na conclusão da I Parte deste estudo, tornar-se-á claro como o combate schmittiano pela ordem se concretiza na identificação de adversários concretos que se propõem pensar uma política marcada pelo fim do próprio político, ou seja, pelo fim da possibilidade de que uma instância pessoal e responsável, assumindo-se como representante da ordem, possa decidir politicamente e determinar, a partir dessa decisão, conflitos de natureza política. A redução do político ao económico, às mãos do marxismo, e a rejeição de qualquer autoridade transcendente, às mãos do anarquismo, serão aqui analisadas como as forças que Schmitt não pode deixar de considerar como inimigas no sentido mais próprio. E ver-se-á também, neste âmbito, como tais forças relativizam a contraposição de Schmitt em relação ao liberalismo, o qual, no entanto, não deixa de ser criticado por Schmitt por corresponder à tentativa romântica de conciliar todos os opostos e de, nessa medida, evitar as rupturas e os conflitos políticos em processos de diálogo e de discussão cujo carácter indefinido boicota e adia, a cada passo, qualquer tomada de decisão.

Na II Parte deste estudo, ver-se-á de que modo o combate schmittiano pela ordem e pela decisão, e, em particular, o reconhecimento do anarquismo e do marxismo

como inimigos absolutos, conduz Schmitt ao desenvolvimento de um combate em torno do poder, de um combate pela decisão, a partir do recurso a uma ficção jurídica e a uma ficção política. Assim, nesta II Parte, o 4º Capítulo começará por mostrar que um primeiro combate pela decisão ganha forma como um combate pela existência, numa ordem jurídica, de um poder soberano capaz de tomar decisões que não estejam normativamente vinculadas. Ver-se-á aqui que Schmitt apresenta um tal combate através de uma tomada de posição decisionista sobre a natureza do direito, ou seja, através da representação de uma pura decisão que, assente num “nada” normativo, possa decidir e criar a ordem jurídica a partir desse mesmo “nada”. Como veremos, o decisionismo é pensado por Schmitt a partir de uma essencial polémica com a tentativa normativista de pensar a natureza do direito. Se, para o normativismo, a decisão era a mera aplicação a um caso concreto de uma norma geral, encontrando-se assim subsumida na própria norma como uma mera inferência a partir dela, para o decisionismo, pelo contrário, era a própria ordem jurídica que, na sua efectivação enquanto tal, não poderia dispensar a presença de uma decisão que lhe fosse anterior e que, nessa medida, escapasse a ser determinada por ela. Contudo, embora seja necessário ver aqui como o combate schmittiano pela decisão adquire a forma concreta de uma defesa do poder soberano, interessa ver também de que forma o decisionismo apresentado por Schmitt, tratando-se de uma tentativa de considerar a decisão *como se* esta não se encontrasse vinculada a qualquer ordem, pode ser considerado como uma ficção jurídica usada por Schmitt no seu combate pela própria ordem. A partir da caracterização do decisionismo como uma ficção jurídica torna-se possível analisar, num segundo momento, de que forma este pode ser visto, em concreto, como um combate pelo poder do Presidente do Reich – e contra uma interpretação positivista e normativista da Constituição alemã de 1919 – no âmbito da República de Weimar. É a esta análise que se dedicará o 5º Capítulo da presente dissertação.

Os dois últimos capítulos desta II Parte, por seu lado, tratarão de uma segunda ficção usada por Schmitt no desenvolvimento do seu combate pelo poder. Dir-se-ia que, se o decisionismo consiste numa ficção jurídica criada contra a ficção jurídica normativista e destinada a defender a decisão sem remeter para a sua íntima vinculação à ordem, Schmitt parte agora da ficção política de um povo que, imediatamente existente como sujeito de uma decisão política constituinte a partir da sua pura imanência, consistiria numa substância política homogénea capaz de decidir politicamente antes mesmo da sua constituição como sujeito. O 6º Capítulo analisará

aqui, por um lado, o modo como uma tal representação do povo como substância política primordial está subjacente ao pressuposto democrático da Constituição de Weimar, a qual, no seu preâmbulo, afirma já que o povo alemão deu a Constituição a si mesmo. Por outro lado, este capítulo mostrará também que a ficção política do povo como substância política primordial não só guia Schmitt na sua tentativa de considerar os procedimentos constitucionais que permitiriam a expressão directa da vontade soberana do povo, a qual é pressuposta como estando sempre subjacente a um Estado constituído através de uma aclamação explícita ou implícita da sua forma política, mas também contribui para a formulação do conceito schmittiano de “ordem concreta”, a qual ocorre já nos anos 30. Finalmente, o 7º Capítulo procurará considerar a adesão de Schmitt ao nacional-socialismo, e o seu contributo para a fundamentação jurídica e constitucional do III Reich, a partir da tentativa de pensar o povo *como se* este fosse uma substância política homogénea, tal como o concebia uma “mundividência *völkisch*”, mas aludindo implicitamente ao carácter fictício deste ponto de partida, ao recusar considerar o povo como uma imediata grandeza política. Assim, este capítulo mostrará que a adesão de Schmitt ao nacional-socialismo tem lugar não como uma “conversão” de Schmitt a doutrinas *völkisch*, muito menos como uma revelação final de um anti-semitismo ou de uma concepção do povo como entidade homogénea que estaria presente desde sempre no seu pensamento, mas apenas como a expressão do combate schmittiano pela ordem e, portanto, pela decisão que constitui a mediação desta mesma ordem. Assim, no decurso deste capítulo, tornar-se-á também claro o conflito latente, que se torna progressivamente manifesto, entre a interpretação schmittiana do nacional-socialismo e aquilo a que se poderia chamar a mundividência *völkisch* de um nacional-socialismo ortodoxo, o qual encontra expressão sobretudo nos conflitos entre Schmitt e juristas como Otto Koellreutter ou Reinhard Höhn.

A III Parte, com a qual encerra a dissertação, procura reencontrar o combate schmittiano pela ordem para além das ficções jurídica e política, mostrando como um tal reencontro surge, à partida, da frustração schmittiana com a sua experiência nacional-socialista e dos resultados a que tal experiência conduz: a ideia de que a época do poder estatal estava terminada, a ideia de que o século XX consistia na era do fim do Estado, e a necessidade de pensar uma ordem mundial que, substituindo a ordem instituída pelos Estados europeus e pelo *jus publicum europaeum* que os articulava, assegurasse uma ordem global capaz de moderar os conflitos humanos, distinguindo entre guerra e violência, e de estabelecer relações humanas baseadas no reconhecimento recíproco e na

não discriminação ou criminalização entre inimigos. Esta terceira e última parte consta, assim, de dois capítulos, os quais pretendem mostrar como, depois do combate schmittiano em torno do poder e em defesa da possibilidade de uma decisão política, Schmitt desenvolve o seu pensamento como um combate explícito pela ordem. Neste sentido, o 8º Capítulo procurará mostrar como Schmitt concebe, a partir da sua experiência com o nacional-socialismo, a sua situação epocal como marcada pelo fim do Estado e, conseqüentemente, pela exigência de pensar uma ordem mundial assente já não no *jus publicum europaeum*, já não no “direito das gentes” que o Estado moderno tinha tornado possível, mas num novo “nomos da terra”, capaz de, na nova era surgida a partir do desmoronamento do Estado, cunhar ainda uma ordem no espaço desta mesma terra. Por fim, se o 8º Capítulo considera o combate schmittiano por uma nova ordem no espaço, o 9º Capítulo mostrará como a este combate pela ordem no espaço está subjacente um combate mais essencial pela conservação da ordem no tempo. À unificação da terra e ao desaparecimento, no espaço, de qualquer ordem está subjacente uma concomitante aceleração do tempo. E é diante desta constante aceleração do tempo que, como veremos, o pensamento de Schmitt se situa como um travão ou como um desacelerador, compreendendo-se explicitamente desta forma, sobretudo a partir do pós-guerra, através da evocação da figura paulina do &∞◆ℳ❖ℳ◆■, da figura de uma força que serve de obstáculo, a cada instante, ao advento definitivo do “fim dos tempos”. Ver-se-á aqui que esta tentativa de travar aquilo que se poderia caracterizar como um progresso histórico da desordem ou da “anomia” está já presente e pode ser analisada nas polémicas e nos combates schmittianos pelo poder e pela decisão, levados a cabo a partir da ficção jurídica do decisionismo ou da ficção política da representação do povo como substância política primordial. O presente capítulo procurará então iluminar as partes em que, ao explorar as suas ficções jurídica e política, nos textos mesmos em que as explora, a análise schmittiana remete implicitamente para o carácter fictício das posições apresentadas. A concepção da teologia política poderá ser então analisada como uma manifestação do carácter fictício do decisionismo. E, do mesmo modo, as oscilações de Schmitt nas diferentes versões de *Der Begriff des Politischen* – particularmente o contraste entre a redacção apresentada na primeira e na segunda versões do texto – poderão ser consideradas como manifestações de que, ao apresentar democraticamente o povo como um sujeito imediatamente detentor de uma vontade, ou ao adequar o seu discurso à mundividência *völkisch* do nacional-socialismo, Schmitt não pensa o povo como uma substância política primordial, mas apenas o apresenta,

segundo uma ficção política, *como se* este o fosse. Assim, se o 8º Capítulo se propõe mostrar, na III Parte deste estudo, o itinerário da transição entre um combate pelo poder através do recurso a ficções e um combate explícito pela ordem, o 9º Capítulo propõe-se percorrer justamente o caminho contrário, mostrando como na própria formulação das ficções schmittianas – na ficção jurídica do decisionismo e na ficção política do povo como substância homogênea e capaz de decidir – se encontra já sempre pressuposto um combate nuclear pela ordem, o qual constitui, nessa medida, o seu fundamento mais íntimo e essencial.

I PARTE

A GÉNESE DE UM COMBATE PELO PODER

filosofia platônica, como um reflexo da crise da ordem na $\square\square\blacklozenge\bullet\&\times$ e como expressão de um combate por esta mesma ordem.

A tentativa de perguntar pela essência da justiça, a tentativa de investigar a justiça enquanto condição de possibilidade de uma vida humana ordenada, não pode deixar de pressupor um ponto de partida da investigação que tem aqui de ser explicitado: se a $\mathcal{M}_{er}\square\&\blacklozenge\blacklozenge\circ\blacklozenge\blacklozenge$ $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\blacklozenge\blacklozenge$ surge como uma pergunta acerca da essência da justiça, tal quer dizer, antes de mais, que o homem não sabe, à partida, o que ela é. Por outras palavras: se a $\mathcal{M}_{er}\square\&\blacklozenge\blacklozenge\circ\blacklozenge\blacklozenge$ $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\blacklozenge\blacklozenge$ surge como uma procura da essência da justiça, tal quer dizer que o homem não é naturalmente justo, ou seja, que a justiça não pertence ao conjunto das qualidades que o homem possui simplesmente em virtude da sua natureza. E assim, se a justiça não faz parte daquilo que o homem é na sua naturalidade, se ela não é uma qualidade nascida com o homem, ela não pode deixar de ser adquirida, tendo a sua origem na vida fáctica que o homem leva no seio da comunidade a que pertence.

Contudo, esta aparente origem política ou comunitária da justiça não pode deixar de levantar uma dificuldade manifesta. A investigação acerca da justiça parece não poder deixar de partir do pressuposto de que ela não é natural. E, partindo da representação da justiça como não natural, tal investigação não pode deixar de surgir marcada por uma circularidade fundamental. Por um lado, a justiça – o objecto de investigação da $\mathcal{M}_{er}\square\&\blacklozenge\blacklozenge\circ\blacklozenge\blacklozenge$ $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\blacklozenge\blacklozenge$ – surge como a condição de possibilidade da ordem e, tendo em conta que da desordem resulta necessariamente a desagregação, como a condição de possibilidade da própria vida em comum dos homens. Por outro lado, na medida em que não é imanente à natureza do homem, na medida em que não está no homem apenas por natureza, ela parece não poder deixar de ser afinal o resultado da própria vida em comum que, no entanto, deveria possibilitar. Dir-se-ia então que, por um lado, é a justiça que possibilita aos homens uma vida em comum; e que, por outro lado, é a existência de uma vida em comum que exclusivamente pode possibilitar o aparecimento no homem da própria justiça.

É Platão, na sua investigação acerca da essência da justiça, exigida pelo seu combate pela ordem no seio de uma $\square\square\blacklozenge\bullet\&\times$ onde começava a emergir a desagregação, quem sobretudo se depara com uma tal circularidade. E é como um reflexo da dificuldade que uma tal circularidade suscita que pode ser lido, por exemplo, no *Protágoras* de Platão, o mito em que se narra a origem divina da justiça

caracterizar a virtude como uma disposição (Μ ⊗ ⊠ ⊗ ⊗)⁵ adquirida a partir de uma vida humana em comunidade, e se a justiça é uma virtude, então ele não pode deixar de ser afectado, na sua caracterização da justiça, pela mesma circularidade de que o mito platónico do *Protágoras* parece ser, à partida, expressão. Por um lado, dir-se-ia que a virtude da justiça surge como a condição de possibilidade da vida comunitária. Por outro lado, dir-se-ia que a vida comunitária aparece como a condição que possibilita a virtude e, nessa medida, também a justiça.

Para escapar à circularidade, torna-se aqui necessário voltar a encarar o mito platónico do *Protágoras*, perguntando se não há nele a indicação de que a vida comunitária ou política deva assentar numa outra condição distinta da mera virtude da justiça – melhor dizendo: da justiça enquanto mera virtude – que é, enquanto virtude, já sempre condicionada comunitariamente. Se a aquisição da virtude pressupõe uma vida em comum, e se a justiça é uma virtude, será possível encontrar um outro fundamento para a comunidade humana; um fundamento distinto da justiça enquanto virtude, a qual já sempre pressupõe essa mesma comunidade? É para a resposta a esta questão que importa aqui esboçar uma segunda abordagem do mito platónico do *Protágoras*.

Segundo o mito, o deus entregou aos homens, para que estes pudessem viver em comum, não apenas a justiça (⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗), mas também o temor, o respeito, a veneração (⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗). E, ao contrário do que aconteceu com as outras “artes”, dadas a uns e não a outros, este distribuiu-os universalmente por todos os homens. Assim, se nem todos os homens são justos, dir-se-ia que todos os homens possuem, pelo menos, o “sentimento da justiça”. O ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ (e a ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ de que o ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗ é como que a expressão sensível) está então presente em todos os homens apenas em função de serem homens, e a sua distribuição universal por todos os homens é um indício da sua pertença à própria natureza humana. Assim, embora comece a ser caracterizada como uma virtude ou uma “arte política”, a qual não pertence, enquanto “arte”, à natureza do homem, a justiça surge, no mito platónico, associada também a um temor, a um respeito, a um “sentimento de justiça”, de que todos os homens, simplesmente enquanto homens, participam. A própria existência de um temor, de um “sentimento da justiça” associado à justiça propriamente dita, aponta para uma justiça presente na natureza do homem, para uma *justiça natural*, de que um tal “sentimento” é indício.

⁵ Cf. *Eth. Nic.*, 1105b20

A relação entre o $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\square\blacklozenge\blacksquare$ $\cup\&\&\&\blacklozenge\blacklozenge\square\blacksquare$ $\nearrow\blacklozenge\blacklozenge\&\&\square\blacksquare$ e o $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\square\blacklozenge\blacksquare$ $\cup\&\&\&\blacklozenge\blacklozenge\square\blacksquare$ $\blacksquare\square\blacklozenge\circ\&\&\square\blacksquare$ é apresentada por Aristóteles, antes de mais, como uma distinção entre o universal e o particular. A *lei natural* surge então como algo que vigora universalmente, algo que tem “a mesma potência” por todo o lado e que, nessa medida, não depende nem daquilo que parece nem da opinião⁷. Diferenciando-se desta, a *lei positiva* é, pelo contrário, uma mera convenção, dependente do arbítrio de quem tem poder para a impor e sendo, nessa medida, indiferente por princípio ($\mathcal{M}\epsilon\tau\ \epsilon\tau\ \nu\ \mu\ \nu\ \nu\ \nu\ \nu\ \nu$)⁸. Deste modo, na perspectiva aristotélica, dir-se-ia que a lei positiva surge diante dos princípios da lei natural como, à partida, um seu complemento necessário. Se a lei natural, ao ser politicamente justa segundo a natureza, estabelece os princípios gerais capazes de possibilitar uma vida dos homens em comum, estruturando a vida política na sua forma fundamental, a lei positiva fornecerá, para as comunidades concretas, um conjunto de decretos concretos e particulares, cujas disposições têm um grau de indiferença e de arbitrariedade irreduzíveis e não podem, nessa medida, ser simplesmente deduzidas da lei natural. Contudo, na medida em que determina a lei positiva como não dedutível da lei natural e, portanto, indiferente e arbitrária, Aristóteles não pode deixar de despoletar um processo que culminará na radical separação entre esta e aquela.

Segundo Aristóteles, tudo o que é disposto particular e concretamente, todas as disposições que são $\&\&\square\pencil$ $\mathcal{M}\circ\&\&\blacklozenge\blacklozenge$ ⁹ não são pura e simplesmente subsumíveis sob o universal. Aquilo que é convencionado – a lei positiva – não é então redutível a uma mera determinação particular de uma lei natural inevitavelmente genérica. Mas se é assim, se a lei positiva não é uma concretização da lei natural, tal quer dizer que ela terá de ter, para o seu estabelecimento, um fundamento distinto da própria lei natural. E, deste modo, em função do seu fundamento, ela não pode ser assinalada apenas pela negativa, como um complemento, como uma mera regulamentação do espaço concreto que a lei natural, devido ao seu carácter genérico e universal, deixa necessariamente vazio e indeterminado. Pelo contrário: aquilo que é $\square\square\bullet\&\blacklozenge\&\square\blacklozenge\blacksquare$ $\cup\&\&\&\blacklozenge\blacklozenge\square\blacksquare$ $\blacksquare\square\blacklozenge\circ\&\&\square\blacksquare$, a lei positiva ou convencional, surge não tanto como um complemento da lei natural – lidando com um plano concreto em cuja determinação a lei natural, pelo seu carácter universal, não pode

⁷ *Eth. Nic.*, 1134b19-20.

⁸ *Eth. Nic.*, 1134b20.

⁹ *Eth. Nic.*, 1134b23.

entrar –, mas sobretudo como um tipo de lei radicalmente diferente da lei natural, o qual, devido ao seu fundamento, não tem simplesmente com ela qualquer tipo de relação.

É neste sentido que a lei positiva, ao contrário da lei natural, que encontra na justiça que lhe é imanente o fundamento que lhe é próprio, não pode deixar de remeter para o poder como o seu necessário fundamento transcendente: se ela é, por princípio, indiferente e arbitrária, então ela determina-se como o simples resultado do poder no exercício da força que lhe é própria. Assim, a partir da sua diferenciação por Aristóteles, dir-se-ia que a lei natural e a lei positiva são não diferenças específicas de um mesmo género que lhes seja comum, mas realidades inteiramente distintas, cuja relação é essencialmente problemática. E tal distinção não cessará de se intensificar, sobretudo no contexto da dissolução da $\square\square\blacklozenge\bullet\text{X}$ grega. Assim, se para Aristóteles as leis natural e positiva permaneciam, apesar da diferença radical dos seus fundamentos, leis políticas e, como tal, leis estruturantes da comunidade humana, o desaparecimento das $\square\square\blacklozenge\bullet\text{X}$, o desaparecimento de uma estrutura política natural e a sua substituição pela artificialidade dos impérios, desloca a lei natural para o âmbito da natureza propriamente dito, situando-a num plano divino que se deve constituir, face ao âmbito das relações humanas, como uma referência paradigmática. Para o estoicismo, a lei natural é assim já não uma lei política e humana, mas a própria lei do $\&\square\blacklozenge\blacklozenge\circ\square\text{X}$ que, sendo divina, surge como um arquétipo não só para as comunidades humanas, mas sobretudo para os homens individuais. E tal quer dizer então que a lei natural aparece aqui essencialmente, na sua função arquetípica e paradigmática para *cada* homem, como justiça, como uma ordem, como um direito que, válido em si mesmo e a partir de si mesmo, pode ser impotente e, portanto, ver-se contrariado pela sempre possível hostilidade e arbitrariedade do poder e da força. Diante dela, a lei positiva é, pelo contrário, essencialmente o resultado da força que a faz valer, a emanção de um poder cujo exercício pode ser criticado em função da referência à ordem natural.

Com o cristianismo, a natureza e, por conseguinte, também a lei natural começam a adquirir um estatuto ontológico distinto. A figura de um Deus criador, e a consequente atribuição à natureza do estatuto de criatura, coloca esta mesma natureza, na sua estrutura intrínseca e na sua lei, dependente do *poder* criador que lhe está subjacente. Deste modo, numa das linhas de desenvolvimento da perspectiva cristã, a *lei natural* deixa de poder ser determinada como intrinsecamente justa, como algo que, de

um modo absoluto, encerra em si mesmo, numa pura imanência, o fundamento da sua validade. A partir do cristianismo, surgem então as condições para a concepção da lei natural não simplesmente como uma norma auto-fundada, mas como uma lei cuja validade se fundamenta num poder divino, num poder que ultrapassa e transcende o poder meramente humano. Assim, a partir do horizonte cristão, começa a ser possível fundar o *direito* a partir do *poder*, distinguindo a lei não em função do carácter imanente ou transcendente da fonte da sua validade, mas em função do tipo de fonte transcendente que a sustenta, ou seja, em função da natureza do poder que institui como tal a própria lei. A *lex naturalis* começa então a surgir aqui não como uma lei que possa garantir a sua própria validade a partir de si mesma, sem necessitar, na sua vigência, da remissão à dimensão do poder, mas como a parte da *lex divina*, a parte da lei que tem origem no poder de Deus, que o intelecto humano consegue compreender. Assim, se Tomás de Aquino, a partir da concepção aristotélica de “lei natural”, ainda concebia esta mesma lei natural – e a “lei divina” – como algo intrinsecamente justo, enraizado na justiça de Deus e não na sua pura e simples vontade arbitrária, o desenvolvimento da concepção cristã da lei natural não pode deixar de a relacionar de um modo cada vez mais estreito com a dimensão do poder divino. E esta relação cada vez mais estreita tem aqui duas consequências fundamentais, cuja consideração surge como um fundamento essencial para a compreensão do desenvolvimento das relações entre *direito* e *poder*.

A primeira das consequências de uma cada vez mais estreita relação entre a lei natural e a dimensão do poder divino consiste na necessidade de pensar, a partir da concepção de uma ordem natural, uma instância capaz de representar e de interpretar essa mesma ordem. Se Deus é absolutamente transcendente, torna-se necessário pensar uma mediação que permita o acesso à ordem que se estabelece a partir do seu poder. A ordem natural, alicerçada na transcendência de Deus, não pode deixar de ser interpretada e – neste sentido – mediada na sua relação com os homens. A encarnação do Cristo, o nascimento e a vida fáctica do Filho de Deus, surge assim como essa imprescindível mediação. Contudo, se a vida do Cristo, por exigência de uma efectiva mediação, não pode deixar de ser uma vida fáctica concreta, localizada num determinado tempo e num determinado espaço da história humana, então desta mesma vida surge a necessidade de uma mediação da própria mediação, ou seja, a necessidade de pensar a presença continuada de Cristo entre os homens, concretizada já não directamente – o que só seria possível se este não tivesse encarnado efectivamente, num espaço e tempo concretos e situados –, mas numa instituição humana capaz de

representar, de mediar e de, nessa medida, tornar sempre presente a mediação que o próprio Cristo constitui. É como essa imprescindível representação ou, o que aqui é o mesmo, mediação da figura de Cristo que a Igreja católica romana se compreende. E é mediante a sua função essencialmente mediadora que a Igreja católica romana reclama para si mesma – na pessoa do seu chefe, o Papa – a posse de um poder especial pelo qual a *lex naturalis* possa ser interpretada e o poder constituinte da *lex humana* limitado. A concentração de todo o poder no seio da Igreja na pessoa do Papa, iniciada por Gregório VII e consumada por Inocêncio III, na sua reivindicação de uma *auctoritas* como *plenitudo potestatis*, indica já a constituição do papado como uma instância detentora de uma interpretação suprema e absolutamente incontestada.

A Igreja romana surge então, na sua essência, como a mediação necessária de uma “lei divina”, compreendida como uma lei cuja transcendência seria, caso não houvesse mediação, inacessível aos homens. Assim, se a lei natural não é aqui senão uma parte da lei eterna ou divina, a evocação de uma *lex naturalis* por parte da Igreja católica tem o significado não de um apelo a uma lei capaz de se fundamentar a si mesma, na sua pura naturalidade, mas da reivindicação para a própria Igreja de um poder superior, embora indirecto, ou seja, de uma *potestas indirecta* capaz não de instituir a lei positiva, não de produzir a partir da sua acção directa a “lei humana”, mas de se constituir como a instância capaz de a criticar e limitar. Assim, se o Estado pode ser determinado como a instância cujo poder é capaz de determinar a lei positiva, a referência da Igreja à lei natural significa a sua defesa de que o poder do Estado seja essencialmente limitado por uma *potestas indirecta*, por um poder indirecto exercido pelo próprio Papa enquanto chefe da Igreja. A reivindicação da doutrina da *potestas indirecta*, formulada sobretudo a partir do século XVI, através dos esforços do jesuíta São Roberto Belarmino, encontra então uma plena eficácia no momento em que, na sequência da Revolução Francesa e com o despontar dos nacionalismos europeus, sobretudo a partir de 1848, a própria Igreja se vê ameaçada pela expansão de doutrinas que não só contestavam a sua constituição como uma *societas perfecta* – relegando-a para o estatuto de uma mera parte da sociedade e subordinando-a ao poder do Estado enquanto representante dessa mesma sociedade –, como defendiam, através desta contestação, a concepção do poder do Estado como um poder essencialmente ilimitado por qualquer outro poder. É neste sentido que Pio IX, no seu *Syllabus errorum*, de 1864,

condena explicitamente a recusa de ver na Igreja uma *societas perfecta*¹⁰, subordinando-a à autoridade civil¹¹. E é neste mesmo sentido que são condenadas explicitamente as doutrinas que vêem no Estado a fonte de todo o poder e, portanto, o detentor de um poder essencialmente ilimitado¹². Diante de um Estado que se começa a reivindicar como um poder que é a exclusiva fonte do direito, diante de um Estado que se começa a recusar a reconhecer fora da lei positiva dele emanada qualquer outra lei, a alusão pela Igreja a uma lei natural surge então não como a mera reivindicação da representação de um direito justo por si mesmo, válido a partir de si mesmo e, nessa medida, carente de poder, mas como a reivindicação da sua própria constituição, a par do Estado, como uma *societas perfecta*, detentora diante dele não apenas de um *direito* superior, mas de um *poder* superior, de uma *potestas indirecta* fundada nesse direito, por cujo exercício o próprio poder do Estado devia ser criticado e limitado.

A segunda das consequências de um vínculo cada vez mais estreito entre a lei natural e o poder divino consiste na transferência daquilo a que se poderia chamar a lei natural originária para uma dimensão distinta da própria natureza. Numa perspectiva cristã, se a natureza é uma criatura de Deus, a ordem da natureza, a sua lei, aquilo que é justo por natureza, não o pode ser senão mediante o poder da justiça divina. É neste sentido que, apesar das divergências acerca da representação do poder de Deus, a modernidade cristã evolui no sentido de conceber a lei natural e, conseqüentemente, as verdades naturais cada vez mais vinculadas ao poder de Deus que exclusivamente as pode sustentar. Quando Descartes afirma, na sua carta de 2 de Maio de 1644 a Mesland¹³, como já tinha feito em cartas dirigidas a Mersenne em 1630¹⁴, que as verdades necessárias o são não por si mesmas, mas mediante a vontade de Deus, o qual não pode ser constringido de nenhum modo a querê-las necessariamente, ele radicaliza a dependência cristã da lei natural – ou, o que aqui é o mesmo, daquilo a que se poderia chamar verdades naturais – em relação ao poder de Deus, o qual aparece agora sob a forma de uma determinação livre e arbitrária da ordem natural por uma vontade divina

¹⁰ Pio IX, *Syllabus errorum*, V 19

¹¹ Idem, V, 20.

¹² Idem, VI, 39.

¹³ Cf. Descartes, *Oeuvres* (ed. Charles Adam e Paul Tannery), Paris, Vrin, 1996, vol. IV, p. 118-119 : «Et encore que Dieu ait voulu que quelques veritez fussent necessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait necessairement vouluës ; car c'est toute autre chose de vouloir qu'elle fussent necessaires, e de le vouloir necessairement, ou d'estre necessité à le vouloir».

¹⁴ Cf. *Idem*, vol. I, p. 152 : «Vous demandez aussi qui a necessité Dieu à creer ces veritez ; et ie dis qu'il a esté aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces veritez ne sont pas plus necessairement conjointes à son essence, que les autres creatures».

inteiramente desvinculada. É por isso que, mesmo na contestação à doutrina cartesiana da criação das verdades eternas ou naturais, a dependência destas em relação ao poder de Deus se mantém inalterada. Assim, quando Leibniz contesta a Descartes a doutrina da criação das “verdades eternas” pela vontade divina, procurando refutá-la a partir da recusa de encontrar no poder de Deus um poder despótico e tirânico¹⁵, ele não pode deixar de as fundamentar, em alternativa à vontade, no entendimento divino. Apesar da sua oposição, interessa notar então que os dois se unem na representação de uma mesma relação entre a lei natural, por um lado, e o poder de Deus, por outro. Por mais que, numa perspectiva cristã, se possa divergir na representação do poder de Deus, por mais que tenha sido possível, no horizonte da metafísica cristã, a confrontação entre a representação do poder de Deus como vontade e a sua representação sob a forma de um entendimento divino, as verdades eternas que sustentam a natureza na sua ordem, ou seja, a lei natural é aqui sempre determinada não a partir de si mesma, mas a partir da sua fundamentação no poder transcendente de Deus.

Assim, com o cristianismo, a lei natural não pode deixar de desaparecer enquanto lei puramente auto-fundada, enquanto lei que prescinde, na sua validade, da alusão a qualquer poder. A lei natural está agora alicerçada no poder de Deus e é apenas uma expressão possível da lei eterna que deste mesmo poder emana. Mas se a lei natural não pode agora deixar de estar baseada num poder que a sustente como tal, tal quer dizer então que a figura de uma lei auto-fundada, a figura de uma lei válida a partir de si mesma, se desloca lentamente para fora da própria natureza que a acolhia. Torna-se então possível a referência a um ente determinado negativamente como não natural, capaz de se constituir como o suporte ontológico de uma lei que valha pura e simplesmente como justa. Tal ente é agora um *sujeito*, uma pura dimensão interior que não tem qualquer relação com a exterioridade própria daquilo que é natural. E é sobretudo a reforma do cristianismo, a partir do século XVI, que torna possível a separação radical, como dois entes detentores de modos de ser distintos, entre um sujeito interior e livre, por um lado, e um mundo natural, por outro. Quando Lutero estabelece uma distinção radical entre a interioridade da fé e a exterioridade das obras,

¹⁵ Cf. Leibniz, *Discurso de metafísica*, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995, p. 37: «Além disso, dizendo que as coisas não são boas por nenhuma regra de bondade, mas pela simples vontade de Deus, destrói-se, parece-me, sem se pensar nisso, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Com efeito, porquê louvá-lo por aquilo que ele fez, se ele seria igualmente louvável se fizesse exactamente o contrário? Onde estará, então, a sua justiça e a sua sabedoria, se resta apenas um certo poder despótico, se a vontade ocupa o lugar da razão e se, segundo a definição dos tiranos, aquilo que agrada ao mais poderoso é por isso mesmo justo?».

quando é negada, a partir da radicalidade desta distinção, a possibilidade de qualquer relação entre cada uma destas duas dimensões, afirmando-se que as obras exteriores não podem ter qualquer nexos causal ou articulação com a fé e, portanto, com a salvação do homem, o sujeito da fé surge já aqui como um ente separado e solitário, como uma interioridade fechada sobre si mesma: um ente cujo modo de ser é inteiramente distinto do modo de ser próprio da facticidade exterior da natureza.

Um tal sujeito interior, não natural, não poderá deixar de se configurar, na medida em que acolhe a figura de uma lei válida por si mesma, independentemente da referência a qualquer poder que a determine como justa, como uma consciência (no sentido alemão de um *Gewissen*). E se o sujeito se configura agora como uma consciência capaz de aceder a uma lei que é justa em si mesma, tal quer dizer que a representação de uma “lei da natureza” não poderá deixar de se transformar, tornando-se adequada a esta configuração do sujeito. No horizonte cristão, como vimos, a lei da natureza tinha sido considerada não como imediatamente justa, mas como justa na medida em que se constituía como a expressão do poder de Deus. A lei natural podia surgir então como a expressão da vontade ou do entendimento divinos. Em função disso, a figura de uma lei imediatamente justa, válida apenas a partir de si mesma e independentemente de qualquer poder que a determine, transfere-se para a esfera de um sujeito não natural. Mas se o sujeito é agora o detentor de uma lei que vale a partir de si mesma como justa, então a natureza, na lei que a determina, não pode já surgir como a expressão da justiça que ao poder de Deus é essencialmente intrínseca. A lei natural é então agora, diante deste sujeito não natural, a expressão de um poder. Contudo, um tal poder já não pode manifestar-se como o justo poder da vontade ou do entendimento providenciais de Deus. Pelo contrário: ele é agora um poder que se traduz num processo mecânico determinante do curso de todos os fenómenos naturais, poder este diante do qual o sujeito afirma a sua liberdade, antes de mais, no sentido negativo de uma não determinação por ele.

É sobretudo Kant quem estabelece a distinção fundamental entre uma natureza determinada pelo poder de uma “necessidade natural”, entre uma natureza que não pode ser assinalada senão como uma série de fenómenos mecanicamente encadeados segundo uma “lei natural”, por um lado, e, por outro lado, um sujeito que, não sendo determinado mecanicamente no seu agir, não pode deixar de se caracterizar, à partida, como livre. Assim, não estando determinado pelo poder que é próprio da lei natural, o sujeito kantiano surge como o depositário de uma lei que se fundamenta puramente na

sua interioridade. Se chamarmos racionalidade à interioridade do sujeito, dir-se-ia que uma tal lei surge como o imperativo autonómico de uma lei puramente racional. Torna-se então possível a Kant caracterizar o sujeito livre através da presença nele de uma pura lei racional, de uma lei que, surgindo como um puro dever-ser (*Sollen*), como um puro imperativo sem poder, encontra diante de si a lei natural que, como um poder, determina a exterioridade natural, fenoménica ou fáctica de todo o ser (*Sein*). Assim, se a dimensão do poder é sempre a dimensão de uma coerção (*Zwang*), estranha e exterior à própria lei, dir-se-ia que a lei racional kantiana é marcada, em si mesma, por uma essencial impotência. E é então a partir desta impotência que ela se impõe à “consciência” como uma pura *lei moral*, fundamentando-se simplesmente a partir de si mesma e não tendo qualquer relação com a dimensão sempre exterior do poder.

A lei moral kantiana – a “lei natural” constituída como lei racional ou, o que é o mesmo, como a lei da liberdade do ente que não está mecanicamente determinado pela natureza e que é, portanto, chamado a determinar-se autonomamente – surge assim como uma lei que tem em si mesma o seu próprio fundamento. Ela é uma lei puramente justa, uma lei cuja representação pela razão pode, nessa medida, ser o próprio *móbil* que conduz ao seu cumprimento. É, aliás, na medida em que a lei moral se constitui como o próprio móbil da acção que a cumpre, prescindindo de qualquer móbil exterior, que Kant pode assinalar a sua moralidade. Assim, na medida em que a lei moral não tem, à partida, qualquer relação com a dimensão do poder, não é possível atribuir ao móbil que a lei moral pode constituir qualquer estatuto coercivo. E se a lei moral kantiana não pode, por exigência da sua própria moralidade, por exigência da sua condição de puro dever-ser, ter qualquer relação directa com o plano fáctico do ser, e com a dimensão do poder e da coerção que lhe pertence, então a lei moral kantiana, constituindo-se como móbil, não pode deixar de aludir necessariamente ao problema da possibilidade de ela mesma poder obrigar ao seu cumprimento. Como pode a lei moral ser eficaz na determinação do agir? Como pode a lei moral constituir-se para o sujeito como um vínculo obrigatório? Eis o problema fundamental que a filosofia moral kantiana, assente na distinção radical entre as dimensões do dever-ser e do ser, entre o plano puramente imperativo da lei da liberdade e o plano fáctico da necessidade natural e do poder da natureza, não pode deixar de evocar.

Como se disse, Kant não pode deixar de distinguir, à partida, dois modos de ser fundamentais – a *interioridade* do sujeito racional e a *exterioridade* da natureza, a *liberdade racional* e a *necessidade natural* –, cada um determinado pela lei regente da

sua especificidade ontológica. Se a lei natural surge para os fenómenos externos como uma necessidade natural, a lei da liberdade manifesta-se como um imperativo moral, determinante de um inevitável sentimento de *respeito* ou de *atenção* (*Achtung*) por parte de qualquer sujeito racional. A lei moral, surgindo como uma lei justa em si mesma, deve então tornar-se *móbil* a partir de si mesma, retirando da sua imanência a força mobilizadora capaz de levar o sujeito ao seu cumprimento. Mas se a lei moral deve mobilizar o sujeito a executar acções externas e visíveis, ou seja, a sair do plano da interioridade e a intervir no plano do ser, tornar-se-ia inevitável a Kant a colocação do problema da eficácia da lei moral na determinação das acções. É a partir deste problema que Kant estabelece a distinção, que aqui é decisiva, entre *moral* e *direito*. O conceito de *direito* surge, em Kant, justamente como uma resposta para este problema inevitável. Para Kant, ele não é senão o modo pelo qual a lei moral se pode tornar eficaz na determinação de um agir exterior.

Ao contrário da lei moral, que recusa a sua articulação com a esfera natural do poder e da coerção, e que recusa, a partir daí, encontrar um móbil fora da própria justiça que lhe é puramente imanente, o direito admite o recurso à força do poder como móbil para assegurar a determinação moral das acções. Dir-se-ia que, ao contrário da lei moral, que exige, na sua pura justiça imanente, constituir-se ela mesma como móbil, a lei legal ou jurídica apenas se interessa pela eficácia da determinação moral das acções, independentemente do móbil que a ela conduz. Como escreve Kant: «As leis da liberdade chamam-se morais, diferenciando-se das leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre simples acções exteriores e sobre a sua conformidade à lei, chamam-se jurídicas; mas se também exigirem que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos determinantes das acções, então elas são éticas, e então diz-se: a adequação com as primeiras é a legalidade; a adequação com as segundas é a moralidade da acção»¹⁶. Na perspectiva kantiana, o direito não é então *essencialmente* distinto da moral. Ambos são, no seu conteúdo, uma e a mesma “lei da liberdade”. Contudo, se, no caso da lei moral propriamente dita, esta não pode deixar de exigir retirar de si mesma, da sua justiça intrínseca, a sua capacidade de mobilizar, no caso da lei legal própria do direito, pelo contrário, o conteúdo da lei moral impõe-se não a partir

¹⁶ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, VI, p. 214 [reprodução em CD-Rom: *Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997]: «Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juristisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung.»

de si mesmo, e da sua simples representação pela razão, mas através de uma coerção fáctica, de uma força natural ou, o que é o mesmo, de um poder capaz de impor o seu cumprimento. É com base nesta distinção que Kant pode clarificar: «Toda a legislação [...] pode ser diferenciada em vista dos móveis. Aquela que torna uma acção num dever e este dever, ao mesmo tempo, num móbil é ética. Mas aquela que não encerra este na lei, com o que permite um outro móbil que não a própria ideia do dever, é jurídica»¹⁷.

Tendo em conta que a moral assenta numa “lei da liberdade”, possuindo o estatuto de uma autonomia da razão ou, o que é o mesmo, de uma lei racional, a circunscrição do seu conteúdo não surge, para Kant, como problemática. E é tendo em conta que o conteúdo fundamental de uma “lei da liberdade” está suficientemente circunscrito que se pode compreender que o problema que aqui surge seja não o de determinar o que é justo, não o de determinar as exigências de um imperativo puramente racional, mas o de saber como aquilo que é uma lei puramente justa, situada no plano de um puro dever-ser, sem qualquer relação com o plano fáctico do poder, pode obter a força suficiente para coagir, constituindo-se como direito. Por outras palavras: a partir da distinção que Kant estabelece entre moral e direito, o problema que não pode deixar de surgir é o da própria possibilidade do direito enquanto síntese entre dever-ser e ser, entre justiça e força, entre razão e poder natural. E é Fichte, em *Grundlage des Naturrechts*, de 1796, quem mais claramente formula esta preocupação herdada da abordagem kantiana do direito: «A lei tem de ser um poder. [...] A própria lei tem de ser a potência suprema, a potência suprema a lei, ambas um e o mesmo: e, na minha submissão, tenho de me poder persuadir de que é assim, de que é inteiramente impossível que alguma vez uma potência [*Gewalt*] fora a da lei se vire contra mim. A nossa tarefa está exactamente determinada. Ela está em responder à questão: *como é que a lei se torna um poder?*»¹⁸. Contudo, mais do que permitir uma formulação clara da questão fundamental que a abordagem kantiana do direito inevitavelmente levanta, a

¹⁷ Idem, VI, pp. 218-219: «Alle Gesetzgebung also [...] kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch.»

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts, Sämmtliche Werke* (ed. I. H. Fichte), 1845/6, III, p. 105 [reprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 2000]: «Das Gesetz muss eine Macht seyn [...] Das Gesetz selbst muss die Obergewalt, die Obergewalt muss das Gesetz seyn, beide Eins und ebendasselbe: und ich muss bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, dass es so ist; dass es völlig unmöglich sey, dass je eine Gewalt, ausser der des Gesetzes, sich gegen mich richte. Unsere Aufgabe ist genau bestimmt. Es ist die Frage zu beantworten: *Wie wird das Gesetz eine Macht?*».

formulação dada por Fichte permite esclarecê-la naquele que será o seu inevitável desenvolvimento.

Segundo Kant, partindo da separação radical entre dever-ser e ser, a lei moral não pode, enquanto lei puramente racional, situada no plano de um puro dever-ser, ligar-se a nenhuma dimensão coerciva, ou seja, ligar-se à dimensão fáctica do poder. Se esta lei moral requerer uma coerção para o seu cumprimento, sendo imposta por um poder cuja facticidade seja capaz de a efectivar, então esta lei moral surge como já não propriamente moral, mas jurídica. O direito é assim uma síntese entre o plano puramente imperativo do dever-ser (*Sollen*) e o plano fáctico do ser (*Sein*), o plano natural onde o poder capaz de obrigar ao cumprimento do dever se situa. Contudo, se o *dever-ser* e o *ser* surgem como planos radicalmente distintos, o estabelecimento de qualquer nexos ou de qualquer articulação entre eles não pode deixar de se constituir não apenas como maximamente problemático, mas como essencialmente aporético. Partindo da lei moral como uma lei pura e simplesmente justa, válida diante da consciência de um sujeito racional a partir exclusivamente de si na sua pura imanência, esta mesma lei não pode deixar de recusar a sua articulação com qualquer poder ou coerção natural que imponha o seu cumprimento. Tal quer dizer que se uma tal lei for imposta coercivamente, ela muda de natureza, deixando de ser moral e passando a ser apenas legal ou jurídica. Se o conteúdo da lei moral reside na sua forma, se o seu conteúdo é o da autonomia de uma “lei da liberdade”, então a alteração desta forma corresponde, por si mesma, a uma alteração do próprio conteúdo. Assim, ao contrário do que Kant propunha, o direito não pode ser meramente a moral imposta pela força. Pelo contrário: ao ser a expressão de um poder, ao ser a manifestação de uma força natural presente não no plano do dever-ser, mas no do ser, o direito é, na sua essência, radicalmente distinto da moral. É certo que, do mesmo modo que a moral, o direito surge como a expressão de um imperativo, como a reivindicação do cumprimento de um dever por parte de seres livres e racionais. Contudo, ele reivindica tal cumprimento não na medida em que alude a uma pura justiça, a uma lei moral que paira sobre o seu poder como a instância que o determina, mas na medida em que a origem que nele é determinante, isto é, o poder ou a força natural, o torna apto a instituir aquilo que justamente deve valer como dever. A circularidade da formulação de Fichte na abordagem do problema kantiano dá justamente conta deste seu desenvolvimento. Se Kant via no direito apenas a moral coercivamente imposta, esta sua visão não pode deixar de conduzir, no seu

desenvolvimento imanente, à abordagem do direito como uma mera coerção que, devido ao seu poder normativo, se institui como uma moral.

Dir-se-ia então que a abordagem do direito por Kant como uma síntese entre *coerção e liberdade*, entre *natureza e razão*, não pode deixar de o manifestar, enquanto síntese, como simplesmente impossível. A confluência dos planos do ser e do dever-ser, do poder e da liberdade, da necessidade natural e da moralidade, poderá então realizar-se não como uma síntese propriamente dita, mas apenas a partir da predominância de um dos pólos que confluem. Na perspectiva kantiana, uma tal predominância não poderia deixar de caber sempre ao plano imperativo da moralidade. É por isso que, para Kant, o direito é essencialmente determinado a partir da moral, constituindo-se apenas como a moral destituída de um móbil previamente identificado. Longe de possuir aquilo a que se poderia chamar uma identidade ontológica, longe de ser algo próprio, o direito é aqui a própria lei moral dotada da força necessária para obrigar ao seu cumprimento; noutros termos, ele é aqui apenas o modo como a lei moral surge com a força e a capacidade de coerção que só o poder permite. Contudo, como vimos, a determinação kantiana do direito a partir da moral não permite abordar convenientemente o fundamento e a origem específica do próprio direito. Se esta origem não pode deixar de encontrar-se no plano de ser, e não do dever-ser, dir-se-ia que o direito é determinado, na sua essência, como o resultado do exercício de um poder. E tal quer dizer então que a confluência entre os planos do ser e do dever-ser, constitutiva do direito, se realiza não a partir do pólo da moral, mas a partir do próprio pólo do poder. Se Kant procurava determinar o direito como a moral dotada de força natural e poder, este mesmo direito mostra-se agora como o próprio poder que se apresenta a si mesmo como a força determinante da moral. Por outras palavras: se Kant procurava ver no direito a “força da justiça”, este mesmo direito mostra-se agora como a “justiça da força”. É este inevitável resultado da relação entre *direito e poder*, num desenvolvimento intrínseco do próprio conceito de direito, que Pascal aborda já num dos fragmentos dos seus *Pensées*, ao escrever: «É justo que o que é justo seja seguido e é necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. [...] A justiça está sujeita à disputa, a força é muito reconhecível e sem disputa. Assim não se pode dar a força à justiça, porque a força contradisse a justiça e disse que era injusta, e

disse que era ela que era justa. E assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo»¹⁹.

Assim, se a concepção kantiana do direito tinha surgido como a resposta ao problema de saber como a lei moral poderia obrigar, se uma tal concepção tinha surgido como a resposta ao problema de saber – para usar os termos de Fichte – como a *lei* se poderia tornar num *poder*, ela não poderia deixar de abrir como herança o problema da própria essência do direito. Uma síntese simples entre ser e dever-ser, entre poder e liberdade, não pode deixar de surgir como uma síntese impossível; e o direito torna-se então essencialmente problemático, enquanto expressão desta impossibilidade. É então diante desta sua condição essencialmente problemática que se torna necessário perguntar, a partir da herança kantiana, pela *essência do direito*. Se, ao contrário do que propunha Kant, o direito não pode ser compreendido simplesmente como a lei moral dotada de poder, se o direito não pode ser visto então como a justiça munida da força, significará isso que ele tem de ser assinalado como a própria força que determina, a partir da auto-afirmação do seu poder, a própria justiça? Será ainda possível, pelo contrário, situar o direito numa esfera distinta do mero plano fáctico de um poder que afirma naturalmente a sua força? Por outras palavras: quais as consequências do desenvolvimento da relação entre o *direito* e o *poder* para a abordagem e a determinação do próprio direito? É nestas questões fundamentais que a herança da concepção kantiana do direito não pode deixar de desembocar. E é então com estas questões que, ao longo dos séculos XIX e XX, se confronta a ciência jurídica alemã, numa confrontação conduzida através da herança de Kant. O pensamento jurídico e político de Carl Schmitt surge, na sua génese, a partir da confrontação com esta herança, emergindo como uma tentativa de abordar justamente o problema da determinação da essência do direito e, a partir dela, o problema das consequências jurídicas e políticas da sua relação com o poder.

¹⁹ Blaise Pascal, *Pensées* (ed. Louis Lafuma) [§ 298, ed. Brunschvicg], Paris, Seuil, 1962, pp. 75-76 : «Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. [...] La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort on a fait que ce qui est fort fût juste» (trad. port.: Blaise Pascal, *Pensamentos*, trad. Salette Tavares, Lisboa, Morais Editora, 1959, p. 115).

2. A polémica schmittiana com o positivismo jurídico: a irreducibilidade do direito ao fáctico

Ao apresentar o direito como uma lei moral cujo móbil se encontraria fora da esfera do puro dever-ser, no plano fáctico da força natural, Kant abria sobretudo a possibilidade da compreensão de uma relação indissolúvel entre o *direito* e o *poder*. Como vimos, para Kant, ao contrário do que se passa com a moral, o direito mobiliza em função da sua força ou, o que é o mesmo, do poder fáctico que o sustenta. E tal implicaria necessariamente que ele, longe de poder continuar a ser caracterizado tal como propunha Kant, ou seja, como a moral dotada de um outro móbil, viesse a ser considerado como algo essencialmente distinto, na sua essência, desta mesma moral. Assim, na sequência da tentativa frustrada de Kant para compreender a essência do direito a partir da moral, torna-se cada vez mais claro que a relação daquela essência com o poder, a sua relação com a força natural na sua facticidade, não é uma relação meramente accidental ou adjectiva. E isso quer dizer que, a partir de uma confrontação com a concepção kantiana do direito, a compreensão da íntima relação deste mesmo direito com a dimensão fáctica do poder não pode deixar de ser fundamental para uma abordagem da sua essência. É então numa confrontação com a compreensão kantiana do direito que têm lugar as tentativas para pensar adequadamente o carácter indissolúvel da relação deste mesmo direito, enquanto dever-ser, com o plano fáctico do poder e do ser. Ao longo do século XIX, é possível identificar sobretudo três versões fundamentais destas mesmas tentativas.

Uma primeira versão da tentativa para, numa confrontação com Kant, pensar o direito a partir da sua relação indissolúvel com o poder consiste na contestação ao carácter imanente ou autonómico da moralidade kantiana e na proposta da sua substituição por um “direito natural” onde *poder* e *justiça* se encontrassem imediatamente unidos, ou seja, por um “direito natural” caracterizado como um *ius divinum*, baseado na justiça de Deus e originado no seu poder. Adequada à situação política gerada na Europa após a queda de Napoleão e o começo da Restauração, e espelhada sobretudo numa obra como *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimären des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, publicada em seis volumes entre 1816 e 1834 por Carl Ludwig von Haller, tal versão assentava na perspectiva de que o poder de Deus se traduzia numa “lei

natural” ou num “direito divino” que se constituía, para as sociedades humanas, como uma ordem eterna.

Para a perspectiva restauracionista, as alterações revolucionárias da ordem social, baseadas na tentativa quimérica de encontrar a origem da ordem social numa vontade humana, não poderiam surgir senão como momentos perturbadores de desagregação social. E, nessa medida, em resposta a esta desagregação, deveria seguir-se a *restauração* da ordem eterna ou natural de sociedades efectivamente constituídas. A “quimera” de uma origem humana da sociedade, baseada na concepção de um contrato social originário, resultava assim da concepção de uma justiça que, estando, à partida, separada do poder, não poderia deixar de ambicionar conquistá-lo, tornando-se assim revolucionária. Enraizada na interioridade degradada da consciência humana, separada de qualquer vínculo imediato ao ser, ao poder e à história, ela aparecia então como uma instância essencialmente crítica e negadora. Seria este seu essencial ímpeto negador que se anunciava sobretudo na proclamação inicial de *Du contrat social* de Rousseau: «O homem nasceu livre, mas por todo o lado está a ferros»²⁰. Assim, marcada essencialmente como negação do poder constituído, a vocação revolucionária desta justiça abstracta, separada do poder, não a tornava capaz de sustentar uma ordem social efectivamente constituída. Pelo contrário: na medida em que esta justiça se encontrava separada da dimensão do poder, a sua vocação revolucionária, longe de poder fundar uma ordem social, alternativa à ordem social tradicional, não poderia deixar de resultar num mero princípio de desagregação da própria ordem social como tal e, nessa medida, na manifestação de que não havia ordem alternativa possível à “ordem natural” das sociedades humanas. Na perspectiva restauracionista, era tal desagregação que se tornava imediatamente visível sobretudo em França, ao longo do período revolucionário em que se sucedem a sublevação da população parisiense, a instauração da República, a execução de Luís XVI, a vigência do terror e as guerras napoleónicas. E assim, a partir da derrota de Napoleão e do Congresso de Viena, que decorre entre 1814 e 1815, diante desta desagregação social originada pela vocação revolucionária da referência a uma justiça sem poder, seria justamente necessária a restauração da concepção de um “direito natural” como um “direito divino”, em que a justiça e o poder, longe de serem tomados abstracta ou separadamente, se encontrassem *imediatamente* unidos.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, p. 29: «L’homme est né libre, et partout il est dans les fers.»

Uma segunda versão das tentativas para pensar o carácter indissociável da relação entre o *direito* e a *facticidade do poder* consiste na proposta, por parte da Escola Histórica do Direito, para pensar o direito como fundado na própria história fáctica. Representada sobretudo por Karl von Savigny, que, como membro do Conselho de Estado prussiano, veta a entrada de von Haller para a Universidade de Berlim²¹, a Escola Histórica do Direito opõe-se, antes de mais, às tentativas restauracionistas para pensar o direito como um direito divino ou eterno, onde o poder de Deus e o dever-ser da justiça se encontrassem unidos de um modo imediato. Para Savigny, a justiça enquanto dimensão meta-histórica ou meta-fáctica, situada como um dever-ser intrinsecamente justo e carente, nessa medida, de qualquer fundamentação fáctica, não teria qualquer relação com o direito. Assim, o direito, longe de poder apelar para uma tal dimensão, não poderia deixar de remeter, na sua fundamentação, para a própria história como a fonte que, na sua facticidade, o origina. Se Kant procurara pensar o direito a partir de um dualismo entre uma pura justiça e a facticidade do poder, concebendo-o como uma síntese problemática entre os planos do ser e do dever-ser, a Escola Histórica do Direito procurava agora analisar o direito a partir de um monismo da história no seu fundamento. Assim, longe de surgir como uma justiça cuja relação com o poder se constituía como problemática, dir-se-ia que aqui o direito não era em si mesmo senão poder: ele não era, na sua essência, senão o resultado ou – melhor dizendo – a expressão da facticidade do poder da história.

Se a Restauração surgia como uma negação da negação revolucionária, se ela pretendia surgir como uma crítica à crítica da “ordem natural” proporcionada pela referência a uma justiça presente apenas na frágil consciência humana e despojada, à partida, de qualquer relação com o poder, dir-se-ia que o direito perde, com a Escola Histórica do Direito, a sua dimensão crítica. Toda a ordem que foi cristalizada pela história vale, no seu *status quo*, pela simples força do hábito, como direito. E é, aliás, por essa razão que Savigny, no contexto do debate acerca da elaboração de uma Constituição para a Prússia, não pode deixar de defender a irrelevância da codificação do direito que se foi constituindo como tal ao longo do percurso histórico. Se o direito não é senão, na sua essência, a expressão da facticidade de um poder, e se a história surge para uma sociedade humana, nos hábitos e nas práticas regulares que nela introduz e enraíza, como uma fonte fundamental deste mesmo poder, então estes hábitos

²¹ Cf. Félix Duque, *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversários*, Madrid, Akal, 1999, p. 18.

e estas práticas são imediatamente direito, não necessitando de qualquer codificação para se constituírem como tal.

Finalmente, uma terceira versão das tentativas de pensar a indissolubilidade do direito em relação à facticidade do poder consiste na proposta hegeliana para pensar a própria efectividade (*Wirklichkeit*) não como uma simples facticidade, mas como já uma síntese entre os planos do ser e do dever-ser. Se a abordagem da essência do direito por Savigny partia de uma concepção monista deste mesmo direito, reduzindo-o àquilo que foi cristalizado pelo poder da história na sua facticidade, Hegel preserva, antes de mais, o dualismo da sua abordagem por Kant. Do mesmo modo que para Kant, o direito é, para Hegel, o resultado de uma síntese entre a racionalidade de um dever-ser e a facticidade histórica do ser. Contudo, esta síntese não poderia deixar de ter uma natureza distinta daquela que tinha sido apontada por Kant. Ao contrário do que se passa com Kant, o direito não pode ser visto, para Hegel, como um puro dever-ser ou uma pura justiça, situada, à partida, num plano exterior a qualquer relação imediata com o plano da facticidade, da história e do poder, e tornando esta relação, devido à sua exterioridade, eminentemente problemática. Se Kant pensava o dever-ser e o ser como dois pólos mutuamente exteriores, cuja síntese se constituía como um problema, Hegel propõe-se agora considerar o ser e o dever-ser, a facticidade e a razão, a partir de uma *efectividade* que constitui já, à partida, a sua síntese.

Dir-se-ia então que, ao conceber o direito como apenas a moral destituída da sua impotência inicial, Kant coloca a própria moral como a operadora da síntese que a constitui como direito. Deste modo, ele exige uma síntese impossível – porque unilateral – entre uma pura justiça, constituída como um puro dever-ser exterior a qualquer facticidade, e um puro ser ou uma pura facticidade exterior a qualquer justiça. Para Hegel, pelo contrário, a possibilidade de uma tal síntese entre ser e dever-ser só se torna compreensível se o operador desta mesma síntese não for unilateral, ou seja, se o dever-ser não for concebido abstractamente e mantiver com o plano do ser uma relação imediata e efectiva. Assim, se Kant partia do dever-ser como uma abstracção, concebendo o direito como algo originado unilateralmente pela moralidade, e se ele (como também Fichte, no seu seguimento) via assim a articulação deste dever-ser com a facticidade como essencialmente problemática, Hegel parte do direito como algo originado pela história não enquanto simples facto, mas enquanto efectividade já sempre racionalmente estruturada. Assim, se a história aparecia para Kant como simples facticidade ou, o que é o mesmo, como simples natureza, ela surge, para Hegel,

constituída por uma racionalidade capaz de permitir a síntese com o plano do dever-ser, isto é, ela surge como uma efectividade cuja racionalidade permite o aparecimento histórico do próprio direito.

É justamente a tentativa hegeliana de pensar a história como efectividade, ou seja, como uma articulação imediata entre ser e dever-ser, entre o fáctico e o racional, de acordo com a expressão do prefácio das *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de 1820²², que sobretudo o período da passagem entre o século XIX e o século XX não pode deixar de pôr crescentemente em questão. A concepção hegeliana da efectividade como síntese imediata entre o racional e o fáctico, a concepção de uma imediata racionalidade da história, dependia, ao limite, da possibilidade de conceber a história como constituída de acordo com uma filosofia da história que lhe pudesse extrair a sua racionalidade intrínseca. E é uma tal racionalidade intrínseca da história que a própria herança de Hegel, com as divisões entre uma esquerda e uma direita hegelianas acerca do sentido da história como realização da razão, teria de minar. No seguimento de tais divisões, a história não poderia deixar de se ir inevitavelmente compreendendo como algo meramente fáctico, meramente natural ou vital, intrinsecamente carente de qualquer racionalidade. Neste sentido, a introdução do pequeno escrito de Nietzsche de 1873 – *Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinne* – é talvez o mais claro testemunho da inevitabilidade desta compreensão: «Num certo canto remoto do universo cintilante vertido em incontáveis sistemas solares havia uma vez um astro onde animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e hipócrita da “história mundial”, mas foi apenas um minuto. Depois de a natureza ter respirado umas poucas vezes, o astro enregelou e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim, alguém poderia inventar uma fábula como esta e, no entanto, não ficaria suficientemente esclarecido quão lastimável, quão obscuro e fugidio, quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano no interior da natureza»²³. A herança de Hegel conduz assim a um regresso daquilo a que se poderia chamar uma simples facticidade do fáctico, propiciando uma concepção da história como apenas vida, carente de qualquer racionalidade imediata²⁴. E o regresso de tal facticidade

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (ed. Karl-Heinz Ilting), Estudarda, Frommann-Holboog, 1974, vol. 2, p. 70: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.»

²³ Friedrich Nietzsche, “Acerca da verdade e da mentira em sentido extramoral”, in *Obras Escolhidas de Nietzsche*, vol. I, trad. Helga Hooek Quadrado, Lisboa, Relógio d’Água, 1997, p. 215.

²⁴ Sobre o regresso de uma facticidade simples, carente de racionalidade, assente na dificuldade de compreender a história de acordo com uma filosofia da história que consiga encontrar nela uma

implica o regresso à perspectiva kantiana do *ser* e do *dever-ser*, do *fático* e do *racional* como situados um diante do outro como dois pólos exteriores, cuja relação se torna, devido à sua mútua exterioridade, eminentemente problemática.

Assim, se o século XIX tentara encontrar uma solução para o problema kantiano da possibilidade de pensar o direito como uma articulação entre o *ser* e o *dever-ser*, propondo, por diversos modos, a rejeição da dicotomia radical estabelecida por Kant entre estes dois planos, o século XX reencontra-se não apenas com esta dicotomia, mas sobretudo com o problema da sua articulação, que dela é imediatamente derivado. É assim que o pensamento jurídico alemão, no início do século XX, não pode deixar de partir de uma perspectiva positivista. Se o direito consiste, na sua essência, numa ordem que emerge a partir de um poder *fático*, se ele é uma ordem que emerge não de uma efectividade, determinada como já racionalmente determinada, mas do poder presente numa pura e simples facticidade, então o plano *fático* não pode deixar de ser encarado como o plano que exclusivamente é capaz de estabelecer e instituir como tal o próprio direito.

Assim, o positivismo jurídico surge através de uma dupla contraposição a Hegel e a Kant. Contra Hegel, ele afirma a impossibilidade de o plano *fático* ser considerado como uma efectividade já, em si mesma, intrinsecamente racional. Contra Kant, ele afirma a possibilidade de este mesmo plano *fático* ser, a partir da sua simples facticidade, criador de normatividade e de ordem. Para o positivismo jurídico do começo do século XX, o plano do *ser* não é já, como propusera Hegel, uma efectividade determinada imediatamente por uma intrínseca racionalidade. Pelo contrário: ele é, na sua simples facticidade, o plano concreto e vital daquilo que simplesmente é, constituído por simples relações de poder destituídas, à partida, de qualquer limitação exterior através da referência à dimensão normativa de uma justiça ou de um *dever-ser*. Contudo, se o plano do *ser* é aqui encarado como simplesmente *fático*, destituído de qualquer racionalidade imediata, e se é na sua simples facticidade que ele pode ser origem do direito, ou seja, da normatividade própria de um *dever-ser*, tal quer dizer que o próprio plano do *ser*, mesmo não tendo qualquer racionalidade intrínseca, tem, no entanto, na sua simples facticidade, aquilo a que se poderia chamar uma fecundidade normativa. Assim, se Kant não podia deixar de pensar o direito a partir da moral, no seu simples *dever-ser*, legando à sua posteridade o problema da articulação deste mesmo

racionalidade intrínseca, cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Sämtliche Schriften*, vol. 4, Estugarda, Metzler, 1988.

dever-ser com o plano fáctico do poder, isto é, deixando para os vindouros a necessidade de pensar o problema da própria possibilidade do direito enquanto articulação entre a pura normatividade do dever-ser e a simples facticidade do ser, o positivismo pensa o direito a partir do fáctico, na sua simples facticidade, caracterizando este mesmo plano como uma potência de cuja fecundidade pode brotar a normatividade própria do direito.

É neste sentido que, em 1900, exactamente no ano da morte de Nietzsche, Georg Jellinek pode aludir, na sua *Allgemeine Staatslehre*, à «força normativa do fáctico»²⁵. E é como uma tentativa de precisar o sentido desta expressão de Jellinek, é como uma tentativa de explicitar o modo de operar desta *força normativa do fáctico* (*normative Kraft des Faktischen*), que o positivismo jurídico se refere a uma *potência legisladora* (*gesetzgebende Gewalt*)²⁶ inteiramente desvinculada, emergente como a instância capaz de, a partir do seu poder fáctico na sua simples facticidade, estabelecer aquilo que vale como direito. Se uma perspectiva kantiana do direito não podia deixar de requerer, para a sua origem, a referência a um dever-ser, ou seja, a um critério capaz de legitimar, como justo, o exercício fáctico de um determinado poder, o positivismo estabelecia agora a posse fáctica do poder como o próprio critério da legitimidade para o estabelecimento do direito e, nessa medida, para a determinação daquilo que vale juridicamente como justo. A possibilidade de estabelecer aquilo que é de direito, ou seja, a possibilidade de *pôr* (*setzen*) o próprio direito, na medida em que não era possível aludir a uma racionalidade intrínseca do fáctico, a uma justiça intrínseca que se

²⁵ Cf. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Kronberg, Verlag Athenäum, 1976, p. 338.

²⁶ Na língua alemã, o termo *Gewalt* é traduzível tanto como *poder* como por *violência*. Trata-se assim de um poder originário, desvinculado de quaisquer limites. Daí que, em alemão, o *poder constituinte*, o poder que constitui o direito e que não está, enquanto constituinte, vinculado a esse mesmo direito, exercendo-se assim com a ilimitação própria da *violência*, seja designado não como uma *gesetzgebende Macht*, mas como uma *gesetzgebende Gewalt*. Optámos aqui por tentar abarcar o conteúdo semântico do termo *Gewalt* traduzindo-o, sempre que possível, por *potência* (não é possível manter sempre essa opção). Com tal tradução pretendemos expressar dois aspectos fundamentais. Por um lado, é necessário expressar que o termo *potência*, devido à sua origem latina (*potentia*), se vincula imediatamente ao termo *poder*, mas não se confunde com ele. Assim, traduzindo *Gewalt* por *potência* e *Macht* por *poder*, adquirimos um critério seguro para a tradução diferenciada de dois termos alemães que o português, traduzindo *Macht* e *Gewalt* por *poder*, tem dificuldade em distinguir. Por outro lado, na medida em que ao termo *potência* se associa a dimensão da possibilidade e da fecundidade (no contexto aristotélico de uma diferenciação entre \aleph ϵ \blacksquare \square \mathcal{V} \aleph \times \clubsuit ∞ e Ω \blacklozenge \clubsuit \blacksquare ∞ \circ \times \lt), a tradução de *Gewalt* por *potência* procura expressar a sua força transformadora e actualizante. Do mesmo modo que a *potência* está presente em algo que não apenas pode ser aquilo que ainda não é, mas que tem, em virtude dessa presença, o ímpeto para essa mesma transformação e actualização, também o “poder” da *Gewalt* está presente numa ordem constituída não como subordinada a essa mesma ordem, mas como a força transformadora e actualizadora, como a força constituinte que a origina e sustenta e que, justamente na medida em que a sustenta, permanece sempre fora dela e dotada da possibilidade de se exercer como *violência* originária.

pudesse verificar (*feststellen*), dependia agora de um poder capaz de fixar (*festsetzen*) esse mesmo direito; e, assim, a possibilidade de pôr (*setzen*) o direito consistia, no fundo, na possibilidade de o poder impor (*durchsetzen*). Como escreve Gustav Radbruch, já na primeira versão da sua *Rechtsphilosophie*, de 1914, numa passagem publicada novamente na versão de 1932: «Se ninguém conseguir verificar [*feststellen*] o que é justo, então alguém tem de fixar [*festsetzen*] o que deve ser de direito, e se o direito que é posto deve ser suficiente para a tarefa de terminar a luta entre visões contrapostas do direito, através de uma sentença de poder autoritária, então a posição do direito [*Setzung des Rechts*] tem de ser atribuída a uma vontade à qual também seja possível uma imposição [*Durchsetzung*] em relação a cada uma das visões do direito em contenda. Aquele que consegue impor [*durchsetzen*] o direito prova com isso que está chamado a pôr [*setzen*] o direito»²⁷.

Com a conclusão da Primeira Guerra Mundial, em 1918, e com a substituição revolucionária dos regimes imperiais da Alemanha e da Áustria por regimes republicanos, a proposta do positivismo jurídico de encontrar no simples poder fáctico uma determinação suficiente do direito como tal, sem a necessidade da referência a qualquer outro tipo de legitimidade, vê reforçada a sua justificação. Com efeito, quer a Constituição da nova República Federal Austríaca, promulgada a 1 de Outubro de 1920, quer a Constituição de Weimar de 11 de Agosto de 1919, fundadora do novo Reich alemão, não podiam encontrar qualquer fundamento para a sua legitimidade para além do puro poder fáctico, da pura potência constituinte dos seus respectivos legisladores, os quais só se constituíam enquanto tais no e através do acto mesmo de as estabelecer. Tanto o direito da Constituição Federal Austríaca como o direito da Constituição de Weimar não o são senão mediante as respectivas potências constituintes, os respectivos poderes fácticos que as estabelecem. E tais poderes fácticos fundam-se então a si mesmos como potências constituintes, não necessitando de qualquer determinação normativa legitimadora para surgirem como tal. Nesta medida, poder-se-ia dizer que eles não são potências constituintes na medida em que estabelecem o direito destas Constituições, mas que se passa exactamente o contrário: tais Constituições só o são,

²⁷ Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie* (ed. Ralf Dreier e Stanley L. Paulson), Heidelberg, C. F. Müller Verlag, 2003, p. 82: «Vermag niemand festzustellen, was gerecht ist, so muß jemand festsetzen, was rechtens sein soll, und soll das gesetzte Recht der Aufgabe genügen, den Widerstreit entgegengesetzter Rechtsanschauungen durch einen autoritativen Machtspruch zu beenden, so muß die Setzung des Rechts einem Willen zustehen, dem auch eine Durchsetzung gegenüber jeder widerstrebenden Rechtsanschauungen möglich ist. Wer Recht durchzusetzen vermag, beweist damit, daß er Recht zu setzen berufen ist.»

isto é, tais Constituições só são direito na medida em que são estabelecidas como tais pela facticidade das respectivas potências legisladoras ou constituintes. É neste sentido que o Supremo Tribunal do Reich alemão, numa decisão tomada a 8 de Julho de 1920, admitia explicitamente que a potência do Estado (*Staatsgewalt*), ou seja, o poder fáctico pelo qual o direito, na sua normatividade, é posto e se estabelece, não necessitava de se fundamentar ou, o que é o mesmo, de legitimar as suas acções segundo o critério da conformidade ao próprio direito (*Rechtmäßigkeit*): «A conformidade ao direito, própria da fundamentação, não é qualquer marca essencial da potência do Estado»²⁸.

As circunstâncias políticas resultantes do desfecho da Primeira Guerra Mundial tornavam assim manifesta a necessidade da afirmação de uma “doutrina jurídica” cuja fundamentação teórica, mesmo antes da eclosão da Guerra, o positivismo jurídico se encarregara de preparar. Tal “doutrina” poderia então ser caracterizada como a da “força normativa do fáctico”. E esta não pode deixar de reintroduzir o problema kantiano da própria essência do direito, na sua tentativa de encontrar uma síntese entre *norma* e *facto*, entre *dever-ser* e *ser*, entre *lei* e *poder*. Para a perspectiva kantiana, do mesmo modo que para o positivismo jurídico, o direito não pode deixar de encontrar, como sua condição de possibilidade, o plano da facticidade do poder. Contudo, apesar desta coincidência, para os herdeiros de Kant tornava-se necessário perguntar, a partir de uma tal condição do direito, qual a sua relação com a essência deste mesmo direito. Numa perspectiva kantiana, uma determinação imediata do direito, na sua essência, a partir do poder, tal como propunha o positivismo jurídico, não poderia deixar de ser questionada. Se, para o positivismo jurídico, o direito não era, na sua essência, senão a auto-afirmação da força fáctica e do poder que se encontra inevitavelmente na sua origem, como se poderia então diferenciar o direito em relação ao simples poder na sua força e violência? Seria possível abdicar da exigência desta mesma diferenciação reduzindo o direito ao simples exercício do poder (*Macht*), na violência (*Gewalt*) da sua força normativa? Na assunção da herança de Kant, a resposta neokantiana a uma tal questão não poderia deixar de ser decididamente negativa. Diante do positivismo jurídico, o neokantismo tem a sua posição fundamental na assunção da irredutibilidade do direito, enquanto *dever-ser*, à facticidade do poder. Se, para o positivismo jurídico, a origem fáctica do direito assinalava a sua essência como apenas uma expressão do

²⁸ Cf. Decisão de 8 de Julho de 1920, *Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen*, vol. 100, pp. 25-28, cit. por Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1992, p. 23: «Die Rechtmäßigkeit der Begründung (ist) kein wesentliches Merkmal der Staatsgewalt.»

poder, para o neokantismo, pelo contrário, esta sua origem não poderia confundir o direito com um mero exercício de poder (ou de violência) na sua facticidade.

É desta posição neokantiana que parte o pensamento político e jurídico de Carl Schmitt. Tal como os juristas positivistas do início do século XX, Schmitt encara o direito como uma ordem que tem origem na facticidade do poder. Contudo, naquela que é aquilo a que se poderia chamar a posição inaugural do seu pensamento, na sua abordagem da questão do poder, Schmitt recusa a posição positivista segundo a qual a origem fáctica do direito tornaria necessária a redução deste mesmo direito ao poder, no seu exercício como “potência” ou “violência” originária inteiramente desvinculada. Segundo Schmitt, o Estado pode justamente ser caracterizado como o ente fáctico de cujo poder surge o direito. E se o direito tem a sua origem no poder próprio do Estado, se o Estado pode ser determinado como o ente por cuja potência se funda o direito, tal quer dizer não que qualquer poder pode assumir o papel do Estado, mas justamente o contrário: que o Estado, em função da dignidade do direito por ele fundado, não pode ser confundido com qualquer ente que exerça, na sua facticidade, um poder.

A argumentação contra a posição positivista adquire então aqui um ponto de partida preciso. Se, tal como afirmava o positivismo jurídico, o direito não fosse senão o resultado de um mero exercício fáctico do poder, então não seria possível diferenciar qualitativamente este mesmo exercício. O direito determinar-se-ia a partir não de um exercício do poder qualitativamente diferenciado, mas apenas a partir de um poder que se distinguisse quantitativamente como uma máxima potência. Por outras palavras: o direito não seria senão a lei determinada pelo poder do mais forte. E o Estado, enquanto fundador do direito, determinar-se-ia, por seu lado, não propriamente como o detentor de um poder qualitativamente diferenciado como potência constituinte da ordem legal, mas apenas como o ente quantitativamente mais forte, o ente cuja maior força habilitava a determinar aquilo que deve valer como direito. Tal quereria então dizer que o poder do Estado, no seu exercício, não seria qualitativamente distinto do poder violento de um qualquer criminoso. No seguimento do positivismo jurídico, tornar-se-ia necessário afirmar que o Estado apenas poderia determinar o criminoso como tal não na medida em que constituiria e efectivaria o direito, mas na medida em que circunstancialmente teria mais força do que este, podendo não apenas estabelecer, em virtude dessa sua força superior, aquilo que vale como direito, mas também penalizar o próprio criminoso na sequência do direito decorrente da sua força.

Para Schmitt, partindo de uma posição neokantiana, uma tal indiferenciação qualitativa entre o poder do Estado e o poder do criminoso é inteiramente inaceitável, perdendo o conceito de Estado propriamente dito. E se o próprio conceito de Estado não pode deixar de ser perdido através dessa indiferenciação qualitativa, tal quer dizer que o pensamento político e jurídico tem de partir axiomáticamente da diferenciação qualitativa do Estado no exercício do poder que lhe é próprio, ainda que não forneça, à partida, qualquer justificação de natureza filosófica para o estabelecimento de uma tal diferenciação. É assim que, em *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung*, o texto que constitui a sua dissertação de licenciatura, defendido a 24 de Junho de 1910 na Universidade de Estrasburgo, Schmitt escreve já explicitamente: «O Estado contrapõe-se ao criminoso, num “poder supremo majestoso”, como uma autoridade que exige respeito; o Estado e o criminoso não combinam objectivamente entre si qual deles é o mais forte. O Estado coloca uma “dignidade intrínseca” na sua responsabilização penal; o Estado e o criminoso não estão um diante do outro como dois stirnerianos conscientes, mas o Estado é aqui mais consequentemente hegeliano. É aqui inteiramente indiferente se se pode encontrar ou não uma justificação filosófica para uma tal emergência do Estado; para o jurista, pelos menos para o dogmático, tem de ser suficiente que o Estado pretenda esta autoridade, com o que para ele o assunto está axiomáticamente arrumado»²⁹.

O ponto de partida da abordagem schmittiana da questão do poder, que deveria, segundo Schmitt, estar na base de qualquer pensamento caracterizável como jurídico, está assim suficientemente assinalado. O Estado, no exercício do seu poder fáctico, diferencia-se qualitativa, e não apenas quantitativamente, de qualquer outro exercício de poder. E a sua distinção qualitativa assenta justamente na capacidade de estabelecer o seu poder como fundador de direito. Tal quer dizer então, segundo Schmitt, que o direito surge como um critério de diferenciação do fáctico, não podendo ser reduzido a uma sua mera expressão, a uma mera decorrência do poder na sua simples facticidade. Na sua dissertação de 1910, diante do positivismo jurídico, a perspectiva schmittiana

²⁹ Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910, p. 5: «Der Staat stellt sich dem Verbrecher als respektverlangende Autorität in “hoheitsvoller Übermacht” entgegen, Staat und Verbrecher machen nicht sachlich untereinander ab, wer von ihnen der stärkere ist. Der Staat legt eine “innere Würde” in seine strafrechtliche Verantwortlichmachung; Staat und Verbrecher stehen einander nicht wie zwei bewußte Stirnerianer gegenüber, sonder der Staat ist hier konsequenter Hegelianer. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob sich eine philosophische Rechtfertigung für ein solches Auftreten des Staates finden läßt oder nicht; für den Juristen, wenigstens den Dogmatiker, muß es genügen, daß der Staat diese Autorität präntendiert, womit für ihn die Angelegenheit axiomatisch erledigt ist.»

poderia assim ser caracterizada através da referência a uma dupla posição. Por um lado, *com o positivismo jurídico*, Schmitt admite não apenas a origem fáctica do direito, determinando o direito como aquilo que tem a sua origem na potência constituinte própria do Estado, mas também a facticidade do seu sentido e da sua direcção, abordando o direito, antes de mais, a partir da sua aplicação como direito penal. Noutros termos, ele reconhece que o direito, tanto na sua origem como no seu fim, remete inevitavelmente para o fáctico. Por outro lado, *contra o positivismo jurídico*, Schmitt defende que, nessa mesma remissão, o direito, na sua normatividade enquanto dever-ser, permanece sempre irreduzível ao fáctico, mantendo com ele uma diferença insuperável e podendo ter assim, em consequência dessa diferença, uma acção diferenciadora sobre esse mesmo fáctico, capaz de estabelecer uma diferenciação qualitativa fundamental do Estado em relação a qualquer outro ente que, na sua facticidade, possa exercer um poder.

Escrita na perspectiva de um *combate*, de uma *polémica* com o positivismo jurídico, a dissertação apresentada por Carl Schmitt em 1910 dirige-se justamente para a questão jurídica que seria capaz de diferenciar claramente a abordagem schmittiana do direito da sua abordagem positivista. Se Schmitt partilha com o positivismo o reconhecimento de uma origem fáctica do direito, seria natural que a abordagem do problema desta mesma origem não pudesse servir, à partida, de critério capaz de estabelecer essa diferenciação. E se Schmitt se demarcava do positivismo justamente através da rejeição de que uma tal origem fáctica do direito implicasse a impossibilidade da diferenciação qualitativa do poder que lhe está subjacente, colocando o Estado apenas como o sujeito do poder mais forte e o direito como o mero resultado da sua vontade que, em virtude do seu poder e da sua força, se torna legisladora, então a sua demarcação em relação ao positivismo não poderia deixar de ser claramente explicitada, antes de mais, através de uma abordagem do peculiar exercício do poder próprio do Estado não enquanto potência legisladora, não enquanto potência fundadora do direito, mas enquanto potência que o executa e o aplica ao plano fáctico. É em virtude desta perspectiva que Schmitt não poderá deixar de dedicar a sua atenção ao direito que, aplicando-se e remetendo-se à dimensão do fáctico, se constitui como *direito penal*. E, assim, poder-se-ia dizer que é com o objectivo de uma confrontação clara com o positivismo jurídico que a dissertação de 1910 aborda os conceitos de *culpa* (*Schuld*) e de *tipos de culpa* (*Schuldarten*).

Se o positivismo se caracteriza, à partida, pela sua negação do dualismo entre *ser* e *dever-ser*, se ele se caracteriza pela afirmação daquilo a que se poderia chamar o monismo do fáctico, então a culpa não poderá deixar de consistir, para este mesmo positivismo, num facto. Contudo, o facto que a culpa constitui teria de consistir num facto especial. Longe de poder ser caracterizada apenas como o simples crime, ou seja, como a mera acção fáctica e exterior que contraria aquilo que é disposto pelo direito, a culpa remete para a origem dessa mesma acção, surgindo como o processo interior do qual a própria acção, na sua exterioridade fáctica, resulta. É assim que a culpa surge, para o positivismo jurídico, como um facto de natureza psicológica. E esta sua identificação com um conceito psicológico, tal como o defende Radbruch³⁰, traz consigo a afirmação implícita da redução do direito ao âmbito do fáctico. Afirmar a culpa como um fenómeno psicológico, tal como o fazia o positivismo jurídico, consistiria assim numa tentativa para tentar esgotar no plano do fáctico o sentido jurídico do conceito da culpa.

A culpa, no seu sentido jurídico, seria então derivada, na perspectiva positivista, de dois simples factos, sendo, nessa medida, redutível à sua simples facticidade. Por um lado, ela seria redutível ao facto interior da vontade de um criminoso que, traduzindo o que se passa na sua interioridade na exterioridade de uma acção, contraria fáctica e visivelmente aquilo que está determinado pelo direito. Por outro lado, esta mesma culpa seria redutível, no sentido jurídico, ao facto pelo qual a vontade do Estado penaliza o criminoso em função da exterioridade e visibilidade da sua acção. De acordo com a primeira redução da culpa ao facto, de acordo com a determinação da culpa pelo facto de uma acção criminosa que dá conta de um facto psicológico que lhe está subjacente, o positivismo jurídico justificará o princípio segundo o qual não há aplicação do direito, ou seja, não há pena sem o *facto* da culpa. E de acordo com a segunda redução, de acordo com a determinação da culpa em função do facto da existência de um poder criminalizante, capaz de executar um direito fundado na sua facticidade enquanto poder, este mesmo positivismo justificará o princípio complementar do primeiro, segundo o qual não há culpa sem o *facto* da pena³¹. Diante desta tentativa positivista para determinar o conceito de culpa a partir da simples facticidade, comprovando assim a redução do direito ao plano fáctico, *Über Schuld und Schuldarten* surge, antes de mais,

³⁰ Idem, p. 3: «An den Namen Radbruchs knüpft sich die Auffassung von der Schuld als einem rein psychologischen Begriffe.»

³¹ Cf. Idem, pp. 18-19.

como um ensaio que visa a sua contestação. E esta contestação tem lugar sobretudo a partir de dois argumentos fundamentais, que importa aqui brevemente analisar.

O primeiro argumento em que Schmitt se baseia, na sua polémica com o positivismo jurídico, consiste na sua recusa da caracterização positivista da culpa como um *facto*. Para a justificação desta recusa, tornar-se-ia necessário, antes de mais, abordar o próprio conceito de culpa, partindo deste para a consideração dos vários tipos de culpa e abdicando assim de uma análise positivista ou empirista, a qual exigiria que se partisse dos tipos concretos de culpa para a circunscrição do próprio conceito de culpa, enquanto abstracção que reuniria estes tipos num mesmo género comum: «É metodologicamente falso partir dos chamados tipos de culpa para determinar o conceito da culpa penal. [...] Tem de se primeiro fixar o conceito do género, antes de se poder investigar a *differentia specifica* dos tipos»³². Na sua abordagem do conceito de culpa, Schmitt aceita que o seu sentido jurídico não pode dispensar uma relação com a ocorrência de um *facto* exterior e visível. Sem um *facto* exterior, sem uma acção visível, não pode pura e simplesmente haver culpa em sentido jurídico. E, assim, a ocorrência de um *facto* exterior e visível surge aqui como uma condição de possibilidade da própria culpa. Como escreve Schmitt, em vários passos do texto de 1910: «Para o direito vigente, só se considera a culpa que surge em manifestação sensível; o direito não se ocupa daquilo que permanece encoberto na alma; *cogitationis poenam nemo patitur*; ou seja, tem de se recolher conjuntamente na definição de culpa, em sentido jurídico, a objectivação num acontecer exterior»³³; «Só no acção singular é que se pode encontrar o objecto imediato do juízo de desvalor e, assim, a culpa em sentido formal»³⁴; «O objecto da avaliação, na questão da culpa, é o comportamento de um homem imputável»³⁵. Contudo, se a ocorrência de um *facto* exterior e visível é condição de possibilidade da culpa em sentido jurídico, se a sua relação com o plano fáctico é então uma *conditio sine qua non* para que, em sentido jurídico, haja culpa, a ocorrência de um *facto* exterior e visível não é uma condição suficiente para a determinação dessa mesma culpa. Pelo contrário: é

³² Idem, p. 14: «Es ist methodologisch falsch, von den sogenannten Schuldarten auszugehen, um den Begriff der Strafschuld zu bestimmen. [...] Erst muß der Gattungsbegriff feststehen, bevor man die *differentia specifica* der Arten untersuchen kann.»

³³ Idem, p. 28: «Für das geltende Recht kommt nur die in die sinnfällige Erscheinung getretene Schuld in Betracht; was in der Seele verborgen bleibt, kümmert das Recht nicht; *cogitationis poenam nemo patitur*; also muß man die Objektivierung in einem äußerem Geschehen mit in die Definition der Schuld im rechtlichen Sinne aufnehmen.»

³⁴ Idem, p. 42: «An der einzelnen Handlung allein also wird der unmittelbare Gegenstand des Unwerurteiles und damit die Schuld im formalen Sinne zu finden sein.»

³⁵ Idem, p. 53: «Das Objekt der Bewertung bei der Schuldfrage ist das Verhalten eines zurechnungsfähigen Menschen.»

necessário que algo se passe no interior do agente para que este possa ter culpa numa acção criminosa. Este algo é, na perspectiva de Radbruch, um *facto psicológico*. Tanto para o positivismo jurídico como para Schmitt, se o sentido jurídico da culpa não poderia dispensar a sua ligação ao plano exterior e visível de uma acção, este mesmo sentido também não se poderia furtar à referência a uma base que, situada no interior do sujeito, pudesse sustentar a própria culpa. Longe de se esgotar na exterioridade da acção, separando-se assim do sujeito que a pratica, a culpa deve repousar na interioridade deste mesmo sujeito, interioridade essa para a qual a exterioridade da acção não pode deixar de remeter. Schmitt admite então, com o positivismo jurídico, que o conceito de culpa, no seu sentido jurídico, evoca inevitavelmente a necessidade de uma articulação entre a interioridade de um sujeito agente e a exterioridade da sua acção. No entanto, é no que diz respeito à consideração da natureza desta articulação que Schmitt e o positivismo jurídico não podem deixar de divergir.

A partir da exigência da articulação entre um processo que se desenrola no íntimo de um sujeito, por um lado, e um facto visível e exterior, por outro lado, o positivismo jurídico, como foi dito, apressa-se a apresentar aquilo que se passa na interioridade do sujeito como um facto psicológico. E tal apresentação tem uma justificação imediata. Se a culpa exige uma articulação entre a interioridade do sujeito e a exterioridade da sua acção, então, para o positivismo jurídico, esta articulação tem de expressar um nexo de causalidade pelo qual aquela interioridade seja causa desta mesma acção. E se a articulação entre a interioridade e a exterioridade consiste num nexo causal entre uma e outra, nexo esse pelo qual um *facto exterior* é causado, então – tendo em conta que um determinado fenómeno só pode ser causado por outro fenómeno da mesma natureza – aquilo que de culposo ocorre na interioridade do sujeito deve também consistir num *facto*. Assim, se o positivismo jurídico propunha a caracterização da culpa como um facto psicológico a partir da sua admissão implícita de que a articulação entre a interioridade do sujeito e o que ocorre facticamente numa acção exterior que indicia a culpa consiste numa relação de causalidade, Schmitt não pode deixar de basear a sua recusa da determinação positivista da culpa numa rejeição da admissibilidade de caracterizar uma tal articulação como uma relação causal. É certo então que Schmitt, do mesmo modo que o positivismo jurídico, alude a um processo decorrido na interioridade do sujeito agente como o lugar onde a culpa se enraíza. É assim que, colocando embora as suas reservas em relação ao positivismo jurídico de Radbruch, e evitando logo que as suas observações sejam confundidas com uma posição positivista, ele escreve, na

dissertação de 1910: «Sem que se tenha de assinalar esta relação psicológica como culpa, pode-se, no entanto, dizer que se tem de penetrar na vida interior do agente, para reconhecer aquilo que é autenticamente culposo no processo que desencadeia a reacção do Estado. Só aí se pode encontrar aquilo que o Estado penalizador vê como aquilo que é autenticamente digno de ser penalizado»³⁶. Contudo, se Schmitt aceita que a culpa consista num acontecimento da “vida interior” do agente, ele recusa a perspectiva positivista segundo a qual este acontecimento, tratando-se de um facto psicológico, aparece como causa da sua acção criminosa enquanto criminosa.

A recusa em ver na culpa presente na interioridade do sujeito a causa de uma acção exterior e visível determinável como criminosa obriga Schmitt a circunscrever mais precisamente, em contraposição ao positivismo jurídico, aquilo a que se refere com a evocação dessa mesma interioridade. Para poder constituir a interioridade do sujeito como causa determinante de um crime, ou seja, como um facto psicológico já em si mesmo culpado e causador da acção criminosa, um tal positivismo não pode deixar implicitamente de compreender a interioridade do sujeito como aquilo a que se poderia chamar a base substancial do próprio crime, atribuindo a culpa, no fundo, à “substância”, ao *carácter* do sujeito culpado. Noutros termos: para assinalar uma relação causal entre a interioridade do sujeito e uma sua acção exterior passível de ser penalizada, o positivismo jurídico tem de atribuir a culpa não apenas a um acontecimento singular da “vida interior” do sujeito, mas ao facto que constitui aquilo que o sujeito é, à totalidade do seu carácter. E é esta atribuição da culpa ao carácter do sujeito, àquilo a que se poderia chamar a sua constituição psicológica, exigida pelo estabelecimento – por parte do positivismo jurídico – de um nexos de causalidade entre a interioridade de um sujeito agente e a exterioridade da sua acção penalizável, que não poderia deixar de ser, na perspectiva schmittiana, inaceitável para a compreensão do sentido jurídico do conceito de culpa.

Em *Über Schuld und Schuldarten*, Schmitt insiste na necessidade de associar a culpa não ao carácter do sujeito agente, mas apenas a um acontecimento singular da sua “vida interior”: «Aquilo pelo que hoje o Estado penalizador faz uma recriminação é um acontecimento da vida interior. E a culpa, no direito vigente, consiste certamente num

³⁶ Idem, p. 28: «Ohne daß man nun gleich diese psychologische Beziehung als Schuld bezeichnen müßte, wird man dennoch sagen können, daß man, um das eigentlich Schuldhafte an dem die Reaktion des Staates auslösenden Vorgange zu erkennen, in das Innenleben des Täters wird eindringen müssen. Nur dort kann das liegen, was der strafende Staat für das eigentlich Strafwürdige ansieht.»

acontecimento singular; ela não é uma culpa do carácter»³⁷. A efectivação de uma acção criminosa não pode deixar de ser penalizada apenas como uma acção. Ela não pode ser considerada como um vestígio ou como uma manifestação de um carácter interior do sujeito, ao qual seria atribuída a causa e, nesse sentido, a culpa dessa mesma acção. E a recusa de Schmitt em considerar a culpa desse modo é facilmente compreensível: ao contrário do que acontece com a acção, o carácter não pode traduzir-se facticamente, permanecendo uma pura realidade interior e sendo-lhe impossível, nessa medida, num sentido jurídico, assumir qualquer culpa. Assim, se o carácter não pode ser objecto de uma avaliação penal, se ele não pode ser – num sentido jurídico – culpado, então o acontecimento da “vida interior” do sujeito ao qual a culpa se associa não pode ser confundido com um facto psicológico que cause, na sua facticidade, o facto exterior de uma acção que contrarie a lei. Segundo Schmitt, um tal acontecimento interior ao sujeito, na medida em que constitui aquilo a que se poderia chamar a base da culpa, associa-se certamente a uma acção exterior, a um facto que se constitui como condição de possibilidade de que haja culpa em sentido jurídico. Contudo, ao contrário do que propusera o positivismo jurídico, essa associação não poderá ser confundida com o estabelecimento de um nexos de causalidade que transforme a culpa presente na interioridade do sujeito numa culpa do carácter, confundindo a própria interioridade do sujeito juridicamente considerada com a sua constituição psicológica, com o carácter deste mesmo sujeito, e a acção exterior e visível, avaliada pelo Estado na sua aplicação do direito, com um vestígio ou uma manifestação deste carácter.

Para Schmitt, a culpa do sujeito, assente na sua interioridade, não se constitui como culpa na medida em que causa uma acção exterior penalizável pelo direito vigente. Mas qual é então a natureza da articulação, se não se trata de uma relação de causalidade? Recusar que esta seja causa de uma acção exterior, inviabilizando uma intervenção directa da interioridade na exterioridade, significa fechar a culpa na interioridade, fazendo com que esta não seja senão o reflexo interior de um estado de coisas visível, exterior e fenoménico que contrarie a ordem jurídica. Assim, embora tornada possível através da ocorrência de uma acção exterior, a qual surge como sua imprescindível condição de possibilidade, é já na pura esfera da interioridade do sujeito, e não na causa de acções exteriores, que a culpa pode encontrar a base que a sustenta.

³⁷ Idem, p. 36: «Als Resultat ergibt sich: das, wofür heute der strafende Staat den Vorwurf macht, ist ein Vorgang des Innenlebens. Und zwar besteht die Schuld des geltenden Rechtes in einem einzelnen Vorgang, sie ist nicht Charakterschuld.»

Tendo o seu fundamento apenas na interioridade do sujeito, e não nesta interioridade enquanto causa de acções exteriores, não podendo ser então determinada como um princípio causador de acções penalizáveis pelo direito vigente, a culpa consiste num acontecimento da “vida interior” do sujeito que, devido à sua manifestação através de acções, aparece, à luz do direito, como susceptível de ser penalizado. Um tal acontecimento não pode deixar de se traduzir numa “vontade” interior ao sujeito, a qual estabelecerá fins que contrariem os próprios fins do direito. Para que o sujeito da culpa possa ser culpado à luz do direito, para que ele seja culpado em sentido jurídico, o direito tem de ter em si mesmo fins e uma vontade que seja contrariada pelos próprios fins e vontade do sujeito. Assim, se o direito consiste numa ordem normativa, num dever-ser originado pelo poder fáctico do Estado, então a vontade deste mesmo Estado consiste não num *facto* que causa acções, mas num *dever* que permite a sua avaliação.

A vontade do Estado pertence então não ao plano fáctico daquilo que é, mas ao plano normativo daquilo que deve ser. E daí que, na sua avaliação da vontade dos sujeitos agentes, na sua aferição da culpa desse acontecimento da “vida interior” do sujeito, a partir das suas acções, o Estado se confronta não com as causas que facticamente as originam, mas com os fins e com a vontade que elas manifestam e que, podendo ser culpados em função dos seus próprios fins e vontade, são *normativamente* avaliados. Como escreve Schmitt: «O Estado não quer a acção ameaçada com a pena, e ele só a pode não querer porque ela contraria os seus fins. Um querer singular do indivíduo é medido e avaliado de acordo com os fins do Estado, e isso só pode acontecer através de uma qualificação dos fins do agente»³⁸.

Assim, ao contrário do que pretendia o positivismo jurídico, a culpa não pode encontrar o seu fundamento num *facto* psicológico que caracterize a interioridade do sujeito agente e que se manifeste, como sua causa, nas suas acções exteriores. Se ela encontrasse aí o seu fundamento, então o direito teria de estabelecer como culpável, num sentido jurídico, o próprio carácter do sujeito, o que seria contraditório com a sua interioridade inviolável. E assim é não num *facto*, mas na dimensão normativa de um dever-ser, na ordem jurídica estabelecida pela vontade ou pelos fins do Estado, que a culpa encontra o fundamento que a determina. Deste modo, torna-se possível a Schmitt recusar ao positivismo jurídico uma compreensão adequada do conceito de culpa a

³⁸ Idem, p. 58: «Die mit Strafe bedrohte Handlung will der Staat nicht, und er kann sie nur deshalb nicht wollen, weil sie seinen Zwecken widerspricht. Ein einzelnes Wollen des Individuums wird an den Zwecken des Staates gemessen und bewertet, und das kann nur durch eine Qualifikation der Zwecke des Handelnden geschehen.»

partir do seu pressuposto essencial, ou seja, a partir da tentativa de reduzir o direito ao plano da facticidade. E é justamente como expressão desta irreduzibilidade do direito ao fáctico que Schmitt propõe uma definição de culpa que a determine não a partir da causa que a origina, mas a partir da confrontação entre os fins ou a vontade do Estado, que surgem para o sujeito agente como um dever exterior e uma imposição coerciva, e os fins próprios do sujeito, resultantes da sua própria vontade, isto é, a partir de uma ordem normativa que a vontade e os fins interiores do sujeito agente, tornando-se culpados, podem, com a sua acção, contrariar: «Culpa é a posição concreta de fins, que não correspondem aos fins do direito, de um homem imputável, no qual a consciência da contrariedade ao dever fosse possível»³⁹.

Um segundo argumento que Schmitt dirige contra o positivismo jurídico, na sua tentativa de reduzir o direito ao fáctico, consiste na afirmação de que este, para além de não conseguir compreender convenientemente o conceito de culpa no seu sentido jurídico, e precisamente por isso, também não poderá abarcar, a partir da sua consideração da culpa, todos os tipos de culpa juridicamente admitidos. Se, na perspectiva positivista, a culpa tem de corresponder a um facto psicológico, então, nesta mesma perspectiva, não poderá haver culpa sem haver, no sujeito, um determinado fenómeno psicológico que a sustente. Assim, para o positivismo jurídico, os tipos de culpa deverão corresponder ao tipo de fenómeno psicológico que ocorre na interioridade do sujeito como fundamento desta mesma culpa. E, neste sentido, o crime feito com dolo ou intenção (*Vorsatz*) surge, para o positivismo jurídico, como aquilo a que se poderia chamar o tipo de culpa paradigmático. Se uma acção criminosa for feita com intenção, se a disposição do sujeito, na interioridade da sua vontade e da sua consciência, for a de praticar uma acção criminosa, dir-se-ia que uma tal disposição interior ao sujeito não pode deixar de ser a causa do crime. Ela surge então como um facto presente no interior do sujeito (um facto psicológico) caracterizável como culpado, facto esse por cuja culpa a acção criminosa é causada e se desencadeia. Como para o positivismo jurídico não pode haver culpa sem haver este facto psicológico causador da acção criminosa, todos os tipos de culpa para além da intenção só podem por ele compreendidos como um seu enfraquecimento. O positivismo jurídico admite então os tipos de culpa apenas como variantes enfraquecidas do facto psicológico que ocorre no sujeito aquando da presença daquilo a que se poderia chamar a culpa no seu *maximum*,

³⁹ Idem, p. 92: «Schuld ist die konkrete, den Zwecken des Rechtes nicht entsprechende Zwecksetzung eines zurechnungsfähigen Menschen, bei dem das Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit möglich war.»

ou seja, aquando da presença no sujeito da intenção de efectuar uma acção criminosa. Deste modo, para o positivismo jurídico, seria possível ser juridicamente culpado em função de uma acção ocorrida sem vontade, mas apenas com a consciência por parte do sujeito acerca das consequências dessa mesma acção. Contudo, se a culpa corresponde a um facto psicológico ocorrido no sujeito, tal como propunha o positivismo, então a necessidade da ocorrência de um facto, a necessidade de, pelo menos, existir nele a consciência da sua culpabilidade, corresponde a uma condição de possibilidade da própria culpa. Assim, dir-se-ia que o positivismo jurídico não pode deixar de admitir que, se é possível haver culpa, no sentido jurídico, sem vontade, não é possível haver culpa sem, pelo menos, a consciência da culpabilidade. É diante desta admissão positivista que Schmitt contrapõe a possibilidade da existência de culpa, no sentido jurídico, não apenas sem vontade, mas também sem consciência. Um tal tipo de culpa ocorrida sem *vontade* e sem *consciência* surge juridicamente determinada como negligência (*Fahrlässigkeit*). E a caracterização da negligência como um dos tipos de culpa juridicamente determinados não poderia deixar de se mostrar incompatível, segundo Schmitt, com os pressupostos positivistas para a compreensão do próprio conceito de culpa.

Tendo em conta que a culpa se constitui como um acontecimento da “vida interior” do sujeito, Schmitt aceita aqui, na terminologia de *Über Schuld und Schuldarten*, que a culpa possa ser sempre atribuída a uma *vontade* do sujeito que age contra a lei. Deste modo, segundo Schmitt, seria possível dizer que todos os tipos de culpa – e, enquanto tipo de culpa, também a negligência – seriam tipos de culpa da vontade: «Toda a culpa é culpa da vontade; assim, tem de haver também culpa da vontade quando se penaliza o desencadeamento negligente de um sucedido»⁴⁰. Contudo, para Schmitt, a atribuição de uma vontade à negligência, longe de permitir – como pretendia o positivismo – medir todos os tipos de culpa sob o paradigma da intenção, implicaria antes precisar o sentido que o próprio termo *vontade*, num contexto jurídico, deveria assumir. No caso da culpa negligente, a qual, por exigência da sua própria definição, se caracteriza pela inexistência no sujeito agente não apenas de um *querer* da acção criminosa, mas até de um *saber* acerca dela, tornar-se-ia então necessário precisar que a vontade que lhe está subjacente, longe de consistir na presença de um *facto*, traduzia apenas a presença de uma *norma* capaz de julgar culpada a própria ausência do

⁴⁰ Idem, p. 62: «Alle Schuld ist Willensschuld, es muß demnach, wenn bei der fahrlässigen Herbeiführung eines Erfolges gestraft wird, auch hier Willensschuld vorliegen.»

facto. Segundo Schmitt, a vontade má ou culpada do tipo de culpa negligente só o seria não na medida em que ocorresse um facto interior ao sujeito que causasse o crime, não na medida em que estivesse presente no sujeito um querer da acção criminosa ou, pelo menos, um saber acerca dela, mas justamente na medida contrária: na medida em que estivesse ausente do sujeito uma “vontade boa”, uma vontade cujos fins tivessem sido conformes aos fins do Estado traduzidos no direito, a qual, no entanto, não apenas *poderia*, mas sobretudo *deveria* ter estado presente.

A culpa negligente prescinde assim, no seu fundamento, do plano fáctico, remetendo-se exclusivamente para o plano puramente normativo de um dever-ser que exclusivamente a *poderia* justificar enquanto tal. Aquele que é juridicamente culpado sob a forma da negligência é culpado não em virtude de ter *querido* uma acção contrária ao direito, ou de ter tido dela consciência apesar de não a querer, mas, pelo contrário, em virtude de *não* ter querido agir de acordo com o direito, ou de não ter tido consciência da ausência dessa sua vontade, consciência essa que, podendo ter estado presente, e tornando assim o sujeito agente imputável, *deveria* tê-lo estado. Ele é culpado não por causa de um facto, mas justamente pela sua ausência, por aquilo que, podendo, *deveria* ter sido efectivado e não foi. É então o plano normativo de um *dever-ser*, e não o plano fáctico do *ser*, que funda a possibilidade de uma culpa negligente. Assim, segundo Schmitt, se a negligência não pode deixar de surgir, no sentido jurídico, como um tipo de culpa, e se a culpa negligente não ocorre a partir da presença de um facto que lhe esteja subjacente, mas justamente a partir da sua ausência, ou seja, a partir da ausência de um *querer* e de um *saber* que, podendo, não estão mas *deveriam* estar presentes, a abordagem da culpa na sua integralidade, a consideração da culpa em conjunto com todos os tipos de culpa que, no sentido jurídico, são possíveis, implica necessariamente a sua compreensão através da referência ao plano normativo de um dever-ser que, ao contrário do que propunha o positivismo jurídico, não pode ser reduzido ao plano do ser e esgotado na sua facticidade.

3. *A polémica schmittiana com o neokantismo: a irredutibilidade do fáctico no direito*

Um ano após a publicação de *Über Schuld und Schuldarten*, em 1911, Hans Helsen publica *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, partindo da mesma perspectiva neokantiana que tinha conduzido Schmitt na sua confrontação com a proposta positivista da redução do direito ao fáctico. Nesta obra, Kelsen separa radicalmente o plano do ser e do dever-ser, apresentando o direito como pertencente ao plano puramente normativo e recusando a proposta positivista de uma redução do direito ao fáctico. Do mesmo modo que Schmitt, Kelsen analisará também aqui o direito a partir da sua aplicação. E, deste mesmo modo, também Kelsen procurará esclarecer que a aplicação do direito, ou seja, a sua remissão ao plano fáctico, não constitui razão para a proposta positivista de uma redução do direito a este mesmo plano e para a sua tentativa de compreender o direito a partir da simples facticidade.

Os argumentos de Kelsen, no texto de 1911, assemelham-se aos usados um ano antes por Schmitt. Também Kelsen contesta aqui a proposta positivista para encontrar o fundamento da culpa num facto que a pudesse justificar. No seguimento desta contestação, e fazendo uso de formulações mais precisas que as formulações schmittianas, Kelsen recusa encontrar no querer de uma vontade, ou seja, no *facto* de essa vontade querer, uma condição necessária da culpa. E, para a justificação desta recusa, Kelsen evoca aqui, tal como Schmitt fizera um ano antes, o tipo de culpa que constitui a negligência: «O ser-querido de um estado de coisas *pode*, mas não tem de fazer parte das marcas daquilo que é contra o direito. Onde a norma também ordena ou proíbe o estado de coisas que não é querido – por exemplo, nos delitos por negligência –, a imputação ocorre mesmo sem a existência de uma vontade no sujeito do dever, *apesar de* o sujeito (psíquico) não ter querido, e isso precisamente por ele dever ter querido algo, mas *não* o quis. Pois a imputação sucede sempre apenas com base na norma positiva! [...] Pois a imputação repousa exclusiva e somente no *dever-ser*, na norma»⁴¹. Assim, do mesmo modo que Schmitt remetia para o tipo de culpa que constitui a negligência como prova de que não seria possível, tal como propunha o positivismo, compreender a culpa a partir da facticidade, e reduzindo assim o direito ao plano dessa mesma facticidade, também Kelsen evoca a necessidade do reconhecimento

⁴¹ Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Reinheim, Scientia Aalen, 1960, p. 75: «Das Gewollt-Sein des Tatbestandes kann, muß aber nicht zu den Unrechtsmerkmalen gehören. Wo die Norm auch den ungewollten Tatbestand gebietet oder verbietet – z. B. Bei Fahrlässigkeitsdelikten – erfolgt die Zurechnung auch ohne den Bestand eines Willens im Sollsubjekte, obgleich das Subjekt (psychisch) nicht gewollt hat, ja gerade weil es hätte etwas wollen sollen, weil es aber nicht gewollt hat. Denn die Zurechnung erfolgt immer nur auf Grund der positiven Norm! [...] Denn die Zurechnung beruht ausschließlich und allein auf dem Sollen, der Norm.»

pelo direito de uma culpa negligente como uma manifestação da pertença deste mesmo direito a um plano normativo, a um plano daquilo que normativamente deve ser e não daquilo que facticamente é. Para Kelsen, se a negligência não pode deixar de ser, no sentido jurídico, uma forma de culpa, então o fundamento da culpa e, em particular, o fundamento da culpa negligente, longe de poder estar contido num facto ocorrido no plano do ser, num querer ou num pensar presentes na facticidade psicológica de um sujeito, repousa apenas no puro plano normativo daquilo que deve ser. E Kelsen pode partir desta ligação da culpa ao dever-ser para a conclusão da pertença da culpa, e do direito em geral, a um puro plano normativo: «Se se tomar em consideração todas as formas relevantes dos processos psíquicos, nomeadamente querer e pensar (sentir está de todo fora de questão), então a investigação psicológica não pode chegar a nenhum outro resultado que não um negativo, isto é, que a negligência *não* se pode caracterizar psicologicamente. No entanto, a negligência é uma forma de culpa. Mas ela é caracterizada através de quê, qual é a sua essência? Ela não é de uma natureza psicológica, mas puramente de uma natureza jurídica-ética»⁴².

Apesar das semelhanças entre as posições de Schmitt e Kelsen na sua contestação às tentativas positivistas para a redução do direito ao plano da facticidade, torna-se, no entanto, necessário assinalar entre eles uma diferença fundamental, a qual estará na base do futuro desenvolvimento do pensamento de Schmitt como um *combate pelo poder*. Tal diferença torna-se evidente, antes de mais, pela comparação entre o texto schmittiano de 1910 e o texto kelseniano de 1911. Escrito como uma dissertação académica, *Über Schuld und Schuldarten* é sobretudo um ensaio em que, a partir de uma discussão crítica de posições jurídicas sobre o direito penal, é tentada uma *polémica* com o conceito positivista de culpa. Embora na possibilidade deste conceito se jogasse o destino da proposta positivista da redução do direito ao fáctico, e embora no destino desta proposta se jogasse a possibilidade de um outro conceito de direito, a estrutura do ensaio schmittiano é marcadamente crítica, polémica e, nessa medida, negativa. Trata-se aqui, para Schmitt, não tanto da tentativa de compreender positivamente a essência do direito, mas da tentativa de confrontar negativamente a viabilidade teórica da compreensão positivista desta mesma essência. E é justamente

⁴² Idem, p. 135: «Wenn man alle hier relevanten Formen psychischer Prozesse in Betracht zieht, nämlich wollen und denken (fühlen kommt überhaupt nicht in Rechnung) so kann die psychologische Untersuchung zu keinem andern, als zu einem negativen Resultate kommen, d. h. Aber, daß die Fahrlässigkeit psychologisch nicht zu charakterisieren ist. Dennoch est die Fahrlässigkeit eine Schuldform. Wodurch wird sie aber gekennzeichnet, welches ist ihr Wesen? Sie ist nicht psychologischer, sondern rein juristisch-ethischer Natur.»

este carácter marcadamente negativo, contestador ou polémico que a obra de Kelsen não tem. Se Schmitt procurava, no ensaio de 1910, contestar a redução do direito à facticidade, Kelsen propõe-se já, no texto de 1911, compreender positivamente a essência do direito a partir das perspectivas abertas pela rejeição inicial desta mesma redução. Assim, se, no texto de 1910, Schmitt apenas nega ao positivismo jurídico a possibilidade de reduzir o direito ao plano fáctico, Kelsen, em 1911, procura já afirmar, a partir dessa negação, que o direito se encontra numa dimensão puramente normativa e, como tal, inteiramente desvinculada do plano da facticidade.

Em *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Kelsen parte de uma distinção radical entre *ser* e *dever-ser* como dois âmbitos inteiramente distintos, cuja separação se torna possível, antes de mais, a partir da diferenciação do tipo de ciência de que são objecto. Por um lado, aquilo que é, o *ser*, não pode deixar de ser considerado por ciências que se constituem, diante das leis que o determinam, como *explicativas*. Por outro lado, aquilo que não é necessariamente mas deveria ser, nas leis que correspondem ao seu *dever-ser*, só pode ser considerado por ciências que, longe de descreverem aquilo que é, estabeleçam aquilo que deve ser como norma e se constituam como ciências *normativas*. Como escreve Kelsen: «Enquanto as ciências da natureza assumem como sua tarefa mostrar e explicar o comportamento objectivo das coisas, captar o ser, outras disciplinas erguem regras que prescrevem um comportamento, que exigem um ser ou não-ser, isto é, que instituem um dever-ser. Assinala-se o primeiro ponto de vista como o explicativo e o último como o normativo, e as regras que instituem um dever-ser valem como normas, enquanto as regras do ser valem, no sentido mais vasto, como leis da natureza»⁴³. Foi Kant quem estabeleceu a distinção radical entre as “leis da natureza” ou “leis do ser”, por um lado, e as “leis da liberdade” ou “leis do dever-ser”, por outro. Segundo Kant, se as primeiras surgiam como determinantes da faculdade de conhecer (*Erkenntnisvermögen*), faculdade pela qual o sujeito se constitui como causa das suas representações dos objectos, as segundas determinavam antes a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), assinalando o sujeito como a causa possível de algo que, não estando no ser, *deveria* ser nele instituído, ou seja, assinalando-o como causa dos

⁴³ Idem, p. 5: «Während es sich die Naturwissenschaften zur Aufgabe machen, das tatsächliche Verhalten der Dinge aufzuzeigen und zu erklären, das Sein zu erfassen, stellen andere Disziplinen Regeln auf, die ein Verhalten vorschreiben, ein Sein oder Nichtsein fordern, das heißt ein Sollen statuieren. Den ersteren Standpunkt bezeichnet man als den explikativen, den letzteren als den normativen, und die ein Sollen statuierenden Regeln als Normen, während die Regeln des Seins als Naturgesetze im weitesten Sinne gelten.»

objectos das suas representações⁴⁴. E é então, antes de mais, a partir da assunção radical de uma tal distinção estabelecida por Kant que tem lugar a tentativa de Kelsen de fundar uma abordagem *pura* do direito, uma abordagem do direito a partir de uma pura normatividade.

Ao procurar abordar o direito a partir de uma teoria pura, Kelsen não pretende negar a existência de uma relação entre o direito e o plano da facticidade. Ele reconhece, como seria inevitável, que as normas constitutivas do direito não podem deixar de ser compreendidas como tendo uma relação indissolúvel com o fáctico, quer considerando que a sua origem se encontra num poder fáctico que as institui, quer considerando que o seu fim se encontra na sua aplicação a um plano concreto. E se tais normas não podem deixar de ter uma relação com o plano fáctico, tal quer dizer que elas não podem deixar de ser por ele influenciadas. Kelsen admite assim uma “acção recíproca”, uma mútua influência entre os planos do ser e do dever-ser: «Seria seguramente tonto negar as acções recíprocas existentes entre o ser e o dever-ser jurídico. É tão certo que o dever-ser possa surgir a partir de um ser correspondente, como que o dever-ser seja destruído através de um ser contraditório»⁴⁵. A partir desta “acção recíproca” entre ser e dever-ser, entre o plano fáctico e o plano normativo, Kelsen pode assim atribuir ao plano fáctico, de acordo com a expressão cunhada por Jellinek, uma «força normativa». Contudo, ao mesmo tempo que atribui ao plano fáctico o poder capaz de fazer surgir ou de destruir as normas constitutivas do direito, Kelsen nega a relevância jurídica da própria consideração do seu surgimento ou da sua destruição. Para Kelsen, o dever-ser e o ser são distintos, antes de mais, enquanto objectos diferenciados em função das ciências normativas e explicativas que respectivamente os consideram. E é em função do estabelecimento de uma analogia entre estes dois tipos de ciências que, enquanto objecto de uma ciência normativa, o direito poderia ser caracterizado. Assim, segundo Kelsen, se as ciências explicativas não poderiam deixar de considerar apenas o ser enquanto tal, deixando de lado, como questões meta-científicas, a consideração do seu surgimento e do seu fim, da sua origem e do seu destino, assim também as ciências normativas só poderiam considerar o dever-ser enquanto tal, deixando de lado, como questões normativamente irrelevantes, a

⁴⁴ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, V, p. 15 ss. [reprodução em CD-Rom: *Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997]:

⁴⁵ Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, p. 48: «Nun wäre es sicherlich töricht, die bestehenden Wechselwirkungen zwischen Sein und rechtlichen Sollen zu leugnen. So sicher es ist, daß aus entsprechendem Sein Sollen entstehen kann, so gewiß ist es, daß Sollen durch widersprechendes Sein zerstört wird.»

consideração da origem e da destruição das normas que o constituem. Escreve Kelsen: «Tal como as questões últimas acerca da criação e do aniquilamento do ser não recebem qualquer resposta das disciplinas explicativas e são de natureza metafísica, assim também o problema do surgimento e da destruição do direito – e não das relações singulares de direito – está para além das fronteiras da consideração formal do direito, sendo, para usar uma expressão pertinente de Georg Jellinek, de uma natureza meta-jurídica»⁴⁶.

Para Kelsen, se é inegável que o plano fáctico tem com o direito uma relação indissolúvel, é também inegável que uma tal relação não pode ser considerada juridicamente, surgindo como exterior ao direito, como situado num plano *meta-jurídico*, e permitindo assim, com a sua diferenciação do plano jurídico, a circunscrição do direito propriamente dito num plano puramente normativo. É assim que, embora reconhecendo a “acção recíproca” entre o ser e o dever-ser, embora reconhecendo que o dever-ser que constitui a norma surge e é destruído a partir do poder da facticidade, Kelsen recusa a possibilidade de a norma, na sua pura normatividade, ser de algum modo dependente do plano fáctico. A norma pode ser derivada, na sua materialidade, no seu conteúdo normativo, do plano fáctico. Contudo, na pura normatividade que determina a sua forma, ela não pode deixar de ser inteiramente independente deste mesmo plano, retirando o seu “valor”, a sua vigência, exclusivamente a partir de si mesma e não a partir de qualquer relação com a facticidade. Como escreve Kelsen: «A norma não “vale” porque e na medida em que “é eficaz”; a sua validade não consiste na sua eficácia, no seu ser de facto seguida, não num ser (acontecer), mas no seu dever-ser. A norma vale enquanto deve ser seguida; o fim da norma é certamente a sua eficácia. Ela pode, mas ela não tem de cumprir o seu fim; também uma norma ineficaz permanece norma. *Para a específica validade de “dever-ser” da norma, a realização do seu fim permanece sem significado*»⁴⁷. Para Kelsen, é possível dizer então que a “norma enquanto facto” depende, no seu surgimento e no seu aniquilamento, de um

⁴⁶ Idem, p. 51: «Wie die letzten Fragen nach Zeugung und Vernichtung des Seins von den erklärenden Disziplinen keine Antwort erhalten, metaphysischer Natur sind, so steht das Problem der Entstehung und Zerstörung des Rechts – nicht einzelner Rechtsverhältnisse – jenseits der Grenzen formaler Rechtsbetrachtung, ist, um einen treffenden Ausdruck Georg Jellineks zu gebrauchen: metajuristischer Natur.»

⁴⁷ Idem, p. 14: «Allein auch die Norm „gilt“ nicht, weil und insofern sie „wirkt“; ihre Geltung besteht nicht in ihrer Wirkung, in ihrem tatsächlichen Befolgtwerden, nicht in einem Sein (Geschehen), sondern in ihrem Sollen. Die Norm gilt, sofern sie befolgt werden soll; der Zweck der Norm ist wohl ihre Wirkung. Sie kann, aber muß nicht ihren Zweck erfüllen; auch die wirkungslose Norm bleibt Norm. Für die spezifische „Soll“-Geltung der Norm bleibt die Realisierung ihres Zweckes bedeutungslos.»

facto por cujo poder apareça ou desapareça. Contudo, se o facto de existir uma norma, se a norma enquanto facto, depende do exercício fáctico de um poder, dir-se-ia também que a “norma enquanto norma”, a norma em si mesma, na sua pura normatividade, surge como completamente independente e separada do plano fáctico, remetendo a questão do seu aparecimento ou desaparecimento para um plano meta-normativo.

Kelsen reforça ainda a sua argumentação sobre a possibilidade de circunscrever o direito a um plano normativo ao especificar o direito, dentro do âmbito genérico do plano normativo, por aquilo a que se poderia chamar a sua pura normatividade. No caso de normas não jurídicas, o seu fundamento não poderia deixar de impedir a sua pura restrição ao âmbito do dever-ser. Os costumes não podem deixar de depender de uma estrutura social ou comunitária que os sustente. A moral não pode deixar de se basear na “mundividência” que um conjunto de homens, a dado momento da sua vivência histórica comum, partilha. Tais normas, no seu *dever-ser*, estão assim assentes no *ser* que constitui a vida fáctica desses mesmos homens. Assim, é diante desta imediata dependência do “ético” – da moral e dos costumes – em relação à facticidade que se poderia dizer que o direito se distingue especificamente pela pureza da sua normatividade. O direito surge então não como uma decorrência da vida fáctica de uma sociedade, mas como um imperativo exterior que se impõe, enquanto puro dever-ser, a cada um dos seus membros. Daí que Kelsen possa escrever: «O conteúdo do dever-ser jurídico determina-se agora sem referência ao exercício de facto da sociedade; (mesmo que este também possa sempre ser destruído através deste comportamento social: derrogação da lei através do direito consuetudinário!) o dever-ser jurídico, em cada referência, é agora, também quanto ao conteúdo, independente do ser. Agora, a oposição formal entre o dever-ser jurídico e o ser já não pode ser descurada, já não havendo qualquer identidade, nem sequer identidade geral de conteúdo»⁴⁸. Se, para a caracterização da moral, era inevitável a referência à origem fáctica da sua normatividade, se a moral ou os costumes não poderiam deixar de ser caracterizados como as normas que decorrem da vida fáctica de uma sociedade, o direito não é senão, diante dos homens presentes nessa mesma sociedade, um puro imperativo, uma pura

⁴⁸ Idem, p. 36: «Der Inhalt des rechtlichen Sollens bestimmt sich jetzt ohne Rücksicht auf die tatsächliche Übung der Gesellschaft; (wenn er vielleicht auch durch dieses gesellschaftliche Verhalten noch immer zertört werden kann: Derogierung des Gesetzes durch Gewohnheitsrecht!) das rechtliche Sollen ist jetzt in jeder Beziehung auch inhaltlich unabhängig vom Sein. Jetzt kann der formale Gegensatz zwischen rechtlichem Sollen und Sein nicht mehr übersehen werden, zumal keinerlei, auch keine generelle inhaltliche Identität mehr besteht.»

norma que, na sua pura normatividade, é independente do seu reconhecimento social e não pode caracterizar-se a partir da sua origem.

Kelsen apresenta assim o direito de uma sociedade como uma pura norma que surge, diante dessa mesma sociedade, como uma coerção exterior à sua “vida fáctica”. É então ao Estado, na sua diferença em relação à sociedade, que compete instituir como tal o próprio direito. Como escreve Kelsen: «Enquanto só aparentemente as normas da moral dirigem os seus mandamentos ao sujeito a partir de fora, enquanto só através do processo mental da objectivação a autoridade legisladora é projectada para fora, o enunciado jurídico sai indubitavelmente de um poder que, à partida, está fora do indivíduo e ao qual o homem está submetido em virtude do domínio de facto, do domínio fáctico que ele exerce sobre ele sem referência ao seu consentimento, à sua vontade: este poder é o Estado»⁴⁹. A referência de Kelsen ao Estado como o poder de cujo domínio fáctico deriva o direito não pode então aqui deixar de ter um significado que importa precisar. Ela quer dizer não que o direito depende do plano fáctico, não que o direito depende de uma realidade sociológica – o Estado – na qual se concentra o poder facticamente presente na sociedade, mas justamente o contrário: que o direito consiste num plano puramente normativo, essencialmente distinto da realidade fáctica da sociedade, e que o Estado – distinguindo-se, nessa medida, da própria sociedade – pertence à pura normatividade do direito. A partir da diferenciação do Estado em relação à sociedade, e da sua remissão a um plano normativo, Kelsen poderá então fundar a sua proposta da identidade entre o Estado e o próprio direito.

É sobretudo diante da tentativa kelseniana para estabelecer o direito a partir de uma pura normatividade que Schmitt encontra a oportunidade para esclarecer a sua posição própria acerca da essência desse mesmo direito. Contra o positivismo jurídico, e adoptando uma posição que, devido ao seu dualismo entre os planos do ser e do dever-ser, seria, à partida, caracterizável como neokantiana, Schmitt defende, como vimos, a irreduzibilidade do direito ao fáctico. Contudo, diante da proposta de Kelsen para a consideração do direito como uma pura normatividade, diante da proposta puramente neokantiana da remissão da relação do direito com a facticidade para um plano meta-jurídico, Schmitt procurará sustentar a impossibilidade de o direito ser puramente

⁴⁹ Idem, p. 40: «Während die Normen der Moral nur scheinbar von außen ihre Befehle an das Subjekt richten, nur durch den gedanklichen Prozeß der Objektivierung die gesetzgebende Autorität nach außen projiziert wird, geht der Rechtssatz unzweifelhaft von einer Macht aus, die von vorherein außerhalb des Individuums steht und welcher der Mensch unterworfen ist kraft der tatsächlichen, faktischen Herrschaft, die sie über ihn ausübt ohne Rücksicht auf seine Zustimmung, seinen Willen: Diese Macht ist der Staat.»

considerado. Por outras palavras: ao contrário do que por Kelsen é defendido, Schmitt sustentará que a referência à facticidade presente no direito, a sua relação com o plano fáctico, faz parte da própria essência do direito e nunca poderá ser juridicamente irrelevante. Assim, se, com Kelsen e contra o positivismo jurídico, Schmitt sustentara a irreduzibilidade do direito ao fáctico, ele defenderá agora, contra Kelsen, a irreduzibilidade do fáctico no próprio direito.

É em *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, escrito em 1912, que Schmitt começará a abordar o problema da possibilidade de reduzir o plano fáctico no direito, dissolvendo a facticidade numa pura normatividade. E é para uma tal abordagem que Schmitt considera a relação da *lei* com a prática jurídica, ou seja, com a sua aplicação ao domínio fáctico e concreto através do *juízo*. Surgindo como uma investigação no domínio da prática jurídica, *Gesetz und Urteil* parte da questão de saber em que condições pode ser considerado juridicamente correcto um determinado juízo, uma determinada aplicação da lei ou, o que é o mesmo, uma determinada *decisão* judicial. Poderá o juízo ser subsumido na própria normatividade da lei? Estará a aplicação da lei já contida na própria lei? Será a decisão judicial própria da prática jurídica decidida já pelo puro direito? São estas as questões que servirão de fio condutor à análise schmittiana. Se a sua resposta fosse afirmativa, a proposta neokantiana de uma abordagem pura do direito, a proposta de uma redução do fáctico no direito, veria confirmada a sua posição. Mas se, pelo contrário, fosse demonstrada a impossibilidade de subsumir o juízo na lei, reduzindo a aplicação da lei a um plano puramente normativo e esgotando no direito as decisões próprias da prática jurídica, então a tentativa neokantiana da redução do fáctico no direito não poderia deixar de cair pela sua própria base. Logo no prefácio de *Gesetz und Urteil*, Schmitt apresenta claramente a sua posição favorável a esta última alternativa. Tratava-se então, em *Gesetz und Urteil*, de perguntar se uma decisão jurídica poderia ser extraída puramente de um plano normativo, respondendo negativamente a essa pergunta e argumentando que, conseqüentemente, a prática jurídica deveria extrair de si mesma, e não de um plano normativo abstracto e exterior, aquilo a que se poderia chamar a sua própria normatividade: «O presente tratado coloca-se a questão de saber quando uma decisão resultante da prática jurídica é correcta, e responde-lhe indicando que é a própria prática jurídica que decide sobre isso»⁵⁰.

⁵⁰ Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Berlim, Verlag von Otto Liebmann, 1912, p. III: «Die vorliegende Abhandlung stellt sich die Frage, wann eine in der

À pergunta pela correcção de uma decisão jurídica, à pergunta pela correcção do juízo de um juiz na sua aplicação da lei, uma posição puramente neokantiana não poderia deixar de responder através da referência à vinculação da decisão à lei. Seria o cumprimento daquilo que pela lei era determinado, seria a simples aplicação daquilo que era estipulado pela norma, que marcaria uma determinada prática jurídica – uma determinada decisão ou um determinado juízo – como uma prática correcta. Contudo, segundo Schmitt, a determinação da correcção de um juízo através do seu vínculo ou da sua adequação ao direito, a eleição da *conformidade à lei* (*Gesetzmäßigkeit*) como critério determinante da correcção de uma decisão judicial, seria totalmente ineficaz para uma resposta aos casos em que a questão deste mesmo critério se colocasse. Como escreve Schmitt: «Quando é que uma decisão judicial é correcta? Na maior parte das vezes, ela é tida como correcta se for “conforme à lei”, se corresponder ao direito positivo vigente. Ao erguer a conformidade à lei de uma decisão como critério da sua correcção, toma-se como ponto de partida o vínculo do juiz à lei. A resposta à pergunta pela correcção de uma decisão dar-se-ia assim, para o jurista, o mais facilmente possível quando a lei prescreve inequivocamente ao juiz julgar um muito determinado estado de coisas de um determinado modo. Se houvesse uma prescrição legal positiva que ordenasse ao juiz manter-se rigorosamente na literalidade da lei e no uso da linguagem da vida diária, e não decidir nenhum caso que não fosse indubitavelmente regulado através de uma lei, então estaria fundada a maior probabilidade de que todas as decisões judiciais fossem correctas. Mas uma tal lei conteria a sua própria refutação, ao acabar autenticamente por ordenar ao juiz decidir apenas quando estiver seguro de decidir correctamente, recusando em caso de dúvida a decisão. Com aquele “ideal” de uma prática conforme à lei não seria muita coisa ganha, porque, como é evidente, são precisamente os casos de dúvida que são tanto de interesse científico como prático»⁵¹.

Rechtspraxis ergangene Entscheidung richtig ist, und beantwortet sie dahin, daß die Rechtspraxis selbst darüber entscheide.»

⁵¹ Idem, pp. 5-6: «Wann ist eine richterliche Entscheidung richtig? Sie wird meistens dann für richtig gehalten, wenn sie „gesetzmäßig“ ist, dem geltenden positiven Rechte entspricht. Mit dieser Aufstellung der Gesetzmäßigkeit einer Entscheidung als Kriterium seiner Richtigkeit ist die Bindung der Richters an das Gesetz zum Ausgangspunkt genommen. Die Antwort auf die Frage nach der Richtigkeit einer Entscheidung würde sich danach für den Juristen am einfachsten dann ergeben, wenn das Gesetz eindeutig den Richter vorschreibt, einen ganz bestimmten Tatbestand in bestimmter Weise zu beurteilen. Wenn es etwa eine positive Gesetzesvorschrift gäbe, die dem Richter befähle, sich streng an den Wortlaut des Gesetzes und den Sprachgebrauch des täglichen Lebens zu halten und keinen Fall zu entscheiden, der nicht zweifellos durch ein Gesetz geregelt wird, so wäre danach die größte Wahrscheinlichkeit begründet, daß alle richterlichen Entscheidungen richtig würden. Aber ein derartiges Gesetz enthielte seine eigene Widerlegung darin, daß es eigentlich darauf hinausläuft, dem Richter zu befehlen, nur dann zu entscheiden, wenn es sicher ist, richtig zu entscheiden, im Zweifel aber die Entscheidung abzulehnen. Mit

Assim, se não era possível deixar de surgir a pergunta pela correcção de um juízo ou da decisão de um juiz, o próprio surgimento da pergunta testemunhava a presença de um caso em que não seria possível fazer decorrer simplesmente da lei o critério da sua aplicação. Numa *situação normal*, num caso concreto habitual, em que é também habitual ao juiz a evocação de uma determinada disposição normativa para fundamentar a sua decisão, a decisão parece decorrer directamente da própria lei, suscitando a ilusão de que a vontade da lei é imediatamente acessível e pode ser inequivocamente interpretada. Contudo, numa *situação excepcional*⁵², num caso para cuja resolução não é possível apontar uma disposição normativa normalmente aplicada pelo juiz, a decisão manifesta-se imediatamente como irreduzível à lei, não podendo o momento fáctico do juízo, o momento próprio da prática jurídica, ser nela subsumido.

Diante de uma tal argumentação, a proposta de circunscrever o direito num plano puramente normativo não poderia deixar de resultar numa tentativa de reduzir o direito à consideração da situação normal, afastando dele a consideração daquilo que está fora dessa mesma situação. Contudo, segundo Schmitt, uma tal tentativa não poderia deixar de se manifestar imediatamente como inviável. O direito é sempre, por exigência da essência que lhe é própria, uma norma dirigida à sua aplicação numa situação concreta. E se a lei é, enquanto pura norma, necessariamente geral e abstracta, tal quer dizer que o plano concreto ao qual ela, na sua prática, se aplica não é susceptível de ser nela esgotado e subsumido. A partir do seu carácter geral, a lei não pode prever o caso concreto que exige a sua aplicação. E não o pode porque o concreto é, em toda a sua variedade, mais vasto do que aquilo que abstractamente poderá estar contido no carácter genérico de uma lei. Assim, propor a conformidade com a lei (*Rechtmäßigkeit*) como critério para determinar a correcção de uma decisão ou de um juízo corresponderia ao erro lógico pelo qual, num silogismo, se procura concluir mais do que aquilo que as premissas encerram. Como escreve Schmitt: «Com este procedimento, tinha-se como fim uma derivação puramente lógica a partir de conceitos, mas nisso descurava-se que, num caminho lógico, se pode certamente ordenar os conhecimentos próprios, mas não multiplicá-los quanto ao conteúdo, e que, além disso,

jenem „Ideal“ einer gesetzmäßigen Praxis wäre also nicht viel gewonnen, weil selbstverständlich gerade die Zweifelsfälle es sind, von denen sowohl das wissenschaftliche wie das praktische Interesse ausgeht.»

⁵² Note-se que é neste contexto que surge, pela primeira vez no pensamento schmittiano, o tema da importância jurídica da excepção, o qual será decisivo na elaboração futura do seu pensamento político.

existe certamente uma relação segura entre as premissas e a conclusão de um silogismo, mas não entre a conclusão e as premissas»⁵³.

Assim, segundo Schmitt, se a situação concreta à qual a lei é aplicada não pode ser esgotada na própria lei, se esta mesma lei não pode subsumir, no seu carácter necessariamente geral, o plano concreto, isso exige que a decisão ou o juízo que aplica concretamente a lei, ou seja, a prática jurídica, tenha de remeter, como critério da sua correcção, para um elemento que escapa à pura normatividade. Tal não quer dizer que o juízo ou a decisão pela qual o direito é aplicado possa ser caracterizada como uma simples arbitrariedade do juiz. Como escreve Schmitt: «Seria um equívoco banal temer que agora o juiz pudesse fazer aquilo que quer, pois já não tem de julgar “conforme a lei”»⁵⁴; «Que a “conformidade à lei” da decisão já não seja identificada com a sua correcção não quer dizer desistir de um padrão objectivo e fazer recair tudo sobre a subjectividade do juiz»⁵⁵. É então sempre necessário um “padrão objectivo”, uma “norma”, um critério pelo qual a prática jurídica, a aplicação do direito à facticidade, possa ser orientada. Contudo, é justamente uma tal norma, determinante da prática jurídica, que não pode ser derivada de um plano puramente normativo e que deve resultar, pelo contrário, do próprio plano fáctico para o qual ela imediatamente remete: «Não é na subjectividade do juiz que está o critério da correcção de uma decisão; ele é em relação ao juiz, enquanto singular, inteiramente independente. Sobre se a decisão é correcta decide a prática mesma»⁵⁶. Assim, longe de corresponder a uma recusa pura e simples da normatividade, a recusa da conformidade com a lei como critério determinante da correcção da prática jurídica implica, para Schmitt, a alusão a uma outra normatividade, a uma outra validade (*Geltung*) onde a presença do fáctico, longe de ser recusada, seja abertamente assumida: «Não se trata da oposição de valer e ser, de norma e empiria, de lei abstractamente válida e “vida diária”, de jurisprudência normativa e ciência social explicativa, mas da oposição de duas validades dentro do

⁵³ *Gesetz und Urteil*, p. 13: «Es war mit diesem Verfahren eine rein logische Ableitung aus Begriffen bezweckt, dabei aber übersehen, daß man auf rein logischem Wege seine Kenntnisse wohl ordnen, nicht aber inhaltlich vermehren kann und daß ferner wohl zwischen Prämisse und Schlußsatz eines Syllogismus, nicht aber zwischen Schlußsatz und Prämisse eine feste Beziehung besteht.»

⁵⁴ Idem, p. 42: «Es wäre ein banales Mißverständnis, zu befürchten, jetzt würde der Richter machen können, was er wolle, da er nicht mehr „gesetzmäßig“ zu entscheiden habe.»

⁵⁵ Idem, p. 72: «Daß die „Gesetzmäßigkeit“ der Entscheidung nicht mehr mit ihrer Richtigkeit identifiziert wird, heißt nicht einen objektiven Maßstab aufgeben und alles auf die Subjektivität des Richters ankommen lassen.»

⁵⁶ Idem, p. 100: «Nicht in der Subjektivität des Richters liegt das Kriterium der Richtigkeit einer Entscheidung; es ist von ihm als Einzelnem gänzlich unabhängig. Darüber, ob die Entscheidung richtig ist, entscheidet die Praxis selbst.»

mesmo âmbito de saber, a partir das quais se deve encontrar a validade que é a da prática»⁵⁷. É então a partir da imanência da prática jurídica – e não da lei puramente considerada, nem da pura subjectividade do sujeito que a aplica – que, segundo Schmitt, se tem de encontrar a norma, o critério objectivo da validade ou da correcção desta mesma prática.

Schmitt encontra esta norma determinante da aplicação do direito ao plano fáctico, este critério de correcção da prática jurídica resultante da própria prática, na representação da figura daquele que aplica a lei – o juiz – como um tipo cuja conduta possa servir de referência para a determinação do modo correcto de agir. Se não é possível determinar a correcção de uma decisão na prática jurídica a partir da sua conformidade à lei, se a lei, pelo seu carácter abstracto e genérico, nunca pode subsumir o plano fáctico e concreto sobre o qual a prática jurídica incide, então tem de ser a eleição de um tipo específico de decisão que deverá conter em si o critério desta mesma correcção. Um tal tipo específico de decisão não pode deixar de aparecer como a decisão de um juiz. E assim, para um juiz que se interroga sobre a correcção do seu juízo, da sua decisão enquanto aplicação do direito, o seu critério surgirá inevitavelmente como a decisão de um “outro juiz”, o qual é então não um “outro” efectivo e concreto, mas uma figura tipo de referência. É assim que Schmitt escreve: «Uma decisão judicial é hoje correcta quando se deve assumir que um outro juiz teria decidido do mesmo modo. “Um outro juiz” significa aqui o tipo empírico do jurista moderno erudito em direito»⁵⁸.

A referência ao “outro juiz” enquanto tipo oferece assim o único critério eficaz para a determinação da correcção de uma decisão judicial ou, o que aqui é o mesmo, da prática jurídica. E essa eficácia é baseada em duas características fundamentais. Por um lado, esse critério brota da própria facticidade e permanece-lhe sempre vinculado, não sendo possível codificar, numa lei geral e abstracta, as decisões concretas tomadas por um juiz. Por outro lado, um tal critério exclui a arbitrariedade e estabelece, a partir da própria prática, uma normatividade própria. A partir da exigência feita a um juiz de decidir tal como um “outro juiz” – tal como o tipo (*Typus*) do juiz – decidiria, a decisão

⁵⁷ Idem, p. 4: «Es handelt sich also nicht um den Gegensatz von Gelten und Sein, von Norm und Empirie, von abstrakt geltendem Gesetz und „täglichem Leben“, von normativer Jurisprudenz und explikativer Sozialwissenschaft, sondern um den Gegensatz zweier Geltungen innerhalb desselben Wissensgebietes, von denen die eine Geltung, die der Praxis, gefunden werden soll.»

⁵⁸ Idem, p. 71: «Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte. „Ein anderer Richter“ bedeutet hier den empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Juristen.»

não pode deixar de ser justificada, argumentada e fundamentada; e, sendo-o, tal quer dizer que à decisão é intrínseca uma previsibilidade e uma calculabilidade que se constituem como determinações normativas e, portanto, como uma “determinação do direito”. É então esta “determinação do direito” (*Rechtsbestimmtheit*) pela referência à decisão do outro juiz (ou do juiz enquanto tipo) que, segundo Schmitt, se constitui como um critério para a correcção da aplicação da lei adequado à própria prática jurídica, ou seja, como um critério de correcção da decisão jurídica que pode servir como alternativa ao critério da mera “conformidade à lei” (*Gesetzmäßigkeit*). Como escreve Schmitt: «A remissão ao “outro juiz” enquanto tipo empírico é apenas expressão de um significado constitutivo do postulado da determinação do direito na questão da correcção de uma decisão. Um juiz que queira decidir correctamente não tem de previamente, por assim dizer, codificar e subsumir as perspectivas dos outros juízes. Isso seria o velho erro que vê na “conformidade à lei” o critério da correcção de uma decisão. Mas ele tem de se esforçar por que a sua decisão corresponda à prática de facto em exercício, e, se ele sair de uma opinião dominante, fazê-lo sempre ainda com argumentos tão esclarecedores que a deslocação assente no âmbito da previsibilidade e da calculabilidade»⁵⁹.

Torna-se assim claro que é ao escrever *Gesetz und Urteil* que Schmitt começa a delinear a base do que será a sua compreensão da essência do direito e, consequentemente, também da essência do *poder*. Se, em 1910, Schmitt recusara a tentativa positivista de reduzir o direito ao fáctico, ele procura agora, em 1912, à partida, opor-se ao projecto neokantiano de estabelecer o direito num plano puramente normativo, fora de qualquer contacto com a facticidade. Contudo, em *Gesetz und Urteil*, Schmitt vai além de uma simples defesa da irredutibilidade do fáctico no direito. Mais do que sugerir que o direito não pode abdicar da sua remissão ao plano fáctico, defendendo que o plano concreto nunca pode ser subsumido no plano geral e abstracto da normatividade da lei, Schmitt apresenta aqui a facticidade da prática jurídica como fundadora de uma normatividade própria, a qual, nessa medida, poderia constituir a prática jurídica como autónoma e independente da normatividade da lei puramente considerada. Por outras palavras: em *Gesetz und Urteil*, Schmitt não procura apenas

⁵⁹ Idem, p. 78: «Der Hinweis auf den „andern Richter“ als empirischen Typus ist nur ein Ausdruck für die konstitutive Bedeutung des Postulates der Rechtsbestimmtheit in der Frage nach der Richtigkeit einer Entscheidung. Ein Richter, der richtig entscheiden will, hat also nicht vorher die Ansichten der andern Richter sozusagen zu kodifizieren und nun zu subsumieren. Das wäre ja der alte Irrtum, der in der „Gesetzmäßigkeit“ das Kriterium der Richtigkeit einer Entscheidung sieht. Sondern es hat sich zu bemühen, daß seine Entscheidung der tatsächlich geübten Praxis entspricht und, wenn er von einer herrschenden Meinung abgeht, dies immer noch mit so einleuchtenden Argumenten tut, daß die Abweichung im Bereich der Voraussehbarkeit und Berechenbarkeit liegt.»

fundamentar o direito como sempre dependente da sua remissão ao fático e, nessa medida, como apontando inevitavelmente para um plano fático que é nele sempre irreduzível. Com base nessa irreduzibilidade do fático no direito, ele pode agora apresentar o direito como um direito do fático, afastando a ideia de um direito puro, a figura de um direito exterior à facticidade, como uma simples ficção infecunda e inútil⁶⁰. Dir-se-ia então que aqui não basta dizer que o direito aponta necessariamente para o plano fático como para algo que lhe é exterior e de que, no entanto, depende. Indo para além disso, *Gesetz und Urteil* cria as bases para a afirmação schmittiana do direito como o próprio fático juridicamente organizado⁶¹.

Assim, é em *Gesetz und Urteil* que Schmitt inaugura, ainda que implicitamente, a tese que estará na base da génese do seu combate pelo poder: partindo da defesa da irreduzibilidade do fático no direito, a tese de que o direito só o é a partir de uma decisão que o efective enquanto tal e de que, tendo em conta que não há direito sem efectivação do direito, não é possível alienar do direito a facticidade e o carácter concreto e situado do seu elemento decisório. Contudo, para a sustentação de uma tal tese, Schmitt teria necessariamente de abordar não apenas a questão da aplicação do direito ao fático, mas a da génese do direito no próprio fático. Tratando apenas da relação entre o juízo e a lei, *Gesetz und Urteil* não poderia entrar nesta questão fundamental, para a qual, no entanto, a sua investigação no âmbito da prática jurídica não poderia deixar de remeter. E é então para a abordagem do problema da criação ou, o que aqui é o mesmo, da posição do direito, para a abordagem do problema da relação já não entre a lei e o juízo que a aplica, mas entre esta e a decisão que a põe e estabelece como tal, que o pensamento de Schmitt não pode deixar necessariamente de se voltar. O seu escrito *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, publicado em 1914 e apresentado na Universidade de Estrasburgo, em 1916, como *Habilitationsschrift*⁶²,

⁶⁰ Sobre a crítica de Schmitt ao “normativismo”, para a compreensão da apresentação do “direito puro” como uma *ficção* infecunda e inútil, apresentação essa que remete para a recepção da obra *Die Philosophie des Als Ob* de Hans Vaihinger no pensamento de Schmitt, veja-se, adiante, a II Parte, Capítulo 4.

⁶¹ Com esta caracterização do direito como a organização jurídica do fático, presente em *Gesetz und Urteil*, estão criadas as condições para as futuras determinações schmittianas do direito, adiante analisadas, quer como “direito de situação” (tal como o determina em *Politische Theologie*), quer como “ordenamento concreto” (a partir dos anos 30). Giuseppe Zaccaria tem então razão ao assinalar *Gesetz und Urteil* como estando na base dessas determinações. Cf. “La critica del normativismo: giuridico e metagiuridico nella teoria del diritto di Carl Schmitt”, *La politica oltre lo Stato* (org. Giuseppe Duso), Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981, p. 141.

⁶² Cf. Paul Noack, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Frankfurt, Ulstein, 1996, p. 26.

constitui a primeira tentativa schmittiana de uma confrontação explícita com um tal problema.

CAPÍTULO II O COMBATE PELA DECISÃO

1. A mediação: o Estado e a Igreja

A consideração do problema da relação entre o direito e as condições fácticas da sua efectivação, da sua decisão, da sua constituição ou posição como direito, constitui o resultado inevitável da investigação elaborada em *Gesetz und Urteil*. Assim, é já em 1912 que Schmitt separa inevitavelmente a figura do *legislador* da figura do *juiz*, deixando a primeira por caracterizar e preocupando-se em assinalar esta última como sempre necessariamente vinculada ao direito e, nessa medida, como insusceptível de uma decisão arbitrária e puramente subjectiva: «O juiz não é nenhum legislador. [...] Ele não cria nenhum direito, mas remete-se ao direito»¹. Contudo, é justamente a partir desta distinção que não poderia deixar de surgir o problema da relação entre o legislador, na sua decisão de estabelecer e pôr a lei, e a própria lei, o próprio direito que por esta decisão é estabelecido. Se, em 1912, Schmitt distingue o juiz do legislador pelo facto de ele ser não criador do direito, mas sempre vinculado e remetido a este mesmo direito, e se é sob uma tal distinção que ele afasta a possibilidade de se entender a decisão do juiz como arbitrária e subjectiva, então teria necessariamente de surgir a questão de saber se a decisão do legislador, a decisão não de aplicar a lei, mas de a criar e estabelecer como tal, poderia ser caracterizada como o resultado de uma pura arbitrariedade e subjectividade.

A questão de saber se a decisão do legislador é simplesmente subjectiva e arbitrária pode ser convertida no problema da relação entre o Estado e o direito que por ele é estabelecido. O Estado é determinado, como vimos, como a entidade por cujo poder é posto, decidido e efectivado o direito. Ao contrário do juiz, que, na prática do seu juízo – mesmo ao tomar como referência da correcção da sua decisão a prática de um “outro” juiz típico e concreto –, não pode deixar de se remeter para um direito previamente existente, o Estado legislador é anterior ao direito que por ele é

¹ *Gesetz und Urteil*, p. 103: «Der Richter ist kein Gesetzgeber. [...] Dieser schafft kein Recht, sondern er beruft sich aufs Recht.»

estabelecido. Por outras palavras, o Estado dita a lei. E, nessa medida, ao Estado pertence uma decisão cujos fundamentos não podem deixar de ser interrogados. Pode o direito emanado do Estado ser fundado pura e simplesmente no poder fáctico desse mesmo Estado? Será tudo aquilo que é ditado a partir do poder do Estado imediatamente direito? E, se for esse o caso, como distinguir o direito da mera arbitrariedade e violência de um poder que, numa determinada conjuntura, se oferece ocasionalmente como o poder mais forte? Como encontrar um critério de separação entre o direito e pura e simplesmente uma “lei do mais forte”? É este núcleo de questões que conduz Schmitt a uma abordagem da questão do “valor do Estado”.

Em *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Schmitt começa por recuperar a sua polémica com o positivismo jurídico, recusando, antes de mais, a tentativa deste de assinalar o direito como o resultado da mera afirmação de um poder. Para Schmitt, se o direito fosse pura e simplesmente aquilo que resulta do exercício da vontade daquele que detém o maior poder, tal como resulta da tese a que Schmitt chama uma “teoria do poder” (*Machttheorie*), então não poderia haver nenhuma distinção qualitativa no próprio seio do exercício do poder. Para uma tal “teoria”, não havendo senão vários poderes em contenda, o direito não seria senão a vontade do poder que, mediante a sua maior força, se poderia impor. Como escreve Schmitt: «Os peixes grandes que, de acordo com o dito conhecido, têm o direito de devorar os pequenos, e a classe socialmente dominante que é capaz de determinar as leis no seu conteúdo, pelos efeitos de uma submissão de há séculos dos habitantes originários de uma terra, têm ambos direito apenas porque têm o poder. Para uma consideração filosófica, que se dedica à diferença principal, não está em questão quanto podem sobressair diferenciações infinitamente finas dentro do poder. O poder do assassino em relação à sua vítima e o poder do Estado em relação ao assassino, para a teoria do poder, não são, na sua essência, diferentes, mas apenas na sua manifestação exterior, condicionada por um desenvolvimento histórico, no seu alcance, na sua impressão sobre a massa dos homens»². Em *Der Wert des Staates*, Schmitt começa então por contestar a “teoria do

² Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1914, p. 16: «Die großen Fische, die nach dem bekannten Wort das Recht haben, die kleinen zu fressen, und die sozial herrschende Klasse, die durch die Nachwirkungen einer vor Jahrhunderten erfolgten Unterwerfung der Ureinwohner eines Landes in Stand gesetzt ist, die Gesetze in ihrem Inhalt zu bestimmen, haben beide nur Recht, weil sie die Macht haben. Wie sehr sich innerhalb der Macht unendlich feine Differenzierungen herausstellen, kommt für eine philosophische Betrachtung, der an dem prinzipiellen Unterschied gelegen ist, nicht in Frage. Die Macht des Mörders gegenüber seinem Opfer und die Macht des Staates gegenüber dem Mörder sind für die Machttheorie nicht dem Wesen nach

poder” pela sua impossibilidade de distinguir qualitativamente, na sua essência, o exercício do poder. Uma tal impossibilidade conduziria inevitavelmente à impossibilidade de uma justificação (*Berechtigung*) que legitimasse esse mesmo exercício. Melhor dizendo: uma tal impossibilidade implicaria a imediata justificação do poder em virtude do seu puro e simples exercício, ou seja, em função pura e simplesmente de si mesmo e da sua mera força. Como escreve Schmitt: «Para esta teoria, não há, por isso, qualquer refutação da justificação de um poder. Não se pode ajudar a quem lhe estiver submetido; ele lá está, com os seus argumentos, como um pobre tolo, *e vinculis ratiocinatur*»³. E é esta imediata justificação do poder, esta justificação do poder por si mesmo enquanto puro e simples poder, que Schmitt não pode deixar de considerar inaceitável.

Schmitt procura então opor à “teoria do poder”, isto é, à tese segundo a qual o direito consistia no resultado do poder que, pela sua força suprema, se pudesse constituir como Estado, uma “teoria do direito” (*Rechtstheorie*) que sustentasse uma diferenciação qualitativa essencial entre direito e poder. Para uma “teoria do poder”, o direito consistia simplesmente na vontade do poder mais forte que, como tal, se poderia constituir como Estado. De acordo com uma tal perspectiva, não apenas o direito teria o fundamento da sua validade na vontade e nas opiniões que, no seio de uma comunidade de homens, teriam facticamente mais poder, como o Estado não seria nada senão justamente um instrumento de coerção ao serviço de tais vontades e opiniões. Para a “teoria do direito” que Schmitt contrapõe àquela, pelo contrário, o plano fáctico das relações de poder não poderiam estabelecer as diferenciações fundamentais que o próprio conceito de direito exige: «Só a edificação de uma norma, e não a natureza, fundamenta a diferença entre direito e não-direito. O Sol brilha sobre os justos e os injustos»⁴. Assim, seria necessário que o direito se situasse não no âmbito natural das relações de poder que *são*, mas no âmbito normativo das relações que *devem ser*. Para a “teoria do direito”, este mesmo direito situa-se então imediatamente num mundo puramente normativo, no mundo do dever-ser, o qual não pode ter com o mundo fáctico do poder qualquer relação imediata. O direito surge, para o Schmitt de *Der Wert des*

verschieden, sondern in ihrer durch eine historische Entwicklung bedingten äußerlichen Erscheinung, in ihrem Umfang, ihrem Eindruck auf die Massen der Menschen.»

³ Idem, p. 17: «Für diese Theorie gibt es daher keine Widerlegung der Berechtigung einer Macht. Wer ihr unterlegen ist, dem ist nicht zu helfen, er steht mit seinen Argumenten als armer Narr da, e vinculis ratiocinatur.»

⁴ Idem, p. 31: «Nur die Aufstellung einer Norm begründet den Unterschied von Recht und Unrecht, nicht aber die Natur. Die Sonne scheint über Gerechte und Ungerechte.»

Staates, como uma pura norma que não tem qualquer relação com o domínio fáctico do ser, da natureza, da força, do poder, dos fins e dos interesses. Assim, se em 1910, em *Über Schuld und Schuldarten*, Schmitt ainda poderia caracterizar o direito penal como sendo a expressão de uma vontade ou de *fins* do Estado, em referência aos quais este poderia medir e avaliar os fins dos indivíduos que nele se encontrariam integrados, dir-se-ia que em 1914, em *Der Wert des Staates*, a concepção schmittiana do direito assenta num dualismo radical entre facto e norma, ser e dever-ser, remetendo este mesmo direito para um plano puramente normativo e inteiramente separado da facticidade do poder.

Um tal dualismo impede assim, antes de mais, que o poder possa ser compreendido como o fundamento da validade do direito. Que a vontade e a opinião dos homens íntegros (*anständig*) e equilibrados (*billig*) sustentem o direito, constituindo assim, em situações normais, a vontade e a opinião mais poderosa no seio de uma determinada comunidade humana, tal não fornece um fundamento de validade ao direito. Não é porque tais homens o querem que o direito vale como tal, mas passa-se exactamente o contrário: os homens íntegros e equilibrados querem o direito justamente porque ele é direito e encontra no seu dever-ser, na sua normatividade, o único fundamento possível da sua validade. O direito não é então a opinião, a representação ou a vontade de homens fácticos que possam ser caracterizados como íntegros e equilibrados: «Pelo contrário: nas palavras “íntegro e equilibrado” pode-se também encontrar o fundamento de validade, de tal modo que as intuições para as quais se remete obtêm uma dignidade própria; elas valem apenas na medida em que ambas merecem esses honrosos predicados, e valem também se a maioria dos homens for de outra perspectiva, ou mesmo se não houverem mais nenhuns homens íntegros. Elas não são o resultado de uma colaboração dos homens e das suas opiniões, elas não resultam de factos, mas de argumentos. Também a circunstância de que se fala não abstractamente daquilo que é íntegro e equilibrado, mas de homens que pensam de um modo íntegro e equilibrado, não conseguiria alterar nada e teria apenas o significado de facilitar a verificação daquilo que é íntegro e equilibrado. A opinião dos homens não seria fundamento de validade, mas antes indício de um valor»⁵. Assim, ao contrário do

⁵ Idem, pp. 19-20: « Im strengsten Gegensatz dazu läßt sich aber auch in den Worten »anständig und billig« der Geltungsgrund finden, sodaß die Anschauungen, auf die verwiesen wird, eine eigene Würde erhalten; sie gelten dann nur, solange sie die beiden ehrenden Prädikate verdienen, sie gelten aber auch, wenn die meisten Menschen anderer Ansicht sind, ja wenn es keinen anständigen Menschen mehr gäbe. Sie sind nicht das Resultat einer Zusammenwirkung der Menschen und ihrer Meinungen, sie ergeben sich

que era pressuposto por uma “teoria do poder”, a relação entre o poder e o direito não poderia ser compreendida como uma relação causal pela qual este teria a sua origem naquele. Pertencendo a dois mundos distintos, situado o poder no mundo natural do fáctico e o direito no mundo normativo do dever-ser, nem o direito poderia encontrar no poder a sua causa, nem o poder poderia ter o direito como o seu efeito. Contudo, a recusa por Schmitt da sugestão da “teoria do poder” de ver na relação entre direito e poder uma relação causal não poderia deixar de lhe exigir, na sua proposta de uma “teoria do direito”, uma abordagem distinta dessa mesma relação. Procurando apresentar uma alternativa para a consideração da relação entre direito e poder, Schmitt sugere que, ao contrário do que pela “teoria do poder” era proposto, se poderia derivar não o direito a partir do poder, mas o poder a partir do direito: «Os predicados nos quais é encontrada a particularidade do direito provocam, nas suas consequências, uma exacta inversão para a antítese: não é o direito que é explicado a partir do poder, mas o poder a partir do direito»⁶. Uma tal sugestão encerra em si duas afirmações fundamentais.

Por um lado, ela encerra, como já se disse, a afirmação de uma diferença irreduzível entre direito e poder e, conseqüentemente, a recusa de encontrar no poder a origem ou a causa do direito. Por outras palavras: ela encerra a recusa de determinar aquilo que emana da vontade que detém o maior poder, simplesmente na medida em que deriva desse poder, como direito. Como escreve Schmitt: «Se deve haver um direito, então ele não pode ser derivado do poder, pois a diferença entre direito e poder não deve pura e simplesmente ser transposta»⁷; «Se o direito puder ser derivado de factos, então não há nenhum direito. Ambos os mundos estão um diante do outro: que o princípio de que todo o direito é apenas poder possa ser exactamente invertido na tese de que todo o poder é apenas direito não prova uma união ou uma derivabilidade, mas a impossibilidade de unificação»⁸.

nicht aus Tatsachen, sondern aus Argumenten. Auch der Umstand, daß nicht vom Anständigen und Billigen abstrakt, sondern von dem anständig oder billig denkenden Menschen die Rede ist, vermöchte nichts daran zu ändern und hätte nur die Bedeutung, die Feststellung dessen, was anständig und billig ist, zu erleichtern. Die Meinung der Menschen wäre nicht Geltungsgrund, vielmehr Indiz für einen Wert.»

⁶ Idem, p. 24: «Die Prädikate, in denen die Besonderheit des Rechts gefunden wird, führen in ihren Konsequenzen eine genaue Umkehrung der Antithese herbei: nicht das Recht wird aus der Macht, sondern die Macht wird aus dem Recht erklärt.»

⁷ Idem, p. 29: «Wenn es ein Recht geben soll, dann darf es nicht aus der Macht abgeleitet werden, denn die Verschiedenheit von Recht und Macht ist schlechthin nicht zu überbrücken.»

⁸ Idem, Wenn das Recht aus Tatsachen abgeleitet werden kann, so gibt es kein Recht. Die beiden Welten stehen einander gegenüber; daß der Satz, alles Recht sei nur Macht, genau umgekehrt werden kann in die These, alle Macht sei nur Recht, beweist nicht einen Zusammenhang und eine Ableitbarkeit, sondern die Unvereinbarkeit.»

Por outro lado, a sugestão de uma precedência do direito face ao poder afirma que o poder só pode ser efectivamente poder ao colocar-se ao serviço de um direito que o antecede. Uma tal dependência do poder em relação ao direito situa-se assim não num plano material, fáctico e cronológico, mas simplesmente num plano formal. Se a precedência do direito em relação ao poder fosse tomada num sentido material, fáctico e cronológico, a afirmação schmittiana seria pura e simplesmente absurda: a possibilidade de que um poder respeite o direito, encontrando nele a fonte da sua legitimidade e justificação, é sempre correlativa da possibilidade de que um outro poder o não respeite, surgindo como uma força violenta e violadora desse mesmo direito. Assim, só tomada num sentido formal a afirmação de Schmitt adquire um significado claro. Ao ser caracterizado como o elemento que sempre necessariamente antecede o poder, o direito não é tomado por Schmitt como um conjunto de imperativos facticamente existentes que, num momento posterior, o poder se deveria encarregar de executar. Neste mesmo sentido, ele também não é considerado como um conjunto de normas facticamente existentes cuja violação poderia servir para criticar e condenar um determinado exercício do poder. Tomado por Schmitt num sentido puramente formal, o direito antecede o poder não como um conjunto de disposições normativas, existentes facticamente, que este mesmo poder tem de observar e respeitar no seu exercício, mas como a forma ou o fundamento do próprio poder que estabelece o direito, ou seja, como a condição formal de possibilidade de que algo como o poder instituinte do direito possa surgir no mundo fenoménico e natural: «A questão não é a de saber se é o direito ou o poder que no mundo estão antes, mas a de saber se o direito pode ser derivado a partir de factos»⁹. Assim, por um lado, ao sugerir que o direito não pode ser derivado do facto do poder, Schmitt recusa o estabelecimento de uma relação causal entre ambos, em que o poder surja como a causa do direito. Por outro lado, ao sugerir que o poder deriva do direito, ele estabelece não uma relação de causalidade invertida, em que o direito surgisse sempre como a causa do poder e o poder fáctico como sempre subordinado a um direito previamente existente, o que seria indefensável, mas uma relação de fundamentação, na qual o direito surge como a própria condição de possibilidade de haver um poder propriamente dito, um poder supremo e incontestado.

O ente que é, no seio de uma comunidade de homens, a expressão suprema do poder, o Estado, surge assim como uma necessária emanção de um direito que lhe é

⁹ Idem, p. 20: «Die Frage ist nicht die, ob das Recht oder die Macht in der Welt vorgeht, sondern die, ob das Recht aus Tatsachen abgeleitet werden kann.»

sempre formalmente precedente. Como escreve Schmitt, em *Der Wert des Staates*: «Ele [o Estado] agradece a sua dignidade a uma legalidade que não deriva dele, antes permanecendo a sua autoridade derivativa em relação a ela. Como uma tal legalidade só pode ser encontrada no direito, isto quer dizer que o direito não se define a partir do Estado, mas o Estado a partir do direito, que o Estado não é criador do direito, mas o direito criador do Estado: o direito vem antes do Estado»¹⁰. Assim, em 1914, o Estado aparece, no pensamento schmittiano, como uma criação do direito não porque o direito seja um fenómeno que o antecede e que, como tal, o pode produzir e avaliar, aprovando-o ou criticando-o no exercício do seu poder, mas porque o direito é a condição formal de possibilidade de que o poder do Estado possa emergir no mundo fenoménico. Se o direito pertence a um plano puramente normativo, e se o Estado é uma derivação do direito, a sua manifestação fenoménica, tal quer dizer que o Estado, enquanto realidade que pertence a um plano fáctico e empírico, remete sempre também para um plano normativo e ideal. Por outras palavras: tal quer dizer que o Estado é sempre, enquanto Estado, um Estado de direito (*Rechtsstaat*): «O Estado de direito é um Estado que quer tornar-se inteiramente função do direito e, apesar de também ser ele mesmo a formular as normas às quais se submete, não as dá como normas do direito simplesmente porque é ele mesmo que as enuncia»¹¹. Schmitt pode então escrever explicitamente, em *Der Wert des Staates*, que o único Estado possível é o Estado de direito: «Não há nenhum outro Estado senão o Estado de direito e cada Estado empírico recebe a sua legitimação enquanto primeiro servidor do direito»¹². Assim, para Schmitt, dizer que não há Estado que não seja Estado de direito não significa dizer que o direito é derivado do poder fáctico do Estado, e que cada Estado tem imediatamente, simplesmente pela sua força e poder, o estatuto de um Estado de direito. De igual modo, uma tal afirmação também não significa que só alguns Estados se podem considerar efectivamente Estados, distinguindo-se de pseudo-Estados, de Estados “fora da lei”, baseados apenas no seu poder e na sua força. Uma tal restrição tomaria o direito como as prescrições normativas

¹⁰ Idem, p. 46: «Er verdankt seine Würde einer Gesetzlichkeit, die nicht von ihm sich herleitet, der gegenüber vielmehr seine Autorität derivativ bleibt. Das heißt, da eine solche Gesetzlichkeit nur im Recht gefunden werden kann, daß das Recht nicht aus dem Staat, sondern der Staat aus dem Recht zu definieren, der Staat nicht Schöpfer des Rechts, sondern das Recht Schöpfer des Staates ist: das Recht geht dem Staate vorher.»

¹¹ Idem, p. 50: «Vielmehr ist der Rechtsstaat ein Staat, der ganz Funktion des Rechtes werden will und, obwohl er die Normen, denen er sich unterwirft, auch selbst formuliert, sie nicht als Rechtsnormen ausgibt, bloß weil er selbst sie ausspricht.»

¹² Idem, p. 53: «Darum gibt es keinen andern Staat als den Rechtsstaat und jeder empirische Staat empfängt seine Legitimation als erster Diener des Rechts.»

constitutivas de um “direito natural” que, sendo prévio ao próprio Estado, poderia servir como critério para a distinção entre Estados empíricos que o fossem efectivamente, por um lado, e, por outro, Estados empíricos que não fossem senão pseudo-Estados, baseados na mera violência arbitrária de uma “lei do mais forte”. Pelo contrário: dizer que o Estado é sempre Estado de direito implica dizer que um Estado empírico não é Estado porque tem poder, mas que se ele tem poder – se ele aparece no âmbito concreto da facticidade como um Estado empírico – é porque ele é sustentado pelo direito que exclusivamente pode constituir a sua condição de possibilidade.

Por outro lado, se o Estado não pode deixar de se constituir enquanto Estado apenas na medida em que pertence à esfera puramente normativa do direito, se cada Estado empírico pressupõe assim o direito como o seu fundamento e a sua condição de possibilidade, também o direito não pode deixar de pressupor o Estado, na medida em que não pode deixar de tender à sua efectivação no plano da facticidade. Se o direito é a condição de possibilidade do Estado, ele é-o na medida em que o Estado, no seu poder, surge como a condição de possibilidade da sua entrada na efectividade. O direito é então a *ratio essendi* do Estado, a razão em função da qual cada Estado empírico existe. Mas ele é-o na medida em que cada Estado empírico, enquanto Estado facticamente constituído, é a sua *ratio cognoscendi*, a razão pela qual o direito aparece facticamente e se dá a conhecer no mundo concreto e natural. O Estado pertence então essencialmente ao direito, na medida em que o serve, ou seja, na medida em que, mediante o seu máximo poder, mediante a sua potência suprema (*höchste Gewalt*), é função essencial da efectivação do direito, ou seja, é instrumento da configuração da própria efectividade às mãos de um direito por ele efectivado: «O direito, que só pode sair da suprema potência, pressupõe, segundo o seu conceito, uma suprema potência»¹³; «O sentido do Estado consiste assim na sua tarefa de efectivar o direito no mundo e de, nesta direcção, actuar sobre ele. A razão pela qual ele tem a potência *suprema* segue-se desta tarefa; a razão pela qual ele tem de ser a *potência* suprema dá-se a partir da direcção da sua tarefa, pois a actuação sobre o mundo dos fenómenos tem por pressuposto um poder fáctico»¹⁴. E o direito, por seu lado, só é efectivamente direito se for direito efectivado,

¹³ Idem, p. 47: «Das Recht, das nur von der höchsten Gewalt ausgehen kann, setzt seinem Begriffe nach eine höchste Gewalt voraus.»

¹⁴ Idem, p. 55: «Der Sinn des Staates besteht demnach in seiner Aufgabe, Recht in der Welt zu verwirklichen und auf sie in dieser Richtung einzuwirken. Warum er die höchste Gewalt ist, folgt aus dieser Aufgabe; warum er die höchste Gewalt sein muß, ergibt sich aus der Richtung seiner Aufgabe, da die Einwirkung auf die Welt der Phänomene eine faktische Macht zur Voraussetzung hat.»

ou seja, se for um direito que já encontrou no poder concreto, na máxima potência do Estado, a sua imprescindível efectivação.

Se o direito e a efectividade se encontram em dois mundos distintos, se o dever-ser do direito e o ser da natureza se situam um diante do outro como duas esferas que, à partida, não podem ter qualquer mútua relação, o Estado, na potência suprema que lhe é própria, surge justamente como uma ponte entre estes dois mundos, como uma estrutura de mediação em virtude da qual o direito pode actuar na efectividade. O direito, na sua pura normatividade, não pode actuar directamente no mundo da efectividade. Enquanto puro dever-ser, ele não pode a partir de si mesmo tornar-se ser. E esta impossibilidade resulta de a efectividade em que o direito deveria intervir e actuar não ser simplesmente passiva diante desta intervenção. Se a efectividade, se o mundo fenoménico é constituído por uma lei própria, tal quer dizer que a efectivação do direito exige que este mesmo direito se submeta também à lei desta mesma realidade. Assim, se o direito, enquanto pura norma, não pode por si mesmo subordinar-se à lei da efectividade, ao mecanismo que rege os fenómenos que no mundo têm lugar, é a efectivação do direito pelo Estado que executa esta mesma subordinação. O Estado é então, por um lado, a efectivação do direito no mundo fenoménico, o elemento mediador através do qual a pura normatividade do direito pode intervir e actuar no mundo fáctico. Mas, por outro lado, ele é uma instituição fáctica, uma realidade natural que, nessa medida, age necessariamente de acordo com os mecanismos de força e de poder que regem essa mesma realidade. Como escreve Schmitt: «O Estado, o mediador do direito, entra agindo no mundo e tem de aí se orientar de acordo com o seu mecanismo de meio e fim. No mesmo instante em que utiliza o mundo empírico para fazer dele algo determinado, este, por seu lado, actua sobre ele com o poder, tal como o material tem poder sobre o artista, ou as propriedades dadas de um servo têm poder sobre o senhor»¹⁵. É então neste sentido preciso que a essência do Estado, ao ser caracterizada através da sua função de efectivação do direito, pode ser assinalada como uma *mediação*. O Estado não é apenas um ponto intermédio entre dois mundos, entre o facto e a norma, entre o poder e o direito; ele é a mediação entre duas leis que, longe de coincidirem a partir de si mesmas, numa convergência de tipo dialéctico, permanecem entre si inconciliáveis e absolutamente heterogéneas.

¹⁵ Idem, p. 74: «Der Staat, der Mittler des Rechts, tritt handelnd in die Welt ein und muß sich dort nach deren Mechanismus von Mittel und Zweck einrichten. In demselben Augenblick, indem er die empirische Welt benutzt, um etwas Bestimmtes aus ihr zu machen, wirkt diese auf ihn zurück mit der Macht, wie sie das Material über den Künstler, die gegebenen Eigenschaften des Dieners über den Herrn haben.»

Assim, o Estado, enquanto estrutura mediadora entre o direito e a efectividade, é, para além de um servidor do direito, um mecanismo de poder. Nesta medida, qualquer Estado empírico não pode deixar de se diferenciar essencialmente da ideia de Estado enquanto pura efectivação do direito. E é enquanto essencialmente diferenciado da ideia de Estado que qualquer Estado empírico se caracteriza necessariamente por duas determinações fundamentais. Por um lado, um tal Estado empírico não pode deixar de ser essencialmente situado, enraizado na efectividade, marcado por um poder exercido sobre um determinado território e ao longo de um determinado tempo. Neste sentido, o Estado empírico surge como uma estrutura de poder, como uma potência suprema que não pode deixar de reconhecer, a par de si, outras potências supremas, outros Estados empíricos de igual dignidade e poder. Por outro lado, qualquer Estado empírico, ao ser efectivamente Estado, ao ser Estado de direito, não pode deixar de se guiar pela ideia de Estado enquanto instrumento único da efectivação do direito, tendendo necessariamente para se constituir como um poder único, como o detentor exclusivo de uma potência suprema ímpar e absoluta.

A diferença essencial entre cada Estado empírico e a sua ideia, a sua essência enquanto efectivação do direito, conduz Schmitt à representação, como hipóteses, dos dois tipos de Estado que corresponderiam à superação dessa diferença. Em primeiro lugar, seria possível representar um Estado correspondente àquilo a que se poderia chamar a dissolução da diferença a partir da ideia propriamente dita. Um Estado empírico que correspondesse simplesmente à ideia de Estado, um Estado empírico que correspondesse a um Estado ideal, enquanto única potência suprema que efectiva o direito, poderia assim ser representado como um hipotético Estado mundial futuro, em que uma única potência efectivasse um único direito. É ao considerar uma tal hipótese que Schmitt pode escrever: «Permanecerá um “Estado do futuro”, se for efectivado, um Estado? A resposta é difícil porque cada Estado que deva ser instituído conscientemente por homens de acordo com um ideal de Estado tem em geral a tendência de se expandir por toda a Terra, de se tornar, neste sentido, “católico”. O comportamento da República Francesa no tempo da Grande Revolução oferece um exemplo disso, tanto quanto a aspiração da Santa Aliança de abrir caminho aos pensamentos da “legitimidade”. Na base desta tendência está o pensamento, extremamente correcto, de que só pode haver uma verdade, mas também só uma potência suprema»¹⁶. Em segundo lugar, seria

¹⁶ Idem, pp. 43-44: «Bleibt ein »Zukunftsstaat«, wenn er verwirklicht ist, ein Staat? Die Antwort ist deshalb schwierig, weil jeder Staat, der nach einem Staatsideal von Menschen bewußt eingerichtet

possível representar um Estado correspondente à dissolução da diferença entre o Estado empírico e a ideia de Estado a partir do plano fáctico e empírico. Assim, do mesmo modo que seria possível representar hipoteticamente a possibilidade de um Estado único no mundo, também seria possível representar um Estado meramente empírico, um Estado que estivesse assente numa pura relação de poder, um Estado que, longe de ser uma efectivação do direito, encontrasse na base que o sustenta apenas a força e a violência. Diante de tais esboços hipotéticos, poder-se-ia perguntar se, na perspectiva schmittiana, estes corresponderiam a efectivas possibilidades. E a resposta a uma tal questão não pode deixar de ser necessariamente negativa.

Se um Estado cumprisse a sua vocação de se tornar único, de se tornar uma potência suprema ímpar e absoluta, estendendo o seu poder sobre todo o espaço, estendendo planetariamente o seu território, ele fundir-se-ia com a ideia de Estado e, nessa medida, deixaria de ser um Estado empírico. E se ele perdesse essa sua vocação sempre inalcançável, tal querer dizer que ele não se consideraria o mediador da ideia do direito e, nessa medida, que ele, não sendo Estado de direito, não seria senão um pseudo-Estado. Tais tipos de Estado – um “Estado ideal” e um “Estado fora da lei”, um “Estado mundial” e um “pseudo-Estado” – aparecem, no pensamento schmittiano de *Der Wert des Staates*, como hipóteses. Contudo, a apresentação de tais hipóteses não corresponde à afirmação da sua possibilidade. Pelo contrário: a análise de *Der Wert des Staates* desenvolve-se justamente no sentido de as apresentar como conceitos inevitavelmente vazios, ou seja, como conceitos hipotéticos que, não sendo formalmente impossíveis, não podem deixar de corresponder a formas para as quais não há qualquer conteúdo empírico. Havendo um conteúdo empírico de tais hipóteses, havendo, facticamente concretizado, um “Estado mundial” ou um “Estado fora da lei”, o Estado empírico, o Estado enquanto estrutura mediadora que efectiva o direito, não poderia deixar de desaparecer. E, assim, se a efectividade de um “Estado mundial” e de um “Estado fora da lei” exclui necessariamente a existência de um Estado empírico, tal quer dizer que cada Estado empírico possível é assim sempre um Estado situado entre a impossibilidade fáctica de um Estado mundial perfeito e a impossibilidade fáctica de um pseudo-Estado que não seja senão afirmação de um poder violento.

werden soll, im allgemeinen die Tendenz hat, sich über die ganze Erde zu verbreiten, in diesem Sinne »katholisch« zu werden. Das Verhalten der französischen Republik zur Zeit der großen Revolution bietet ebenso sehr ein Beispiel dafür, wie das Bestreben der heiligen Allianz, den Gedanken der »Legitimität« durchzuführen. Dieser Tendenz liegt der überaus richtige Gedanke zugrunde, daß es nur Eine Wahrheit, aber auch nur Eine höchste Gewalt geben kann.»

Se o Estado empírico é sempre um Estado entre outros, não podendo deixar de reconhecer junto a si outros Estados de igual dignidade e poder, a sua aspiração simultaneamente inalcançável e irrecusável a um carácter único e ímpar encontra o seu modelo numa instituição que, não sendo um Estado, realiza no plano empírico uma idêntica estrutura de mediação. Tal instituição é, segundo Schmitt, a Igreja. A Igreja pertence então ao mundo fáctico e visível. Do mesmo modo que o Estado se constitui como uma efectivação do direito no mundo fáctico, pertencendo a este mundo sensível e visível, também a Igreja é visível, constituindo-se como a mediação pela qual se torna visível no mundo uma mensagem que não pertence a esse mesmo mundo. Contudo, ao contrário do Estado, que, devido ao seu carácter empírico, não pode deixar de reconhecer ao seu lado outros Estados que lhe são equivalentes, afastando-se sempre inevitavelmente do estatuto de um Estado ideal, a Igreja não tem de separar o seu carácter ideal do seu carácter real ou efectivo, sendo antes justamente, na sua essência, a sua coincidência através de um processo de mediação, ou seja, assumindo-se justamente como a visibilização no mundo fáctico de uma mensagem que pertence a um mundo invisível. Schmitt pode então distinguir o Estado e a Igreja nos seguintes termos: «O Estado concreto, na pergunta pelo Estado ideal que sempre só pode ser um, deixou cair constantemente a comparação com a empiria, enquanto a Igreja, na qual, segundo a posição que lhe é própria, coincidem ideal e efectividade, ela mesma surge como o Estado ideal, a *civitas Dei*, de tal modo que ela, ao mesmo tempo, pode meter em campo cada argumento de fundamentação filosófica de um Estado ideal a seu favor e contra o Estado concreto. Se houver apenas uma Igreja, a Igreja é necessariamente perfeita; se houverem centenas de Estados, o Estado concreto é necessariamente imperfeito»¹⁷. Assim, do mesmo modo que o Estado, a Igreja surge como a instância mediadora de um mundo invisível que, longe de ser directa ou imediatamente visível, apenas adquire visibilidade mediante o processo de mediação. Mas, ao contrário do Estado, a Igreja pode afirmar-se como única e, precisamente nesse sentido, como “católica”: «A Igreja reivindica diante do Estado a catolicidade; unanimemente, os doutrinadores católicos do direito canónico destacam que o Estado enquanto tal em nenhum lugar existe, que na

¹⁷ Idem, p. 45: «Der konkrete Staat hat sich bei der Frage nach dem idealen Staat, der immer nur Einer sein kann, beständig den Vergleich mit der Empirie gefallen zu lassen, während die Kirche, bei der Ideal und Wirklichkeit nach der eigenen Position zusammenfallen, selbst als der ideale Staat, die *civitas Dei* auftritt, so daß sie gleichzeitig jedes Argument der philosophischen Begründung eines idealen Staates für sich und gegen den konkreten Staat ins Feld führen kann. Gibt es nur Eine Kirche, so ist die Kirche notwendig vollkommen; gibt es hundert Staaten, so ist der einzelne konkrete Staat notwendig unvollkommen.»

efectividade só há Estados singulares que são unicamente produtos da história. [...] A Igreja, pelo contrário, que, segundo a sua doutrina, é a única Igreja e não pode reconhecer qualquer outra junto a si, representa ela mesma a efectivação de um ideal, encontra-se através disso numa vantagem infinita em relação ao Estado singular, o qual reconhece junto a si centenas de outros Estados como igualmente justificados e não pretende uma superioridade sobre a relatividade do temporal»¹⁸.

Se a Igreja se constitui como um modelo para o Estado, detendo a catolicidade que o Estado, não podendo recusar como um ideal, também não pode alcançar, é uma abordagem da Igreja que se constitui como única e universal, uma abordagem da Igreja católica, que poderia permitir o esclarecimento da estrutura intermediária entre a ideia e a efectividade do mundo fáctico que constitui o próprio Estado. Assim, em 1917, Schmitt publica, na Revista *Summa*, um artigo em que aborda justamente a questão da “visibilidade da Igreja”: *Die Sichtbarkeit der Kirche*. Neste artigo, Schmitt destaca explicitamente a mediação (*Vermittlung*) como o elemento que constitui a essência da própria Igreja. A Igreja surge a partir da realidade invisível de um Deus que, mediante a encarnação, se tornou homem e habitou entre os homens no mundo. A encarnação do Verbo é já, para Schmitt, um acto de mediação. E Cristo é então já a figura de um mediador que, longe de abandonar o mundo fáctico e visível a uma existência separada da realidade divina, longe de considerar o mundo intrinsecamente mau e fruto do demónio, longe de entregar o mundo a um pecado que o afasta de Deus, detendo-se num dualismo insuperável, lança uma ponte que medeia entre um e outro. Do mesmo modo que o direito, na sua pura normatividade ideal, não pode deixar de se efectivar na e através da mediação do Estado, sendo o poder do Estado uma derivação desse mesmo direito, assim também a realidade divina não pode deixar de se mediar para se tornar visível, sendo a sua visibilização uma visibilização da sua intrínseca invisibilidade. A encarnação, a vida humana do Filho de Deus é assim, na sua essência, mediação, e é na mediação humana da divindade de Cristo que a Igreja encontra a sua raiz essencial: «A visibilidade da Igreja assenta em algo invisível, o conceito da Igreja visível é ele mesmo

¹⁸ Idem, pp. 44-45: «Die Kirche nimmt dem Staate gegenüber die Katholizität in Anspruch; einmütig heben die katholischen Lehrer des Kirchenrechts hervor, daß der Staat als solcher nirgends existiert, daß es in Wirklichkeit nur einzelne Staaten gibt, die lediglich Produkte der Geschichte sind. [...] Die Kirche dagegen, die nach ihrer Lehre die einzige Kirche ist und keine andere neben sich anerkennen kann, selbst also die Verwirklichung eines Ideals repräsentiert, befindet sich eben dadurch in einem unendlichen Vorteil gegenüber dem einzelnen Staat, der hundert andere Staaten als gleichberechtigt neben sich anerkennt und eine Ueberlegenheit über die Relativität des Zeitlichen nicht einmal prätendiert.»

algo invisível»¹⁹. Assim, se a encarnação do Cristo consiste já num acto de mediação e, nessa medida, num acontecimento pelo qual uma realidade de outro plano actua e intervém no mundo fáctico, tal quer dizer que esta mediação tem de se constituir como um acontecimento facticamente situado num determinado espaço e num determinado tempo. O divino, na sua vida humana, teve de nascer, viver e morrer como homem. Negar essa situação espacial e temporal seria imediatamente negar a própria mediação. Contudo, se a encarnação de Cristo surge localizada, tal quer dizer que será necessário o aparecimento de uma instituição cuja realidade, também ela mediadora, seja a manutenção entre os homens da própria mediação de Cristo. É uma tal instituição que constitui a Igreja: «Não se pode acreditar que Deus se tornou homem sem acreditar que, enquanto o mundo permanecer, também haverá uma Igreja visível. Cada seita espiritualista que eclipsa o conceito de Igreja, de comunidade visível dos cristãos verdadeiramente crentes no de um *corpus mere mysticum*, duvidou, no fundo, da humanidade do Filho de Deus. Falsificou a efectiva realidade histórica de Cristo tornar-se homem, convertendo-o num processo místico-irreal. Com isso se satisfaz um postulado da imediatez (que Cristo nasceu para o homem singular em todo o tempo e por todo o lado – não meramente no Ano 1 e em Belém, na Palestina)»²⁰. A Igreja é assim, na sua essência, uma mediação da mediação. E é ao constituir-se como duplamente mediadora que a Igreja pode surgir como um processo paradigmático de mediação, sendo possível a partir dela caracterizar a mediação que pelo Estado, no seu poder, é empreendida. Schmitt parte assim da mediação exercida pela Igreja para a caracterização do Estado e do exercício fáctico do seu poder.

Em *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Schmitt recusa abertamente a coincidência directa e imediata de qualquer Igreja empírica concreta com a verdadeira Igreja, com a Igreja que medeia e torna visível a mediação de Cristo, abrindo a hipótese da existência de uma pseudo-Igreja, do mesmo modo que, em *Der Wert des Staates*, esboçara a hipótese de um pseudo-Estado: «Como a visibilidade da Igreja se dá a partir da sua essência, que é mediação, mas a mediação permanece uma tarefa que tem de ser

¹⁹ Carl Schmitt, “Die Sichtbarkeit der Kirche: eine scholastische Erwägung”, *Summa*, II, Hellaerau, 1917, p. 75: Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbarem, der Begriff der sichtbaren Kirche ist selbst etwas Unsichtbares.»

²⁰ Idem, p. 75: «Jede spiritualistische Sekte, die den Begriff der Kirche aus der sichtbaren Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen in den eines corpus mere mysticum verflüchtigte, hat im Grunde an der Menschheit des Gottessohnes gezweifelt. Sie hat die historische Wirklichkeit der Menschwerdung Christi in einen mystisch-unwirklichen Vorgang verfälscht. Damit ist allerdings einem Postulat der Unmittelbarkeit (daß Christus jederzeit und überall – nicht bloß im Jahre 1 in Betlehem in Palästina – für den einzelnen Menschen geboren werde) Genüge getan.»

preenchida novamente de segundo a segundo, é então possível que uma realidade histórica qualquer que aja politicamente como Igreja, ou seja, a Igreja “oficial” no sentido corrente, não coincida contudo com a Igreja visível. [...] As pessoas e as medidas singulares que, no momento singular, têm o poder de representar a Igreja não são idênticas à Igreja visível. Caso contrário, o poder, algo meramente fáctico, tornar-se-ia de novo direito e far-se-ia a afirmação pecaminosa de que, com a Igreja, os pecados e todas as suas consequências desapareceram do mundo»²¹. Contudo, a hipótese de que a Igreja concreta seja apenas uma pseudo-Igreja tem, em *Die Sichtbarkeit der Kirche*, um alcance distinto da hipótese de um pseudo-Estado, esboçada em *Der Wert des Staates*. No texto de 1914, a hipótese de o Estado não o ser verdadeiramente, constituindo-se como um poder que não efective o direito, corresponde, como vimos, a uma impossibilidade fáctica: o poder do Estado é já um indício do direito que lhe está subjacente como a condição que o possibilita. No artigo de 1917, pelo contrário, a hipótese de que a Igreja concreta não corresponda à Igreja visível não pode surgir imediatamente como impossível, pois o poder presente na Igreja concreta não pode surgir como um indício directo da sua tarefa mediadora. Assim, é em *Die Sichtbarkeit der Kirche* que, partindo-se da possibilidade da não coincidência entre a Igreja concreta e a Igreja visível, verdadeiramente mediadora, e admitindo-se que o poder da Igreja oficial não é um indício suficiente para admitir o seu carácter verdadeiramente mediador, não pode deixar de aparecer o problema de saber *quem decide* sobre a mediação. E, ao surgir uma tal questão, Schmitt não pode deixar de entregar a cada cristão singular, no texto de 1917, o estatuto de sujeito de uma tal decisão: «Nunca se retirou a base à crítica do singular. [...] Quando existe um contacto com Deus, se bem que mediado por muitos membros, já não se pode eliminar a força revolucionária da fé em Deus; também na Igreja existe o princípio de que se tem de obedecer mais a Deus que aos homens, e a reserva de que com isso cada singular é posto no poder é tão impenetrável e sublime que até mantém a sua validade diante da instância infalível. Permanece sempre a objecção – que, na sua forma, foi levantada historicamente por jesuítas – de se dizer que o Papa é certamente infalível, mas que,

²¹ Idem, pp. 76-77: «Da die Sichtbarkeit der Kirche sich aus ihrem Wesen, das Vermittlung ist, ergibt, die Vermittlung aber reine Aufgabe bleibt, die von Sekunde zu Sekunde neu erfüllt werden muß, so ist es möglich, daß irgend eine historische Realität, die politisch als Kirche agiert, also die im landläufigen Sinne „offizielle“ Kirche, trotzdem mit der sichtbaren Kirche nicht übereinstimmt. [...] Die einzelnen Personen und Maßnahmen, die im einzelnen Augenblick die Kirche zu vertreten die Macht haben, sind nicht identisch mit der sichtbaren Kirche. Sonst wäre ja wieder die Macht, das bloß Faktische, zum Recht geworden und die sündhafte Behauptung aufgestellt, mit der Kirche seien die Sünde und alle ihre Folgen aus der Welt verschwunden.»

saber se o Papa singular também é efectiva e legitimamente Papa, ele mesmo não o poderia decidir apelando à sua infalibilidade»²². Assim, em *Die Sichtbarkeit der Kirche*, a “Igreja oficial” é apresentada como sempre passível de ser criticada por cada cristão singular. E a possibilidade inalienável da crítica significa implicitamente que, para Schmitt, cada homem singular, enquanto ser racional, tem condições, à partida, para decidir sobre a mediação.

Contudo, se cada homem singular, enquanto ser racional, está em condições de decidir sobre a mediação, tal não quer dizer que ele queira reivindicar para si, enquanto indivíduo, os critérios capazes de decidir, sobre um Estado e uma Igreja concretos, se aquele é ou não verdadeiramente a efectivação do direito, ou se esta é ou não efectivamente mediadora da mediação divina. Pelo contrário, para cada homem singular, decidir sobre a mediação quer dizer não decidir sobre a legitimidade de um Estado ou de uma Igreja, mas decidir, antes de mais, se é à sua individualidade que deve caber uma tal decisão. Por outras palavras, para cada indivíduo, a decisão é a de saber, à partida, se ele deve ou não pretender constituir-se ele mesmo, na sua individualidade, como mediador. E tal quer dizer que, no fundo, a decisão deve levar cada homem singular a decidir se deve haver uma mediação no seu acesso à verdade e à ideia, ao direito e à ordem, ou se, pelo contrário, ele deve decidir *imediatamente*, isto é, *sem mediação*, este mesmo acesso. A recusa, por parte de um homem singular, da mediação de um Estado ou de uma Igreja corresponde assim à recusa pura e simples da mediação. Schmitt reconhece explicitamente a possibilidade de que a mediação seja contestada pelos homens singulares que, a partir da sua individualidade, reclamem um acesso directo à verdade e à ideia. E é diante da possibilidade desta recusa, por parte do homem singular, da mediação do Estado e da Igreja no seu acesso ao direito e à verdade, que, segundo Schmitt, se torna necessário justificar *racionalmente* a decisão pela mediação. Schmitt sabe então que não é o poder, na medida em que ele só o é a partir da mediação, que pode decidir sobre a própria mediação da qual deriva. A decisão pela mediação, ou a decisão contra ela, não pode ser decidida pela mediação propriamente dita. E se é cada homem singular, na sua racionalidade, que pode decidir pela mediação ou contra ela, tal

²² Idem, p. 77: «Deshalb ist nie der Kritik des Einzelnen die Grundlage entzogen. Sobald der, wenn auch durch viele Glieder vermittelte Kontakt mit Gott da ist, läßt sich die revolutionäre Kraft des Gottesglaubens nicht mehr wegschaffen; auch in der Kirche besteht der Satz, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, und der Vorbehalt, der damit in die Macht jedes Einzelnen gelegt wird, ist so unaustilgbar und sublim, daß er sogar der unfehlbaren Instanz gegenüber Geltung behält. Immer bleibt ja der Einwand, der von Jesuiten historisch in der Form erhoben wurde, daß sie sagten, der Papst sei zwar unfehlbar, ob aber der einzelne Papst auch wirklich rechtmäßiger Papst sei, könne er nicht selbst unter Berufung auf seine Unfehlbarkeit entscheiden.»

quer dizer que a defesa da mediação só através da racionalidade de argumentos pode ser defendida. Num pensamento para o qual a confrontação e a polémica são essenciais, dir-se-ia então que o tema central comum a *Der Wert des Staates* e a *Die Sichtbarkeit der Kirche* consiste num combate racional e argumentativo pela mediação, no duplo aspecto que um tal combate pode oferecer: o combate pela mediação do direito através do Estado e o combate pela mediação da verdade através da Igreja visível.

Em *Die Sichtbarkeit der Kirche*, a Igreja concreta é explicitamente apresentada como admitindo em si não apenas a possibilidade da sua não coincidência ocasional com a Igreja visível, mas também a possibilidade da crítica e do protesto de cada cristão, no seu próprio seio, em função dessa não coincidência. E esta admissão por parte da Igreja da possibilidade do protesto implica então que o “protestantismo” não se possa constituir legitimamente como uma saída da Igreja visível, como uma quebra da sua unidade e como uma recusa do seu catolicismo. Como escreve Schmitt: «Sobre a diferença entre a Igreja visível e a concreta, que se manterá, enquanto houver um pecado no mundo e os homens forem pecadores, até ao Dia do Juízo, assenta a possibilidade religiosa do protestantismo. No entanto, a justificação que assenta em tal possibilidade não se estende à separação da Igreja. A Igreja visível contém em si ela mesma o protesto contra a Igreja concreta, e meramente histórico-fáctica, que seja pecadora e não exige nenhuma nova Igreja própria para o protesto»²³. O protestantismo enquanto separação da Igreja católica consiste assim, segundo Schmitt, na pura e simples recusa da mediação. E tal recusa corresponde a permanecer num dualismo de que a encarnação de Cristo, a entrada de Deus na história dos homens, no seu mundo fático e concreto, não pode deixar de constituir a superação. Assim, segundo Schmitt, o verdadeiro cristianismo consiste necessariamente na aceitação pelos homens singulares do papel mediador da Igreja e da sua pretensão à catolicidade, mesmo no caso da não coincidência imediata entre a Igreja oficial e a Igreja visível. Trata-se de aceitar a autoridade dos homens que chefiam a Igreja oficial não enquanto meros homens singulares, mas enquanto funcionários, enquanto representantes visíveis de uma realidade invisível que neles se visibiliza. Uma tal aceitação do poder da Igreja justifica-se então não por uma mera subordinação ao mero poder na sua facticidade, mas por uma

²³ Idem, p. 77: «Auf dem Unterschied von sichtbarer und konkreter Kirche, der besteht wird, solange es eine Sünde in der Welt gibt und die Menschen Sünder sind, bis zum jüngsten Tage, beruht die religiöse Möglichkeit des Protestantismus. Doch erstreckt sich die Rechtfertigung, die in einer solchen Möglichkeit liegt, nicht auf die Spaltung der Kirche. Die sichtbare Kirche enthält selbst den Protest gegen die sündhaft konkrete und bloß historisch-faktische in sich und fordert keine eigene neue Kirche für den Protest.»

subordinação ao próprio Deus que encontra no poder a mediação pela qual entra e permanece visível no mundo fáctico. É dessa subordinação que dá exemplo a própria figura mediadora de Cristo: «Quando o Cristo obedece à autoridade, porque ela – no seu fundamento e limite – é de Deus, ele obedece a Deus e não à autoridade. Tal é a única revolução da história mundial que merece o predicado de grande: o cristianismo, através do seu reconhecimento, deu uma nova base à autoridade mundana»²⁴.

Assim, do mesmo modo que, por parte do cristão singular, o reconhecimento da autoridade da Igreja visível, o reconhecimento do seu papel mediador, corresponde não à subordinação a um poder fáctico, mas à subordinação a um Deus que se torna homem e mediador, também o reconhecimento, por parte do cidadão singular, da autoridade do Estado empírico em que se integra corresponde não à sua mera entrega a um poder que o violenta, mas à sua aceitação de um poder que, sendo a mediação de um direito, o pode persuadir argumentativa e racionalmente à sua subordinação. O combate schmittiano pela mediação conduz assim à tentativa de uma justificação racional e argumentativa da subordinação do homem singular à autoridade, assim como da sua recusa em ter um acesso directo e imediato ao plano da ideia, do direito e da verdade. Para Schmitt, se a mediação for aceite pelos homens singulares, e se couber à mediação, e não a cada um na sua individualidade, mediar o acesso à verdade e à ordem, tal quer dizer que só a autoridade deverá decidir sobre essa mesma ordem e sobre essa mesma verdade. A argumentação na defesa da necessidade da mediação no acesso à verdade e à ordem resulta assim, no pensamento schmittiano, na tentativa de uma justificação racional de que seja o poder de uma autoridade fáctica, e não cada homem singular, a decidir sobre um tal acesso. Por outras palavras, a argumentação schmittiana na defesa da *mediação* conduz a uma defesa da *decisão* da autoridade. O chamado decisionismo schmittiano tem aqui o seu fundamento. Ele surge assim não como a defesa de uma decisão pura e simplesmente auto-fundada, emergente a partir de um simples nada e carente de qualquer justificação racional, mas como o resultado inevitável de um combate racionalmente justificado, de um combate argumentativo pela mediação.

²⁴ Idem, p. 74: «Wenn der Christ der Obrigkeit gehorcht, weil sie – Grund und Grenze – von Gott ist, so gehorcht er Gott und nicht der Obrigkeit. Das ist die einzige Revolution der Weltgeschichte, die das Prädikat einer großen verdient: das Christentum hat der weltlichen Obrigkeit durch seine Anerkennung eine neue Grundlage unterschoben.»

2. A decisão: a ditadura e a soberania

A defesa da mediação e a defesa da decisão são, no pensamento de Schmitt, dois aspectos de um mesmo e único combate. Por um lado, defender a mediação é combater pela necessidade de ser uma autoridade, e não cada homem singular na sua individualidade, a decidir sobre a ordem, o direito e a verdade. Por outro lado, defender a decisão desta mesma autoridade é combater pela mediação. A mediação manifesta-se assim, por um lado, na decisão de uma autoridade. E, por outro lado, uma tal decisão é apenas possível porque e na medida em que tem subjacente o próprio processo de mediação. Noutros termos: dir-se-ia que a decisão de uma autoridade é, segundo Schmitt, sempre a *ratio cognoscendi* de uma mediação, e que só o pode ser na medida em que esta mesma decisão não tem lugar a partir de um nada ou de um vazio, mas sempre a partir da mediação que é a sua *ratio essendi*, a condição de possibilidade de que haja uma tal decisão. Como paradigma da autoridade que o Estado constitui, na sua mediação da ideia de direito, Schmitt alude, como vimos, à autoridade da Igreja católica, na sua mediação da verdade, isto é, na sua visibilização da realidade invisível do próprio Deus. Nesse papel referencial e paradigmático que a Igreja católica desempenha diante do Estado, o tipo de decisão que nela ocorre, fundamentado pela sua essencial função de mediação, serve também de paradigma à decisão que deve ser própria da autoridade do Estado. É para a caracterização desse tipo de decisão que Schmitt evoca a possibilidade de o Papa falar *ex cathedra*, ou seja, o dogma católico segundo o qual o Chefe da Igreja pode reivindicar para si a autoridade de uma decisão infalível.

Em 1922, em *Politische Theologie*, Schmitt será maximamente claro acerca deste paralelo entre a decisão da autoridade do Estado e a decisão da autoridade da Igreja, assim como da função paradigmática que esta última exerce em relação à primeira. Apropriando-se sobretudo, como se verá, das formulações de Joseph de Maistre em *Du pape*, Schmitt escreve explicitamente: «O valor do Estado está em ele dar uma decisão; o valor da Igreja em ela ser última decisão inapelável»²⁵. Contudo, é já

²⁵ Carl Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 60: «Der Wert des Staates liegt darin, daß er eine Entscheidung gibt, der Wert der Kirche, daß sie letzte inappellable Entscheidung ist.». A passagem citada encontra-se no ensaio *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, publicado primeiro isoladamente, em 1922, no *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* (nº 16, pp. 121-131), e agregado posteriormente como quarto capítulo de *Politische Theologie*, cujos três primeiros capítulos tinham sido publicados em conjunto, sob o título *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, num volume de homenagem a Max

em 1914, em *Der Wert des Staates*, que se torna inteiramente manifesto o papel da referência à doutrina da infalibilidade papal. Por um lado, aceitar o dogma da infalibilidade papal implica, para o cristão singular, o reconhecimento de que o Papa, enquanto Chefe da Igreja visível, é a figura que torna visível a cada momento, ao longo do percurso temporal, a realidade mediadora de Cristo. O Papa surge, neste sentido, como o *representante*²⁶ de Cristo. Por outro lado, a autoridade do Papa na sua representação de Cristo, a sua possibilidade de ditar uma decisão última e infalível, não se fundamenta na pessoa individual no Papa, mas na própria função de mediação. O Papa não tem então a autoridade de decidir enquanto homem singular, mas enquanto mediador, enquanto servo de uma ideia que através dele se torna presente. Se a infalibilidade do Papa se baseasse na sua pessoa singular, então esta estaria assente apenas no seu poder fáctico, sendo apenas a expressão de um poder capaz de impor despoticamente uma vontade individual, subjectiva e arbitrária. Contudo, como esta infalibilidade assenta na própria mediação, tal quer dizer que o poder de decidir cabe não ao homem singular que é o Papa, mas à função, ao ofício (*Amt*) que por esse homem singular é servido. Como escreve Schmitt: «É de novo a doutrina da Igreja católica romana que aqui alcançou a maior clareza metódica e, por isso, também a mais forte consistência histórica: o Papa infalível, que, neste sentido, é o que de mais absoluto se pode pensar sobre a Terra, não é nada pela sua pessoa, é apenas instrumento, representante [*Statthalter*] de Cristo na Terra, *servus servorum Dei*. A vontade do governante absoluto só pode ser lei porque ele, segundo o seu ofício, não pode querer mais nada senão aquilo que é direito»²⁷. A apresentação da doutrina católica da

Weber: M. Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. II, Munique-Leipzig, 1922. O ensaio *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution* aparece assim não propriamente como um quarto capítulo, no seguimento dos anteriores, mas como um apêndice à unidade constituída pelos três primeiros. Daí que Schmitt o possa eleger, em 1950, como o primeiro dos quatro ensaios (datados respectivamente de 1922, 1927, 1929 e 1944) do livro que dedica a uma confrontação do seu pensamento com o pensamento de Juan Donoso Cortés: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Colónia, Greven, 1950 (neste volume, a passagem citada aparece na p. 24). Sobre a importância deste dado para a interpretação do conceito schmittiano de “teologia política”, cf. adiante III Parte, Capítulo IX, 2.

²⁶ Deter-nos-emos adiante especificamente no conceito schmittiano de *representação* (*Repräsentation*), assim como na possibilidade de, no seu seguimento, caracterizar o papel do Papa no seio da Igreja, enquanto *representante* de Cristo (*Stellvertreter Christi*), como o desempenho de uma mediação por cujo exercício o próprio Cristo se torna não imediata – o que só seria possível através de um misticismo supersticioso – mas *mediatamente* presente. Para uma caracterização completa do conceito de *representação*, central em Schmitt, veja-se adiante a II Parte, Cap. 4, 3.

²⁷ *Der Wert des Staates*, p. 95: «Wieder ist es die Lehre der römisch-katholischen Kirche, die hier die größte methodische Klarheit und daher auch den stärksten historischen Bestand erreicht hat: der infallible Papst, das in diesem Sinne Absoluteste, was auf der Erde nur zu denken ist, ist nichts für seine Person, ist nur Instrument, Statthalter Christi auf Erden, servus servorum Dei. Der Wille des absoluten Herrschers

infallibilidade do Papa como o paradigma da decisão própria do Estado, enquanto mediador do direito, e da Igreja, enquanto mediadora da verdade, remete assim para as duas características essenciais de cada Estado e da Igreja visível enquanto única Igreja verdadeira.

Em primeiro lugar, nem o Estado, na sua decisão sobre o direito, nem a Igreja, na sua decisão dogmática sobre a verdade, podem admitir como origem dessa mesma decisão o poder dos indivíduos. Nenhuma destas instituições pode ser concebida como o resultado de acordos ou contratos pelos quais os homens singulares que nelas se integram transfiram o seu poder individual para um plano supra-individual que, reunindo o poder de todos, possa sustentar uma potência suprema delegada dos vários poderes individuais. E a razão dessa impossibilidade é simples. O Estado e a Igreja não podem ser constituídos através de contratos entre indivíduos justamente porque só a sua prévia existência, a existência de uma ordem subjacente aos indivíduos enquanto tais, surge como a condição de possibilidade da realização de contratos e de associações entre eles: «Se o Estado for fundado com base num contrato, e se ele “surgir” através de vários indivíduos se juntarem e se unirem num ser conjunto que apresente uma vontade geral autónoma, uma *volonté générale*, então um tal “contrato” remete já para uma ordem jurídica pressuposta. Os indivíduos dos quais se diz que fundaram o Estado através de um contrato surgem não como uns homens singulares quaisquer, mas como contratantes no quadro de uma ordem jurídica, de tal modo que o processo da fundação do Estado através do contrato já não significa um acontecimento histórico, mas jurídico. Daí que o erro da teoria contratualista tenha sido não a construção de um contrato, mas a assunção de indivíduos empíricos como partes do contrato»²⁸. Assim, para que os indivíduos possam reconhecer a mediação do Estado ou da Igreja, para que eles possam decidir e pôr-se de acordo sobre o reconhecimento de uma tal mediação, torna-se necessário pressupor uma prévia decisão do próprio Estado ou da própria Igreja, uma prévia mediação através da qual se torne visível e efectiva uma ordem capaz de

kann nur deshalb Gesetz sein, weil er seinem Amte nach nichts mehr wollen kann, wie das, was Recht ist.»

²⁸ Idem, pp. 106-107: Wird der Staat auf einen Vertrag gegründet und soll er dadurch »entstanden« sein, daß mehrere Individuen zusammentraten und sich zu einem Gesamtwesen verbanden, das einen selbstständigen gemeinsamen Willen, eine *volonté générale*, darstellt, so verweist ein solcher »Vertrag« bereits auf eine vorausgesetzte Rechtsordnung. Die Individuen, von denen es heißt, daß sie den Staat durch Vertrag gegründet haben, treten nicht als beliebige Einzelmenschen sondern als Kontrahenten im Rahmen einer Rechtsordnung auf, sodaß der Vorgang der Staatsgründung durch Vertrag nicht mehr ein historisches sondern ein juristisches Ereignis bedeutet. Der Fehler der Vertragstheorie war daher nicht die Konstruktion eines Vertrages, sondern die Annahme empirischer Individuen als Vertragsparteien.»

possibilitar esse mesmo acordo. E se é imprescindível pressupor uma decisão prévia do Estado ou da Igreja para que os indivíduos possam decidir reconhecer essa mesma decisão, tal quer dizer que as decisões de tais instituições, longe de dependerem das decisões dos indivíduos ou de surgirem a partir delas, antes as determinam e as constroem. Não é o reconhecimento individual por parte dos cristãos que constitui a Igreja como tal; é antes a Igreja, enquanto mediação da figura mediadora de Cristo, que constitui, no seu reconhecimento de Cristo, os próprios cristãos. Não é o Estado, no seu papel mediador, que pode ser construído pelos indivíduos, mas passa-se exactamente o contrário: os indivíduos são construídos pelo Estado que lhes está subjacente e só nele vêm a sua individualidade ganhar valor. Como escreve Schmitt: «O Estado não é então uma construção que os homens fizeram, mas, pelo contrário, ele faz de cada homem uma construção»²⁹.

Em segundo lugar, se o Estado e a Igreja, nas decisões que são próprias do exercício da sua mediação, não dependem do poder dos homens singulares que neles se integram, ou seja, se o seu poder não pode ser limitado a partir de um poder que se encontre dentro dele ou sob a sua alçada, as suas decisões também não poderão ser de nenhum modo condicionadas por uma potência que esteja fora deles como uma limitação ao seu poder. Do mesmo modo que a Igreja não pode reconhecer qualquer outra Igreja como uma Igreja verdadeira, do mesmo modo que a Igreja católica não pode deixar de se considerar, enquanto católica, como a única Igreja visível capaz de mediar o acesso a Deus, também o Estado não pode deixar de se assumir como o detentor de um poder absoluto, um poder que não pode ser limitado por qualquer potência que se lhe queira impor. Assim, ao assumir a Igreja católica como o paradigma da mediação, e justamente porque um tal paradigma se torna maximamente manifesto no dogma católico da infalibilidade papal, ou seja, na possibilidade de o Chefe da Igreja católica pronunciar uma decisão definitiva e inapelável, sem ter de reconhecer qualquer outro poder ou qualquer outra autoridade, Schmitt não hesita em recusar, para a preservação da função paradigmática que a Igreja exerce diante do Estado, a própria doutrina católica da atribuição ao poder do Papa, na sua relação com o Estado, de uma *potestas indirecta*.

Tal como já atrás ficou dito, diante do poder do Estado, o qual, surgindo como uma máxima potência, não pode reconhecer qualquer poder que o limite, a Igreja

²⁹ Idem, p. 93: «Somit ist nicht der Staat eine Konstruktion, die Menschen sich gemacht haben, er macht im Gegenteil aus jedem Menschen eine Konstruktion.»

católica reclama para si, na pessoa do Papa enquanto Chefe da Igreja, não um poder directamente limitativo do poder do Estado, mas um poder que se exerça indirectamente, uma *potestas indirecta*, pela qual o poder do Estado seja obrigado a legitimar-se através do reconhecimento de um “direito natural”, que sempre o ultrapassa, e não tenha de ser reconhecido, no seu exercício do poder, como sempre já pura, directa e imediatamente legitimado. A doutrina católica da *potestas indirecta* parte então da separação tradicional entre um “direito positivo” e um “direito natural”, entre um direito determinado positivamente por um poder fáctico e um direito enraizado numa natureza prévia que lhe esteja subjacente, atribuindo o primeiro ao Estado e pondo o segundo à guarda da Igreja. Assim, ela estabelece o Chefe da Igreja como o guardião do “direito natural” e, nessa medida, como capaz de distinguir, em função dele, entre um direito positivo legítimo e ilegítimo, entre um Estado que efective o direito e um pseudo-Estado que não seja senão um mero exercício de poder. Em *Der Wert des Staates*, como vimos, ao atribuir à antecedência do direito face ao Estado não um sentido material e fáctico, mas um sentido formal, Schmitt estabelece o direito anterior ao Estado não como um direito capaz de limitar e criticar o exercício do seu poder, mas como a condição formal de possibilidade do aparecimento desse mesmo poder e, nessa medida, como a *ratio essendi* para a qual o poder de um Estado, enquanto *ratio cognoscendi*, sempre remete. Assim, como vimos, a hipótese do exercício de um poder ilegítimo do Estado, a hipótese de um Estado “fora da lei” ou de um Estado sem direito, surge, no pensamento schmittiano, como um conceito que não pode ser preenchido por nenhum conteúdo, como um conceito inevitavelmente vazio. E é justamente em função desta impossibilidade da existência fáctica de um Estado que não seja Estado de direito que Schmitt recusa a pretensão católica de atribuir ao Papa uma *potestas indirecta*, um poder de, através da referência a um “direito natural” prévio ao próprio Estado, determinar como legítimo ou ilegítimo o direito positivo que dele emana, assinalando como legítimo ou ilegítimo o exercício do seu poder.

O Estado é então, para Schmitt, sempre um Estado de direito que encontra no carácter único e ímpar da Igreja, no seu não reconhecimento de qualquer poder exterior que a limite, o paradigma que lhe pode servir de referência. Assim, dir-se-ia que, na perspectiva schmittiana, a doutrina da *potestas indirecta* do Papa não pode deixar de surgir como contraditória com a função paradigmática que a Igreja católica exerce diante do Estado. E é diante desta contraditoriedade que, para a afirmação de uma tal função, Schmitt rejeita que algum poder – mesmo o poder do Papa – possa ter uma

potestas indirecta diante de um poder que se exerce directa e efectivamente³⁰. Em *Der Wert des Staates*, Schmitt recusa explicitamente a possibilidade da existência de um poder capaz de limitar, nas suas decisões, o poder exercido pelo Estado e pelos seus representantes. Para Schmitt, o poder ou se exerce directamente como poder, não reconhecendo nenhum outro poder que o limite, ou, reconhecendo acima de si um poder superior, não é pura e simplesmente poder. Assim, propor a limitação do poder do Estado por um poder distinto, que surja diante do Estado como guardião do direito, não é limitar o exercício do poder do Estado, mas transferi-lo para as mãos de outro representante do Estado, isto é, transferir o próprio Estado para uma outra instância cujo poder a constitua agora como guardiã e fundadora da efectivação do direito. Como escreve Schmitt: «É interessante como este pensamento sempre emerge em roupagens sempre novas, desde os filósofos no Estado de Platão até à exigência de Fichte de um eforato que, em caso de urgência, em caso de ferimento das leis fundamentais do Estado, possa declarar a interdição do Estado, suspender a potência do governo e chamar os executores à responsabilidade. Em todos os casos está subjacente o medo diante de um mau uso da potência factual do Estado, uma desconfiança contra a maldade ou as fraquezas fácticas dos homens e a tentativa de as defrontar. Mas o erro metódico é também sempre o mesmo. Nenhuma lei se pode executar a si mesma, são sempre apenas homens que podem ser estabelecidos como guardiães das leis, e quem não confia ele mesmo nos guardiães, a esse nada ajuda voltar-se-lhes a dar novos guardiães»³¹.

A recusa de encontrar, para o direito, guardiães distintos daqueles que são os detentores do poder não pode deixar de assentar numa concepção particular deste mesmo direito. A figura de guardiães para o direito pressupõe que este seja um conjunto de normas cujo conteúdo não só não depende do poder como pode até ser por ele transgredido e violado. Diante desta sempre possível violação do conteúdo do direito, os

³⁰ Sobre esta recusa por Schmitt da doutrina católica da *potestas indirecta*, cf. Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus: 1888-1936*, Paderborn, Munique, Viena, Zurique, Ferdinand Schöningh, 1998, pp. 53 ss.

³¹ *Der Wert des Staates*, pp. 82-83: «Es ist interessant, wie auch dieser Gedanke in immer neuen Einkleidungen auftaucht, von den Philosophen in Platons Staat bis zu Fichtes Forderung eines Ephorates, das im Notfalle bei Verletzung der Staatsgrundgesetze das Staatsinterdikt aussprechen, die Regierungsgewalt, suspendieren und die Exekutoren zur Verantwortung ziehen kann. In allen Fällen liegt die Furcht vor einem Mißbrauch der tatsächlichen Gewalt des Staates zugrunde, ein Mißtrauen gegen die faktische Bosheit oder Schwäche der Menschen und der Versuch, ihr zu begegnen. Immer ist auch der methodische Irrtum der gleiche. Kein Gesetz kann sich selbst vollstrecken, es sind immer nur Menschen, die zu Hütern der Gesetze aufgestellt werden können, und wer selbst den Hütern nicht traut, dem hilft es nichts, ihnen wieder neue Hüter zu geben.»

guardiães deveriam poder vigiar o poder e zelar pelo direito. Assim, para Schmitt, recusar a possibilidade de guardiães para o direito significa recusar que o direito seja caracterizado por um tal conteúdo. O direito surge assim como uma pura forma que, tomada só por si, destituída de qualquer conteúdo, não é senão uma pura abstracção. E a abstracção não pode decidir por si a constituição daquilo que é concreto. Como escreve Schmitt: «Entre cada coisa concreta e cada coisa abstracta encontra-se uma fenda inultrapassável que não pode ser fechada por nenhuma passagem paulatina»³². A rejeição da doutrina católica da *potestas indirecta* conduz então Schmitt ao estabelecimento de uma distinção radical entre o direito na sua forma abstracta, o qual precede sempre a facticidade do Estado enquanto valor que fornece uma dignidade peculiar ao exercício do seu poder, e o direito no seu conteúdo concreto, o qual depende sempre da decisão fáctica desse mesmo Estado. Para Schmitt, ao contrário do que pressupunha a doutrina da *potestas indirecta*, o conteúdo concreto do direito não pode ser de nenhum modo determinado pela sua forma, a qual é agora algo meramente abstracto. Assim, se a forma do direito consiste numa abstracção, tal quer dizer que o conteúdo concreto desse mesmo direito é determinado não pelo direito na sua pura forma, mas pelo poder concreto que o decide. A doutrina católica da *potestas indirecta* pressupunha a representação do direito natural e do direito positivo como dois tipos de direito comparáveis, como duas ordens jurídicas cuja diferença de conteúdo permite à primeira servir como referência crítica da segunda. O pensamento schmittiano, pelo contrário, vê neste direito natural uma pura abstracção, uma pura forma que, sendo em si mesma destituída de qualquer conteúdo, necessita de uma decisão fáctica oriunda do poder fáctico do Estado para poder ser preenchida. Por outras palavras: se o direito natural surge, no pensamento schmittiano, como algo puramente abstracto, e se, conseqüentemente, o conteúdo do direito não pode assim ser determinado pela sua forma, sendo-lhe antes inteiramente indiferente, se a anterioridade do direito face ao poder que o decide corresponde àquilo a que se poderia chamar uma mera “prioridade lógica”³³, então o direito natural a que Schmitt se pode referir, longe de ter um papel limitador e crítico diante do direito positivo determinado pelo poder do Estado, não pode deixar de aparecer como simplesmente a estrutura formal desse mesmo direito. É

³² Idem, p. 79: «Zwischen jedem Konkretum und jedem Abstraktum liegt eine unüberwindliche Kluft, die durch keinen allmählichen Uebergang geschlossen wird.»

³³ Cf. Hasso Hoffmann, *Legitimität gegen Legalität*, p. 53.

neste sentido que a proposta schmittiana da concepção de um “direito natural sem naturalismo” (*Naturrecht ohne Naturalismus*)³⁴ encontra o seu fundamento.

A referência de *Der Wert des Staates* a um *direito natural sem naturalismo* encerra, no paradoxo da própria expressão, o culminar das reflexões levadas a cabo por Schmitt sobretudo na obra de 1914. Por um lado, a referência a um *direito natural* implica a permanência de uma diferença insuperável entre o direito e o poder, assim como a necessidade de sempre justificar argumentativa e racionalmente a introdução de um combate pelo poder. A defesa da necessidade de uma mediação, ou seja, a defesa de que é mediatamente – através de instituições como a Igreja e o Estado – que se deve desenrolar o acesso à ordem e à verdade, e de que estas não devem ser imediata ou directamente acessíveis, tem de ser sempre assim, de acordo com esta referência a um “direito natural”, sustentada não no poder da força, mas no poder da razão e dos argumentos. Por outro lado, a referência a este direito natural como sendo *sem naturalismo* indica que não é a partir de si mesmo, enquanto direito natural, que o direito pode retirar aquilo a que se poderia chamar a sua “substância”, o conteúdo que deverá preencher a sua forma. Pelo contrário: a carência de naturalismo do direito natural evocado por Schmitt implica que o conteúdo do direito seja aqui determinado não pelo direito, enquanto forma abstracta e vazia, mas pelo poder fáctico que o institui. Por outras palavras: a expressão “direito natural sem naturalismo”, evocada por Schmitt, não pode deixar de caracterizar o direito, tomado em si mesmo, como sendo apenas um simples nada, uma mera abstracção; isto é, como necessitando sempre, para que efectivamente seja, de se constituir como direito efectivado, como direito estabelecido fáctica e concretamente pela autoridade subjacente a um poder.

Assim, poder-se-ia dizer que o “direito natural sem naturalismo” de *Der Wert des Staates* conduziria inevitavelmente à distinção entre aquilo a que se poderia chamar duas concepções fundamentais, dois tipos de direito natural. Por um lado, poder-se-ia falar de um direito natural propriamente dito, um “direito natural *com* naturalismo”, recusado por Schmitt: um direito que aparece como o conteúdo de normas essencialmente justas, cuja legitimidade, não dependendo do poder, pode por isso surgir diante dele como a sua referência crítica. Por outro lado, seria possível apontar, por contraste com o primeiro, um “direito natural *sem* naturalismo”, evocado por Schmitt: um direito que aparece como uma mera forma carente do poder para a determinação do

³⁴ Cf. *Der Wert des Staates*, p. 76.

seu conteúdo. E é uma tal distinção que, em 1921, no seu livro *Die Diktatur*, Schmitt torna explícita. O primeiro tipo de direito natural aparece aqui caracterizado como um *direito natural da justiça* (*Gerechtigkeitsnaturrecht*). Para uma tal concepção do direito natural, que Schmitt relaciona explicitamente com o nome de Grotius e com a corrente dos monarcómacos³⁵, mas a que poderia também vincular a doutrina católica da *potestas indirecta*, este consiste num direito com um determinado conteúdo que, sendo identificado com a justiça, é prévio em relação ao Estado e independente do seu poder. Um tal *direito natural da justiça* distingue-se, segundo Schmitt, de um *direito natural científico* (*wissenschaftliches Naturrecht*). Assim, se o “direito natural da justiça” corresponde ao conteúdo de uma justiça, o “direito natural científico” corresponde à inexistência desse mesmo conteúdo, ou seja, ao reconhecimento de que o direito em si mesmo é uma mera forma abstracta e vazia, e de que, conseqüentemente, o seu conteúdo fáctico não pode deixar de ser determinado pelo próprio poder. Para um tal direito natural sem conteúdo ou, o que é o mesmo, *sem naturalismo*, que encontra no pensamento de Thomas Hobbes o seu paradigma³⁶, o direito natural corresponde assim não à evocação de um conteúdo determinado, cuja intrínseca justiça deveria ser efectivada pelo direito positivo, e sob cuja referência este mesmo direito poderia ser criticado, mas à aceitação de que o direito deve ser efectivado e de que é a autoridade do poder que deve decidi-lo no seu conteúdo, independentemente do conteúdo concreto da sua decisão. Como escreve Schmitt: «O direito natural da justiça, tal como surge nos monarcómacos, foi prosseguido por Grotius; e parte do princípio de que existe um direito com determinado conteúdo como direito pré-estatal, enquanto ao sistema

³⁵ Cf. Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Belim, Duncker & Humblot, 1994, p. 21.

³⁶ Cf. Idem, p. 21. Ruth Groh, numa interpretação contrária à que apresentamos, e que nos parece equívoca, atribui ao “direito natural científico”, representado por Hobbes, um conteúdo determinado, distinto do “direito natural da justiça”. Segundo Groh, se este consistia no reconhecimento de “deveres naturais” no homem, aquele caracterizar-se-ia pelo reconhecimento exclusivo de “direitos naturais”. E é no seguimento desta interpretação que pode concluir equivocadamente: «O conceito hobbesiano de direito natural refere-se a *factos*, à natureza do homem: ele é – na terminologia de Schmitt – um direito natural com naturalismo» (Cf. Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 78). O equívoco de uma tal interpretação torna-se claro se se reparar naquilo que, para Hobbes, significa o “direito a tudo”, característico do homem no seu estado de natureza. Tal significa não que haja uma legalidade natural, um *direito natural com naturalismo*, que atribui a cada homem um direito a todas as coisas, mas antes que, no estado de natureza, antes do estado civil, não há qualquer legalidade capaz de limitar a liberdade originária do próprio homem; ou seja, que, não havendo qualquer direito intrínseco à natureza, não havendo qualquer *direito natural com naturalismo*, se torna necessário ao homem, por natureza, por *direito natural*, a constituição de um estado civil cuja ordem, sendo decidida por uma vontade soberana, não encontre o seu fundamento em qualquer ordem natural ou, o que é o mesmo, em qualquer *naturalismo*.

científico de Hobbes está subjacente, com a maior clareza, o princípio de que não há antes do Estado e fora do Estado qualquer direito e de que o valor do Estado está precisamente em ele criar direito, na medida em que decide a luta pelo direito»³⁷.

A referência de Schmitt a estas duas concepções como dois tipos de direito natural alude a ambas fazerem apelo a uma racionalidade intrínseca, à sua capacidade de serem justificadas em função não da força, mas de argumentos. Dir-se-ia então que, se ambas as concepções do direito natural são racionais, a sua respectiva racionalidade não pode deixar de assentar, no entanto, em argumentos distintos. Assim, o “direito natural da justiça” justifica-se pela referência ao conteúdo de uma justiça que, não dependendo do poder na sua validade como justiça, sendo, nessa medida, pré e supra-estatal, constitui um direito puramente válido segundo a razão natural que pode, nessa medida, servir de padrão sobre a racionalidade ou a irracionalidade, o carácter justificável ou injustificável do direito positivo determinado pelo poder. Pelo contrário, o “direito natural científico” vincula o direito natural não a um conteúdo determinado, mas à forma jurídica que, embora seja em si mesma vazia de conteúdo, permite, ao ser preenchida, uma alternativa a um estado de anomia e de caos, de desordem e de conflito, de guerra e de insegurança. Assim, se a racionalidade do “direito natural da justiça” remete para um conteúdo determinado que deve reger as decisões tomadas pelo poder, a racionalidade do “direito natural científico” justifica-se em função não de um conteúdo da decisão, mas da necessidade de que uma decisão se constitua como alternativa ao caos e à desordem. Se o “direito natural da justiça” se justifica em função do conteúdo de uma decisão justa, o “direito natural científico” justifica-se em função da forma de uma decisão que, embora indeterminada no seu conteúdo, valha pura e simplesmente porque corresponde a uma tomada de decisão: «A diferença entre ambas as direcções no direito natural é formulada o melhor possível do modo seguinte: que um sistema resulta do interesse em certas representações da justiça e, conseqüentemente, de um *conteúdo* da decisão, enquanto no outro há apenas um interesse em que de todo seja encontrada uma *decisão*»³⁸.

³⁷ *Die Diktatur*, p. 21: «Das Gerechtigkeitsnaturrecht, wie es bei den Monarchomachen auftritt, ist von Grotius weitergeführt worden; es geht davon aus, daß ein Recht mit bestimmtem Inhalt als vorstaatliches Recht besteht, während dem wissenschaftlichen System von *Hobbes* mit größter Klarheit der Satz zugrunde liegt, daß es vor dem Staat und außerhalb des Staates kein Recht gibt und der Wert des Staates gerade darin liegt, daß er das Recht schafft, indem er den Streit um das Recht entscheidet.»

³⁸ Idem, p. 22: «Der Unterschied zwischen den beiden Richtungen im Naturrecht wird am besten dahin formuliert, daß das eine System von dem Interesse an gewissen Gerechtigkeitsvorstellungen und infolgedessen von einem *Inhalt* der Entscheidung ausgeht, während bei dem andern ein Interesse nur daran besteht, daß überhaupt eine *Entscheidung* getroffen wird.»

A caracterização do “direito natural sem naturalismo” de *Der Wert des Staates* através do “direito natural científico” a que Schmitt faz alusão em *Die Diktatur*, ou seja, a sua caracterização através do princípio hobbesiano de que deve haver um poder que decida o direito, funde a normalidade e evite o caos, independentemente do conteúdo concreto da sua decisão, permite a Schmitt estabelecer a distinção fundamental para a sua argumentação na defesa da decisão. Trata-se da distinção entre *direito (Recht)* e *efectivação do direito (Rechtsverwirklichung)*. O direito surge então sempre como formalmente anterior ao poder capaz de o efectivar. Mas ele é, considerado em si mesmo, sem a sua efectivação, uma pura abstracção ou um puro nada. Assim, a referência schmittiana à anterioridade formal do *direito*, de que *Der Wert des Staates* surge como a mais elaborada exposição, não pode deixar de se completar com a referência à prioridade que, no plano da efectividade, a *efectivação do direito* assume. Se o direito considerado em si mesmo é uma mera abstracção, uma forma vazia, então o direito não pode deixar de ser efectivado a partir de um vazio. A efectivação do direito surge assim como uma “posição” a partir de um vazio, como uma “criação” a partir do nada, como uma decisão que estabelece a ordem a partir da sua ausência. Noutras palavras: ela surge não como subordinada a um direito de que depende, mas como uma pura decisão, como um puro “ditar” a lei e a ordem. Assim, se a anterioridade formal do direito se completa necessariamente na prioridade fáctica da efectivação do direito, se o direito só deixa de ser uma mera abstracção, um mero nada, se for direito efectivado, a defesa schmittiana da decisão adquire a configuração mais concreta da defesa de que um poder fáctico, sem qualquer restrição jurídica à sua decisão, dite a lei e a ordem. É então para a abordagem deste *ditar* a lei e a ordem, é para a abordagem da *ditadura*, que o combate schmittiano pela decisão não pode deixar de se voltar.

É já em 1916, um ano antes de voltar a publicar separadamente, como um artigo, o capítulo de *Der Wert des Staates* em que abordava detalhadamente a anterioridade formal do direito em relação ao poder (intitulado justamente “Direito e Poder”)³⁹, que Schmitt publica a sua primeira abordagem do tema da ditadura, intitulada *Diktatur und Belagerungszustand*. Ao relacionar a ditadura (*Diktatur*) com o estado de sítio (*Belagerungszustand*), Schmitt estabelece imediatamente a base a partir da qual será possível uma abordagem adequada do tema da ditadura: a conexão entre esta e a ocorrência de uma situação urgente que exija, no âmbito da vigência de um direito, a

³⁹ Cf. Carl Schmitt, “Recht und Macht”, *Summa*, I, Hellerau, 1917, pp. 37-52.

abertura de um estado de excepção (*Ausnahmezustand*). Um tal estado consiste numa suspensão total ou parcial do direito vigente num determinado Estado, permitindo à autoridade deste, no caso de se verificar uma ameaça à ordem por ele fundada, tomar as medidas necessárias para a restauração da normalidade ameaçada. Assim, interessa aqui notar, antes de mais, que, se o estado de excepção consiste numa suspensão do direito, ele não corresponde à sua pura e simples anulação. Pelo contrário: o direito é posto em suspenso, sendo aberta uma excepção à sua vigência, justamente para que este mesmo direito possa continuar a vigorar; o direito é suspenso em nome da sua efectividade. E é justamente uma tal situação excepcional que torna manifesta a distinção essencial entre *direito* e *efectivação do direito*. Se, em determinadas situações, a efectivação do direito depende da suspensão desse mesmo direito, se, numa situação excepcional de extrema urgência, a efectividade do direito só pode ser mantida através da sua suspensão, então o direito efectivo depende não do direito propriamente dito, mas do poder que, enquanto fonte da efectivação do direito, o pode suspender justamente para garantir a sua efectiva vigência. É assim que, sobre esta conexão entre a ditadura e o estado de excepção, Schmitt pode escrever, em 1921: «Que cada ditadura contenha a excepção de uma norma, isso não quer dizer uma negação accidental de uma norma qualquer. A dialéctica interna do conceito está em que seja negada precisamente a norma cujo domínio deve ser assegurado na efectividade histórico-política através da ditadura. Entre o domínio da norma a efectivar e o método da sua efectivação pode assim existir uma oposição. De acordo com a filosofia do direito, está aqui a essência da ditadura, designadamente na possibilidade geral de uma separação entre normas do direito e normas da efectivação do direito. Uma ditadura que não se torna dependente de um resultado correspondente a uma representação normativa, mas que seja para produzir concretamente, ou seja, que não tenha assim o fim de se tornar a si mesma supérflua, é um despotismo qualquer»⁴⁰. Assim, dir-se-ia que o estado de excepção e a distinção entre o direito e a efectivação do direito mantêm entre si uma relação essencial. Por um lado, a possibilidade da ocorrência de um estado de excepção, a possibilidade da exigência da suspensão do

⁴⁰ Carl Schmitt, *Die Diktatur*, p. XVII: «Daß jede Diktatur die Ausnahme von einer Norm enthält, besagt nicht zufällige Negation einer beliebigen Norm. Die innere Dialektik des Begriffes liegt darin, daß gerade die Norm negiert wird, deren Herrschaft durch die Diktatur in der geschichtlich-politischen Wirklichkeit gesichert werden soll. Zwischen der Herrschaft der zu verwirklichenden Norm und der Methode ihrer Verwirklichung kann also ein Gegensatz bestehen. Rechtsphilosophisch liegt hier das Wesen der Diktatur, nämlich in der allgemeinen Möglichkeit einer Trennung von Normen des Rechts und Normen der Rechtsverwirklichung. Eine Diktatur, die sich nicht abhängig macht von dem einer normativen Vorstellung entsprechenden, aber konkret herbeizuführenden Erfolg, die demnach nicht den Zweck hat, sich selbst überflüssig zu machen, ist ein beliebiger Despotismus.»

direito que constitui a ditadura, manifesta não apenas a distinção entre o direito e a efectivação do direito, a possibilidade da sua oposição, mas também a prioridade desta face àquele. Por outro lado, a prioridade da efectivação do direito e a sua distinção face ao direito propriamente dito, podendo ser ignoradas e passar despercebidas em situações normais, mas nunca deixando de estar presentes, não podem deixar de se manifestar claramente no estado de excepção que exige a ditadura.

A possibilidade de um estado de excepção, a manifestação da distinção entre o direito e a sua efectivação, resulta, antes de mais, da impossibilidade de a lei conseguir prever, determinar e circunscrever os casos em que o próprio Estado esteja ameaçado, sendo necessária a sua suspensão para um eficaz afastamento dessa ameaça. Daí que o estado de excepção seja apresentado, antes de mais, como uma situação de extrema urgência: um ataque de um Estado inimigo, no plano externo, ou uma revolta, no plano interno. É para a caracterização da emergência de um tal estado excepcional que surge, antes de mais, o termo *estado de sítio*. O estado de sítio consiste assim, à partida, na resposta inevitável, imediata e fáctica, a uma situação excepcional de ameaça cuja gravidade a exija. Ele consiste numa resposta fáctica a uma situação fáctica e é, conseqüentemente, limitado no tempo e no espaço à eliminação da ameaça facticamente existente: «A particularidade jurídica do estado de sítio está no tratamento do estado de *perigo concreto, factual*. Na mais simples configuração da coisa a partir da qual emerge a designação “estado de sítio”, no chamado estado de sítio efectivo, surge com clareza aquilo que é meramente factual. Quando se trata de defender uma fortaleza sitiada, e o comandante dá ordens extraordinárias para este fim, então estas não estão ligadas juridicamente, à partida, a nenhum outro plano, tal como as regras que o capitão de um navio estabelece para a manutenção da ordem»⁴¹. Ao abordar esta essencial facticidade do estado de sítio, Schmitt faz referência não só à circunstância de a Constituição Francesa de 1791 limitar o *état de siège* ao caso em que fortalezas se encontrem facticamente sitiadas, distinguindo-o assim do *état de guerre* por este necessitar de uma declaração formal do órgão detentor do supremo poder no Estado, mas também à permanência deste vínculo entre o estado de sítio e a facticidade, mesmo no caso em

⁴¹ Carl Schmitt, “Diktatur und Belagerungszustand”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlim, Duncker & Humblot, 1995, p. 10: «Die rechtliche Besonderheit des Belagerungszustandes liegt in der Behandlung der Dinge, von der die Bezeichnung „Belagerungszustand“ herrührt, beim sog. effektiven Belagerungszustand, tritt das bloß Tatsächliche deutlich hervor. Wenn es sich darum handelt, eine belagerte Festung zu verteidigen und der Kommandant zu diesem Zweck außergewöhnliche Anordnungen trifft, so stehen diese rechtlich zunächst auf keiner andern Stufe wie etwa die Maßregeln, die der Kapitän eines Schiffes zur Aufrechterhaltung der Ordnung ergreift.»

que, como acontece em 1797, as circunstâncias em que um *état de siège* se pode verificar sejam apresentadas como mais extensas e, por conseguinte, menos determinadas. Assim, se o estado de sítio consiste na necessidade de lidar facticamente com uma situação fáctica, tal quer dizer que ele surge sempre vinculado a um “aqui e agora”, a um evento temporal e espacialmente circunscrito.

Contudo, essa sempre necessária circunscrição espacio-temporal do estado de sítio permanece, no entanto, no plano fenoménico e não pode constituir, por conseguinte, a sua essência. O elemento essencial que constitui como tal o estado de sítio, e que exige que este apareça sempre como tendencialmente circunscrito no tempo e no espaço, consiste na sua ligação a uma tarefa concreta e urgente a desempenhar. Schmitt ilustra uma tal essência ao referir-se sobretudo ao estado de sítio decretado em Paris em 1848, com a entrega de plenos poderes ao General Cavaignac para a defesa da II República. Se a ameaça fosse permanente, tal como acontecia, por exemplo, na França de 1793, diante da invasão da República por parte de uma coligação de quase todas as potências europeias, o carácter situado e pontual da situação urgente perder-se-ia e, conseqüentemente, desapareceria também o estatuto de um estado de sítio. A situação francesa de 1793 exigia não propriamente um estado de sítio, mas antes uma ditadura. Mas se a ameaça fosse localizada e concreta, tal como acontecia na Paris de 1830 ou de 1848, a concentração de poderes nas mãos de um “executor” justificar-se-ia exclusivamente em função da tarefa concreta da aniquilação de uma tal ameaça pontual: «A diferença destes acontecimentos em relação à ditadura do ano de 1793 não está na duração temporal, ou seja, em que uma ditadura como a de 1793 tem de ser justificada ao longo de um espaço de tempo maior, enquanto os levantamentos de 1830 e 1848 foram um acontecimento que se podia solucionar em poucos dias, que se estendeu espacialmente a uma área delimitada, a cidade de Paris, e não a todo o país. Essencial, em sentido jurídico, é antes que o comandante militar, em cujas mãos – por ordem real ou por lei – o poder executivo é concentrado, solucione uma tarefa concreta. Ele não executa uma lei determinada do posto que lhe dá o encargo, mas ele põe-se protectoramente à frente deste mesmo posto»⁴². Assim, se o estado de sítio se

⁴² Idem, p. 7: «Der Unterschied dieser Vorgänge von der Diktatur des Jahres 1793 liegt nicht in der Zeitdauer, also darin, daß eine Diktatur wie die von 1793 auf einen längeren Zeitraum berechnet sein muß, während die Aufstände von 1830 und 1848 eine in wenigen Tagen zu erledigende Angelegenheit waren, die sich zudem räumlich auf einen engeren Bezirk, die Stadt Paris, nicht auf das ganze Land erstreckt. Wesentlich, im rechtlichen Sinne, ist vielmehr, daß der Militärbefehlshaber, in dessen Händen durch königliche Ordonnanz oder durch Gesetz die vollziehende Gewalt konzentriert wird, eine konkrete

caracteriza, na sua essência, por se tratar de um estado de exceção em que surge uma ameaça localizada e pontual, exigindo a concentração de poderes com vista à execução de uma tarefa concreta e circunscrita, tal quer dizer que o detentor do poder durante o estado de sítio, o comandante militar em cujas mãos o poder se concentra, não é senão um executor. O Estado não perde a sua função de ditar o direito. Ele não deixa de ser, nesse sentido, legislador. E as ordens emanadas do “comandante militar” durante o estado de sítio, longe de poderem ser confundidas com leis, não são senão meras medidas que, embora não se encontrem subordinadas ao direito que está suspenso, apenas se justificam em função da restauração de uma situação normal que permita a tal direito voltar a vigorar. Por outras palavras: no estado de sítio, o detentor do poder não é senão o executor de uma tarefa concreta; neste sentido, apesar da concentração de poderes nas suas mãos, ele surge sempre como um poder delegado, como o poder de um comissário, incumbido da execução de uma tarefa por um poder que o ultrapassa.

A extensão progressiva do conceito de estado de sítio, o qual era, na sua origem na Constituição Francesa de 1791, restrito à situação concreta das fortalezas e praças sitiadas e incomunicáveis, conduz a uma correlativa indeterminação deste mesmo conceito. Tal quer dizer que a situação conducente à abertura do estado de exceção se vai tornando progressivamente indeterminada, tornando possível a distinção entre o *estado de sítio efectivo*, o estado de sítio que decorre de uma situação urgente inequívoca – a que a Constituição de 1791 se referia explicitamente na sua distinção entre *état de siège* e *état de guerre* –, e o *estado de sítio fictício*, ou seja, o estado de exceção, o estado de suspensão da ordem jurídica e de concentração do poder, determinado pelo poder instituído sempre que, segundo o seu próprio juízo, considerasse ameaçada a ordem por ele estabelecida. Segundo a análise schmittiana, é justamente a situação da República Francesa de 1793 que abre a possibilidade desta extensão progressiva do conceito de estado de sítio. Ameaçada por uma invasão maciça do seu território por parte das restantes potências europeias, e perturbada pela possibilidade de revoltas contra-revolucionárias, a jovem República Francesa vivia uma situação de extrema urgência que exigia uma concentração do poder capaz de responder eficazmente às ameaças. Contudo, tal situação não surgia como uma ameaça pontual e localizada, determinante de uma tarefa concreta cuja realização, eliminando a ameaça, destituísse de justificação a concentração de poder. Pelo contrário: na França de 1793, a

Aufgabe erledigt. Er vollzieht nicht ein bestimmtes Gesetz der Stelle, die ihm den Auftrag gibt, sondern er stellt sich schützend vor diese Stelle selbst.»

ameaça surgia como permanente, como não podendo ser eliminada pela execução de qualquer tarefa concreta; e, conseqüentemente, a concentração de poder por ela exigida não se poderia esgotar numa delegação de todo o poder num comissário executivo encarregado meramente do desempenho de uma tarefa concreta e particular. Assim, em 6 de Abril de 1793, é instituído em França o *Comité de salut public*, com o intuito de responder às ameaças que pendiam sobre a República. E o papel deste comité não é o de um mero delegado encarregado de uma tarefa concreta, mas o de concentrar em si todo o poder e o de constituir uma última instância de decisão que, nessa medida, aparecia como uma autêntica ditadura: «A partir da necessidade de defender o país *em relação ao exterior* surgiu a ditadura. O *Comité de salut public* governava»⁴³. É certo então que, na sua ordem jurídica, a República Francesa continuaria a assumir como sua a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, cujo artigo 16º estabelecia a separação dos poderes como uma imprescindível condição de possibilidade de cada Constituição livre⁴⁴. Devido à assunção de um tal princípio, ao criar o *Comité de salut public*, a República não dissolvia a Convenção e mantinha, na sua aparência, um princípio de separação de poderes: o *Comité* dava assim a aparência de ser um poder delegado da Convenção, um mero poder executivo empossado pelo supremo poder legislativo da Convenção e sempre dele dependente. Contudo, não havendo uma comissão determinada da qual o *Comité* estaria encarregado, não havendo uma tarefa pontual e concreta cuja realização marcaria o fim da sua própria comissão, tal quer dizer que o *Comité* teria a seu cargo não a fundação de um estado de sítio pontual, mas a fundação de uma autêntica ditadura, concentrando em si facticamente todo o poder, quer sob o aspecto legislativo, quer sob o aspecto executivo: «O *Comité de salut public* não apenas executou as próprias ordens provisórias que foram promulgadas por ele, mas tinha também na mão a execução das leis promulgadas pela Convenção, isto é, na realidade, das suas próprias leis, pois elas eram propostas pelo próprio *Comité* e eram regularmente aceites unanimemente, e sem debate, pela Convenção»⁴⁵.

⁴³ Idem, p. 4: «Aus der Notwendigkeit, das Land *nach außen* zu verteidigen, entstand die Diktatur. Das *Comité de salut public* regierte.»

⁴⁴ Cf. “Déclaration des droits de l’homme et du Citoyen du 26 août 1789 (placée ensuite en tête de la Constitution de 1791”, in *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 35 : «Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a point de constitution.»

⁴⁵ “Diktatur und Belagerungszustand”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 7: «Das *Comité de salut public* dagegen vollzog nicht nur die von ihm erlassenen provisorischen Anordnungen selbst, sondern hatte auch den Vollzug der vom Konvent erlassenen Gesetze in der Hand, d. h. in Wirklichkeit seiner eigenen Gesetze, denn sie waren vom *Comité* selbst vorgeschlagen und wurden regelmäßig vom Konvent einstimmig und ohne Debatte angenommen.»

Assim, se a situação de uma ameaça pontual, exigindo a abertura fáctica de um estado de sítio, proporcionava a concentração de todos os poderes num comissário encarregado da tarefa concreta da eliminação da ameaça, a permanência da ameaça proporcionava a concentração do poder numa instância ditatorial capaz de se constituir como a fonte inequívoca de uma última decisão. Se o estado de sítio, ao resultar de um estado de excepção efectivo, requeria sempre a efectiva concentração de poderes num comissário executivo encarregado de uma tarefa determinada, a ditadura reclama a existência de uma última instância de poder (seja essa instância qual for: o poder legislativo ou o poder executivo) que concentra em si todo o poder. É assim que Schmitt escreve: «É aqui que se pode procurar a diferença jurídica paradigmática entre o estado de sítio (ou de guerra) e a ditadura: *no estado de sítio surge, sob a manutenção da separação da legislação e da execução, uma concentração dentro do executivo; na ditadura, permanece existente a diferença entre legislação e execução, mas a separação é anulada, na medida em que o mesmo posto tem na mão tanto a promulgação como a execução das leis* – seja se o executivo assume também o legislativo ou se o legislativo também o executivo»⁴⁶. Dir-se-ia então que, segundo Schmitt, tanto o estado de sítio como a ditadura remetem para uma característica essencial do poder do Estado enquanto poder que dita o direito, enquanto poder fundador da normalidade jurídica; para uma característica que, tendendo a aparecer obscurecida em situações de normalidade, não pode deixar de emergir em situações de extrema urgência: a existência desse poder como um poder único e absoluto, e a sua impossibilidade de ser limitado quer pelo direito por ele fundado, quer por instâncias que surjam diante dele como a reivindicação de uma *potestas indirecta* em nome de um direito natural pré-estatal. Mas, nessa remissão, se o estado de sítio existe como uma superação sempre efectiva e momentânea da separação dos poderes em função de uma tarefa urgente a executar, se ele surge como uma concentração do poder nas mãos de um comissário que executa uma tarefa concreta como um administrador, como um delegado do próprio poder na sua unidade, a ditadura remete para a circunstância de a normalidade jurídica e a separação entre “legislação” e “administração”, entre “legislação” e “execução” assentar, como sua condição de possibilidade, na própria

⁴⁶ Idem, p. 16: «Hier ist der maßgebende rechtliche Unterschied zwischen dem Belagerungs- (oder Kriegs)Zustand und der Diktatur zu suchen: *beim Belagerungszustand tritt unter Aufrechterhaltung der Trennung von Gesetzgebung und Vollzug eine Konzentration innerhalb der Exekutive ein; bei der Diktatur bleibt der Unterschied von Gesetzgebung und Vollzug zwar bestehen, aber die Trennung wird beseitigt, indem die gleiche Stelle den Erlaß wie den Vollzug der Gesetze in der Hand hat* – sei es, daß die Exekutive auch die Legislative oder daß die Legislative auch die Exekutive übernimmt.»

unidade destas mesmas funções e na concentração destes mesmos poderes. Por outras palavras: a ditadura remete para a circunstância de a normalidade jurídica pressupor nela mesma a presença permanente da excepção, na sua irreduzibilidade à normalidade, como a própria condição que a possibilita. É assim que Schmitt pode concluir, em 1916, a sua relação entre estado de sítio e ditadura do seguinte modo: «Na medida em que lhe é dada liberdade na escolha dos meios, o comandante militar procede a uma actividade de administração puramente factual que não é de todo afectada pela oposição: legislação – execução. Nessa medida, a separação dos poderes já não existe; dentro do espaço de manobra deixado ao comandante militar, a situação jurídica é como se nunca tivesse havido uma separação. Contudo, na ditadura, a separação permanece existente, mas ambas as funções de legislação e de administração são exercidas pelo mesmo posto central; aqui não surge qualquer espaço livre de direito, porque tudo pode ser preenchido logo através de ordens legislativas. Se fossem permitidas ainda formulações hegelianas, a diferença seria para captar deste modo: a primeira unidade indiferenciada do funcionar estatal era a posição; a separação dos poderes é a sua negação; o estado de sítio significa (para um certo espaço) um regresso à posição, enquanto a ditadura é a negação da negação, isto é, revoga [*aufhebt*] a separação dos poderes, mas assumindo-a e pressupondo-a»⁴⁷.

A distinção schmittiana de 1916 entre *estado de sítio* e *ditadura* adquire, em *Die Diktatur*, uma nova configuração. Para o Schmitt de 1921, a situação que em 1916 fora caracterizada como um simples estado de sítio – a situação fáctica que exige a suspensão da normalidade jurídica e a concentração dos poderes nas mãos de um delegado executivo encarregado da realização de uma tarefa – é agora tratada como um estado de ditadura particular. Dir-se-ia que uma tal ditadura poderia ser caracterizada a partir de três notas fundamentais. Em primeiro lugar, ela caracterizar-se-ia por permanecer num plano meramente executivo e, conseqüentemente, por se encontrar

⁴⁷ Idem, p. 19: «Soweit ihm in der Wahl der Mittel Freiheit gegeben ist, nimmt der Militärbefehlshaber eine rein tatsächliche Verwaltungstätigkeit vor, die von dem Gegensatz: Gesetzgebung – Vollzug überhaupt nicht berührt wird. Insoweit besteht die Teilung der Gewalten nicht mehr; innerhalb des dem Militärbefehlshaber überlassenen Spielraums ist die Rechtslage so, als hätte es eine Teilung nie gegeben. Bei der Diktatur aber bleibt die Teilung bestehen, die beiden Funktionen Gesetzgebung und Verwaltung werden jedoch von derselben Zentralstelle ausgeübt; hier tritt kein rechtsfreier Raum ein, weil alles durch gesetzliche Anordnungen sofort ausgefüllt werden kann. Wenn hegelianische Formulierungen noch erlaubt sind, so wäre der Unterschied so zu fassen: die frühere ununterschiedene Einheitlichkeit staatlichen Funktionierens war die Position; die Teilung der Gewalten ist deren Negation; der Belagerungszustand bedeutet (für einen gewissen Raum) eine Rückkehr zur Position, während die Diktatur die Negation der Negation ist, d. h. die Teilung der Gewalten zwar aufhebt, aber doch übernimmt und voraussetzt.»

num plano que, longe de anular a presença de um poder mais alto, se encontra subordinado ao poder legislativo enquanto poder supremo de ditar a lei. Em segundo lugar, se permanece nela a referência sempre a um poder exterior e mais alto, tal ditadura seria sempre um mandato ou uma delegação, na qual um poder executivo, em função da sua maior eficácia, receberia a comissão de substituir a acção directa do poder legislador enquanto detentor do poder supremo. Em terceiro lugar, se esta ditadura é sempre uma comissão, então o sujeito que a exerce, o ditador, seria apenas um comissário, estando inteiramente dependente do poder legislativo que exclusivamente o pode incumbir do seu encargo. Assim, o estado de sítio a que Schmitt se refere em 1916 converte-se, em *Die Diktatur*, no conceito de uma *ditadura comissária* (*kommisarisische Diktatur*). Independentemente do aspecto fáctico concreto que uma tal ditadura possa assumir – independentemente de esta configurar um estado de excepção efectivo numa cidade atacada e sitiada ou na revolta de uma cidade, ou um estado de excepção fictício, motivado pela ameaça latente de um grupo subversivo –, o essencial na ditadura comissária é então o vínculo do ditador comissário a um poder supremo que lhe é exterior e que lhe atribui a incumbência de um encargo, a sua subordinação a um poder supremo do qual depende inteiramente e em relação ao qual aparece como um substituto ocasional ou um delegado: «O comissário mantém-se no seu encargo e nada mais»⁴⁸; «A construção jurídica da situação de excepção destes comissários assenta também aqui na assunção de uma delegação [*Stellvertretung*] pessoal»⁴⁹.

Mas se a situação a que Schmitt chamara em 1916 simplesmente *estado de sítio* é agora tratada, na sua essência, como uma *ditadura comissária*, em que o ditador surge como um delegado ou comissário, um executor que substitui ocasionalmente, na sua acção, um poder estabelecido e constituído que o incumbe de uma tarefa, então a situação a que Schmitt chamava simplesmente, no artigo de 1916, *ditadura*, e que ilustrava sobretudo através da referência à situação da República Francesa em 1793, configura não a ditadura pura e simples, mas um tipo de ditadura distinta da ditadura comissária. Como se caracterizaria então este tipo distinto de ditadura e o seu respectivo ditador? O contraste entre este e o ditador comissário permite já aqui uma caracterização suficiente. Se o ditador comissário age em nome de um poder constituído como seu substituto, incumbido da execução de uma tarefa concreta, este outro tipo de

⁴⁸ Carl Schmitt, *Die Diktatur*, p. 58: «Der Kommissar hält sich an seinen Auftrag und nichts anderes.»

⁴⁹ Idem, p. 59: «Die rechtliche Konstruktion der Ausnahmestellung dieser Kommissare beruht auch hier auf der Annahme einer persönlichen Stellvertretung.»

ditador, como vimos, não permanece num âmbito meramente executivo, mas, embora não anulando a diferença entre legislação e execução, entre ditar a lei e administrá-la, pode concentrar em si essas duas funções. Por outro lado, se o ditador comissário age apenas nos limites estritos da sua comissão, da tarefa de cuja execução foi incumbido, o outro tipo de ditador não está vinculado à execução de um mandato concreto. Finalmente, se o ditador comissário age apenas como substituto de um poder que lhe é exterior, como delegado ocasional de um poder supremo constituído, nos casos em que esse mesmo poder se vê impedido de agir directamente, o outro tipo de ditador não encontra fora de si qualquer poder já estabelecido. Ele refere-se certamente a um poder, assumindo-se como a sua emanção. Mas um tal poder, longe de surgir como um poder presente e constituído que nele delega a execução de uma tarefa, não se encontra presente senão na e através da sua própria presença. Por outras palavras: ele refere-se a um poder que não se torna efectivo, fáctico e visível senão através do exercício da própria ditadura. Um tal poder surge assim não como um *poder constituído*, mas como um poder criador, como um *poder constituinte*, e o tipo de ditadura que o evoca, não encontrando fora de si qualquer poder constituído que a limite, é uma ditadura que possui um poder único e supremo, ilimitado e absoluto. Ela é uma *ditadura soberana* (*souveräne Diktatur*). Como escreve Schmitt: «O ditador comissário é o comissário de acção incondicional de um *pouvoir constitué*; a ditadura soberana, a comissão de acção incondicional de um *pouvoir constituant*»⁵⁰.

A ditadura soberana concentra em si todo o poder não a partir de uma ordem constituída, mas a partir de uma ordem a constituir. Assim, ela baseia-se, antes de mais, na rejeição de um direito natural com conteúdo, de um “direito natural da justiça” que, surgindo como um direito supra e pré-estatal, possa de algum modo limitar o seu próprio poder. A soberania e a limitação do poder excluem-se mutuamente. E se é Hobbes, no seu desenvolvimento de um “direito natural científico”, de um direito natural que seja a mera forma de uma decisão cujo conteúdo deve ser sempre determinado facticamente, que sobretudo permite a rejeição de um “direito natural da justiça”, na limitação do poder que o reconhecimento de um tal direito imediatamente implica, tal quer dizer que é sobretudo Hobbes quem, na perspectiva schmittiana, permite a abordagem clara de uma ditadura soberana. Quando Hobbes remete explicitamente o poder soberano para um estado de natureza, ele coloca este mesmo

⁵⁰ Idem, p. 143: «Der kommissarische Diktator ist der unbedingte Aktionskommissar eines pouvoir constitué, die souveräne Diktatur die unbedingte Aktionskommission eines pouvoir constituant.»

soberano como estando fora da ordem jurídica por ele mesmo fundada, ou seja, não como sendo um elemento pertencente ao corpo da comunidade, mas como estando fora das restrições próprias da sua ordem, fora do estado civil, como o seu sustentáculo. A comunidade hobbesiana já não é assim uma comunidade orgânica que reproduz uma ordem natural objectiva e que, nessa medida, abrange e integra todos os homens. Ela é agora um mecanismo sustentado por um poder soberano que só pode assegurar a coesão, articulação e unidade do conjunto se estiver excluído desse mesmo conjunto como a condição que o possibilita. Assim, se a ditadura soberana se torna possível a partir da rejeição hobbesiana de um “direito natural da justiça”, ela encontra a sua emergência fáctica no seio de uma comunidade que perdeu a sua articulação orgânica, deixando de ser um organismo detentor de uma coesão e de uma unidade intrínsecas, baseada numa diferenciação e hierarquização de funções, órgãos e estados intermédios, e passando a ser um mecanismo criado e alimentado artificialmente a partir do exterior. Por outras palavras, se a ditadura soberana se torna possível a partir da dissolução da representação de um conteúdo próprio de um direito natural não-estatal, dissolução essa que é operada pelo “direito natural científico” de Hobbes, ela emerge facticamente no momento em que, a partir dessa mesma dissolução, os Estados europeus se deixam de compreender como estruturas orgânicas assentes numa “verdade”, reprodutoras de uma ordem natural objectivamente válida, e passam a consistir em mecanismos em que todos os homens surgem como meras peças individuais, iguais entre si e carentes de um poder exterior que as possa diferenciar e articular.

Na Europa, é sobretudo a situação das guerras religiosas do século XVII, entre protestantes e católicos, que assinala esta emergência da ditadura soberana. E é, antes de mais, a ditadura de Cromwell que, segundo Schmitt, a pode ilustrar. Para o ditador inglês, o poder não surgia nem do povo ou da sociedade, enquanto estrutura orgânica articulada através de corpos intermédios, nem do parlamento, enquanto estrutura representativa dessa mesma sociedade. Como escreve Schmitt: «O parlamento confirmou-lhe logo a sua posição como protector e a sua soberania, sem que doravante a aprovação do parlamento se tivesse tornado formalmente o fundamento jurídico da sua soberania. Pois ele podia em qualquer tempo dissolver o parlamento, e fê-lo, e a dissolução era uma coisa completamente distinta de um apelo ao povo. Na dissolução do seu terceiro parlamento, em 1658, ele diz que é Deus que deve ser o seu juiz; o povo

não é de todo mencionado»⁵¹. Assim, na fundação da sua ditadura soberana, Cromwell não se referia a uma ordem natural de que fosse um mero executor delegado. O seu poder não era assim uma mera função dentro de um todo orgânico que, na sua unidade, o abrangia e ultrapassava, mas uma potência não constituída, uma potência que constituía o todo na sua unidade justamente na medida em que se mantinha, enquanto potência constituinte e não constituída, fora desse mesmo todo. A ditadura de Cromwell é assim a figura paradigmática de uma ditadura soberana que se instala, numa sociedade, a partir do desaparecimento dos seus corpos e estados intermédios, assim como da sua representação como correspondendo a uma hierarquia e a uma ordem natural: diante deste desaparecimento, a sociedade apresenta-se como um conjunto desarticulado de indivíduos indiferenciados entre si, cuja unidade e articulação só poderia ser possibilitada pelo aparecimento de um ditador soberano como um homem *a Deus excitatus*, um ditador constituinte da ordem jurídica e ilimitado por esta mesma ordem.

Se a ditadura soberana encontra no *homo a Deus excitatus* de Cromwell a sua figura paradigmática, ela encontra também, antes e depois de Cromwell, configurações que permitem a Schmitt traçar, em *Die Diktatur*, a história da sua emergência. É assim que, segundo Schmitt, a ditadura soberana de Cromwell encontrava na organização da Igreja católica romana uma antecedência paradigmática. Se é certo que a doutrina católica reclama para o Papa, diante do poder secular do Estado, uma *potestas indirecta*, também o é que o Chefe da Igreja adquire, sobretudo a partir do século XIII, uma *plenitudo potestatis*, uma plenitude do poder (*Machtvollkommenheit*) que supera, na própria Igreja, a sua constituição como uma ordem natural auto-consistente e auto-sustentada, na qual todo o poder apareceria como sempre relativo e nunca absoluto, como sempre integrado enquanto função de um todo que o ultrapassava: «A soberania papal dentro da Igreja já no século XIII superou o Estado medieval de corpos intermédios»⁵². Para Schmitt, a razão desta superação na Igreja era facilmente compreensível. Por um lado, o Papa surge como um comissário, como um delegado ou um representante de Cristo. Ele age no lugar do próprio Cristo: «O próprio Papa é o

⁵¹ Idem, p. 135: «Das Parlament hat ihm seine Stellung als Protektor und seine Souveränität sofort bestätigt, ohne daß nunmehr formal die Zustimmung des Parlaments die Rechtsgrundlage seiner Souveränität geworden wäre. Denn er konnte das Parlament jederzeit auflösen und hat es getan, und die Auflösung war alles andere als ein Appell an das Volk. Bei der Auflösung seines dritten Parlamentes 1658 sagt er, Gott solle Richter sein, das Volk wird überhaupt nicht erwähnt.»

⁵² Idem, p. 42: «Die päpstliche Souveränität innerhalb der Kirche hat den mittelalterlichen Lehnstaat bereits im 13. Jahrhundert überwunden.»

vicarius Christi, sendo assinalado também como o seu comissário. A representação da personalidade de Cristo é então aquilo que, nesta visão jurídica, em sentido último, é decisivo»⁵³. Por outro, a realidade do Cristo não é imediata e directamente acessível. Ela não se torna presente senão mediante a própria “comissão”, pelo que esta é não uma comissão propriamente dita, não a delegação de um poder limitado por parte de um poder maior que poderia, se as circunstâncias fossem distintas, agir e intervir directamente, mas o exercício de um poder que aparece como uma *plenitudo potestatis* que não reconhece fora de si qualquer instância que o limite ou relativize. E se o poder do Papa enquanto “comissário de Cristo” é já o antecedente que possibilita o modelo da ditadura soberana de Cromwell, esta mesma ditadura encontra naquilo a que se poderia chamar a representação comissária do povo, durante o período revolucionário inaugurado pela Revolução Francesa, a sua inevitável conclusão. Do mesmo modo que o Papa é o “comissário” de Cristo, também os governos revolucionários surgem aqui como “comissários” do povo. E, do mesmo modo que a personalidade de Cristo não se torna presente senão na figura do Papa, não sendo visível senão através dela e permitindo-lhe assim o exercício de uma *plenitudo potestatis* em seu nome, também o povo, na sua vontade, não adquire existência senão no próprio processo da sua representação, surgindo assim não como uma instância limitadora do exercício do poder daquele que se assume como o comissário que o representa, mas, pelo contrário, como uma instância que fundamenta justamente o carácter ilimitado e absoluto deste mesmo exercício.

Assim, se o poder do Papa e a ditadura soberana de Cromwell apontam para este não reconhecimento de qualquer poder constituído, é sobretudo em Rousseau, através da referência à soberania do povo, que se pode ver claramente a emergência, para além da ditadura comissária, da figura de uma ditadura soberana. Segundo Rousseau, o povo é imediatamente soberano e a sua soberania é inalienável. E, diante desta soberania, o poder executivo do príncipe ou do governo surge assim como uma comissão sempre limitada e revogável: «O conceito de comissário formado pelo absolutismo, que contradiz as representações medievais do direito e também o direito natural da justiça, é aplicado por Rousseau à relação de príncipe e povo, só que, ao invés, o príncipe se torna

⁵³ Idem, p. 47: «Der Papst selbst ist der vicarius Christi, als dessen Kommissar er auch bezeichnet wird. Die Vorstellung der Persönlichkeit Christi ist also das letzthin Entscheidende dieser Rechtsanschauung.

comissário»⁵⁴. Assim, se o povo é sempre imediatamente soberano, e se o príncipe não é senão um comissário investido pela soberania do povo, tal quer dizer que teria de surgir em Rousseau a figura de um sujeito que exerce o poder não de executar o que a vontade soberana do povo determina, mas de constituir previamente essa mesma vontade enquanto vontade geral soberana. Uma tal figura surge, em *Du contrat social*, como a figura do legislador. Na sua descrição como um “homem extraordinário no Estado”⁵⁵, o legislador surge então como a manifestação de um poder que, permanecendo fora da lei, pode por isso constituí-la. Ele é o rosto de um poder constituinte da lei enquanto vontade geral do povo ou, o que é o mesmo, o rosto de um poder constituinte do povo enquanto sujeito soberano da própria vontade geral. Segundo Rousseau, o legislador não é um ditador justamente porque não é um comissário: «Ambos, o legislador como o ditador, são algo fora do habitual, algo extraordinário. Mas o legislador está, segundo Rousseau, fora da constituição, e antes dela, enquanto a ditadura é uma suspensão prevista constitucionalmente do estado jurídico existente. O legislador não é, para Rousseau, nenhum comissário»⁵⁶. Contudo, se Rousseau separa legislador e ditador, eles têm aqui já uma íntima relação que os manifesta como a figura de dois tipos de ditadura. Dir-se-ia então que, pensado de um modo abstracto, o legislador, enquanto expressão do *poder constituinte* da vontade do povo soberano, pode ser caracterizado justamente a partir do seu contraste com a figura da expressão de um *poder constituído*, ou seja, a partir do seu contraste com a figura de um ditador comissário. Ele aparece assim como a manifestação de um puro direito que permanece, na sua figura abstracta, fora de relação com qualquer poder constituído. Contudo, pensado concretamente como um poder, o legislador aparece como a figura de um ditador particular: ele já não é um ditador comissário, cujo poder deriva da delegação de um soberano, mas um ditador soberano, cujo poder surge como ele mesmo constituinte da lei e, nessa medida, como sempre ilimitado por ela. Como escreve Schmitt: «O conteúdo da actividade do legislador é direito, mas sem poder jurídico, é um direito sem poder; a ditadura é onipotência sem lei, é um poder sem direito. Que Rousseau não tivesse tomado consciência destas antíteses não as torna menos significativas. Aqui, a oposição entre

⁵⁴ Idem, p. 124: «Der vom Absolutismus ausgebildete, mittelalterlichen Rechtsvorstellungen und auch dem Gerechtigkeitsnaturrecht widersprechende Begriff des Kommissars wird bei Rousseau auf das Verhältnis von Fürst und Volk angewandt, nur daß umgekehrt der Fürst zum Kommissar wird.»

⁵⁵ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livro II, Capítulo VII.

⁵⁶ Carl Schmitt, *Die Diktatur*, p. 125: «Beide, Legislator wie Diktator, sind etwas Außergewöhnliches, Extraordinäres. Aber der Legislator steht nach Rousseau außerhalb und vor der Verfassung, während die Diktatur eine verfassungsmäßig vorgesehene Suspension des bestehenden Rechtszustandes ist. Der Legislator ist für Rousseau kein Kommissar.»

um direito sem poder e um poder sem direito é já tão extrema que se tem de virar. O legislador está fora do Estado, mas no direito; o ditador fora do direito, mas no Estado. O legislador nada é senão direito ainda não constituído; o ditador nada senão poder constituído. Logo que se instala uma ligação que possibilita dar ao legislador o poder do ditador, construir um legislador ditatorial e um ditador constituinte, deveio, a partir da comissária, a ditadura soberana. Esta ligação é levada a cabo através de uma representação que é, segundo o conteúdo, a consequência do *Contrat social*, mas que ele ainda não designa como um poder particular, o *pouvoir constituant*»⁵⁷.

É então a referência ao poder constituinte que permite caracterizar adequadamente a proposta schmittiana da existência de um poder capaz de mediar o acesso à ordem, decidindo o direito no seu conteúdo e conservando a possibilidade do exercício de uma ditadura soberana. A ditadura soberana consiste sempre no exercício efectivo de um poder concentrado e ilimitado. Mas, para Schmitt, aludir à permanente presença de um poder constituinte na própria ordem jurídica constituída não significa defender a permanente presença deste mesmo exercício, mas apenas a permanente presença da sua possibilidade. A concentração efectiva do poder, própria da ditadura soberana, remete então para a soberania enquanto possibilidade sempre presente dessa mesma concentração. Assim, a soberania não dissolve pura e simplesmente a normalidade jurídica, a vigência da lei e a separação dos poderes. Ela surge não como uma instância que dissolve efectivamente esta normalidade, mas como a instância que pode ajuizar sobre a necessidade desta dissolução, ou seja, como a instância que pode decidir, sempre que o entenda necessário, a suspensão da ordem jurídica e a abertura de um estado de excepção. Assim, a soberania surge, para Schmitt, não como a dissolução efectiva da normalidade, mas apenas como a possibilidade desta dissolução. Se a ditadura soberana se relaciona sempre com um estado de excepção efectivo, a soberania vincula-se antes a um estado de excepção virtual, possível ou meramente potencial, pelo qual uma instância última de decisão pode, se entender, determinar a sua abertura. Ela

⁵⁷ Idem, p. 126: «Der Inhalt der Tätigkeit des Legislators ist Recht, aber ohne rechtliche Macht, machtloses Recht; die Diktatur ist Allmacht ohne Gesetz, rechtlose Macht. Daß Rousseau sich dieser Antithese nicht bewußt war, macht sie nicht weniger bedeutungsvoll. Hier ist der Gegensatz zwischen machtlosem Recht und rechtloser Macht schon so extrem, daß er umschlagen muß. Der Legislator steht außerhalb des Staates, aber im Recht, der Diktator außerhalb des Rechts, aber im Staat. Der Legislator ist nichts als noch nicht konstituiertes Recht, der Diktator nichts als konstituierte Macht. Sobald sich eine Verbindung einstellt, die es ermöglicht, dem Legislator die Macht des Diktators zu geben, einen diktatorischen Legislator und einen verfassunggebenden Diktator zu konstruieren, ist aus der kommissarischen die souveräne Diktatur geworden. Diese Verbindung wird bewirkt durch eine Vorstellung, die inhaltlich die Konsequenz des *Contrat social* ist, die er aber noch nicht als eine besondere Gewalt nennt, den *pouvoir constituant*».

não exclui a normalidade, mas antes aponta para que, dentro desta mesma normalidade, uma instância de poder conserve a possibilidade de decidir, quando o julgue necessário, a exceção. Para Schmitt, defender a existência de um poder soberano que medeie o acesso dos indivíduos à ordem e ao direito significa então defender não um permanente estado de exceção à ordem jurídica, mas a sustentação desta mesma ordem num poder que, não estando sujeito ao direito, também não encontra nele qualquer limitação à sua capacidade de decidir seja sobre o seu conteúdo, seja sobre a necessidade da sua suspensão. O direito positivo, a ordem jurídica, deve surgir assim como o resultado de uma decisão fáctica da soberania. E a soberania deve permanecer fora desta mesma ordem por si sustentada, determinando-se não só pela decisão sobre essa ordem, mas pela possibilidade de decidir sobre a ditadura, ou seja, sobre as condições excepcionais em que essa ordem tem de ser suspensa para justamente continuar a vigorar. É assim que, tal como Schmitt escreve já em *Die Diktatur*, e como escreverá um ano mais tarde na conhecida definição que abre *Politische Theologie*, a pergunta pela soberania se converte na pergunta sobre a possibilidade de decidir sobre o estado de exceção: «A pergunta sobre quem decide sobre ela [a plenitude substancial do poder], isto é, sobre quem decide o caso não regulado juridicamente, torna-se na questão da soberania»⁵⁸; «Soberano é quem decide o estado de exceção»⁵⁹. Assim, se a soberania consiste não no exercício efectivo de uma ditadura soberana, mas na sua sempre presente possibilidade, ela não pode ser confundida como uma pura e simples desvinculação de qualquer ordem. Pelo contrário: se a soberania consiste no exercício de um *poder constituinte*, ela está antes de qualquer ordem constituída e, portanto, não se lhe pode encontrar subordinada; mas, se ela é justamente um poder constituinte da ordem, ela está também sempre dirigida à ordem que constitui. Assim, é certo que a ordem jurídica não pode surgir para o poder constituinte da soberania como um limite à sua decisão. É certo que, nessa medida, a ordem jurídica pode, justamente nessa medida, ser suspensa por decisão da própria soberania. Contudo, se é certo que o poder soberano não pode ser limitado pelo direito por ele fundado, é também certo que a suspensão da ordem jurídica, a introdução de um estado de exceção, sempre possível a partir dele, só pode surgir em função da sua vinculação a uma ordem. Como escreve Schmitt: «Se este estado for introduzido, é claro que o Estado permanece existente enquanto o direito se

⁵⁸ Idem, p. 191: «Die Frage, wer über sie, d. h. den rechtlich nicht geregelten Fall entscheidet, wird die Frage nach der Souveränität.»

⁵⁹ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, p. 13: «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.»

retira. Na medida em que o estado de exceção é sempre algo diferente de uma anarquia ou de um caos, permanece sempre, no sentido jurídico, uma ordem, se bem que não uma ordem jurídica»⁶⁰.

Este vínculo essencial da soberania à ordem permite distinguir então, na sua essência, o exercício de um poder absoluto e juridicamente ilimitado por parte da soberania do simples exercício de um poder meramente despótico. É então para reforçar este vínculo e, conseqüentemente, a distinção entre o exercício de um poder soberano e absoluto e o exercício de um mero despotismo que Schmitt insiste sobre uma ligação essencial da ditadura soberana não necessariamente ao direito ou à ordem jurídica, mas sempre necessariamente a uma ordem e a um estado de normalidade por ela sustentado. Para Schmitt, a ditadura soberana vincula-se assim à ordem sustentada pela soberania, na medida em que esta mesma soberania surge como a condição que, não se confundindo com ela, a torna sempre possível. E tal quer dizer que ela se vincula não apenas à representação de uma situação excepcional, que exige a concentração de poder, mas também à representação de uma situação normal, determinada por uma ordem que surge sempre como o fim da própria possibilidade da abertura de uma exceção. É assim que se pode ler no artigo *Diktatur*, escrito em 1926 para o *Staatslexicon* da Görres-Gesellschaft: «A ditadura é o exercício de um poder estatal livre de limites jurídicos, para o fim da ultrapassagem de um estado anormal, em particular a guerra e a revolta. Paradigmática para o conceito de ditadura é então, por um lado, a representação de um estado normal que, através da ditadura, deve ser restaurado ou instalado; e, além disso, a representação de limites jurídicos determinados que, no interesse da eliminação do estado anormal, são revogados (suspêndidos)»⁶¹. A ditadura soberana não está assim subordinada a uma ordem jurídica. Mas ela não está limitada pelo direito justamente porque a sua possibilidade aparece como o garante de uma ordem, de uma normalidade que surge, para o direito, como a condição que possibilita a sua vigência. Não estando limitada pelo direito, a ditadura está indissolúvelmente ligada à criação da ordem ou da

⁶⁰ Carl Schmitt, Idem, p. 18: «Ist dieser Zustand eingetreten, so ist klar, daß der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt. Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.»

⁶¹ Carl Schmitt, “Diktatur”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, p. 33: «Diktatur ist die Ausübung einer von rechtl. Schranken befreiten staatl. Gewalt zum Zweck der Überwindung eines abnormalen Zustands, insbes. Krieg u. Aufruhr. Maßgebend für den Begriff der D. ist also einmal die Vorstellung eines normalen Zustands, der durch die D. wiederhergestellt od. herbeigeführt werden soll, ferner die Vorstellung bestimmter rechtl. Schranken, die im Interesse der Beseitigung des abnormalen Zustands aufgehoben (suspendiert) werden.»

normalidade necessária à instituição deste mesmo direito enquanto normalidade especificamente jurídica. Poder-se-ia então dizer que, segundo Schmitt, se a ditadura não tem deontologicamente como o seu princípio a ordem jurídica, ela tem teleologicamente a ordem como o seu fim. E seria possível também dizer que, se só a possibilidade da ditadura garante a vigência da situação normal de que a ordem jurídica depende, o direito não pode deixar de se garantir a partir de um poder soberano em cujas mãos se deposita a própria ditadura, o próprio estado de exceção, enquanto possibilidade sempre presente.

É este fim intrínseco à soberania que permite esclarecer a posição de Schmitt na sua proposta de que seja sempre uma autoridade soberana, e não os indivíduos singulares, a mediar o acesso à “verdade” e a decidir sobre a ordem e o direito. Uma tal proposta não pode deixar de se basear, como vimos, numa racionalidade argumentativa. E, a partir deste vínculo entre soberania e normalidade, a argumentação racional na defesa da decisão soberana torna-se clara. A recusa da decisão própria da soberania, a rejeição de que seja possível a um poder soberano decidir a abertura de um estado de exceção e estabelecer a ditadura, surge, como veremos, a partir da tentativa de identificar simplesmente ordem e ordem jurídica, remetendo para o plano de uma violência despótica a reivindicação de uma ordem prévia, superior e irreduzível ao direito. Diante de uma tal tentativa, diante da tentativa de fusão entre a ordem e a ordem jurídica, a proposta schmittiana de que uma autoridade soberana deve poder mediar o acesso à ordem – decidindo tanto o direito como a sua suspensão em nome justamente de uma ordem que abrange certamente o direito, mas nunca lhe é redutível – significa implicitamente encontrar na redução da ordem ao direito, e na confusão entre a possibilidade da suspensão do direito e o exercício arbitrário de um despotismo, uma situação em que a própria ordem que estabelece uma situação normal e, conseqüentemente, o próprio direito que dessa situação normal depende estão ameaçados. Assim, o combate schmittiano pela decisão – a sua defesa de que uma autoridade soberana deve mediar o acesso à ordem e decidir, quando entenda necessário para a manutenção dessa mesma ordem, uma exceção à ordem jurídica por ela sustentada – não pode deixar de completar-se como um combate contra a indecisão, mostrando como da rejeição da decisão deriva necessariamente a ameaça da ordem. Se a proposta de uma redução da ordem à ordem jurídica implica a defesa de que não deve haver qualquer instância no Estado que possa decidir um estado de exceção à vigência do direito, Schmitt procurará mostrar que rejeitar a soberania como um poder de decidir

a exceção, confundir pura e simplesmente ordem e ordem jurídica, arrasta consigo um perigo de sobrevivência para o Estado. E tal significa que a defesa de que todo o poder se deve submeter à lei, a defesa de que a própria lei é soberana e de que nenhum poder deverá decidir suspendê-la e pô-la fora de uso, longe de implicar uma libertação dos homens em relação à possibilidade de um exercício despótico do poder do Estado, corresponde antes à sua entrega a outros poderes que escondem o seu despotismo obscuro atrás da ruína desse mesmo Estado e da sua soberania.

CAPÍTULO III O COMBATE CONTRA A INDECISÃO

1. *A era da imediatez: dualismo e secularização*

A análise schmittiana da ditadura, com a sua distinção essencial entre direito e efectivação do direito, torna inteiramente claro que Schmitt considera a relação entre o *direito* e a *decisão* que o estabelece em dois planos que importa distinguir. Por um lado, uma tal relação é considerada por Schmitt num plano descritivo. De acordo com esta perspectiva, o direito é descrito como remetendo sempre, pela sua própria natureza normativa, para uma decisão fáctica que o constitui como tal e que, nessa medida, não pode ser determinada pelo próprio direito e reduzida à sua normatividade. Assim, dir-se-ia que a análise schmittiana surge, antes de mais, como uma demonstração de que o direito não é uma realidade autónoma, remetendo sempre para o plano exterior de uma decisão fáctica que surge como a condição de possibilidade da sua constituição como um direito efectivo. Por outro lado, a relação entre o direito e a decisão é também considerada por Schmitt naquilo a que se poderia chamar, por contraste com o anterior, um plano normativo. Segundo esta perspectiva, Schmitt opõe-se à tentativa normativista de considerar o direito como uma realidade puramente auto-referente, como uma realidade cuja caracterização prescindir da referência a qualquer dimensão fáctica que lhe surja como exterior. Assim, se a perspectiva descritiva da análise levava Schmitt a demonstrar que não era possível pensar o direito sem pensar, de igual modo, o plano fáctico da sua decisão, o plano das condições fácticas da sua efectivação, a perspectiva normativa conduzia-o a argumentar contra a proposta normativista de uma soberania da lei e, nessa medida, contra a tentativa normativista de excluir do ordenamento jurídico qualquer referência à possibilidade da sua suspensão por parte de um poder soberano.

A contestação schmittiana ao normativismo assenta na descrição do próprio direito como uma realidade que, na sua pura normatividade, não pode ser compreendida e pensada senão através da referência a um plano fáctico e decisório que lhe é exterior. Mas se a rejeição da proposta normativista de uma consideração autónoma do direito se baseia, segundo Schmitt, numa descrição da própria natureza do direito, se a tentativa

normativista de considerar o direito como um todo auto-referente é imediatamente refutada pela remissão à própria natureza do direito, então torna-se necessário explicar, a partir da perspectiva schmittiana, como uma tal proposta normativista é, em geral, possível. Se o direito não pode ser pensado sem a referência da decisão fáctica exterior que o efectiva como direito, se o direito remete sempre para a soberania enquanto decisão juridicamente ilimitada que o possibilita, como se torna possível que surja o normativismo enquanto tentativa de o pensar sem o elemento fáctico e decisório? É uma tal questão que, a partir da análise schmittiana da natureza do direito, não poderia deixar de surgir.

Uma tal questão pode, no entanto, adquirir uma configuração mais vasta em que adquire o seu pleno sentido. Como vimos, a possibilidade de uma autoridade soberana decidir sobre o direito e sobre a necessidade eventual da sua suspensão, a *decisão* soberana, não pode deixar de se constituir como a expressão de uma *mediação*, por um poder soberano, do acesso à verdade e à ordem. Assim, perguntar como é possível que o direito seja pensado como auto-referente, como é possível que seja rejeitado o seu vínculo essencial a uma decisão exterior, que tanto o pode constituir como o pode suspender, implica perguntar como é possível a rejeição da mediação no acesso à ordem e à verdade através de uma autoridade soberana e, conseqüentemente, como é possível o aparecimento, na história dos homens, de uma *era da imediatez*. Em *Der Wert des Staates*, Schmitt já se tinha referido explicitamente ao aparecimento de um “tempo de imediatez”, em que uma autoridade soberana aparece não como uma instância mediadora, mas como um obstáculo no acesso dos homens singulares à ordem e à verdade: «Há tempos de meio e tempos de imediatez. Nestes, a entrega do singular à ideia é algo óbvio para os homens; não é preciso o Estado fortemente organizado para proporcionar reconhecimento ao direito; o Estado parece mesmo, de acordo com a expressão de Angelus Silesius, estar diante da luz como uma parede. Nos tempos de imediatez, pelo contrário, o meio torna-se para os homens essencial, e eles não conhecem qualquer outro direito senão o que é mediado pelo Estado»¹. Assim, a partir desta possibilidade do surgimento de um “tempo de imediatez”, a pergunta schmittiana não pode deixar de ganhar o aspecto de uma interrogação acerca daquilo a que se

¹ *Der Wert des Staates*, pp. 108-109: «Es gibt Zeiten des Mittels und Zeiten der Unmittelbarkeit. In diesen ist die Hingabe des Einzelnen an die Idee etwas den Menschen Selbstverständliches; es bedarf nicht des straff organisierten Staates, um dem Recht zur Anerkennung zu verhelfen, ja, der Staat scheint, nach dem Ausspruch des Angelus Silesius, wie ein Wand vor dem Lichte zu stehen. In den Zeiten der Mittelbarkeit dagegen wird den Menschen das Mittel zum Wesen, der Staat zum Wichtigsten und sie kennen kein anderes Recht, als das durch den Staat vermittelt.»

poderia chamar, em geral, a natureza do próprio tempo. Qual a estrutura interna do tempo em que decorre a vida fáctica dos homens? Como pode ser pensado este tempo, de modo a que nele possa surgir um “tempo de imediatez”? Eis as perguntas gerais que, pertencendo a um âmbito metafísico e teológico, não poderão deixar de aparecer como o imprescindível pano de fundo da consideração jurídica em que Schmitt aborda uma compreensão normativista do direito como realidade puramente auto-referente, ou seja, a rejeição de uma decisão soberana e da mediação que a possibilita.

É em 1916, no mesmo ano em que publica a sua primeira abordagem do tema da ditadura, que Schmitt se entrega àquilo a que se poderia chamar uma meditação metafísica e teológica sobre a natureza do tempo e da vida fáctica, propiciada pela elaboração de três estudos acerca do poema *Nordlicht* de Theodor Däubler. A “luz do norte”, a aurora boreal surge, no poema de Däubler, como um símbolo de unidade de todos os entes. Ela é a luz que, partindo do interior da Terra e perpassando por todos os entes, se estende até ao Sol: «Diante da concepção hoje dominante na meteorologia, a própria luz do norte tem de se representar como a luz do Sol que se derrama a partir do interior da Terra no Pólo, onde a crosta terrestre é mais espessa. É então uma luz do Sol filtrada e a luz própria da Terra. [...] A luz do norte é a semente que ela espalha no espaço do mundo»². Perpassado pela força unificadora desta “luz do norte”, o mundo fáctico, no seu decurso no tempo, é marcado por uma essencial desunião. Ele é, na sua essência, determinado por um dualismo, de tal modo que, no seu seio, vigora não a figura perfeita do círculo que anuncia a completude, mas a figura descentrada da elipse que representa o combate e o conflito: «O centro divino, o círculo, perdeu-se, o círculo tornou-se elipse, o centro do círculo que se torna duplo torna-se nos dois pontos axiais da elipse. Está aí a expressão do dualismo geral do mundo visível que regressa em numerosas oposições: homem e mulher, tempo e espaço, vertical e horizontal, aritmética e geometria, electricidade e magnetismo. Os dois focos da elipse tentam voltar a alcançar o centro do círculo. Tal é a explicação para toda a vida. *Homo est duplex et si duplex nun esset non sentiret* (Hipócrates). Daí que, no campo de batalha da vida, a figura da elipse surja sempre de novo. Dia e noite, nascimento e sepultura, a periodicidade geral da vida, com os seus altos e baixos: tudo isso se pode explicar como

² Carl Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlim, Duncker & Humblot, 1991, pp. 11-12: «Das Nordlicht selbst aber hat man sich, entgegen der in der Meteorologie heute herrschenden Auffassung, als das Sonnenlicht vorzustellen, das am Pol, wo die Erdrinde am dicksten ist, aus dem Innern der Erde ausströmt. Es ist also gesiebtes Sonnenlicht und das Eigenlicht der Erde. [...] Das Nordlicht ist der Same, den sie in den Weltraum streut.»

uma elipse»³. No poema de Däubler, a partir do dualismo determinante do mundo fáctico, torna-se possível a representação dualista persa de uma realidade dividida entre a pertença do espírito à luz e a pertença da matéria visível às trevas malignas. O maniqueísmo e a gnose, a partir da herança persa, surgem então como a expressão mais significativa desta divisão dualista que, no mundo fáctico, está presente em toda a parte: «Com a aguda separação entre o homem e a mulher, o iraniano realiza apenas o mesmo dualismo que trouxe também para o mundo do pensar filosófico, através da sua ideia do deus bom e do deus mau, Ahoura Mazda (Ormuzd) e Angromainyos (Ahriman), e do combate da luz com as trevas. (As seitas gnósticas-maniqueias estenderam isso ainda mais, em particular fazendo do Demiurgo, do criador deste mundo visível e irremediavelmente mau, o deus da justiça em oposição ao deus do amor)»⁴.

A descrição do dualismo persa, gnóstico e maniqueu conduz Schmitt à afirmação de que ao mundo fáctico está sempre subjacente uma dualidade constitutiva e irreduzível. Por um lado, diante do mundo fáctico, surge um plano espiritual marcado pelo amor ao bem e à perfeição, o qual aparece assim como um “reino dos fins”, como um plano em que aquilo que acontece surge teleologicamente determinado em função de um “bem” e de uma “meta”. Por outro lado, em contraste com este plano, no mundo fáctico encontram-se agora apenas meios e nunca fins: o plano visível e material não é aqui senão uma série de acontecimentos sucessivos, concatenados segundo a lei de uma causalidade meramente eficiente ou mecânica que não os pode dirigir para qualquer meta teleologicamente determinada. O dualismo entre a ausência de fins do mundo fáctico e visível e a exigência destes mesmos fins pelo espírito não é então, enquanto este mesmo mundo permanecer, definitivamente superável. E tal quer dizer que as tentativas humanas para ultrapassar um tal dualismo, longe de o superarem efectivamente, não fazem mais que negá-lo, deixando igualmente claro, na medida em

³ Idem, p. 13: «Das göttliche Zentrum, der Kreis, ist verloren gegangen, der Kreis zur Ellipse geworden, das sich entzweieende Zentrum des Kreises wird zu den beiden Brennpunkten der Ellipse. Darin liegt der Ausdruck des allgemeinen Dualismus der sichtbaren Welt, der in zahlreichen Gegensätzen wiederkehrt: Mann und Weib, Zeit und Raum, senkrecht und waagrecht, Arithmetik und Geometrie, Elektrizität und Magnetismus. Die beiden Brennpunkte der Ellipse suchen das Zentrum des Kreises wieder zu erreichen. Das ist die Erklärung für alles Leben. *Homo est duplex et si duplex non esset non sentiret* (Hippocrates). Auf dem Kampfplatz des Lebens tritt daher die Gestalt der Ellipse immer von neuem auf. Tag und Nacht, Geburt und Grab, die allgemeine Periodizität des Lebens mit ihrem Auf und Ab, alles ist als Ellipse zu erklären.»

⁴ Idem, p. 31: «Mit der scharfen Trennung von Mann und Weib vollzieht der Iraner nur denselben Dualismus, den er auch in die Welt des philosophischen Denkens gebracht hat durch seine Idee vom guten und bösen Gott Ahoura Mazda (Ormuzd) und Angromainyos (Ahriman) und vom Kampf des Lichts mit der Finsternis. (Gnostisch-manichäische Sekten haben das weiter ausgebaut und insbesondere aus dem Demiurg, dem Schöpfer dieser sichtbaren und unrettbar bösen Welt, den Gott der Gerechtigkeit im Gegensatz zum Gott der Liebe gemacht.)»

que da negação do dualismo não resulta a sua superação, que este mesmo dualismo é fáctica e humanamente intransponível.

Se as tentativas de ultrapassar, no mundo fáctico dos homens, a sua estrutura dualista se concretizam através da negação do próprio dualismo, elas têm lugar através da entrega dos homens exclusivamente a um dos pólos da dualidade. Assim, por um lado, uma tal tentativa poderá conduzir os homens à pura e simples adesão ao plano espiritual, numa atitude de *fuga mundi*, de abandono do mundo e de renúncia à vida fáctica que pode assumir as mais diversas configurações (desde a auto-mutilação de Orígenes à negação budista do mundo como uma ilusão, desde a gnose de Márcion acerca da maldade intrínseca do mundo aos suicídios cátaros⁵). Por outro lado, esta mesma tentativa pode manifestar-se na atitude de os homens renunciarem ao “reino dos fins” que é próprio do espírito, concentrando-se apenas no plano visível e procurando apenas dominar um mundo determinado como um mero mecanismo. É sobretudo esta última atitude que marca, para o Schmitt de 1916, a “actualidade” e, com ela, a actualidade do poema de Däubler. E é a para a sua caracterização que Schmitt emprega, numa primeira acepção, o termo *secularização*. Nesta acepção, a secularização traduz então a entrega dos homens ao *saeculum*, a um mundo sensível e material, numa atitude na qual estes mesmos homens não encontram nenhuma outra dimensão senão a desse mundo. E, nesta entrega do homem ao mecanismo do mundo sensível, dir-se-ia então que a secularização pode ser determinada através de uma dupla característica. Em primeiro lugar, ela pode ser determinada como um processo de eliminação do plano ideal e espiritual, e, por conseguinte, como um processo de redução de toda a realidade ao plano do mundo fáctico e sensível. Como escreve Schmitt, a propósito desta redução: «As coisas últimas e mais importantes já estavam secularizadas. O direito tornara-se no poder, a fidelidade na calculabilidade, a verdade na correcção universalmente reconhecida, a beleza no bom gosto, o cristianismo numa organização pacifista. Uma ilusão e falsificação universais dos valores dominavam as almas»⁶. Contudo, em segundo lugar, a secularização não pode deixar de ser determinada, no seu processo de redução da realidade ao *saeculum*, através da sua manutenção do dualismo. Se a efectividade, o mundo fáctico é, pela sua própria natureza intrínseca, estruturado de um

⁵ Cf. Idem, p. 63.

⁶ Idem, pp. 60-61: «Die wichtigsten und letzten Dinge waren ja schon säkularisiert. Das Recht war zur Macht geworden, Treue zur Berechenbarkeit, Wahrheit zur allgemein anerkannten Richtigkeit, Schönheit zum guten Geschmack, das Christentum zu einer pazifistischen Organisation. Eine allgemeine Vertauschung und Fälschung der Werte beherrschte die Seelen.»

modo dualista, e se o seu intrínseco dualismo é assim, no próprio mundo fáctico, insuperável, então a redução que caracteriza a secularização, longe de ultrapassar o dualismo, não faz mais do que alimentá-lo e intensificá-lo, na medida em que, criando a ilusão do seu desaparecimento, impede a tentativa de uma mediação, ou seja, a tentativa de uma ultrapassagem do dualismo a partir não da sua ilusão ou da sua recusa, não da eliminação ilusória da tensão da polaridade, mas justamente da sua assunção.

Assim, se o mundo fáctico é, em virtude da sua própria facticidade, marcado por um fundamental dualismo, se o tempo é marcado essencialmente pela dualidade elíptica de nascimento e morte, crescimento e decrescimento, a “actualidade” é, para o Schmitt de 1916, determinada pela secularização e, nessa medida, pela ilusão do desaparecimento do dualismo através da redução de toda a realidade ao mundo fáctico e sensível. Determinados pela ilusão do desaparecimento do dualismo, dir-se-ia que os homens vivem, na actualidade, *como se* o mundo fáctico se confundisse pura e simplesmente com toda a realidade possível. Assim, por um lado, se a secularização se caracteriza pela redução da realidade ao mundo fáctico, e se este é regido por leis de causalidade meramente mecânicas, a “actualidade” poderá ser caracterizada, antes de mais, pelo desaparecimento nela da dimensão teleológica, ou seja, pela sua ausência de fins e de metas. Para o Schmitt de 1916, na “actualidade”, dir-se-ia então que os homens não têm qualquer fim exterior a um mundo que se oferece como um mecanismo que crescentemente dominam. E, nessa medida, ao reduzirem o mundo a um mecanismo dominável e mobilizável, os próprios homens, despojados de fins que lhes sejam próprios, reduzem-se agora a uma mera parte do próprio mecanismo dominado e mobilizado, a uma parte cujo desempenho deve ser, como o de qualquer parte, cada vez mais eficaz, através de um registo⁷ e de um controlo cada vez maiores: «Esta era

⁷ Cf. o texto *Die Buribunken*, publicado por Schmitt, em 1918, na revista *Summa*, pp. 89-106. Os “buribuncos” surgem, neste texto satírico, como um povo imaginário caracterizado pela identidade entre a sua vida e o registo dessa mesma vida. A sua ciência é então a “buribuncologia”, feita de um registo e de uma catalogação infinita dos factos da vida dos buribuncos: «Podemos contentar-nos com a indicação de que já apareceram mais de 400000 dissertações buribuncológicas (20 divisões!)» (p. 90). A vida de cada buribunco consiste na redacção de um diário onde regista toda a sua vida: «Cada buribunco, e cada buribunca, está obrigado a cada segundo da sua existência a escrever um diário» (p. 101); «Manifesta-se aqui também, se bem que raramente, um espírito rebelde. Mas é de notar que no reino dos buribuncos dominam uma tolerância ilimitada, que tudo compreende e nunca se ofende, e o respeito supremo diante de toda a liberdade pessoal. [...] O ponto culminante desta liberalidade está em que não é proibido a nenhum buribunco escrever no seu diário que ele se recusa a escrever diários» (p. 102). E, se a vida de cada buribunco consiste no registo da sua vida, é o registo da sua própria vida que constitui a vida mesma do buribunco: «Pensar, para o buribunco, nada é senão falar sem som; falar, nada senão escrever sem escrita; escrever, nada senão publicar antecipadamente; e publicar é, conseqüentemente, idêntico a escrever, sendo as diferenças tão pequenas que podem ser descuradas sem perigo. Eu escrevo, logo sou; eu sou, logo escrevo. O que escrevo? Escrevo a mim mesmo. [...] Sou uma letra que se escreve a si

assinhalou-se a si mesma como a era capitalista, mecanicista, relativista, como a era do tráfego, da técnica, da organização. De facto, a “fábrica” parece fornecer-lhe a assinatura, a fábrica como o meio que funciona esplendidamente para um qualquer fim lamentável e sem sentido, a prioridade do meio em relação ao fim, a fábrica que aniquila o singular de tal modo que ele nem sequer sente a sua superação, e que nisso não se remete a uma ideia, mas, no máximo, a um par de banalidades, fazendo com que tudo se tenha de desenrolar de um modo escorreito e sem um atrito inútil. O sucesso da imensa riqueza material que resultou do carácter dos “meios” e da calculabilidade gerais era admirável. Os homens tornaram-se pobres diabos; “sabem tudo e não crêem em nada”. Interessam-se por tudo e entusiasmam-se por nada. Compreendem tudo, os seus eruditos registam na história, na natureza, na própria alma. Eles são conhecedores dos homens, psicólogos e sociólogos, escrevendo finalmente uma sociologia da sociologia»⁸. Por outro lado, na medida em que, nesta “actualidade”, os homens não têm quaisquer fins para além do mecanismo do mundo fáctico em que se encontram, dir-se-ia que o conforto neste mesmo mundo, proporcionado pelo seu crescente domínio técnico, se torna na sua única meta possível. A era actual surge assim como a era em que os homens não desejam senão conforto e segurança: «Eles querem o Céu na Terra, o Céu que, como resultado do comércio e da indústria, deve assentar factualmente aqui na Terra, em Berlim, Paris ou Nova Iorque, um Céu com instalações sanitárias, automóveis e poltronas de clubes, cujo livro sagrado seria o guia de viagens»⁹.

Ao ser cada vez mais dominado tecnicamente, o mundo fáctico secularizado torna-se, na “actualidade”, cada vez mais confortável e seguro. E a progressiva dominação técnica do mundo fáctico promove a aparência de que o conforto e a

mesma. Mas, em rigor, não escrevo que me escrevo a mim mesmo, mas apenas a letra que sou» (pp. 103-104).

⁸ Carl Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, pp. 59.60: «Dies Zeitalter hat sich selbst als das kapitalistische, mechanistische, relativistische bezeichnet, als das Zeitalter des Verkehrs, der Technik, der Organisation. In der Tat scheint der „Betrieb“ ihm die Signatur zu geben, der Betrieb als das großartig funktionierende Mittel zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck, die universelle Vordringlichkeit des Mittels vor dem Zweck, der Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, daß er seine Aufhebung nicht einmal fühlt und der sich dabei nicht auf eine Idee, sondern höchstens ein paar Banalitäten beruft und immer nur geltend macht, daß alles sich glatt und ohne unnütze Reibung abwickeln müsse. Der Erfolg des ungeheuren materiellen Reichtums, der sich aus der allgemeinen „Mittel“barkeit und Berechenbarkeit ergab, war merkwürdig. Die Menschen sind arme Teufel geworden; „sie wissen alles und glauben nichts“. Sie interessieren sich für alles und begeistern sich für nichts. Sie verstehen alles, ihre Gelehrten registrieren in der Geschichte, in der Natur, in der eigenen Seele. Sie sind Menschenkenner, Psychologen und Soziologen und schreiben schließlich eine Soziologie der Soziologie.»

⁹ Idem, p. 60: «Sie wollen den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre.»

segurança não podem deixar de ser crescentes, e de que neles reside o fim último da própria vida humana nesse mesmo mundo. Uma tal aparência é, no entanto, uma ilusão. No âmbito de uma tal ilusão, como se disse, dir-se-ia que o dualismo parece desaparecer e toda a realidade parece encontrar a sua unidade sob o fim do conforto e da segurança. A unidade, longe de ser obtida a partir de um processo de mediação em que o dualismo fundamental se conserva na sua tensão, parece então surgir como uma presença imediata a partir da redução de toda a realidade ao mundo fáctico. E se Cristo, o Deus que se fez homem, é, como vimos, a figura que traduz a mediação do dualismo entre o eterno e o mundano, entre o plano ideal e o plano fáctico, então a era que parte da presença imediata de um mundo fáctico, confortável e seguro, como única realidade possível, a era da secularização que surge, nesta acepção, como uma era da imediatez, surge aqui como a “era do Anti-Cristo”. É então como “era do Anti-Cristo” que ela se estabelece como a era de uma ilusão fundamental: a era em que os homens vivem *como se* não houvesse dualismo e, conseqüentemente, *como se* a “salvação” obtida através da função mediadora de Cristo estivesse, num mundo fáctico tecnicamente dominado, já sempre imediatamente acessível. Daí que Schmitt aponte explicitamente, como característica essencial do Anti-Cristo, a sua semelhança com o advento salvífico do próprio Cristo: «Porque é que ele [o Anti-Cristo] é mais temível do que um tirano poderoso, do que Timur Lenk ou Napoleão? Porque sabe imitar Cristo e se torna tão semelhante a ele que surripia a alma a todos. Ele mostrar-se-á amigável, correcto, incorruptível e racional, todos louvá-lo-ão como a felicidade da humanidade e dirão: um homem magnificante e justo! [...] O enorme feiticeiro inverte o mundo, altera a face da Terra e submete a natureza. Ela serve-o; no que é indiferente para quê, para qualquer satisfação de necessidades artificiais, para o prazer e o conforto. Os homens que se deixam iludir por ele vêem apenas o efeito fabuloso; a natureza parece superada, a era da segurança irrompe; tudo se cuida, uma previsão cuidada e uma planificação substituem a providência; é ele que “faz” a providência como uma qualquer instituição»¹⁰. Na sua semelhança com a figura de Cristo, o Anti-Cristo promove assim

¹⁰ Idem, pp. 61-62: «Warum ist er mehr zu fürchten als ein mächtiger Tyrann, als Timur Lenk oder Napoleon? Weil er Christus nachzuahmen weiß und sich ihm so ähnlich macht, daß er allen die Seele ablistet. Er wird sich freundlich, korrekt, unbestechlich und vernünftig zeigen, alles wird ihn als Glück der Menschheit preisen und sagen: ein großartiger und gerechter Mensch! [...] Der unheimliche Zauberer schafft die Welt um, verändert das Antlitz der Erde und macht die Natur sich untertan. Sie dient ihm; wofür ist gleichgültig, für irgendeine Befriedigung künstlicher Bedürfnisse, für Behagen und Komfort. Die Menschen, die sich von ihm täuschen lassen, sehen nur den fabelhaften Effekt; die Natur scheint überwunden, das Zeitalter der Sekurität bricht an; für alles ist gesorgt, eine kluge Voraussicht und Planmäßigkeit ersetzt die Vorsehung; die Vorsehung „macht“ er, wie irgendeine Institution.»

a aparência de que a “salvação” introduzida por Cristo através da mediação pode surgir numa era da imediatez, numa era em que o dualismo, longe de ser relativamente ultrapassado (e preparada a sua definitiva ultrapassagem escatológica) através de um processo mediador que conserva a tensão entre os dois pólos da dualidade, parece simplesmente não existir, tornando inútil e supérflua a própria mediação.

Nesta aparente salvação, parece que, através do processo de secularização, se torna necessário o advento de uma era de paz, segurança e conforto. E se a era da secularização se apresenta, para o Schmitt de 1916, como a era de uma salvação aparente do homem através do conforto e da segurança, é justamente o carácter precário do conforto e da segurança que manifesta esta salvação como meramente aparente. Se os homens não têm qualquer fim senão o progressivo domínio técnico do mundo fáctico, o próprio homem torna-se cada vez mais num meio ou num instrumento mobilizado por aquilo a que se poderia chamar um processo de dominação crescente desse mesmo mundo. E tal quer dizer que a paz, a segurança e o conforto da “actualidade”, apesar de serem nela aparentemente essenciais, apesar de apresentarem ilusoriamente o aspecto de uma “salvação” definitiva obtida no interior do próprio mundo fáctico, não são senão acidentais e condicionais, podendo, por essa razão, ser substituídos por uma situação de guerra, de insegurança e de indigência. É justamente na possibilidade sempre presente da guerra, da insegurança e da indigência, no carácter essencialmente não definitivo da paz, da segurança e do conforto, que a era da secularização se começa a desvelar como a era do Anti-Cristo, no seu carácter essencialmente ilusório.

Schmitt publica o seu texto sobre a *Nordlicht* de Däubler em 1916, justamente no decurso da Primeira Guerra Mundial. Para o Schmitt de 1916, dir-se-ia que era justamente o horror de uma tal guerra que, sendo derivado da mobilização total do mundo a partir da intenção da sua progressiva dominação técnica, daria o testemunho de uma tal ilusão: a guerra seria não um processo inexplicável à luz da progressiva dominação técnica do mundo, não um processo contraditório com a tentativa de fazer do mundo fáctico um “Céu na Terra”, marcado pelo conforto e pela segurança, mas justamente um processo decorrente dessa mesma tentativa, o qual tornaria manifesta a ilusão. E era uma tal ilusão que, se se tornava manifesta com o despontar da guerra, poderia ser já pressentida no próprio mundo de abundância e conforto. Daí que, em 1916, Schmitt possa falar de um “horror escatológico” que, mesmo antes do despontar da Guerra de 1914, teria atingido os homens, no seu mundo fáctico tecnicamente

dominado, no seu mundo seguro e pacífico, como o sentimento da suspeita de uma chegada ao “fim dos tempos”: «Um horror escatológico tinha atingido a muitos, antes que os horrores da Guerra Mundial se tivessem tornado realidade»¹¹. Assim, o que a aparente segurança dos tempos anteriores à guerra apenas tinha permitido pressentir era agora manifestado pelo seu despontar. Schmitt antecipa aqui as reflexões de Ernst Jünger – de quem mais tarde se tornará íntimo amigo – sobre a guerra como “batalha de materiais” (*Materialschlacht*), como o domínio onde privilegiadamente se pode encontrar o homem não enquanto sujeito e fim de um processo de mobilização, mas enquanto objecto, enquanto recurso mobilizado em função desse mesmo processo. Poder-se-á dizer então que é esta redução do homem a objecto de um processo de mobilização técnica que o ultrapassa que surge, para Schmitt de 1916, como a consequência inevitável do advento de uma “era do Anti-Cristo”, de uma era em que a mediação – de que Cristo surge como a figura paradigmática – é rejeitada e em que, com a redução da realidade ao mundo fáctico, com aquilo a que Schmitt chama, nesta primeira acepção, a secularização, o dualismo parece ilusoriamente ter desaparecido sem a necessidade de qualquer processo mediador.

Diante das consequências desta ilusão do desaparecimento do dualismo, este mesmo dualismo não pode deixar de ressurgir como sempre fáctica ou mundanamente insuperável. Para Schmitt, como vimos, enquanto o mundo fáctico permanecer, enquanto continuar uma natureza movida pelo nascimento e pela morte, o dualismo entre o ideal e o fáctico também permanecerá. E tal quer dizer que o homem é, na sua essência, impotente para a superação do dualismo. Assim, se o dualismo não é, segundo Schmitt, humanamente superável, ele não pode ser superado nem pela entrega do homem ao ideal, através de uma *fuga mundi* gnóstica, nem pela sua entrega ao fáctico, através daquilo que marca, na sua primeira acepção, o termo *secularização*. Mas se o homem não pode superar o dualismo, isso significa que a unidade, de que a “luz do norte” é símbolo, só através da graça de Deus pode ser alcançada. Segundo Schmitt, a superação do dualismo será apenas possível no “fim dos tempos” através da graça de Deus, com o desaparecimento escatológico do mundo fáctico e a destruição da natureza, na sua lei de morte, com a segunda vinda de Cristo e a emergência de um pleno Reino de Deus. Como escreve Schmitt: «O caminho no qual o conhecimento é alcançado nunca é o de uma violência consciente. Nem o fanatismo de Orígenes, que se castra a si

¹¹ Idem, p. 64: «Ein eschatologisches Entsetzen hatte viele ergriffen, bevor die Entsetzlichkeiten des Weltkrieges Realität geworden waren.»

mesmo, nem a técnica astuta da era mecanicista alcançam o caminho. [...] Aquilo que é último e decisivo não pode ser “feito”. Os homens podem tentar contrapor à natureza um reino da cultura no qual uma planificação prudente possa substituir Deus e a sua providência. A natureza não se deixa enganar ou roubar, e Deus não permite que se negocie consigo. Daí que a luz do norte não seja alcançada com forças próprias»¹². Assim, com a rejeição de uma superação humana do dualismo, dir-se-ia que as reflexões de Schmitt em 1916 o conduzem, antes de mais, à afirmação de um dualismo permanente e insuperável como constitutivo do próprio mundo fáctico. Contudo, uma tal afirmação não se confunde, ao contrário do que à partida se poderia pensar e do que chegou a ser efectivamente sugerido, com uma “visão gnóstica”¹³. Se é certo que Schmitt afirma que o mundo fáctico é, na sua essência, constituído por um dualismo insuperável, e que só com a *gratia Dei* este mesmo dualismo poderia ser superado, é também certo que Schmitt não recusa por isso a necessidade de uma constante tentativa de superação, a qual, neste mundo, nunca podendo ser plenamente alcançada, carece de ser permanentemente renovada e repetida.

A mediação, de que a vida humana de Cristo é o exemplo, constitui aqui o modelo daquilo que deve ser a atitude do homem diante do dualismo constitutivo do mundo. Assim, por um lado, a vida humana de Cristo não se confunde com a sua segunda e última vinda, com a superação definitiva do dualismo, que se situa no fim do mundo fáctico e no advento do Dia do Juízo. Esta vida humana surge como um momento apocalíptico, em que Cristo se manifesta entre os homens e o Filho de Deus adquire uma condição humana, mas não como um momento escatológico, na medida

¹² Idem, p. 56: «Der Weg, auf dem die Erkenntnis erreicht wird, ist nie der einer bewußten Gewaltsamkeit. Weder dem Fanatismus des Origines, der sich selbst entmannt, noch der schlaun Technik des mechanistischen Zeitalters gelingt der Weg. [...] Das Letzte und Entscheidende kann nicht „gemacht“ werden. Die Menschen mögen versuchen, der Natur ein Reich der Kultur entgegenzustellen, in dem eine umsichtige Planmäßigkeit Gott und seine Vorsehung ersetzen möchte. Die Natur läßt sich nichts ablisten oder rauben und Gott läßt nicht mit sich handeln. Darum wird das Nordlicht nicht aus eigener Kraft errungen.»

¹³ Para uma tal interpretação, cf. Ellen Kennedy, “Politischer Expressionismus: die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt”, *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt* (ed. Helmuth Quaritsch), Berlin, Duncker & Humblot, 1988, onde se fala de uma “visão gnóstica do político” schmittiana a partir do texto de 1916 sobre a *Nordlicht* (p. 250). Michelle Nicoletti tem razão ao observar sobre o texto de Ellen Kennedy: «Parece-me que já a referência polémica explícita à doutrina gnóstica por parte de Schmitt não permite interpretar a sua visão como “gnóstica”, tal como propõe Ellen Kennedy já a partir deste trabalho sobre Däubler. O ponto de partida de Schmitt é certamente o dualismo, mas desde o início que é também nele forte a vontade de encontrar uma mediação, uma ponte entre as duas margens do abismo. A sua visão, se bem que marcada pelo conflito, remete constantemente para um ideal de ordem e de unidade a construir-se de um modo racional» (cf. Michelle Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Trento, Morcelliana, p. 65 [nota 65]).

em que a lei da natureza continua em vigor, tornando necessário o aparecimento, no seio do próprio mundo fáctico, de uma instituição fáctica, humana e natural essencialmente mediadora – a Igreja – que, no âmbito mundano da natureza, dê testemunho da revelação aos homens do Filho de Deus. Por outro lado, a vida humana de Cristo surge, no próprio mundo fáctico, como uma mediação entre o divino e o humano, entre o eterno e o natural, entre o ideal e o fáctico, ou seja, como um estabelecimento da unidade não a partir da recusa da dualidade, mas a partir da sua assunção, que surge como paradigmática para a acção do homem no mundo. Assim, para Schmitt, apesar de o dualismo que constitui o mundo fáctico nunca ser superado senão no fim deste mesmo mundo, através da graça de Deus, tal quer dizer não que os homens devam abandonar esse mundo ou considerá-lo intrinsecamente mau, numa atitude quietista que expresse justamente um dualismo gnóstico, mas que estes devem, sob o paradigma da figura mediadora de Cristo, tentar sempre a mediação. Como escreve Schmitt: «Surge aqui o mais insolúvel e incontornável de todos os problemas: o homem deve ser activo, mas ele só alcança aquilo que é mais importante através da graça. A natureza está cheia de pecados e, no entanto, é transfigurada. Tudo isso é tão inexplicável como os dons de Deus e os sofrimentos deste mundo. Mas é o problema do Ocidente. O Oriente, na sua consequência abstracta, amaldiçoou a terra, quando reconhecia a sua maldade; ele não consegue amar a terra, teme-a ou despreza-a e, quando não foge dela, deseja subjugá-la. Mas os grandes europeus amam-na e acham-na boa, apesar de todos os terrores»¹⁴.

Este “amor do Ocidente à terra” surge aqui como uma configuração do amor de Deus ao mundo fáctico e aos homens, do qual brota a encarnação de Cristo e, nessa medida, a figura concreta da mediação. Dir-se-ia então que o amor de Deus pelo mundo, de que deriva o “amor do Ocidente à terra”, é, na sua função paradigmática, a própria mediação. E é a partir da sua constituição mediadora que um tal amor retira as duas características fundamentais da sua relação com o mundo. Em primeiro lugar, o amor de Deus pelo mundo, a origem da entrada da mediação no mundo, não significa o fim do mundo fáctico e, nessa medida, a superação definitiva do dualismo que lhe é constitutivo: do mesmo modo que a vida humana do Filho de Deus não significa a

¹⁴ Theodor Däublers „Nordlicht“, p. 57: «Hier erhebt sich das unlösbarste und unumgänglichste aller Probleme: der Mensch soll tätig sein, aber das Wichtigste erreicht er nur durch die Gnade. Die Natur ist voller Sünde und wird doch verklärt. Das alles ist so unerklärlich wie Gottes Güte und die Leiden dieser Welt. Aber es ist das Problem des Okzidents. Der Orient hat in seiner abstrakten Konsequenz die Erde verflucht, als er ihre Bosheit erkannte; er vermag nicht die Erde zu lieben, er fürchtet oder verachtet sie und möchte sie unterjochen, wenn er nicht aus ihr flieht. Die großen Europäer aber lieben sie und finden sie trotz aller Schrecken gut».

precipitação do “fim dos tempos” e a destruição escatológica do mundo fáctico, também a presença da mediação no mundo não significa a superação definitiva do seu dualismo, mas a construção de uma unidade que conserve a tensão da própria dualidade. Em segundo lugar, o amor de Deus pelos homens e pelo mundo, de que o amor do Ocidente à terra é uma manifestação, embora não significando a sua superação, significa a sua não resignação com a cisão e o dualismo, ou seja, o seu apelo para uma constante mediação que seja o testemunho, no mundo fáctico, de um “novo céu e uma nova terra” onde a unidade impere. Longe de manifestar uma atitude quietista e uma “visão gnóstica do mundo”, o texto schmittiano de 1916 é, na sua essência, uma meditação sobre a mediação, sobre a sua permanente ameaça num mundo fáctico essencialmente dualista e sobre a necessidade da sua defesa num contexto em que tal dualismo adquira o aspecto de uma “era da imediatez”.

A publicação de *Theodor Däublers „Nordlicht“* assume então um papel fundamental em todo o desenvolvimento posterior do pensamento schmittiano. E a razão de um tal papel é clara: a meditação sobre a mediação do texto de 1916 surge como o pano de fundo essencial de um pensamento que se desenvolve como uma meditação sobre a decisão e sobre a necessidade de uma autoridade exercer o poder. Contudo, se *Theodor Däublers „Nordlicht“* apresenta uma primeira meditação fundamental acerca da mediação, constituindo-se assim como aquilo a que se poderia chamar uma propedêutica para a abordagem schmittiana do tema da decisão, a obra de 1916, embora estabeleça os seus alicerces fundamentais, não encerra de um modo completo e definitivo esta mesma meditação.

Como se disse, no seu texto sobre Däubler, Schmitt começa, em primeiro lugar, por estabelecer o dualismo como constitutivo do mundo fáctico e, nessa medida, como insuperável no decurso do tempo desse mesmo mundo. Neste sentido, dir-se-ia que, se o dualismo é no mundo essencialmente insuperável, não há no mundo um tempo do dualismo, mas sim um dualismo do tempo. Em segundo lugar, a partir deste dualismo insuperável que constitui o próprio mundo fáctico, Schmitt aponta, como sua consequência inevitável, para o aparecimento dos “tempos de imediatez” de que já tinha falado em *Der Wert des Staates*, ou seja, para o aparecimento de tempos em que a mediação do dualismo surgiria ilusoriamente como supérflua e o próprio dualismo como superado através da aparência do desaparecimento de um dos pólos da dualidade. Finalmente, em terceiro lugar, o texto de 1916 apresenta duas configurações concretas para esses “tempos de imediatez” que assentam na recusa ilusória de um dos pólos da

dualidade: de acordo com o texto de 1916, os tempos de imediatez podem consistir quer no abandono gnóstico de um mundo fáctico considerado como intrinsecamente mau e corrompido, quer na dedicação exclusiva a um mundo secularizado, considerado, na sua segurança e conforto, como um “céu na terra”. Contudo, se *Theodor Däublers* „*Nordlicht*“ apenas abordava os “tempos de imediatez” ao retratá-los através das suas duas possibilidades antagónicas, ele não poderia deixar de ser levado a aprofundar o seu conceito de uma “era da imediatez”, mostrando de que modo as duas possibilidades antagónicas da sua configuração, de que modo uma representação gnóstica do mundo e aquilo a que, em 1916, Schmitt chamava secularização, se poderiam articular. É, no fundo, a necessidade deste aprofundamento do seu conceito de uma “era da imediatez” que conduz Schmitt à reflexão sobre a modernidade e sobre a inserção nela do movimento cuja consideração permitiria justamente compreender a articulação entre a secularização e a *fuga mundi* gnóstica: o romantismo.

Na tarefa de um aprofundamento do conceito de uma “era da imediatez”, o primeiro elemento presente na reflexão schmittiana consiste no vínculo indissolúvel entre a mediação e a presença de uma autoridade situada num plano hierarquicamente superior, capaz de exercer a actividade mediadora. O exercício de uma mediação pressupõe sempre a autoridade de um plano superior que exerce essa mesma mediação diante de um plano inferior. Assim, se Cristo surge como a figura paradigmática da mediação, tal quer dizer que é a pessoa divina de Cristo que pode servir de mediador entre o eterno e a mudança, entre o infinito e o finito, entre Deus Pai e o mundo por Ele criado. É então Deus que pode mediar a sua relação com o mundo, tornando-se homem neste mesmo mundo, e não o mundo que pode mediar a sua relação com Deus; é a dimensão espiritual e invisível de Deus que pode mediar a sua relação com o mundo visível, e não o visível com o invisível. Como escreve Schmitt explicitamente, a este propósito: «Um evento que faça valer o invisível no visível tem de se enraizar no invisível e de aparecer no visível; o mediador desce porque a mediação só pode suceder de cima para baixo, não de baixo para cima; a redenção está em que Deus se tornou homem (não em que o homem se tornou Deus)»¹⁵. Assim, se a mediação só pode ser exercida pelo plano superior em relação ao inferior, se ela só pode suceder “de cima para baixo”, tal quer dizer que o advento de uma “era da imediatez” corresponde

¹⁵ *Die Sichtbarkeit der Kirche*, p. 75: «Eine Veranstaltung zur Geltendmachung des Unsichtbaren im Sichtbaren muß im Unsichtbaren wurzeln und im Sichtbaren erscheinen, der Mittler steigt hernieder, weil die Vermittlung nur von oben nach unten, nicht von unten nach oben erfolgen kann, die Erlösung liegt darin, daß Gott Mensch (nicht daß Mensch Gott) wird.»

necessariamente ao desaparecimento deste mesmo plano superior capaz de exercer uma autoridade mediadora. Por outras palavras: o aparecimento de uma “era da imediatez” corresponde necessariamente ao desaparecimento, na sua ligação com o mundo, de um plano divino e transcendente. Assim, se, em 1916, a era da imediatez poderia aparecer sob duas configurações possíveis, surgindo a secularização como uma dessas configurações, o aprofundamento do seu conceito leva Schmitt a determinar a era da imediatez como já sempre essencialmente determinada através de um processo de secularização.

No seguimento do aprofundamento do seu conceito de uma “era da imediatez”, dir-se-ia que, para Schmitt, se o mundo é essencialmente determinado, pela sua própria constituição intrínseca, por um dualismo fundamental, e se a mediação nunca pode surgir nele de um modo definitivo, tal quer dizer que o aparecimento no mundo de uma “era da imediatez”, a perda no mundo da sua relação com a transcendência e o divino, é algo exigido pela própria constituição do mundo e, nesta medida, inevitável. O aparecimento da imediação corresponde já sempre ao aparecimento da secularização. Mas uma tal secularização não se confunde com a acepção em que era tomada em 1916. Em *Theodor Däublers „Nordlicht“*, a secularização, a perda pelos homens da sua relação directa com o divino e o transcendente, correspondia simplesmente à procura no mundo fáctico de uma salvação através do conforto e da segurança. Para o Schmitt de 1916, a secularização consistia numa era marcada especificamente por um puro e simples ateísmo, assim como pela tentativa dos homens para encontrarem na terra aquilo que já não poderiam encontrar no céu. No decurso da tentativa de aprofundar o seu conceito de uma “era da imediatez”, ela adquire uma segunda acepção, passando a assinalar já não pura e simplesmente uma posição ateia, mas a situação inevitável dos homens no mundo, decorrente do dualismo que no mundo fáctico é constitutivo e insuperável. Trata-se então de uma situação caracterizada não pelo puro e simples abandono de Deus, mas pela progressiva substituição do seu papel mediador por potências inferiores à realidade divina, bem como pelas inevitáveis consequências dessa mesma substituição: por um lado, a crescente falta de uma entidade capaz de exercer efectivamente a mediação, a crescente falta de uma unidade no mundo e a consequente irracionalidade e irreduzibilidade do mundo fáctico e natural; por outro, em virtude desta mesma irracionalidade e irreduzibilidade, a dificuldade crescente de mediar os planos da natureza e da razão, do ser e do dever-ser, do ideal e do fáctico, e, consequentemente, o aparecimento do problema da mediação propriamente dito. Dir-se-ia então que se, em

1916, a “era da imediatez” própria da secularização surgia como uma era em que a mediação era negada, o desenvolvimento posterior do seu conceito faz com que esta apareça apenas como a era secularizada em que, em virtude de uma secularização inevitável, a mediação aparece aos homens como um problema manifesto e visível.

No seu livro *Politische Romantik*, publicado em 1919, Schmitt aborda já explicitamente esta segunda acepção do termo *secularização*. É assim que, no prefácio escrito em 1924 para a segunda edição dessa obra, se pode ler claramente: «Aquilo que os homens consideram como instância última, absoluta, pode mudar e Deus pode ser substituído por factores terrenos e do aquém. A isso chamo secularização»¹⁶. Assim, se, no texto acerca de Däubler, a secularização significava pura e simplesmente o abandono de Deus, o puro e simples abandono do ideal e a entrega ao mundo fáctico, o puro e simples desaparecimento de uma instância última e absoluta, ela quer dizer, para o Schmitt de *Politische Romantik*, apenas a sua substituição. Com uma tal substituição de Deus como instância suprema, surge, como se disse, a irracionalidade da natureza, a cisão entre a razão e o ser fáctico, passando a verdade a estar associada a um *ego* que, ao constituir-se como depositário da verdade, se encontra essencialmente desvinculado do mundo natural. Assim, a secularização, entendida agora como uma paulatina substituição de Deus na função de instância última e absoluta, torna-se manifesta no aparecimento de uma cisão entre dois modos de ser radicalmente distintos – espírito e natureza, dever-ser e ser, razão e corpo – cujo dualismo parece inultrapassável e cuja relação se torna radicalmente problemática. É este dualismo que marca, segundo Schmitt, o aparecimento da era moderna. E é para retratar a modernidade que Schmitt pode escrever, em *Politische Romantik*: «No início desta modernidade estão duas grandes alterações que se podem colocar lado a lado num interessante contramovimento. Com o sistema de planetas copernicano, a cujo significado transfigurador Kant gostava de se referir, a terra deixou de ser o ponto central do sistema universal. Com a filosofia de Descartes, começou o abalo do velho pensar ontológico; a sua argumentação *cogito, ergo sum* apontava os homens para um processo subjectivo e interno, para o seu pensar, em vez de para a realidade do mundo exterior. O pensar científico-natural dos homens deixou de ser geocêntrico e procurou o ponto central fora da Terra; o pensar filosófico tornou-se egocêntrico e procurou em si o ponto central. A

¹⁶ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlim, Duncker & Humblot, 1991, p. 18: «Wohl aber kann das, as die Menschen als letzte, absolute Instanz betrachten, wechseln, und Gott kann durch irdische und diesseitige Faktoren ersetzt werden. Das nenne ich Säkularisierung».

filosofia moderna é dominada por uma dicotomia entre pensar e ser, conceito e efectividade, espírito e natureza, sujeito e objecto, que a solução transcendental de Kant também não removeu; ela não restituiu a realidade ao espírito pensante porque, para ela, a objectividade do pensar consiste em ele mover-se em formas objectivamente válidas e em a essência da efectividade empírica, a coisa em si, não ser captada»¹⁷. Dir-se-ia então que o dualismo intrínseco ao mundo fáctico, no seu carácter essencialmente insuperável, conduz directamente a um processo de secularização, o qual, por sua vez, conduz directamente ao dualismo da modernidade. Assim, tomando a modernidade como algo que surge no mundo como uma necessidade, se a era moderna decorre necessariamente da existência do mundo fáctico, o texto schmittiano de 1919 estabelece a secularização e a modernidade como as duas faces de um mesmo e único processo. E se a secularização não pode deixar de coincidir com a era moderna, tal quer dizer que o advento da secularização é tão natural, necessário e inelutável como o é, no tempo do mundo fáctico, o advento de um “tempo novo”, de uma *neue Zeit* e, nesse sentido, de um tempo moderno (*Neuzeit*). Assim, se, em *Theodor Däublers „Nordlicht“*, a secularização aparecia pura e simplesmente como um ateísmo e como uma ilusão a evitar, se ela aparecia aqui, neste sentido, como uma simples recusa de Deus, do plano espiritual e do dualismo, criando a ilusão de uma unidade que inibiria a capacidade de mediar, esta mesmo secularização surge, em *Politische Romantik*, como uma era inevitável em que o dualismo se torna maximamente manifesto, isto é, como uma “era da imediatez” não no sentido de que a mediação se torna impossível e a imediação esteja já decidida, vivendo os homens na ilusão da realização do ideal na efectividade, mas no sentido de que a mediação se torna problemática, colocando a mediação ou a imediação como algo que, antes de mais, carece de decisão.

O dualismo moderno, que Schmitt assinala em referência sobretudo à dicotomia cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, surge já como a expressão da secularização,

¹⁷ Idem, pp. 62-63: «Im Anfang dieser Moderne stehen zwei große Veränderungen, die sich zu einer interessanten Gegenbewegung zusammenstellen lassen. Mit dem Kopernikanischen Planetensystem, auf dessen umgestaltende Bedeutung sich Kant gern berief, hatte die Erde aufgehört, der Mittelpunkt des Weltsystems zu sein. Mit der Philosophie des Descartes begann die Erschütterung des alten ontologischen Denkens; ihre Argumentation cogito, ergo sum, wies den Menschen an einen subjektiven und internen Vorgang, an sein Denken, statt an die Realität der Außenwelt. Das naturwissenschaftliche Denken der Menschen hörte auf, geozentrisch zu sein und suchte den Mittelpunkt außerhalb der Erde, das philosophische Denken wurde egozentrisch und suchte den Mittelpunkt in sich. Die moderne Philosophie ist von einem Zwiespalt zwischen Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit, Geist und Natur, Subjekt und Objekt beherrscht, den auch die transzendente Lösung Kants nicht behoben hat; sie gab dem denkenden Geist die Realität der Außenwelt nicht wieder, weil für sie die Objektivität des Denkens darin besteht, daß es sich in objektiv gültigen Formen bewegt und das Wesen der empirischen Wirklichkeit, das Ding an sich, gar nicht erfaßt werden soll.»

na sua acepção de um processo marcado, por um lado, pelo desaparecimento de Deus enquanto instância mediadora e, por outro lado, pela intensificação do dualismo que já não encontra directamente uma instância última e absoluta capaz de exercer a actividade da mediação. Se, em *Politische Romantik*, Schmitt apresenta o racionalismo dualista de Descartes como o paradigma da irrupção da modernidade enquanto processo secularizador, ele menciona, nessa mesma obra, algumas tentativas modernas de reagir contra este mesmo racionalismo, tentativas essas que teriam inevitavelmente o efeito de uma reacção contra as consequências necessárias de um processo de secularização em si mesmo inevitável. É como reacção contra o racionalismo cartesiano e, nessa medida, contra o dualismo fundador da modernidade secularizada que Schmitt menciona, em *Politische Romantik*, vários “contra-movimentos”: desde as filosofias que procuram uma unidade superior firmada numa substância total, situada para além do dualismo racionalista cartesiano, tal como em Espinosa e em Hegel, até às místicas anti-filosóficas que rejeitam esse mesmo dualismo, associando pura e simplesmente o racionalismo abstracto e a filosofia, passando pelo tradicionalismo histórico de Vico ou pela valorização estética de costumes e sentimentos naturais tidos como prévios à sua corrupção pela razão abstracta, tal como acontece em Shaftesbury ou Rousseau¹⁸. Contudo, se em *Politische Romantik* são mencionados exemplos de reacção contra o dualismo moderno, Schmitt procura sobretudo, na obra de 1919, encontrar a estrutura fundamental deste mesmo dualismo, assinalando-lhe a sua essência e traçando, a partir dela, o desenvolvimento e as consequências do processo de secularização por ele introduzido. É para a determinação desta estrutura fundamental do dualismo moderno e, nesse sentido, do processo de secularização que surge, no texto de 1919, o conceito do *ocasionalismo*.

Assente no dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*, a modernidade inaugura o problema fundamental da articulação entre dois modos de ser inteiramente distintos, ou seja, entre dois modos de ser cuja absoluta distinção não permite entre si a mínima relação, qualquer mútua influência ou, o que aqui é o mesmo, qualquer acção recíproca. Se o espírito é essencialmente distinto do corpo, e se o fáctico e natural é essencialmente distinto do plano das ideias, como pode o espírito influir na dimensão corpórea ou como pode algo espiritual – uma ideia ou uma vontade – traduzir-se no plano fáctico da natureza? É uma tal questão que o dualismo cartesiano não podia deixar

¹⁸ Cf. Idem, pp.63-67.

de legar à modernidade como uma herança. E é para responder a uma tal questão que Malebranche, no seguimento da herança cartesiana, apresenta a solução ocasionalista. Para o ocasionalismo, se espírito e corpo, ideia e natureza são dimensões radicalmente distintas e, nessa medida, incomunicáveis, elas não poderiam ter entre si qualquer relação. Nenhum desses planos poderia surgir diante do outro como causa, do mesmo modo que nada do que se passasse num desses planos se poderia constituir como um efeito de algo que se passasse no outro: o espírito não pode ser causa ou efeito de nada que seja corpóreo, do mesmo modo que a natureza fáctica não pode ser causa ou efeito de nada que seja espiritual. Assim, para o ocasionalismo, se espírito e corpo são essencialmente irrelacionados, tal quer dizer que a sua articulação não pode deixar de exigir, como sua condição de possibilidade, não a sua articulação directa e imanente, mas a presença constante de um terceiro plano que estabelece uma ordem transcendente capaz de a assegurar. Se, para Descartes, Deus surgia essencialmente como uma vontade infinita capaz de criar, em função da sua infinitude, uma ordem infinita, este mesmo Deus surge agora, para Malebranche, como uma ordem eterna cuja função essencial é assegurar a harmonia entre dois planos que, directamente entre si, de nenhum modo se podem relacionar. E é esta passagem da representação de Deus como vontade para a representação de Deus como “ordem eterna” que assinala, como um percurso necessário a partir da herança moderna do dualismo cartesiano, o percurso da secularização. Como escreve Schmitt: «Em Descartes, Deus é uma vontade absoluta que faz, num arbítrio ilimitado, aquilo que lhe apraz. Malebranche, pelo contrário, torna Deus, como se mencionou, num ordenamento universal que se cumpre numa harmonia completa e na qual até a actuação da graça sucede segundo a lei. A repulsa fundamental contra toda a actividade e eficácia pessoal conduz de um modo consequente para uma representação de Deus em que a personalidade de Deus está superada. Descartes vê o fundamento das leis morais na vontade de Deus; para Malebranche, elas são uma *ordre éternel* em que mesmo Deus nada pode alterar. [...] A universalidade da representação “ordre”, em Malebranche, apenas aparentemente é um racionalismo cartesiano; na verdade, ela significa a dissolução da actividade de Deus numa harmonia universal. Porque fundou Cristo uma Igreja? *L’ordre le veut ainsi*. Porque as orações piedosas são eficazes? *L’ordre veut qu’elles soient exaucées*. Porque o pecador não é atendido? *L’ordre ne le veut pas*. A tais argumentos está subjacente uma disposição que, por

ortodoxos, foi sentida como carente de Deus»¹⁹. O ocasionalismo não se confunde com a secularização ou a “era da imediatez”, mas ele estrutura um percurso, *uma* “era da imediatez” possível, ou seja, um desenvolvimento possível da secularização enquanto “era da imediatez”. O ocasionalismo é a estrutura não *da*, mas *de uma* possível “era da imediatez”.

Se o tempo fáctico é já sempre marcado por um dualismo insuperável, e se a modernidade e a secularização se constituem, no seguimento deste mesmo dualismo, como um desenvolvimento inevitável deste mesmo tempo, a dificuldade de mediar e, nesse sentido, a presença de um “tempo de imediatez” faria já sempre parte do tempo fáctico enquanto tal. Diante do advento deste “tempo de imediatez” diante do desaparecimento de Deus, na era moderna, como personalidade capaz de mediar, seria necessário erguer instâncias de substituição capazes de exercer esta mesma função mediadora. O “tempo de imediatez” introduzido pelo processo da secularização tem assim o sentido de fazer com que sejam agora instâncias fácticas e visíveis a exercer a actividade de mediação que um plano divino e invisível, não sendo directamente acessível, não poderia já realizar. A mediação de Cristo e da verdade pela pessoa fáctica do Papa, a qual constitui a realidade visível da Igreja, e a mediação da ideia do direito pela pessoa fáctica de um soberano, fundadora da realidade do Estado, surgem assim como mediações que o “tempo de imediatez” próprio da secularização exige: a Igreja e o Estado são, neste sentido, fenómenos essencialmente modernos e frutos da secularização. Dir-se-ia então que é a partir do “tempo de imediatez” aberto pela secularização que se coloca para decisão mediar ou não mediar. E é diante da decisão entre mediar e não mediar que o ocasionalismo surge como uma fuga à decisão da mediação. Diante da era da imediatez da secularização, em que a mediação se torna num problema, o ocasionalismo é a estrutura de uma fuga à mediação.

¹⁹ Idem, pp. 102-103: «Bei Descartes ist Gott ein absoluter Wille, der in unumschränkter Willkür tut, was ihm beliebt. Malebranche dagegen macht, wie eben erwähnt, Gott zu einer allgemeinen Ordnung, die sich in vollkommener Harmonie vollzieht und bei der sogar die Gnadenwirkung gesetzmäßig erfolgt. Die fundamentale Abneigung gegen alle persönliche Aktivität und Wirksamkeit führt consequent zu einer Gottesvorstellung, in der die Persönlichkeit Gottes aufgehoben ist. Descartes sieht den Grund der moralischen Gesetze im Willen Gottes; für Malebranche sind sie ein *ordre eternal*, an dem auch Gott nichts ändern kann. [...] Die Allgemeinheit der Vorstellung „ordre“ ist bei Malebranche nur scheinbar cartesianischer Rationalismus, in Wahrheit bedeutet sie die Auflösung der Aktivität Gottes in eine allgemeine Harmonie. Warum gründete Christus eine Kirche? L’ordre le veut ainsi. Warum sind fromme Gebete wirksam? L’ordre veut qu’elles soient exaucées. Warum wird der Sünder nicht erhört? L’ordre ne le veut pas. Solche Argumenten lag eine Gesinnung zugrunde, die von Orthodoxen als gottlos empfunden wurde.»

Face ao dualismo cartesiano, o ocasionalismo de Malebranche começa por aceitar a impossibilidade de relacionar os pólos da dualidade e, nesse sentido, de estabelecer um qualquer tipo de mediação entre eles. Assim, aceitando a impossibilidade de os relacionar, o ocasionalismo procura restituir a unidade ao dualismo não através de uma solução para o problema da dualidade, mas através da dissolução desta mesma dualidade como problema: «A peculiaridade do tipo espiritual que se pode assinalar como ocasionalista está, à partida, em que ele fornece, em vez da solução do problema, uma dissolução dos factores do problema»²⁰. Por outras palavras: o ocasionalismo fornece não uma genuína mediação entre os pólos da dualidade, mas uma fuga dessa mesma dualidade, isto é, a remissão para uma terceira instância, para um “terceiro mais elevado” que reduza a dualidade a uma simples ilusão. Como escreve Schmitt: «Ela [a particularidade estrutural do ocasionalismo] assenta em que o ocasionalista não explica um dualismo, mas o deixa como está, tornando-o embora ilusório na medida em que o remete para um terceiro abrangente. Quando cada processo psíquico e físico aparece apenas como um agir de Deus, a dificuldade que está contida na assunção de uma acção recíproca de alma e corpo não é solucionada a partir de si e a questão não é decidida»²¹. Se a modernidade abre assim uma era em que se põe para decisão mediar ou não mediar, se a secularização consiste num processo em que se coloca para decidir a própria decisão, o ocasionalismo consiste, no seguimento do dualismo cartesiano fundador da modernidade, numa fuga diante dessa mesma decisão, ou seja, na tentativa de iludir a decisão sobre a mediação através da remissão para uma terceira instância que dissolva a dualidade e, portanto, a necessidade da própria mediação. Assim, poder-se-á dizer que, se a secularização é a estrutura da modernidade, o ocasionalismo é, dentro desta, a estrutura da indecisão. A partir da secularização, enquanto tempo em que a mediação se torna problemática e é posta para decisão, o ocasionalismo moderno torna-se então na estrutura de um desenvolvimento da modernidade em que a decisão é recusada. A partir do “tempo de imediatez” da secularização, constituído pela perda de uma instância suprema imediatamente mediadora e pela necessidade de substituir a sua capacidade de mediar por uma

²⁰ Idem, p. 102: «Die Eigenart des geistigen Typus, den man als occasionalistisch bezeichnen kann, liegt zunächst darin, daß er statt der Lösung des Problems eine Auflösung der Faktoren des Problems gibt.»

²¹ Idem, p. 96: «Sie beruht darauf, daß der Occasionalist einen Dualismus nicht erklärt, sondern ihn bestehen läßt, aber illusorisch macht, indem er in ein umfassendes Drittes ausweicht. Wenn jeder psychische und physische Vorgang nur als ein Tun Gottes erscheint, so wird die Schwierigkeit, die in der Annahme einer Wechselwirkung von Seele und Leib enthalten ist, nicht aus sich selbst gelöst und die Frage nicht entschieden.»

instância capaz de decidir a mediação, emerge então uma “era da imediatez” caracterizada especificamente não pela perda de uma instância última e suprema que exerça a mediação, não pela colocação da mediação como problema, mas pela fuga ao problema da mediação, ou seja, pela ilusão da mediação como problema e pela ilusão da necessidade da mediação. Por outras palavras: a partir da “era da imediatez” de uma modernidade secularizada emerge a “era da imediatez” de uma “era da indecisão”. E é diante desta “era da indecisão”, estruturada pelo ocasionalismo moderno, que se torna necessário, segundo Schmitt, um combate pela decisão. Um tal combate corresponde assim não a uma resistência anti-moderna, numa nostalgia por uma era prévia à secularização em que a mediação não se constituísse como problema, mas a uma defesa moderna da decisão contra uma indecisão determinada pelo ocasionalismo.

2. A era da indecisão: romantismo e parlamentarismo

A reflexão schmittiana acerca do problema da imediação aparece como uma confrontação moderna com a essência da própria modernidade. Longe de ir ao encontro de uma situação prévia à secularização, dir-se-ia que Schmitt começa a sua reflexão ao aceitar a modernidade como algo natural e inevitável. Da secularização assim entendida faz parte não um puro e simples ateísmo, não um puro e simples desaparecimento de uma relação dos homens com Deus, mas o desaparecimento do carácter directo dessa mesma relação, ou seja, a necessidade de encontrar um mediador fáctico e humano capaz de representar o plano divino e estabelecer, a partir dessa capacidade, a relação dos homens com ele. Essa necessidade de encontrar um mediador fáctico e humano para estabelecer o acesso dos homens à ideia e a Deus vincula o exercício da mediação a uma peculiar capacidade de decisão: se, a partir do processo de secularização, Deus e a ideia adquirem um aspecto directamente inacessível, necessitando, nessa medida, de uma mediação fáctica, se eles se constituem como realidades invisíveis que, como tal, necessitam de ser representadas por um plano fáctico que proporcione a sua visibilização, esta mediação ou representação do plano ideal ou divino não pode deixar de ter lugar a partir de uma decisão humana. Assim, a secularização manifesta-se, antes de mais, na possibilidade de entidades humanas exercerem um poder fáctico, decidindo em nome de um plano transcendente que só no exercício dessa mesma decisão se torna acessível. É esta secularização que se torna visível, como já vimos, na Igreja católica

romana, na sua proposta de traduzir a figura divina de Cristo – a qual surge como facticamente situada num tempo e num espaço concretos, sendo, portanto, inacessível directamente para qualquer tempo ou qualquer espaço – numa pessoa fáctica que o represente: o Papa enquanto “representante de Cristo” (*Stellvertreter Christi*). E é esta mesma secularização que está presente na aurora do Estado moderno, quando o soberano surge como monarca pela graça de Deus e pode, nessa medida, aparecer como o representante da ideia do direito e como a encarnação fáctica e visível da normalidade jurídica, em si mesma puramente ideal, que constitui o Estado.

Se o processo da secularização, ao tornar a mediação problemática, vincula a mediação a uma capacidade de decisão, fazendo com que esta mesma capacidade se torne no critério da possibilidade de mediar, o desenvolvimento deste mesmo processo não pode deixar de identificar pura e simplesmente mediação e decisão. No âmbito da Igreja, o Papa decide *ex cathedra* enquanto mediador que representa a figura divina de Cristo, a qual, em si mesma considerada, não se pode confundir com ele. No dealbar do Estado moderno, o monarca soberano detinha um poder absoluto de decisão enquanto mediador que representava o Estado, no seu direito e na sua normalidade jurídica, o qual, enquanto ideia, era dele essencialmente distinto. Em ambos os casos, a mediação exerce-se a partir de uma decisão que remete, na sua legitimidade, para uma entidade suprema representada, a qual, enquanto tal, ao ser mediada, não se confunde pura e simplesmente com o sujeito da decisão. Com o desenvolvimento do processo de secularização, pelo contrário, a instância fáctica decisória confunde pura e simplesmente decisão e mediação, assumindo em si mesma, na sua função mediadora, também o papel da entidade mediada. Por outras palavras: com o desenvolvimento do processo de secularização, o plano ideal ou divino não pode deixar de desaparecer, sendo substituído por um plano fáctico que ocupa o seu papel de instância última, absoluta e suprema. É com a emergência da era revolucionária, no século XVIII, que este desenvolvimento da secularização se torna visível. E é por isso que, para Schmitt, uma tal era surgia justamente como a era em que a questão da substituição de Deus, na sua função de instância última e de suprema realidade, adquiria uma total e explícita visibilidade: «A mais elevada e segura realidade da velha metafísica, o Deus transcendente, estava eliminada. Mais importante do que a contenda dos filósofos era a questão de saber quem assumia as suas funções enquanto realidade mais elevada e segura e, assim, enquanto

último ponto de legitimação na efectividade histórica»²². Assim, se a era revolucionária do século XVIII surgia como a era em que a secularização atingia o ponto da substituição de Deus como realidade última e suprema, a realidade suprema que o processo revolucionário erguia a instância suprema – a *humanidade* na figura do povo soberano ou da pátria da República Francesa de 1793 – aparece, na análise schmittiana, como um primeiro “demiurgo”, como um primeiro aspecto da substituição de Deus, enquanto realidade suprema, por um plano fáctico e mundano. Segundo Schmitt, poder-se-ia dizer que o monarca absoluto e o revolucionário se caracterizam ambos pela sua capacidade de decisão. Contudo, se o primeiro exercia a sua capacidade de decisão em nome de uma mediação que não se esgotava nele, se este decidia na medida em que mediava o acesso a uma realidade suprema dele essencialmente distinta, o segundo unificava mediação e decisão, anulando, enquanto mediador, a própria realidade mediada e assumindo-se a si mesmo como a realidade última e suprema. Nesta assunção, o revolucionário surgia assim não como um indivíduo, mas como a encarnação ocasional da realidade suprema da pátria ou do povo soberano que, na era revolucionária, substitui Deus como instância absoluta e suprema. Como escreve Schmitt: «Não é o mesmo se um monarca absoluto diz que ele próprio é o Estado ou quando um jacobino age de tal modo que ele poderia, de facto, dizer: *la patrie c'est moi*. Um representa o Estado com a sua pessoa individual; o outro substitui-se, com a sua pessoa, ao Estado; quanto mais quer ser ele mesmo, tanto mais tem de esconder a sua pessoa privada e acentuar em voz alta que ele é apenas o funcionário do único ser supra-pessoal poderoso e paradigmático»²³.

A tentativa revolucionária de substituir Deus pelo “demiurgo” da humanidade não poderia deixar de suscitar, por outro lado, uma inevitável resistência. E seria uma tal resistência que se tornaria visível, segundo a análise schmittiana, com o fim da era revolucionária: com a queda de Napoleão e a tentativa restauracionista de restabelecer, a partir do Congresso de Viena de 1815, uma ordem estável e tradicional. Em *Politische Romantik*, Schmitt aborda explicitamente a reacção contra-revolucionária à tentativa da Revolução de erguer a humanidade, na forma da pátria ou do povo soberano, ao estatuto

²² Idem, p. 68: «Die höchste und sicherste Realität der alten Metaphysik, der transzendente Gott, war beseitigt. Wichtiger als der Streit der Philosophen war die Frage, wer seine Funktionen als höchste und sicherste Realität und damit als letzter Legitimationspunkt in der historischen Wirklichkeit übernahm.»

²³ Idem, p. 69: «Es ist nicht das gleiche, ob ein absoluter Monarch sagt, er selbst sei der Staat, oder wenn ein Jakobiner so handelt, daß er tatsächlich sagen könnte: *la patrie c'est moi*. Der eine repräsentiert den Staat mit seiner individuellen Person; der andere unterschiebt sich mit seiner Person dem Staat; je mehr er selbst sein will, um so mehr muß er seine Privatperson verstecken und immer laut betonen, daß er ja nur der Funktönär des allein mächtigen und maßgebenden, überpersönlichen Wesens sei.»

de um demiurgo substituto de Deus no seu papel de instância última e absoluta. Segundo a reflexão schmittiana, dir-se-ia que a Restauração não poderia regressar simplesmente à situação que caracterizava um momento anterior do processo de secularização. Assim, o aparecimento da Restauração corresponderia não ao regresso a uma situação em que Deus voltaria a deter o papel de instância suprema, mas antes à abertura de uma fase da secularização em que um outro “demiurgo”, uma nova instância fáctica e visível, ocuparia o lugar atribuído pela Revolução à humanidade. O novo “demiurgo” erguido pela Restauração ao estatuto de ser supremo é a história. E, conseqüentemente, se a *humanidade* surgia para a Revolução como a instância última de realidade por referência à qual todas as decisões se tinham de justificar, a *história* aparece agora, na Restauração, como o plano capaz de justificar uma decisão contra-revolucionária que apelava para uma legitimidade assente na estabilidade e nos hábitos enraizados numa história que aparece como a revelação da natureza profunda dos homens.

Assim, os autores contra-revolucionários podem surgir, por um lado, com o uso de formulações que parecem remeter para uma fase prévia à secularização. A remissão para uma natureza humana manifestada pela história, a alusão a uma ordem natural e a uma constituição histórica das sociedades, por cuja referência se poderia reagir às experiências revolucionárias como experiências simplesmente corruptoras, parece não poder deixar de evocar, antes de mais, um “direito natural”, no sentido de um “direito natural da justiça”, prévio à secularização. É assim que, em *Die Diktatur*, Schmitt pode notar as semelhanças entre a posição contra-revolucionária de Bonald e as reacções dos monarcómacos e daqueles que, diante da emergência do absolutismo monárquico, evocavam uma ordem natural e uma constituição histórica da sociedade como uma imediata limitação do poder absoluto. Como escreve Schmitt: «Para um monárquico como Bonald, a monarquia e os poderes intermediários herdados pertencem-se mutuamente e os intendentos comissários são uma instituição que esbarra contra o princípio histórico da monarquia»²⁴. Contudo, apesar de tais semelhanças, os autores contra-revolucionários não podem deixar de fazer parte, por outro lado, daquilo a que se poderia chamar a continuidade histórica do processo de secularização. Na sua reacção contra a humanidade enquanto “demiurgo” da Revolução, a contra-revolução, longe de

²⁴ *Die Diktatur*, p. 99: «Für einen Monarchisten wie Bonald gehören Monarchie und erbliche intermediäre Gewalten zusammen und sind die kommissarischen Intendanten eine gegen das historische Prinzip der Monarchie verstoßende Einrichtung.»

restabelecer um Deus pessoal como instância suprema e absoluta, ergue agora a história como um novo “demiurgo”, como um novo ser supra-pessoal que, no seu carácter supremo, adquire a função de última instância de decisão e legitimação. Diante da evocação revolucionária da humanidade e dos seus direitos naturais, a Restauração evoca agora, como última instância de legitimação, as instituições naturais de sociedades e povos concretos, constituídos como nações enraizadas na história. É assim que Schmitt pode escrever acerca da obra legitimista de Bonald: «Ela queria ser uma defesa do realismo e da aristocracia, mas continha o reconhecimento da nova realidade na forma da nação. A reclamação que Bonald dirigiu contra Descartes e Malebranche, desde 1796, era a seguinte: eles não vêem o essencial, a sociedade humana; a sociedade e a história, isso é a realidade»²⁵. Sob o “demiurgo” da humanidade, a Revolução tinha podido agir sem quaisquer limites em nome dessa mesma humanidade. Liberta de qualquer referência a uma ordem natural, a uma justiça ideal ou a um plano divino, a acção revolucionária encontrava-se como uma pura decisão destituída de quaisquer vínculos limitadores. Para a Revolução, a natureza não seria senão a matéria-prima de um mundo que ainda não teve lugar; a história até então existente não seria senão a pré-história da história propriamente dita; o homem de hoje não seria senão o objecto de uma acção que, decidindo como o homem tem de ser, se proporia determinar e mudar, segundo os termos de Rousseau, “a própria natureza humana”²⁶. Diante desta pura decisão revolucionária, a Restauração surge então, sob o “demiurgo” da história, como a reacção inevitável ao carácter ilimitado da sua acção. Como escreve Schmitt: «O correctivo da ilimitação revolucionária estava no outro, no segundo demiurgo, na história. Ela é o Deus conservador que restaura aquilo que o outro revolucionou, ela constitui a comunidade humana universal num povo historicamente concretizado que, através desta delimitação, se torna numa realidade sociológica e histórica e recebe a capacidade de produzir um direito particular e uma língua particular como manifestação do seu espírito nacional individual. [...] O pensamento de um domínio arbitrário sobre a história é o pensamento autenticamente revolucionário; ele tem como conteúdo “fazer” algo à vontade, poder criar ele mesmo; e pode ser encontrado em qualquer actividade humana. O fanatismo sem entraves do jacobino era um pensar “an-histórico”; o

²⁵ *Politische Romantik*, p. 70: «Sie wollte eine Verteidigung des Royalismus und der Aristokratie sein, aber sie enthielt die Anerkennung der neuen Realität in der Form der Nation. Der Vorwurf, den Bonald gegen Descartes und Malebranche seit 1796 erhebt, lautet: sie sehen nicht das Wesentliche, die menschliche Gesellschaft; die Gesellschaft und die Geschichte, das ist die Realität.»

²⁶ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, Livro II, Capítulo VII.

quietismo do tempo da Restauração podia-se justificar com o seguinte: que tudo aquilo que acontece é bom porque é acontecimento histórico; aquilo que é, é racional, porque é a obra do espírito universal que se produz historicamente; aquilo que a história fez, é bem feito»²⁷.

Com a substituição de Deus por um “demiurgo” enquanto instância suprema, a estrutura ocasionalista da modernidade torna-se absolutamente visível. Se o “ser supremo” fosse invisível e transcendente, não se confundindo com o ente fáctico e visível que o visibilizava, representando-o e mediando o acesso a ele, esta estrutura não seria ainda inteiramente adequada para a compreensão da relação entre este mesmo “ser supremo” e o plano fáctico e concreto. Mas se, pelo contrário, o “ser supremo” fosse agora um demiurgo visível e imanente, directamente acessível, então o ocasionalismo seria manifesto: a relação do homem com o mundo – a intervenção do espírito na realidade fáctica da história, assim como a influência desta mesma realidade nas ideias do espírito – não seria uma relação directa, mas uma mera harmonia ocasional, derivada da circunstância de ambas não serem senão meras emanações dependentes, na sua essência, do “demiurgo” que constitui a sua suprema realidade. Assim, se é a substituição de Deus por um “demiurgo” que torna plenamente manifesta a estrutura ocasionalista da modernidade, também é neste aparecimento de “demiurgos” como instâncias supremas que se torna mais plenamente manifesto o problema fundamental do ocasionalismo. E tal problema situa-se essencialmente, segundo Schmitt, no plano prático: «O problema do ocasionalismo não é apenas metafísico, mas também ético. Diz respeito à velha questão da liberdade da vontade do homem, isto é, do grau e do conteúdo da sua actividade»²⁸. Se tudo o que se passasse no plano espiritual e ideal, assim como no plano fáctico e concreto, fosse ocasionado simplesmente por um “ser supremo”, se a liberdade humana não pudesse ser causa de nada no mundo fáctico, se

²⁷ *Politische Romantik*, pp. 71-72: «Der Korrektiv der revolutionären Schrankenlosigkeit lag bei dem andern, dem zweiten Demiurgen, der Geschichte. Sie ist der konservative Gott, der restauriert, was der andere revolutioniert hat, sie konstituiert die allgemeine menschliche Gemeinschaft zum historisch konkretisierten Volk, das durch diese Begrenzung zu einer soziologischen und historischen Realität wird und die Fähigkeit erhält, ein besonderes Recht und eine besondere Sprache als Äußerung seines individuellen Nationalgeistes zu produzieren. [...] Der Gedanke einer willkürlichen Herrschaft über die Geschichte ist der eigentlich revolutionäre Gedanke; er hat zum Inhalt, etwas beliebig „machen“, selber schaffen zu können; er kann freilich in jeder menschliche Aktivität gefunden werden. Der hemmungslose Quietismus der Restaurationszeit konnte sich damit rechtfertigen, daß alles, was geschieht, gut ist, weil es historisches Geschehen ist; was ist, ist vernünftig, weil es das Werk des geschichtlich sich produzierendes Weltgeistes ist; was die Geschichte getan hat, ist wohlgetan.»

²⁸ *Idem*, p. 101: «Das Problem der Occasionalismus ist nämlich nicht nur metaphysisch, sondern ebenso sehr ethisch. Es betrifft die alte Frage nach der Willensfreiheit des Menschen, d. h. nach dem Grad und dem Inhalt seiner Aktivität.»

tudo o que se passasse no mundo fático de adequado a esta liberdade apenas consistisse numa harmonia ocasionada pelo “ser supremo”, então a liberdade consistiria não propriamente em agir livremente, mas em aceitar a impossibilidade dessa mesma acção e em consentir em si a acção do “ser supremo”. Assim, identificando a questão prática fundamental que é própria do ocasionalismo – «em que consiste a acção do homem?» –, Schmitt responde: «Segundo a ética dos sistemas ocasionistas, apenas num movimento do ânimo. Um acto ético é um acto de avaliação, o homem acompanha uma acção estranha com o seu assentimento ou reprovação, com um juízo afirmativo ou negativo. É no “*consentement*” que consiste a sua liberdade, num sentimento do valor, num juízo e numa crítica»²⁹. A “ética ocasionalista” surge então, na sua essência, como aquilo a que se poderia chamar uma ética desvinculante: todas as acções humanas são, consideradas em si mesmas, inteiramente inconsequentes, não se constituindo, na sua essência, senão como meras emanações necessárias, ocasionadas pelo poder de uma instância suprema que as determina.

Se a substituição de Deus por um demiurgo imanente torna manifesta a estrutura ocasionalista da modernidade, dir-se-ia que, para o revolucionário, já não é ele propriamente que age, numa liberdade fundamental, mas o demiurgo da humanidade que, enquanto suprema instância, nele actua; do mesmo modo que, para o contra-revolucionário da Restauração, não é propriamente o homem individual que intervém livremente na história, mas a história e as sociedades históricas concretas que fazem o homem e determinam como necessárias as suas acções. Como escreve Schmitt: «Por todo o lado estão activos os dois demiurgos modernos – a humanidade e a história. O homem singular torna-se no instrumento do seu contexto sociológico, ou do espírito universal que se desenvolve como história universal, ou das mais distintas combinações destes dois factores. Isso não precisa de conduzir para uma supressão [*Aufhebung*] fatalista ou quietista da actividade humana, porque o indivíduo se pode sentir como membro do seu povo e cooperar no seu lugar»³⁰. É certo que a emergência dos

²⁹ Idem, pp. 101-102: «...und die Frage bleibt: worin besteht die Tätigkeit des Menschen? Nach der Ethik occasionalistischer Systeme nur in einer Gemütsbewegung. Ein sittlicher Akt ist ein Akt der Wertschätzung, der Mensch begleitet ein fremdes Handeln mit seiner Zustimmung oder Ablehnung, mit bejahendem oder verneinendem Urteil. Im „consentement“ besteht seine Freiheit, in einer Wertempfindung, einem Urteil und einer Kritik.»

³⁰ Idem, p. 90: «Überall sind die beiden modernen Demiurgen – die Menschheit und die Geschichte – wieder tätig. Der einzelne Mensch wird als Werkzeug seiner soziologischen Umgebung, oder des weltgeschichtlich sich entwickelnden Weltgeistes, oder der verschiedenartigsten Kombinationen dieser beiden Faktoren. Das braucht nicht zu einer fatalistischen oder quietistischen Aufhebung der menschlichen Aktivität zu führen, weil der Einzelne sich als Glied seines Volkes fühlen und an seiner Stelle mitwirken kann.»

demiurgos modernos entre os homens não corresponde directa e imediatamente à adopção daquilo a que se poderia chamar a “ética ocasionalista” da redução da acção a um “movimento interior do ânimo” ou da redução da liberdade ao assentimento. A acção revolucionária daquele que age sob o demiurgo da humanidade consiste justamente numa afirmação de liberdade que está na mais clara contraposição a um simples quietismo. E mesmo a atitude contra-revolucionária daquele que se coloca sob o demiurgo da história conduz não necessariamente a um quietismo inerte e carente de decisão, mas à tentativa decidida de agir em função da restauração da ordem e da constituição naturais da sociedade, tal como se vê em De Maistre e em Bonald. Contudo, se é certo que desta irrupção ocasionalista dos demiurgos modernos entre os homens não resulta imediatamente o quietismo, se é certo que do seu aparecimento não deriva directamente a emergência de uma “era da indecisão”, é também certo que o desenvolvimento histórico destes mesmos demiurgos não poderia deixar de ir ao encontro da desvinculação ocasionalista. E a necessidade deste desenvolvimento é facilmente compreensível. O ocasionalismo objectivo dos demiurgos modernos não reduzia os homens imediatamente a uma atitude de passividade e de desvinculação em relação ao mundo. No entanto, o seu desenvolvimento, colocando o homem como uma mera emanção de um “ser supremo” e retirando à sua liberdade o estatuto de sujeito da decisão, não poderia deixar de gerar aquilo a que se poderia chamar um “ocasionalismo da indecisão”. Vendo a sua acção reduzida a uma mera emanção de um demiurgo objectivo, o sujeito surgiria agora destituído de qualquer vínculo a qualquer decisão. E, desvinculado dessa mesma decisão, este mesmo sujeito não poderia deixar de aparecer como o detentor de uma liberdade desvinculada e, nessa medida, de uma liberdade cujo carácter ilimitado seria próprio apenas da liberdade do “demiurgo”. Assim, desvinculado da decisão, é o eu que, segundo um desenvolvimento necessário, não pode deixar de se tornar no “ser supremo”, aparecendo como o demiurgo de um ocasionalismo especificado agora pelo seu carácter subjectivo. E é um tal ocasionalismo subjectivo, derivado necessariamente do ocasionalismo objectivo, que, segundo Schmitt, constitui a essência do romantismo: «A particularidade do ocasionalismo romântico está em que ele subjectiviza o factor principal do sistema ocasionalista, Deus. O indivíduo singularizado, isolado e emancipado torna-se, no mundo burguês liberal, no ponto central, na última instância, no absoluto»³¹.

³¹ Idem, p. 105: «Die Besonderheit des romantischen Occasionalismus liegt darin, daß er den Hauptfaktor des occasionalistischen Systems, Gott, subjektiviert. Das vereinzelt, isolierte und emanzierte

Na sequência do processo da secularização, o ocasionalismo objectivo, em que os demiurgos da humanidade ou da história substituíam Deus no seu papel de “ser supremo”, não poderia deixar de dar lugar a um ocasionalismo subjectivo, a um ocasionalismo especificamente romântico, em que o sujeito surgiria ele mesmo como instância última e absoluta. No ocasionalismo objectivo, o homem individual não é, na sua acção, senão uma emanção de uma instância última e absoluta que o ultrapassa: esta mesma acção não é senão uma expressão dessa realidade suprema. No ocasionalismo subjectivo, pelo contrário, o sujeito é ele mesmo a instância última e absoluta: a sua acção não é o produto de uma realidade que a transcende, mas, pelo contrário, é esta mesma acção que, no seu carácter livre e desvinculado, produz, faz e põe como tal toda e qualquer realidade. É o idealismo de Fichte que aqui maximamente expressa esta relação romântica entre o sujeito e o seu mundo: «O mundo, o “não-eu”, torna-se, em Fichte, na matéria que tem de ser elaborada. Ele tem de ser transfigurado numa “absoluta causalidade” e numa absoluta actividade»³². Assim, se o revolucionário compreendia a sua acção como uma exigência do “ser supremo” que a humanidade constituía, assim como dos direitos intrínsecos à natureza humana, se o contra-revolucionário via na Restauração o reconhecimento de que é a história e a sociedade que fazem o homem, e não o homem que as faz a elas, o romântico encontra no sujeito uma instância absoluta que, nessa medida, faz o mundo, reduzindo o mundo que existe enquanto não-eu ao estatuto de mera matéria-prima de um mundo a fazer de acordo com o próprio sujeito e como expressão da sua liberdade. Como escreve Schmitt: «Enquanto o romântico se sentia a si mesmo como o eu transcendental, a pergunta pela verdadeira causa não precisava de perturbá-lo; ele mesmo era o criador do mundo em que vivia»³³. Assim, para o romantismo, o sujeito surge como o “ser supremo” de uma estrutura ocasionalista em que o mundo é, diante do eu, já não determinante, mas pura e simplesmente determinado. O sujeito é agora inteiramente livre e desvinculado. E o mundo aparece então, face à sua liberdade, não como uma instância que a vincula ou a limita de algum modo, mas, pelo contrário, justamente como a *ocasião* (*Anlaß*) para a expressão da desvinculação ou ilimitação que caracteriza essa mesma liberdade. Assim,

Individuum wird in der liberalen bürgerlichen Welt zum Mittelpunkt, zur letzten Instanz, zum Absoluten.»

³² Idem, p. 91: «Die Welt, das „Nicht-Ich“, wird bei Fichte zur Materie, die verarbeitet werden muß. Sie soll in „absoluter Kausalität“ und absoluter Aktivität umgestaltet werden.»

³³ Idem, p. 99: «Solange der Romantiker sich selbst als das transzendente Ich fühlte, brauchte ihn die Frage nach der wahren Ursache nicht zu beunruhigen, er war selbst der Schöpfer der Welt, in der er lebte.»

o mundo aparece, face ao sujeito romântico, sem consistência, sem substância, sem qualquer efectiva objectividade. E o sujeito perde, diante desse mundo despojado de realidade, qualquer ligação à vida efectiva, qualquer interesse em intervir nela ou em alterar o mundo objectivo com que se depara. Como escreve Schmitt: «A entrega à produtividade romântica contém a renúncia consciente a uma relação adequada com o mundo exterior e visível. Tudo o que é real é apenas uma ocasião. O objecto é sem substância, sem essência, sem função, um ponto concreto em torno do qual paira o jogo de fantasia romântico. Este concreto permanece sempre presente como ponto de partida, mas sem qualquer relação comensurável com a digressão romântica que unicamente é essencial. Daí que falte qualquer possibilidade de distinguir claramente um objecto romântico de outro – a rainha, o Estado, a amada, a Nossa Senhora –, porque precisamente já não estão presentes objectos, mas apenas *occasiones*»³⁴.

O mundo é assim, para o romântico, não algo cuja objectividade o vincula, mas apenas o conjunto de experiências que lhe dão a ocasião de explorar e intensificar a sua subjectividade. Noutros termos: para o homem romântico, este mesmo mundo é não um espaço de partilha, de confrontação e de encontro entre os homens, mas apenas o ponto de partida de uma digressão interior, fantástica e inevitavelmente solitária. Schmitt encontra assim num fragmento de Novalis (Nrº 66) a mais clara expressão desta redução do mundo e da vida ao estatuto de mera ocasião: «Todos os acidentes da nossa vida são materiais dos quais podemos fazer o que queremos; tudo é o primeiro elo de uma série infinita, início de um romance infinito»³⁵. Diante do romance infinito que constitui a vida interior ou espiritual do homem, o mundo tem apenas interesse como ocasião; tudo o que nele se passa não tem qualquer valor objectivo, contando apenas como ponto de partida ocasional para uma experiência subjectiva: «Mesmo o maior evento exterior, uma revolução, uma guerra mundial, é, para ele, em si indiferente, e o acontecimento só

³⁴ Idem, p. 93: «Die Hingabe na diese romantische Produktivität enthält den bewußten Verzicht auf ein adäquates Verhältnis zur äußern, sichtbaren Welt. Alles Reale ist nur ein Anlaß. Das Objekt ist substanzlos, wesenlos, funktionslos, ein konkreter Punkt, um den das romantische Phantasiespiel schwebt. Dieses Konkrete bleibt als Anknüpfungspunkt immer vorhanden, aber in keiner kommensurablen Beziehung zu der allein wesentlichen romantischen Abschweifung. Daher fehlt jede Möglichkeit, ein romantisches Objekt klar vom andern – die Königin, den Staat, die Geliebte, die Madonna – zu unterscheiden, weil eben nicht mehr Objekte, sondern nur noch *occasiones* vorhanden sind.»

³⁵ Cf. Idem, pp. 85 e 92, onde é citado Novalis: «„Alle Zufälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen, alles ist erstes Glied in einer unendlichen Reihe, Anfang eines unendlichen Romans“». Schmitt escreve sobre este Fragmento: «Aqui, a palavra romântico volta a corresponder ao seu significado etimológico: a efectividade é pontualizada e cada ponto torna-se o ponto de partida para um romance» (p. 85); «Este Fragmento (nº 66) fornece a autêntica fórmula do romântico» (p. 92).

se tornará significativo quando for ocasião de uma grande vivência, de um *aperçus* genial ou mesmo de uma criação romântica. Só tem verdadeira realidade aquilo que o sujeito fizer objecto do seu interesse criador. O sujeito, através de uma inversão simples, tornou-se criador do mundo: ele só assinala como mundo aquilo que lhe servia como ocasião de uma vivência»³⁶. O romantismo surge assim, na sua essência, como uma criação do mundo pelo sujeito e, conseqüentemente, como uma negação do mundo actual. Tal negação torna-se manifesta na remissão do romantismo ao passado.

A remissão ao passado significa, para o sujeito romântico, não uma pura e simples *fuga mundi*, mas uma afirmação do mundo tal como ele tem de ser para servir esse mesmo sujeito. Assim, o interesse do romantismo pelo passado adquire um duplo significado que importa assinalar. Por um lado, ele significa o interesse do romântico pela conservação de um mundo que lhe permita o curso das suas fantasias e das suas vivências. Longe de se confundir com um abandono místico do mundo ou com um refúgio gnóstico diante de um mundo intrinsecamente mau, o romantismo afirma um mundo que não seja senão a ocasião das vivências do sujeito romântico: «O mundo exterior não é, neste estado, completamente negado. Cada ponto concreto do mundo exterior pode antes ser o “ponto elástico”, isto é, o início do romance romântico, a *occasio* para a aventura, o ponto de ligação do jogo fantástico. Daí a “coloração sensível” do romântico em oposição ao místico. O romântico, que não tem qualquer interesse em alterar o mundo *in realitate*, tem-no como bom se este não o perturbar na sua ilusão»³⁷. Por outro lado, o interesse do romantismo pelo passado significa o desinteresse romântico numa efectiva mudança do mundo: «O passado aparece como o melhor fundamento da actualidade; a actualidade torna-se um parasita do passado. “Vivemos ainda do frutos de tempos melhores” (Novalis); “gastamos o capital dos nossos pais” (Müller). O romântico é aqui o uso do passado como negação da actualidade, enquanto saída da prisão da realidade concretamente actual. Tal não é sentido de um modo budista; o romântico não foge para o nada; ele procura antes uma

³⁶ Idem, p. 104: «Auch das größte äußere Ereignis, eine Revolution, ein Weltkrieg, ist ihm an sich gleichgültig, der Vorgang wird erst bedeutungsvoll, wenn er Anlaß eines großen Erlebnisses, eines genialen *Aperçus* oder sonst einer romantischen Schöpfung geworden ist. Wahre Realität hat also nur, was vom Subjekt zum Gegenstand seines schöpferischen Interesses gemacht wird. Das Subjekt ist durch eine einfache Umkehrung Schöpfer der Welt geworden: es bezeichnet nur das als Welt, was ihm als Anlaß eines Erlebnisses diene.»

³⁷ Idem, p. 105: «Die Außenwelt ist in diesem Zustand durchaus nicht verneint. Jeder konkrete Punkt der Außenwelt kann vielmehr der „elastische Punkt“ sein, das heißt der Anfang des romantischen Romans, die *occasio* für das Abenteuer, der Anknüpfungspunkt des phantasievollen Spiels. Daher die „sinnliche Färbung“ des Romantischen im Gegensatz zum Mystischen. Der Romantiker, der kein Interesse daran hat, die Welt *in realitate* zu ändern, hält sie für gut, wenn sie ihn in seiner Illusion nicht stört.»

realidade concreta, mas uma que não o perturbe ou refute. [...] Finalmente, o mundo romântico também não é utópico, pois à utopia falta o mais importante, a realidade; ela ainda se tem de tornar real e isso não é o que interessa o romântico; ele tem uma realidade de que pode hoje fazer uso e não quer ser sobrecarregado com a tarefa de uma realização concreta»³⁸.

O louvor romântico do passado assenta no desinteresse pelo mundo actual, efectivo, real, e no cultivo de um mundo que permite ao sujeito romântico dedicar-se exclusivamente às suas vivências e ao seu mundo interior. Assim, a posição anti-moderna e tradicionalista de românticos como Adam Müller e Friedrich Schlegel justifica-se, segundo Schmitt, não por uma decisão contra um mundo revolucionário, não por uma tentativa de alterar o mundo da Revolução, tal como se pode ver emergir nas posições contra-revolucionárias de Bonald ou de De Maistre, mas por uma tentativa de manter a liberdade desvinculada do sujeito romântico, ou seja, por uma tentativa de cultivar um mundo que permita a este mesmo sujeito, inteiramente dedicado à sua vivência interior, furtar-se à exigência de qualquer decisão. Na sua alusão nostálgica a um passado superior, o romantismo pode então surgir, na sua aparência mais imediata, como um movimento contrário e reactivo em relação à modernidade e à revolução. Contudo, apesar dessa aparência mais imediata, ele não pode deixar de se manifestar como um produto e uma consequência de um mundo burguês, nascido da revolução, mas consolidado como um mundo seguro e estável, em que qualquer decisão parece tornar-se supérflua. Assim, a remissão reaccionária para o passado de modo nenhum assume, para o romantismo, um carácter essencial. Se, para o romântico, o essencial consiste no estabelecimento de um mundo seguro, de um mundo que não exija qualquer compromisso ou decisão, qualquer perturbação do seu encerramento tranquilo no seu “mundo interior”, tal quer dizer que a terminologia reaccionária será usada pelo romântico apenas enquanto servir aquele propósito essencial, e que facilmente será trocada por ele se, alteradas as circunstâncias, ela deixar de poder servi-lo. É assim que Schmitt, aludindo ao juvenil entusiasmo revolucionário do romantismo, que, mais tarde,

³⁸ Idem, p. 81: «Die Vergangenheit erscheint als die bessere Grundlage der Gegenwart, ja, die Gegenwart wird ein Parasit der Vergangenheit. „Wir leben noch von der Frucht besserer Zeiten“ (Novalis), „wir verzehren das Kapital unsrer Väter“ (Müller). Romantisch ist daran nur die Verwertung der Vergangenheit als Negation der Gegenwart, als Ausweg aus dem Gefängnis der konkret gegenwärtigen Realität. Das ist nicht etwa buddhistisch empfunden; der Romantiker flüchtet nicht ins Nichts, sondern sucht eine konkrete Realität, nur eine solche, die ihn nicht stört und widerlegt. [...] Endlich ist die romantische Welt auch nicht utopisch, denn der Utopie fehlt das wichtigste, die Realität; sie soll noch real werden, das ist nichts, was den Romantiker interessiert; er hat eine Realität, die er heute ausspielen kann, er will nicht mit der Aufgabe einer konkreten Realisierung belästigt werden.»

se tornará reaccionário, pode escrever: «A terminologia revolucionária com que o jovem romantismo surge explica-se precisamente a partir do carácter ocasionalista do romantismo: a revolução era então o grande evento impressionante que estava suficientemente longe da Alemanha e, portanto, o romântico reagiu em direcção a ela. A possibilidade de uma revolução política efectiva em que ele pudesse participar pessoalmente não lhe passou pela cabeça. Seja a sua fraseologia revolucionária ou reaccionária, guerreira ou pacifista, pagã ou cristã, ele nunca esteve decidido a deixar o mundo da sua vivência, feito à medida dos seus sentimentos, e a mudar algo naquilo que acontecia na efectividade habitual»³⁹.

O romântico pode então mudar a sua posição política segundo a ocasião, dando a esta mesma posição um carácter meramente accidental, sem que a sua relação política fundamental se altere. E esta relação política fundamental consiste na sua remissão para um mundo político seguro, no qual a ruptura própria da decisão não tem lugar. A partir de uma tal indecisão, o sujeito desvinculado pode transformar-se interiormente com base num mundo exterior que permanece inalterado. Assente na estabilidade de um mundo do qual a decisão é afastada, o romântico pode então passar, sem quaisquer limites, pelas mais contraditórias posições, assumindo-as como as fases de um percurso que se subsumem como as partes de um mesmo movimento dialéctico, o qual, em relação a elas, se situa como um terceiro e supremo elemento que, reunindo e superando a sua mútua contraditoriedade, assegura a sua unidade. Assim, se a decisão de uma posição genuinamente revolucionária implicaria uma ruptura com o passado e com a história, e se a decisão própria de uma posição genuinamente contra-revolucionária, na sua evocação da constituição história de uma comunidade concreta, implicaria a ruptura com a revolução, a indecisão de uma posição romântica implica justamente a ausência de rupturas e, por conseguinte, a redução das posições possíveis a meros momentos de um diálogo interminável. A vida do romântico, no seu percurso pleno de contradições, surge-lhe assim como um infinito diálogo consigo mesmo. E a situação política que lhe serve de base pode surgir justamente como a situação que se baseia na ausência de qualquer ruptura decisiva, ou seja, na perpetuação de um diálogo infinito, num contínuo

³⁹ Idem, p. 106: «Die revolutionäre Terminologie, mit der die junge Romantik auftrat, erklärt sich gerade aus dem occasionalistischen Charakter der Romantik: die Revolution war damals das große eindrucksvolle Ereignis, das von Deutschland weit genug entfernt war, also reagierte der Romantiker nach dieser Richtung. Die Möglichkeit einer wirklichen politischen Revolution, an der er persönlich beteiligt sein könnte, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Mochte seine Phraseologie revolutionär oder reaktionär sein, kriegerisch oder pazifistisch, heidnisch oder christlich, niemals war er entschlossen, die Welt seines stimmungsmäßigen Erlebens zu verlassen und an dem, was sich in der gewöhnlichen Wirklichkeit ereignete, etwas zu ändern.»

balanço entre os opostos e na ausência de qualquer decisão que rompa o seu permanente equilíbrio.

Para Schmitt, é Adam Müller quem mais claramente manifesta que a base do romantismo se encontra na possibilidade de prosseguir esse diálogo infinito: «Ele [Adam Müller] não pode pensar senão em diálogo»⁴⁰. E se o romantismo se baseia na possibilidade de não quebrar o diálogo interminável por qualquer decisão fracturante, tal quer dizer que o romantismo se vincula, para além de todas as suas configurações políticas possíveis, sempre acidentais e circunstanciais, à figura política que assenta na ausência de um poder absoluto que seja capaz de decidir e na crença nas possibilidades da discussão, assim como na ausência de um poder capaz de, decidindo, romper o diálogo. Caracterizada por esta ausência da possibilidade de uma decisão, na ruptura que esta implica, e pela crença no diálogo e na discussão, uma tal figura política caracteriza-se então, antes de mais, por um balanço entre poderes que evite a concentração do poder. E um tal balanço torna-se possível a partir de duas características fundamentais: por um lado, a separação entre um poder executivo e um poder legislativo, e a entrega deste a uma instituição que seja a expressão do próprio diálogo e do equilíbrio entre posições contrárias – o parlamento; por outro lado, o carácter público do diálogo parlamentar e a liberdade geral de discutir publicamente. Assim, se o romantismo tem como sua condição de possibilidade a prossecução de um diálogo infinito, tal quer dizer que – independentemente das posições circunstanciais dos vários autores românticos, nos vários momentos das suas vidas – este se vincula à figura política do parlamentarismo liberal. E é o modelo paradigmático do parlamentarismo liberal que, no pensamento schmittiano, aparece na Monarquia de Julho de Luís Filipe, na França de 1830. Como escreve Schmitt, em 1923, acerca do liberalismo da França de Luís Filipe: «Todas as questões sociais deviam ser resolvidas através do parlamento, num debate público e com vista ao entendimento; a palavra “*juste-milieu*” veio do núcleo mais íntimo deste pensar, e um conceito como monarquia burguesa já contém, nos seus termos, todo um mundo de *juste-milieu* e de compromisso principial»⁴¹.

⁴⁰ Idem, p. 141: «Er [Adam Müller] kann auch gar nicht anders denken als im Gespräch.»

⁴¹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 63: «Alle sozialen Fragen sollten in verständiger öffentlicher Debatte durch das Parlament gelöst werden; das Wort „*juste-milieu*“ kam aus dem innersten Kern dieses Denkens, und ein Begriff wie Bürgerkönigtum enthält schon in seinem Wort eine ganze Welt von *juste-milieu* und prinzipiellem Kompromiß.»

Schmitt caracteriza aquilo a que se poderia chamar o pano de fundo político do ocasionalismo romântico – o parlamentarismo liberal – sobretudo em 1923, ao publicar *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Para Schmitt, o parlamentarismo assenta justamente no princípio que permite ao romantismo a sua atitude fundamental de indecisão: a crença na discussão e na sua possibilidade de estabelecer uma harmonia, um balanço e um equilíbrio entre os contrários; a renúncia a um resultado definitivo, a recusa de qualquer decisão fracturante, e a necessidade de manter um diálogo infinito. Através desta sua base, o parlamentarismo liberal surge como a figura política capaz de sustentar o ocasionalismo romântico, dissolvendo logo, antes de mais, a aparente ligação essencial entre este e uma posição reaccionária. Como escreve Schmitt: «É essencial ver o liberalismo como um sistema consequente, abrangente, metafísico. Habitualmente, menciona-se apenas a inferência económica de que, a partir da livre concorrência económica de indivíduos privados, a partir da liberdade contratual, da liberdade de comércio, da liberdade de fazer negócios, resultam por si a harmonia social dos interesses e a maior riqueza possível. Mas tudo isto é apenas um caso de aplicação do princípio liberal geral. Ele é sempre o mesmo: o de que, a partir do livre combate das opiniões, surge a verdade como a harmonia que por si resulta da competição. Está aqui também o núcleo espiritual deste pensar em geral, a sua específica relação com a verdade, que se torna numa mera função de uma eterna competição de opiniões. Em relação à verdade, ele significa a renúncia a um resultado definitivo. Para o pensar alemão, esta eterna discussão tornou-se mais acessível na representação romântica do eterno diálogo, e pode-se notar aqui de passagem que toda a falta de clareza, na história das ideias, das concepções correntes sobre o romantismo político alemão, que é assinalado como conservador e anti-liberal, se trai já neste contexto»⁴². Sustentando politicamente o romantismo, assentando na liberdade de cada indivíduo de ser autenticamente ele mesmo, construindo a sua própria vida sem

⁴² Idem, pp. 45-46: «Es ist notwendig, den Liberalismus als konsequentes, umfassendes, metaphysisches System zu sehen. Gewöhnlich erörtert man nur die ökonomische Schlußfolgerung, daß aus der freien wirtschaftlichen Konkurrenz privater Individuen, aus Vertragsfreiheit, Handelsfreiheit, Gewerbefreiheit die soziale Harmonie der Interessen und der größtmögliche Reichtum sich von selbst ergeben. Alles dieses ist aber ein Anwendungsfall des allgemeinen liberalen Prinzips. Es ist durchaus dasselbe, daß aus dem freien Kampf der Meinungen die Wahrheit entsteht als die aus dem Wettbewerb von selbst sich ergebende Harmonie. Hier liegt auch der geistige Kern dieses Denkens überhaupt, sein spezifisches Verhältnis zur Wahrheit, die zu einer bloßen Funktion eines ewigen Wettbewerbs der Meinungen wird. Der Wahrheit gegenüber bedeutet es den Verzicht auf ein definitives Resultat. Deutschem Denken ist diese ewige Diskussion in der romantischen Vorstellung des ewigen Gesprächs zugänglicher gewesen, und es darf hier beiläufig bemerkt werden, daß sich die ganze ideengeschichtliche Unklarheit der übrigen Auffassungen über die deutsche politische Romantik, die als konservativ und antiliberal bezeichnet wird, schon an diesem Zusammenhang verrät.»

obedecer a qualquer vínculo, movendo-se apenas pela sua privacidade e em função das suas vivências particulares, o parlamentarismo parte do princípio de que, se cada um é sempre relativamente racional, é da livre concorrência entre as opiniões, discutidas nas suas razões, que brota necessariamente a verdade: «A liberdade de opinião é uma liberdade de gente privada; ela é necessária para a concorrência das opiniões em que a melhor opinião vence»⁴³. A partir desta crença na obtenção da verdade a partir da discussão, a partir desta assunção de que, num diálogo e numa discussão parlamentar entre opiniões, a verdade não pode deixar de vencer através da persuasão, o parlamentarismo liberal caracteriza-se, antes de mais, pela sua defesa primordial da liberdade individual de discutir.

É particularmente Guizot, nas lições que dá desde 1820, quem estabelece os princípios fundamentais do parlamentarismo liberal, em que o ocasionalismo subjectivo do romantismo encontra a base política que o sustenta. Tais princípios são, segundo o seu enunciado por Guizot, essencialmente três: o princípio da liberdade de discussão, o da publicidade dessa mesma discussão e o da liberdade de imprensa⁴⁴. Na enumeração destes princípios, torna-se manifesto o carácter simplesmente instrumental do terceiro em relação aos dois princípios anteriores: a liberdade de imprensa não é senão o meio ou o instrumento capaz de assegurar a vigência de uma discussão pública. Contudo, se ela vigora, para Guizot, como um terceiro princípio a par dos outros dois, se o meio capaz de assegurar uma discussão pública surge aqui assumido como um princípio com a mesma relevância da própria discussão pública, tal só pode justificar-se justamente a partir da necessidade de reforçar que a discussão pública e, portanto, os meios que permitem a sua vigência são a condição essencial de possibilidade do parlamentarismo liberal. Schmitt pode então observar: «Na sua enumeração das três marcas do parlamentarismo, Guizot mencionou particularmente como terceiro elemento, junto da discussão e da publicidade, a liberdade de imprensa. Vê-se facilmente que a liberdade de imprensa é apenas um meio para a discussão e a publicidade, ou seja, não é de facto

⁴³ Idem, p. 50: «Die Freiheit der Meinung ist eine Freiheit von Privatleuten; sie ist notwendig für die Konkurrenz der Meinungen, in der die beste Meinung siegt.»

⁴⁴ Em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 44, Schmitt cita o texto original de Guizot, na sua *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*: «C'est de plus le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent régler le pouvoir de fait. C'est ce qui fait le système représentatif : 1° par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité ; 2° par la publicité qui met les pouvoirs occupés de cette recherche sous les yeux des citoyens ; 3° par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-mêmes à chercher la vérité et à la dire au pouvoir.»

um momento autónomo. Mas ela é o meio característico para as duas outras marcas características e assim se justifica que Guizot a enfatize»⁴⁵. Assim, no núcleo central do parlamentarismo liberal, encontrando-se a crença de que a discussão pública, a manutenção do diálogo infinito que caracterizava o romantismo, assim como do meio que assegura a sua vigência, não pode deixar de produzir a verdade. Para o parlamentarismo liberal, todas as opiniões seriam derivadas das razões privadas, sendo sempre, portanto, relativamente racionais. A concorrência entre tais opiniões, o livre confronto público entre razões, conduziria necessariamente à vitória da razão: a uma vitória traduzida não no triunfo absoluto de uma posição, mas no balanço e no equilíbrio entre elas, assim como no afastamento do arbítrio e da violência, que, características de um poder ilimitado e incontrolado, só pelo segredo e pela ausência de uma discussão pública seriam afinal possíveis. Como escreve Schmitt: «Aquilo que o balanço garantido pela publicidade e pela discussão devia autenticamente efectuar não era menos que a verdade e a justiça elas mesmas. Só através da publicidade e da discussão se acreditava ultrapassar o poder e a violência meramente factuais – aquilo que, para o pensar do direito público liberal, era o mal em si, *the way of the beasts*, tal como diz Locke – e poder proporcionar a vitória do direito sobre o poder»⁴⁶.

Se, para o parlamentarismo liberal, a admissão da discussão pública como princípio fundamental possibilita essencialmente o triunfo da razão e a derrota do arbítrio e da violência, dir-se-ia que este se começa por confundir com a emergência da democracia, na sua reivindicação da soberania do povo e, por conseguinte, na sua exigência de que o poder seja determinado publicamente por um povo soberano, e não privadamente por um monarca, em função dos *arcana*, das razões e dos interesses secretos do seu Estado, conhecidos e discutidos apenas no segredo dos gabinetes daqueles que têm acesso ao poder. O parlamentarismo liberal, ao ter como seu princípio fundamental a crença na discussão pública, parece assim, à partida, basear-se no mesmo princípio da contestação democrática ao absolutismo monárquico. Como escreve

⁴⁵ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 46: «Guizot hat in seiner Aufzählung der drei Merkmale des Parlamentarismus neben der Diskussion und der Öffentlichkeit als drittes die Preßfreiheit besonders genannt. Man sieht leicht, daß Preßfreiheit nur ein Mittel für Diskussion und Öffentlichkeit ist, also eigentlich kein selbständiges Moment. Aber sie ist für die beiden anderen charakteristischen Merkmale das charakteristische Mittel, und so rechtfertigt es sich, daß Guizot sie besonders hervorhebt.»

⁴⁶ Idem, p. 61: «Was die durch Öffentlichkeit und Diskussion garantierte Balance eigentlich bewirken sollte, war nicht weniger als Wahrheit und Gerechtigkeit selbst. Durch Öffentlichkeit und Diskussion allein glaubte man die bloß tatsächliche Macht und Gewalt – für liberal-rechtsstaatliches Denken das an sich Böse, *the way of beasts*, wie Locke sagt – überwinden und den Sieg des Rechts über die Macht herbeiführen zu können.»

Schmitt: «Devido ao significado decisivo que é atribuído, no pensar liberal, à publicidade, particularmente ao domínio da opinião pública, parece que é como se liberalismo e democracia fossem aqui idênticos»⁴⁷. Contudo, ao contrário do liberalismo, a democracia não parte da discussão pública como um puro e simples princípio. Para a democracia, na sua contestação ao absolutismo monárquico, é essencial partir do princípio de que o povo é soberano e de que todos os homens, enquanto membros de um mesmo povo, são iguais. A contestação ao segredo e aos *arcana* da “razão de Estado” absolutista, a reivindicação da discussão e da publicidade, surge, na democracia, como um mero meio para atingir o fim próprio da democracia: a igualdade entre todos e, nessa medida, o triunfo definitivo da razão. Longe de se constituir como um princípio, a reivindicação da discussão pública tem assim, na democracia, um estatuto meramente instrumental: ela é apenas um instrumento para o triunfo de um “racionalismo absoluto”, para a determinação do poder pela vontade geral de um povo soberano, a qual seria necessariamente racional, e não pelo arbítrio de um homem particular, o qual confundiria necessariamente o direito com a violência dos privilégios e dos seus interesses privados. E é esta diferença que Schmitt procura acentuar, ao escrever, para a segunda edição de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, de 1926, um prefácio acerca da oposição entre liberalismo e democracia: «A fé no parlamentarismo, num *government by discussion*, pertence ao universo de pensamento do liberalismo. Não pertence à democracia»⁴⁸. Assim, se a democracia não pode assentar na discussão pública como princípio, se a discussão pública surge apenas, na democracia, como um meio possível para derrubar os privilégios, a violência e a irracionalidade absolutistas, e para desenvolver o seu princípio próprio – o racionalismo absoluto de uma igualdade entre todos e da determinação do poder pela vontade geral do povo soberano –, o liberalismo pode determinar-se especificamente, em contraste com a própria democracia, pela adoção da discussão pública como princípio fundamental.

A partir deste princípio, dir-se-ia que o parlamentarismo assenta num racionalismo distinto da democracia. O racionalismo reivindicado pela democracia assenta, como se disse, na adoção do princípio da soberania popular: contestando a

⁴⁷ Idem, p. 46: «Wegen der entscheidenden Bedeutung, die der Öffentlichkeit, besonders der Herrschaft der öffentlichen Meinung im liberalen Denken zukommt, scheint es, als wäre Liberalismus und Demokratie hier identisch.»

⁴⁸ Idem, p. 13: «Der Glaube an den Parlamentarismus, an ein *government by discussion*, gehört in die Gedankenwelt des Liberalismus. Er gehört nicht zur Demokratie.»

irracionalidade da concentração do poder nas mãos de um único homem privilegiado, a democracia corresponderia ao racionalismo absoluto de uma concentração do poder no povo enquanto sujeito da vontade geral. Diante deste racionalismo absoluto, o racionalismo reivindicado pelo liberalismo assenta, pelo contrário, na crença de que a verdade nasce do confronto e permanente balanço entre opiniões livremente concorrentes numa discussão pública. Longe de se confundir com o racionalismo absoluto da democracia, o racionalismo liberal assume um carácter meramente relativo, baseado na necessidade de manter uma discussão permanente, um diálogo infinito e um contínuo balanço entre as diferentes posições. Assim, o racionalismo absoluto próprio da democracia – tal como se tornava manifesto sobretudo na ideia de uma “ditadura da razão”, segundo o paradigma da República Francesa de 1793 – caracteriza-se pela concentração de todo o poder numa instância que age em representação de um povo soberano. Como escreve Schmitt: «O racionalismo absoluto de Condorcet superou a separação dos poderes e aniquilou tanto a mediação e intermediação do poder do Estado, que lhe está subjacente, como também a autonomia dos partidos»⁴⁹. Em contraste com esta concentração democrática de todo o poder no povo soberano, o racionalismo relativo do parlamentarismo liberal conduz antes a uma separação dos poderes e à exigência de um balanço equilibrado entre eles. O parlamentarismo liberal assenta assim, ao contrário da democracia, num balanço equilibrado entre poderes, assim como nas características que se constituem como a expressão desse mesmo balanço: por um lado, a separação entre o poder executivo e o poder legislativo; por outro lado, a constituição daquele que é o poder supremo no Estado – o poder legislativo – como uma instância marcada em si mesma pelo equilíbrio e pelo balanço. A instituição fundamental do parlamentarismo liberal, o parlamento enquanto sede do poder legislativo, surge assim como a máxima expressão da divisão do poder, da sua desconcentração e do seu equilíbrio: «O parlamento deve ser não apenas um membro do balanço, mas, precisamente porque é legislativo, deve também ser em si balanceado. [...] Uma oposição faz parte da essência do parlamento e de cada câmara, e há, de facto, uma metafísica do sistema de dois partidos»⁵⁰.

⁴⁹ Idem, p. 57: «Dagegen hob der absolute Rationalismus Condorcets de Teilung der Gewalten auf und vernichtete sowohl die in ihr liegende Vermittlung und Mediierung der Staatsgewalt, als auch die Selbständigkeit von Parteien.»

⁵⁰ Idem, p. 51: «Das Parlament soll aber nicht nur ein Glied der Balance, sondern gerade weil es Legislative ist, in sich wieder balanciert sein. [...] Eine Opposition gehört zum Wesen des Parlaments und jeder Kammer, und es gibt tatsächlich eine Metaphysik des Zweiparteiensystems.»

É então a partir da separação dos poderes que o parlamentarismo liberal adquire a sua configuração específica. Se a concentração democrática do poder correspondia a uma decisão revolucionária contra o absolutismo monárquico, a divisão liberal desse mesmo poder, o seu balanço e o seu equilíbrio, corresponde agora à indecisão pela qual se torna possível perpetuar a discussão e tornar infinito o diálogo. A Monarquia de Julho seria aqui justamente o paradigma dessa tentativa de manter, por todo o lado, a desconcentração do poder que possibilita a indecisão. A Monarquia de Luís Filipe surge, na análise schmittiana do liberalismo, como a tentativa de equilibrar e balancear, em todos os aspectos, as mais antagónicas posições, de modo a não provocar uma ruptura e assegurar a manutenção indefinida do diálogo. Em *Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution* – artigo que, embora já publicado separadamente, é republicado em 1922 como o quarto capítulo de *Politische Theologie*, acrescentando-se à unidade constituída pelos três primeiros⁵¹ –, Schmitt caracteriza do seguinte modo a fundamental indecisão própria do permanente balanço do poder na Monarquia de Julho: «A burguesia liberal quer um Deus, mas ele não deve poder ser activo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade, mas, apesar disso, uma limitação do direito de voto à classe dos proprietários, para assegurar à educação e à propriedade a influência necessária sobre a legislação, como se a educação e a propriedade desse um direito de subjugar os homens pobres e incultos; ela abole a aristocracia de sangue e de família, mas consente, no entanto, o domínio despudorado da aristocracia do dinheiro, a mais estúpida e ordinária forma de uma aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. O que é que ela autenticamente quer?»⁵². A descrição schmittiana do parlamentarismo liberal da Monarquia de Julho aponta assim para a sua principal característica: no seu diálogo infinito entre posições distintas, na sua tentativa de manter sempre o balanço de poderes e o equilíbrio dos opostos numa permanente discussão, o parlamentarismo liberal é inteiramente inconsistente, não sabe o que quer e é, nessa medida, inteiramente incapaz da assunção

⁵¹ Cf. Capítulo II, nota 25.

⁵² “Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution”, *Politische Theologie*, p. 64 (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, p. 31): «Die liberale Bourgeoisie will also einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber er soll ohnmächtig sein; sie verlangt Freiheit und Gleichheit und trotzdem Beschränkung des Wahlrechts auf die besitzenden Klassen, um Bildung und Besitz den nötigen Einfluß auf die Gesetzgebung zu sichern, als ob Bildung und Besitz ein Recht gäben, arme und ungebildete Menschen zu unterdrücken; sie schafft die Aristokratie des Blutes und der Familie ab und läßt doch die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie zu, die dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie; sie will weder die Souveränität des Königs noch die des Volkes. Was will sie also eigentlich?»

de qualquer decisão. Schmitt remete aqui para a descrição da burguesia liberal por Juan Donoso Cortés como uma *clasa discutidora*, caracterizada pela sua fragilidade e pela sua impotência para decidir. A essência desta mesma burguesia consistiria então, por um lado, na sua incapacidade de decidir e na sua tentativa de substituir a decisão por uma discussão ininterrupta e um diálogo infinito; por outro lado, ela consistiria na essencial fragilidade da sua indecisão e na sua impossibilidade de estar à altura de um tempo cujas circunstâncias exigissem a tomada de qualquer decisão. Como escreve Schmitt: «*Ele [Donoso Cortés] define a burguesia como uma “clase discutidora”, una clasa discutidora. Ela é clarificada desse modo, pois aí encontra-se que ela se quer furtar à decisão. Uma classe que desloca toda a actividade política para os discursos, para a imprensa e o parlamento, não está à altura de um tempo de combates sociais*»⁵³.

Para Schmitt, se o parlamentarismo liberal se poderia caracterizar através da sua essencial indecisão, através da incapacidade do seu diálogo infinito para responder eficazmente a um tempo que exigisse a decisão, ele caracteriza-se também por trazer em si a necessária irrupção desse mesmo tempo e, conseqüentemente, as sementes da sua destruição. É a esta necessária irrupção de um tempo que exige a decisão a partir de uma “era da indecisão”, de uma era do diálogo e da discussão, que Schmitt se refere em 1919, em *Politische Romantik*, ao descrever o modo como, a partir de um *romantismo político*, emerge uma *política romântica*. O romantismo político, no seu ocasionalismo subjectivo, corresponde ao diálogo infinito que caracteriza o parlamentarismo liberal. Ele surge assim marcado por uma indecisão fundamental e, nessa medida, pela permanência do sujeito na esfera da sua vivência interior, numa atitude que se caracteriza essencialmente pela sua não intervenção no “mundo exterior”. E é a partir deste essencial carácter inofensivo e desvinculado da relação do romantismo político com o “mundo exterior” que emerge justamente a necessidade de uma política romântica, a qual perde a ineficácia e a passividade indecisa do romantismo, na sua relação com este mesmo “mundo exterior”, mas conserva desta relação o carácter essencialmente desvinculado do sujeito e o carácter meramente ocasional da sua relação com o objecto. Schmitt menciona, como paradigma do político romântico, a figura de D. Quixote⁵⁴. Assim, para o Schmitt de 1919, a partir da indecisão própria do

⁵³ Idem, pp. 63-64: «*Die Bourgeoisie definiert er geradezu als eine „diskutierende Klasse“, una clasa discutidora. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung ausweichen will. Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen.*»

⁵⁴ Cf. Idem, p. 153.

romantismo político, surge a acção e a decisão ocasional de um tipo de homem caracterizável como um político romântico: «Os casos de um romantismo político podem-se diferenciar de um outro tipo, o do político romântico. Um homem que não seja essencialmente romântico pode ser motivado por representações romantizadas e colocar a sua força, que brota de outras fontes, ao seu serviço»⁵⁵. Emergindo necessariamente a partir do romantismo político, a política romântica caracteriza-se assim por duas determinações essenciais. Em primeiro lugar, uma tal política distingue-se do romantismo por conduzir para uma acção, para uma intervenção no mundo exterior. Ao contrário do romântico, que se encerra na interioridade das suas vivências e apenas em função delas se interessa pelo mundo, o político romântico age no mundo e, nesse sentido, furta-se à simples indecisão que é própria do romantismo. Contudo, em segundo lugar, se a política romântica se afasta do romantismo na medida em que assume uma decisão, intervindo no mundo, ela aproxima-se deste ao manter, na decisão que toma, um carácter meramente desvinculado e ocasional. Como escreve Schmitt: «Que seja atribuído um objecto apenas ocasional a uma vontade política significativa, que se tem de levar a sério, é o que dá ao acontecimento a sua estrutura romântica. Ela também é aqui ocasionalista porque o ponto em que se concentra a energia política é encontrado ocasionalmente, sendo que a direcção é contraposta ao romantismo político e dirige-se para fora, de tal modo que o efeito, o *terminus ad quem*, é ocasional e não há uma *causa*, mas um *effectus occasionis*: um complexo de forças políticas fortes não está em condições de encontrar a sua meta e encontra, com grande força, um ponto ocasional»⁵⁶. Assim, dir-se-ia que, se o romantismo político se caracteriza pura e simplesmente por uma essencial indecisão, este mesmo romantismo gera uma política romântica caracterizada já não pela indecisão, mas por uma decisão ocasional, por uma decisão que encontra apenas ocasionalmente o seu objecto e, conseqüentemente, por uma decisão contra uma decisão conseqüente. Por outras palavras: dir-se-ia que se o romantismo se caracteriza pura e simplesmente por uma essencial indecisão, esta

⁵⁵ *Politische Romantik*, p. 151: «Doch sind die Fälle politischer Romantik wohl von einem andern Typus, dem des romantischen Politikers, zu unterscheiden. Ein Mensch, der nicht wesentlich Romantiker ist, kann durch romantisierte Vorstellungen motiviert werden und seine aus andern Quellen fließende Kraft in ihren Dienst stellen.»

⁵⁶ Idem, pp. 152-153: «Daß sich einem bedeutenden, ernst zu nehmenden politischen Willen ein nur occasionelles Objekt unterschiebt, gibt dem Vorgang seine romantische Struktur. Sie ist auch hier occasionalistisch, weil der Punkt, auf den sich die politische Energie konzentriert, occasionell gefunden wird, nur ist die Richtung gegenüber der politischen Romantik entgegengesetzt und geht nach außen, so daß die Wirkung, der *terminus ad quem*, occasionell ist und keine *causa*, sondern ein *effectus occasionis* vorliegt: ein Komplex von starken politischen Kräften ist nicht imstande, sein Ziel zu finden, und trifft mit großer Wucht einen occasionellen Punkt.»

essencial indecisão não pode deixar de gerar a decisão ocasional e, por extensão, a decisão contra uma efectiva decisão que caracteriza uma política romântica.

Assim, se a indecisão do romantismo político remete, em função do seu diálogo infinito, para o parlamentarismo liberal, na sua essencial crença na discussão pública, e se dele não pode deixar de brotar a “decisão contra a decisão” de uma política romântica, tal quer dizer que do parlamentarismo liberal surgiria necessariamente um movimento político estruturalmente romântico; um movimento que correspondesse, na sua relação com o liberalismo, a uma política romântica. Trata-se então de um movimento que se constituiria como destruidor da indecisão, do diálogo infinito próprio do liberalismo, mas cuja decisão se caracterizaria como uma decisão por uma decisão meramente ocasional e, conseqüentemente, como uma decisão contra uma decisão efectiva. É um tal movimento correspondente à política romântica descrita por Schmitt em 1919, e surgindo como a emergência de uma decisão que quebra o diálogo infinito do liberalismo parlamentar – o qual, na sua essencial indecisão, surge diante dela como essencialmente impotente –, que aparece então, a partir de 1848, sob duas configurações essenciais. Por um lado, ele surge sob a configuração do marxismo, na sua reivindicação de uma “ditadura do proletariado”, ou seja, na sua reivindicação de uma decisão que, para além da era da indecisão do parlamentarismo liberal, rompendo o diálogo infinito e o constante equilíbrio de poderes, tenta regressar à concepção revolucionária de um povo soberano que, agora sob a figura do trabalhador proletário, concentre em si todo o poder. Seria assim possível traçar um paralelo – tal como fazem Sorel e Engels⁵⁷ – entre a reivindicação de uma “ditadura do proletariado”, em 1848, e a reivindicação republicana de uma “ditadura da razão” assente na soberania do povo, em 1793. Por outro lado, este mesmo movimento constitutivo da política romântica aparece sob a configuração nova do anarquismo, na sua pura decisão contra a própria decisão ou, melhor dizendo, na sua pura decisão contra o fundamento de toda e qualquer decisão: a mediação. É então sobretudo na decisão anarquista contra a possibilidade de mediar, em todas as suas formas, no ataque anarquista contra a mediação do Estado e da Igreja, que a era da indecisão própria do parlamentarismo liberal não pode deixar de culminar. Depois da oposição revolucionária do marxismo ao prosseguimento da era da indecisão do liberalismo parlamentar, é então sobretudo o anarquismo que se constitui como o aparecimento de uma decisão paradoxal contra a decisão, ou seja, como o aparecimento

⁵⁷ Cf. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 84-85; *Die Diktatur*, p. 202.

de uma decisão pela imediação e contra a mediação que possibilita efectivamente decidir. E é diante da política romântica do anarquismo, diante da sua tentativa de substituir a era liberal da indecisão por uma era anárquica da imediação, que o pensamento de Schmitt procurará mostrar que não é possível uma decisão genuína sem a mediação, e que a decisão anarquista contra esta mesma mediação – decisão essa que é exigida pela própria indecisão liberal – não poderá deixar de resultar numa decisão contra a decisão propriamente dita.

3. O percurso da indecisão e da imediação: o combate contra o liberalismo, o marxismo e o anarquismo

A partir da distinção entre *romantismo político* e *política romântica*, traçada por Schmitt no final da sua obra de 1919, será possível ver no combate schmittiano contra a indecisão a necessidade essencial de um desdobramento. Por um lado, ele surge como um combate contra a indecisão própria do romantismo político. Nesse sentido, o combate schmittiano contra a indecisão encontra diante de si, como adversário, o liberalismo, o qual tem no parlamentarismo da Monarquia de Julho, no século XIX, a sua figura paradigmática. Por outro lado, este mesmo combate surge como um combate contra a decisão própria da política romântica. Assim, ele depara-se com a decisão quer de negar simplesmente a indecisão liberal, numa decisão que remete para a democracia revolucionária da França de 1793, tal como acontece com a exigência de uma “ditadura do proletariado” pelo marxismo, quer de negar inteiramente a mediação que possibilita a decisão propriamente dita, tal como acontece na decisão contra qualquer autoridade e princípio que constitui o anarquismo. O liberalismo, o marxismo e o anarquismo surgem assim, no pensamento schmittiano, como os três adversários necessários da sua defesa da mediação e da decisão e, conseqüentemente, do seu combate contra a indecisão. E, para a condução de um tal combate, tornar-se-ia imprescindível não apenas traçar o percurso de tais adversários, sabendo diferenciá-los na sua origem e aprendendo a hierarquizá-los naquilo a que se poderia chamar o seu grau de hostilidade, mas também compreender que estes se encontram irmanados na necessidade de um mesmo processo, na necessidade de um percurso conducente à indecisão e à imediação, diante do qual o combate contra a indecisão surge essencialmente como a decisão de uma ruptura.

O percurso político que conduz à indecisão do parlamentarismo liberal pode já ser identificado, de acordo com o que foi dito, naquilo a que se poderia chamar as suas cinco etapas fundamentais. Como primeira destas etapas, como a fase pressuposta enquanto o ponto de partida de todo o desenvolvimento posterior, poder-se-ia mencionar a representação de uma sociedade política prévia ao processo de secularização, em que a ordem social se constituísse como a reprodução de uma ordem justa e natural, enraizada no próprio plano divino. Uma tal sociedade, assente naquilo que, em *Die Diktatur*, Schmitt caracteriza como um “direito natural da justiça”, seria assim constituída por corpos sociais hierarquizados, reprodutores desse mesmo direito natural, em relação aos quais o poder supremo seria não um poder exterior e propriamente soberano, mas apenas o ponto relativamente mais alto da própria hierarquia. Para Schmitt, para além das doutrinas monarcómacas, na sua defesa dos direitos dos estados contra o absolutismo⁵⁸, e de Grotius, na sua reivindicação de um “direito natural da justiça”⁵⁹, é sobretudo Montesquieu quem aparece como a mais clara expressão desta representação de uma sociedade constituída por corpos sociais hierarquizados, por “poderes intermédios” que, devido ao seu enraizamento numa constituição natural, se podem contrapor ao advento de um poder monárquico absoluto, colocado num estado de natureza e fora da sociedade civil: «Em particular, a doutrina do Estado de Montesquieu só é compreensível se se tiver em conta que a ideia dos poderes intermediários é usada por ele nos mais importantes lugares»⁶⁰; «Os “pouvoirs intermédiaires” são, segundo Montesquieu, uma marca essencial do governo monárquico que observa as leis fundamentais»⁶¹. Contudo, é já a reivindicação de que o Rei seja não um elemento exterior ao Estado, mas uma parte do próprio Reino, tal como aparece explicitamente evocada na França de 1527⁶², que poderia ser mencionada, antes de todos estes desenvolvimentos posteriores, como a mais clara ilustração desta representação de uma sociedade constituída segundo a ideia de uma ordem natural, ou seja, de uma sociedade constituída não por um qualquer poder fáctico, mas por um poder divino que estabelece essa mesma ordem. É diante desta sociedade pré-secularizada que, numa segunda etapa, o absolutismo monárquico aparece então como o

⁵⁸ Cf. *Die Diktatur*, p. 19.

⁵⁹ Cf. *Idem*, p. 21.

⁶⁰ *Die Diktatur*, p. 99: «Insbesondere aber ist die Staatslehre von Montesquieu nur verständlich, wenn man beachtet, daß die Idee der intermediären Gewalten bei ihm an der wichtigsten Stelle verwertet ist.»

⁶¹ *Idem*, p. 100: «Die “pouvoirs intérieures” sind nach Montesquieu ein wesentliches Merkmal der monarchischen, die Fundamentalgesetze beachtenden Regierung.»

⁶² Cf. *Idem*, p. 99 (nota 12).

fruto do início de um processo secularizador: dir-se-ia que, perdido o acesso à ordem natural e divina, perdido o “direito natural da justiça”, se torna necessário o advento de um poder fáctico soberano cuja decisão, colocada fora da sociedade civil no estado de natureza de uma liberdade ilimitada, e surgindo como a mediadora do acesso ao direito, garanta a existência ordenada dessa mesma sociedade.

Hobbes surge então, no século XVII, como o mais claro representante da transição para esta segunda etapa do percurso de que resulta a imediação e a indecisão, na sua substituição de um “direito natural da justiça” por um “direito natural científico” em que o poder fáctico de um soberano constitui o estado civil, e a ordem que lhe é intrínseca, a partir da sua exterioridade face a esse mesmo estado. Um tal soberano permanece então no estado de natureza de uma liberdade sem quaisquer limites ou vínculos, e é nessa exacta medida que, a partir do seu poder fáctico de decidir, funda o estado civil, representando a ordem e estabelecendo a mediação entre os homens e a ideia de uma “ordem divina” que, entretanto, se tornou directamente inacessível. Contudo, no *Leviathan*, Hobbes não se limita a estabelecer apenas uma sociedade em que surge a necessidade de um poder fáctico soberano se constituir como fundador da ordem e mediador do acesso à sua ideia. Mais do que isso: ele apresenta-a justamente no seguimento de uma outra sociedade ainda não secularizada, no seguimento de uma outra sociedade em que a “ordem divina” ainda não carece da sua mediação pelo poder fáctico de um soberano sensível, e caracteriza-a assim, implicitamente, como o fruto de um processo de secularização, como o fruto de uma transição em que a ordem, tornando-se directamente inacessível, vê inaugurado o problema da sua mediação. É esta apresentação que se torna clara na III Parte do *Leviathan*, no momento em que Hobbes caracteriza a transição, ocorrida em Israel, entre o tempo dos profetas e o tempo dos reis. O tempo dos profetas corresponde, segundo a análise de Hobbes, à ausência de uma soberania fáctica e, conseqüentemente, à vigência sem mediador de uma ordem natural de origem divina, a qual aparece aqui referida como uma soberania directa de Deus: «É evidente que o próprio Deus era o seu Rei; e Samuel não comandava o povo, mas apenas lhe entregava aquilo de que Deus, de tempos a tempos, lhe incumbia. [...] É manifesto que Deus era o seu Rei e governava o estado civil do seu Estado [*Commonwealth*]»⁶³. E é como uma transição a partir de um tal tempo que, segundo a análise de Hobbes, o tempo dos reis, ou seja, o tempo da mediação da ordem divina através de um

⁶³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, III, Cap. 35, (ed. Richard Tuck), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 283.

poder fáctico, cuja decisão aparece agora como a condição para o estabelecimento dessa mesma ordem, não pode deixar de surgir. Segundo Hobbes, é então só a partir da rejeição do “tempo dos profetas”, a partir do abandono de uma sociedade pré-secularizada, em que Deus governava directamente, fazendo do Sumo Sacerdote o seu interlocutor, o seu comissário, o seu lugar-tenente, na relação com o povo, que o “tempo dos reis” pode surgir como um tempo secularizado, em que a ordem divina se torna invisível e carece, nessa medida, da mediação de um poder fáctico que a visibilize: «Tendo rejeitado Deus, em cujo direito os sacerdotes governavam, não restava nenhuma autoridade para os sacerdotes, a não ser aquela que aprouve ao Rei conceder-lhes, e que era maior ou menor consoante o Rei fosse bom ou mau»⁶⁴.

A terceira etapa deste percurso, e que corresponde a uma intensificação do processo de secularização, surge já não apenas com a rejeição de um “governo directo da ordem divina”, já não apenas com a necessidade da mediação fáctica de um poder soberano que represente a “ordem divina”, mas com a simples substituição desta mesma ordem por uma instância fáctica que ocupa o seu lugar. Por outras palavras: esta terceira etapa surge a partir da substituição de Deus por uma instância fáctica e visível que, nessa medida, ocupa agora o lugar de “ser supremo”. É esta substituição que, como vimos, emerge na era revolucionária do século XVIII, no momento em que a humanidade, na figura do povo soberano, aparece como a suprema e última instância. A substituição de Deus por aquilo a que Schmitt chama, em 1919, o “demiurgo da humanidade” – o desaparecimento de uma instância divina em si mesma invisível, cuja invisibilidade e transcendência careceria de ser mediada por uma instância fáctica que decidiria na qualidade de sua representante, e a sua substituição por um poder fáctico que se torna, na sua imanência, a instância suprema e soberana – corresponde assim ao exercício de um puro poder revolucionário, o qual não encontra quaisquer vínculos para a sua liberdade e vê no mundo, não um limite, mas justamente a ocasião para o curso ilimitado da sua liberdade. É desta absoluta liberdade de um poder revolucionário, que se exerce a partir da elevação do povo ao estatuto de “ser supremo”, que emerge, como reacção, a concepção restauracionista da história como um “demiurgo” alternativo à humanidade. A Restauração substitui assim a Revolução, a partir de 1815, sob o argumento de que não é o homem que faz a sociedade e a história, mas estas que o fazem a ele. E é nesta elevação da história e da sociedade concreta à condição de “ser

⁶⁴ Idem, III, Cap. 40, p. 329.

supremo”, é nesta rejeição do demiurgo revolucionário, que consiste uma quarta etapa do percurso que conduz à indecisão e à imediação.

Finalmente, a quinta e definitiva etapa de um tal percurso torna-se visível com a passagem da representação do “ser supremo” como uma instância objectiva, tenha ela a forma da humanidade ou da história, para a sua representação como o simples sujeito, tal como acontece no ocasionalismo subjectivo que constitui o romantismo. O sujeito torna-se assim soberano, reduzindo o mundo exterior apenas a uma ocasião para a sua experiência íntima. Mas a sua soberania, o seu poder de decisão, incide apenas sobre a sua interioridade, não se interessando, no que diz respeito ao mundo exterior, senão pela manutenção inalterada da situação que lhe permite justamente criar, sem transtornos, a sua vida interior. Assim, o sujeito romântico, imediatamente soberano, concebe-se como tendo um acesso imediato à verdade e rejeita, naturalmente, a mediação de qualquer autoridade. No entanto, este sujeito soberano nada decide em relação ao mundo, procurando antes que este mundo se desenvolva e se administre por si mesmo, ou seja, que ele permaneça inalterado e alimentado por uma situação política que mantenha afastada qualquer decisão que possa proporcionar qualquer ruptura. É assim que o parlamentarismo liberal, na sua adopção da discussão pública como princípio, surge como o ponto culminante de um percurso em que a indecisão e a imediação se desenvolvem. Neste percurso, se a primeira etapa correspondia à existência de uma sociedade pré-secularizada, constituída por poderes intermédios e hierarquizados, e, portanto, por uma limitação e relativização do poder, dir-se-ia que as etapas que se sucedem, num percurso marcado por um processo de secularização, correspondem à colocação da mediação como problema e, conseqüentemente, para a sua resolução, a uma intensificação da decisão como poder de mediar. E é deste percurso de intensificação da decisão que resulta, na sua etapa culminante, a situação em que o sujeito se constitui como soberano, assim como a exigência liberal de um mundo político que permaneça inalterado e, nessa medida, que substitua a ruptura própria da decisão, na sua efectiva transformação do mundo, por um eterno diálogo, por uma discussão interminável que, ao manter sempre vivo um equilíbrio e um balanço entre posições diferentes, inibe o carácter definitivo que da decisão é próprio.

A era da indecisão que constitui o “diálogo infinito” do parlamentarismo liberal resulta assim, paradoxalmente, de um percurso em que a decisão se intensifica, do mesmo modo que a imediação própria do sujeito romântico que se torna soberano resulta de um percurso em que a mediação, paradoxalmente, aparece como problema. E

é então diante deste aparente paradoxo que seria necessário a Schmitt perguntar explicitamente pela articulação fundamental entre decisão e indecisão. Como é possível compreender que, a partir da intensificação do poder, a partir do aparecimento de uma pura decisão desvinculada, exercida por um poder revolucionário que já não encontra diante de si quaisquer limites ou entraves, surja uma situação política liberal, caracterizada pela exclusão dessa mesma decisão? Schmitt responde a essa pergunta apontando para a situação de segurança que, numa sociedade, resulta da dissolução dos seus poderes intermédios, assim como da concentração do poder numa única instância decisória que, constituindo-se como um soberano situado fora da sociedade civil, se assume como depositária de um poder não apenas supremo, mas único, absoluto e incontestado. É assim que, já em 1919, podia mencionar o romantismo como o fruto da segurança: «O romantismo é, psicológica e historicamente, um produto da segurança burguesa»⁶⁵. Assim, desfeitos, numa sociedade, os seus poderes intermédios, destruída a hierarquia que distribuía um poder sempre relativo numa escala de corpos e organizações, que apenas reconhecia no soberano o seu topo, o poder encontra-se concentrado numa instância absoluta incontestada, a qual tem diante de si apenas um indivíduo que, devido ao seu isolamento, se torna inteiramente impotente e incapaz de resistir. A concentração do poder gera assim uma situação de segurança em que a perturbação, a revolta, o levantamento, a possibilidade de um “estado de sítio” se tornariam algo meramente fictício. Em *Die Diktatur*, Schmitt ilustra uma tal situação na seguinte passagem: «O anseio de isolar o indivíduo e de aniquilar qualquer grupo social dentro do Estado, para que o indivíduo e o Estado estejam imediatamente um diante do outro, foi enfatizado na apresentação da teoria do despotismo legal e do *Contrat social*. Condorcet, que também aqui representa, o mais claramente possível, o tipo do tempo, apresentou, no seu discurso sobre a República, a razão pela qual ele deixou de ser monárquico e se tornou republicano: já não vivemos hoje num tempo em que, dentro do Estado, há grupos e classes poderosos; desapareceram as *associations puissantes*. Enquanto elas se mantiveram, era preciso um despotismo armado (*un despotisme armé*) para os manter submissos, mas agora o indivíduo, isolado pela igualdade geral, está diante da colectividade unida, e é preciso muito poucos meios de poder para o coagir a

⁶⁵ *Politische Romantik*, p. 106: «Die Romantik ist psychologisch und historisch ein Produkt bürgerlicher Sicherheit.»

obedecer: *il faut bien peu de force pour forcer les individus à l'obéissance*⁶⁶. Assim, tornando-se o poder incontestado, concentrando-se a possibilidade da decisão, seria possível gerar a segurança burguesa de que, por sua vez, surgiria a indecisão. Mas esta indecisão, característica do liberalismo, seria então algo sempre frágil e essencialmente ameaçada. Ela não poderia evitar a emergência de um tempo que exigiria novamente a decisão, entrando em ruptura com os seus permanente equilíbrios, quebrando a estabilidade dos seus balanços, rompendo a permanente discussão liberal e interrompendo o seu diálogo romântico. E, impotente diante da sempre possível emergência desse mesmo tempo, a indecisão que alimenta o liberalismo não lhe poderia deixar de sucumbir.

A oposição de Schmitt ao liberalismo encontra assim, nesta sua essencial fragilidade, um primeiro ponto de crítica e um primeiro motivo: do mesmo modo que a tentativa de reduzir todas as posições e oposições a meros parceiros de um diálogo interminável não poderia deixar de deparar-se, no século XIX, com um levantamento como o de 1848, a herança contemporânea do parlamentarismo liberal, tal como Schmitt a analisa nos anos 20, a herança deste mesmo parlamentarismo na República de Weimar, assim como nos sistemas parlamentares análogos, caracterizar-se-ia pela sua essencial vulnerabilidade face a um movimento análogo àquele levantamento. Por outras palavras: o parlamentarismo contemporâneo de Schmitt, assim como o liberalismo do século XIX, não estaria à altura de um tempo que reclamava a ruptura própria das decisões. Contudo, como vimos, o romantismo político próprio do liberalismo não pode deixar de gerar, a partir da sua essencial indecisão, a decisão contra a decisão própria de uma política romântica. E é aqui que emerge um segundo motivo da oposição de Schmitt ao liberalismo. Segundo Schmitt, o parlamentarismo contemporâneo não apenas não estaria à altura de um tempo que lhe exigiria decidir, mas contribuiria necessariamente para o advento deste mesmo tempo, ou seja, para a sua ultrapassagem por um tempo caracterizado por uma decisão particular. Como se

⁶⁶ *Die Diktatur*, pp. 200-201: «Das Bestreben, den Einzelnen zu isolieren und jede soziale Gruppe innerhalb des Staates zu beseitigen, damit der Einzelne und der Staat unmittelbar einander gegenüberstehen, ist in der Darstellung der Theorie des legalen Despotismus und des Contrat social hervorgehoben worden. Condorcet, der auch hier ein Typus der Zeit am reinsten vertritt, hat in seiner Rede über die Republik den Grund angegeben, warum er aufgehört hat, Monarchist zu sein und Republikaner geworden ist: wir leben heute nicht mehr in einer Zeit, in der es innerhalb des Staates mächtige Gruppen und Klassen gibt, die associations puissantes sind verschwunden. Solange sie bestanden, war ein bewaffneter Despotismus (un despotisme armé) nötig, um sie niederzuhalten, jetzt dagegen steht der Einzelne, isoliert durch die allgemeine Gleichheit, der einheitlichen Gesamtheit gegenüber, und man braucht sehr wenig Machtmittel, um ihn zu Gehorsam zu zwingen: il faut bien peu de force pour forcer les individus à l'obéissance.»

poderia então caracterizar esta decisão particular? A resposta de Schmitt torna-se possível sob a figura da política romântica enquanto decisão ocasional e, nesse sentido, enquanto decisão contra uma decisão efectiva. Nesta decisão política romântica, para a qual contribui o liberalismo, trata-se então de um sujeito que, longe de determinar o mundo fáctico a partir da sua intervenção pessoal, decide entregar o mundo fáctico a si mesmo, libertando-o da decisão de qualquer autoridade que possa surgir, diante dele, como a mediação de uma ordem. Assim, na decisão desta política romântica, trata-se de uma decisão contra a mediação, de uma decisão contra a tentativa de determinar a realidade fáctica a partir de uma ideia, conformando a facticidade a partir da autoridade de um plano de nível superior. Por outras palavras: nesta decisão, alimentada pelo princípio da discussão pública do liberalismo, trata-se de uma decisão contra uma racionalidade jurídica e política.

Segundo esta decisão contra o jurídico e o político, a qual se constitui como uma decisão contra a autoridade da mediação e da decisão propriamente dita, a realidade fáctica deveria então ser livre de seguir o seu curso sem qualquer determinação exterior, sem a intervenção perturbadora e indesejável de qualquer autoridade mediadora que lhe fosse transcendente. Esta mesma realidade, na imanência do seu curso fáctico, administrar-se-ia a si mesma, num processo de auto-desenvolvimento imanente que recriaria, na sua dinâmica autónoma, o “eterno diálogo” romântico. E é então a aniquilação da determinação da realidade fáctica imanente por um plano que a transcende, por um plano jurídico e político, que caracteriza a decisão de uma política romântica, alimentada pelo próprio romantismo, como uma decisão de entregar a efectividade apenas à imanência de um processo económico e técnico. A determinação marxista da efectividade pela economia, assim como o combate anarquista contra todo o tipo de transcendência e mediação, são então os rostos emergentes desta política romântica, os quais, alimentados pelo próprio romantismo liberal, não podem deixar de irromper em luta justamente contra o seu parlamentarismo. Assim, para Schmitt, a luta inevitável entre o liberalismo, por um lado, e o marxismo e anarquismo, por outro, não pode esconder a sua convergência mais profunda naquilo a que se poderia chamar a sua rejeição essencial: a rejeição da mediação e da decisão propriamente dita, assim como a rejeição de uma racionalidade jurídica e política que exclusivamente as pode sustentar. O combate schmittiano pela decisão e contra a indecisão pode encontrar então aqui já a figura definitiva que lhe dá forma: ele consiste num combate pelo jurídico e pelo político. Uma tal defesa do jurídico, um tal combate pelo político, tornar-se-ia assim na

máxima exigência de um tempo em que o percurso da indecisão e da imediação culmina: um tempo em que, independente das suas lutas intestinas, todas as figuras políticas da contemporaneidade, desde o romantismo político do liberalismo até à política romântica do marxismo e do anarquismo, se unem na rejeição do jurídico, no ataque à mediação política, e na entrega da efectividade à pura imanência de um processo económico e técnico. Daí que, nos anos 20, Schmitt possa escrever recorrentemente sobre esta unidade fundamental que está subjacente a todas as lutas possíveis entre liberais, marxistas e anarquistas. Como se pode ler, no final de *Politische Theologie*: «Hoje, nada é mais moderno do que o combate contra o político. Financeiros americanos, técnicos industriais, socialistas marxistas e revolucionários anarco-sindicalistas unem-se na exigência de que o domínio inobjectivo da política sobre a objectividade da vida económica tem de ser eliminado. Só deve haver ainda tarefas organizatório-técnicas e económico-sociológicas, mas mais nenhuns problemas políticos. O tipo de pensar económico-técnico, hoje dominante, já não consegue perceber uma ideia política. O Estado moderno parece efectivamente ter-se tornado naquilo que Max Weber vê nele: uma grande fábrica»⁶⁷. E é neste mesmo sentido Schmitt escreverá um ano mais tarde, em *Römischer Katholizismus und politische Form*: «A imaginação do habitante moderno da grande cidade está, até aos seus últimos átomos, cheia de representações técnicas e industriais, e projecta-as no cósmico ou no metafísico. O mundo torna-se, para esta ingénua mitologia mecanicista e matemática, num dínamo gigantesco. Aqui não há também qualquer diferença de classes. A imagem do mundo do patrão industrial moderno é igual à do proletário industrial como um gémeo ao outro. Daí que eles se compreendam bem um ao outro, quando combatem conjuntamente pelo pensar económico. O socialismo, na medida em que se tornou na religião do proletário industrial das grandes cidades, contrapõe ao grande mecanismo do mundo capitalista um anti-mecanismo fabuloso, e o proletariado dotado de consciência de classe considera-se como o senhor legítimo deste aparelho, ou seja, apenas como o senhor que lhe é apropriado, e considera a propriedade privada do

⁶⁷ “Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution”, *Politische Theologie*, pp. 68-69 (*Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation*, pp. 38-39): «Heute ist nichts moderner als der Kampf gegen das Politische. Amerikanische Finanzleute, industrielle Techniker, marxistische Sozialisten und anarcho-syndikalistische Revolutionäre vereinigen sich in der Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens beseitigt werden müsse. Es soll nur noch organisatorisch-technische und ökonomisch-soziologische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben. Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens vermag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren. Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Max Weber in ihm sieht: ein großer Betrieb.»

patrão capitalista como um resíduo inadequado de um tempo tecnicamente ultrapassado. O grande patrão não tem nenhum outro ideal senão o de Lenine: o de uma “terra electrificada”. No fundo, eles só lutam pelo método correcto da electrificação. Os financeiros americanos e os bolchevistas russos encontram-se juntos no combate pelo pensar económico, isto é, no combate contra os políticos e os juristas»⁶⁸.

Se o liberalismo, o marxismo e o anarquismo convergem, na sua essência mais profunda, como uma rejeição da mediação, e da decisão de uma autoridade que a sustenta, é necessário, segundo Schmitt, para além da compreensão da sua convergência profunda, compreender também a sua diferenciação essencial, pois é da compreensão das suas diferenças, da capacidade de os distinguir e de os hierarquizar na sua hostilidade em relação à mediação e a uma efectiva decisão, que dependerá em larga medida, como se verá, as configurações concretas e circunstanciais que constituem o desenvolvimento do combate schmittiano pelo político. Enquanto expressão do romantismo político propriamente dito, o liberalismo aparece certamente já sempre diferenciado, na sua essência, do marxismo e do anarquismo. É certo que o seu “diálogo infinito”, a sua incapacidade para assumir uma ruptura e decidir, não apenas o torna sempre vulnerável ao aparecimento de uma decisão que quebra diálogo, mas até estimula o aparecimento dessa mesma decisão. É certo, portanto, que para os acontecimentos de 1848 contribuem tanto os movimentos proletários e anarquistas como o romantismo político da eterna discussão liberal, no seu diálogo interminável, nos seus constantes equilíbrios e na sua vinculação a um mundo burguês que permanece inalterado, numa passividade que se estende desde o parlamentarismo francês ao conservadorismo austríaco. Mas é também certo que, apesar de conduzir, a partir da sua passividade, à decisão e à ruptura, o romantismo político do liberalismo não se

⁶⁸ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Estugarda, Klett-Cotta, 1984, pp. 21-22: «Bis in ihre letzten Atome ist die Phantasie des modernen Großstadtbewohners erfüllt von technischen und industriellen Vorstellungen und projiziert sie ins Kosmische oder Metaphysische. Die Welt wird für diese naive mechanistische und mathematische Mythologie zu einer riesigen Dynamomaschine. Hier gibt es auch keinen Unterscheid der Klassen. Das Weltbild des modernen industriellen Unternehmers gleicht dem des Industrieproletariers wie ein Zwillingbruder dem anderen. Darum verstehen sie einander gut, wenn sie gemeinsam für das ökonomische Denken kämpfen. Der Sozialismus, soweit er die Religion des Industrieproletariers der großen Städte geworden ist, setzt dem großen Mechanismus der kapitalistischen Welt einen fabelhaften Anti-Mechanismus entgegen, und das klassenbewußte Proletariat betrachtet sich als den legitimen, das heißt aber nur als den sachgemäßen Herren dieses Apparates und das Privateigentum des kapitalistischen Unternehmers als ein sachwidriges Residuum aus einer technisch rückständigen Zeit. Der große Unternehmer hat kein anderes Ideal als Lenin, nämlich eine »elektrifizierte Erde«. Beide streiten eigentlich nur um die richtige Methode der Elektrifizierung. Amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken, das heißt im Kampf gegen die Politiker und die Juristen.» (cita-se a tradução portuguesa: *Catolicismo Romano e Forma Política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998, pp. 27-28).

confunde com a política romântica do marxismo e do anarquismo. Assim, se o liberalismo, no seu romantismo político, se distingue imediatamente das formas que uma política romântica pode assumir, torna-se sobretudo necessário, para Schmitt, distinguir e caracterizar estas mesmas formas. A reflexão schmittiana acerca do percurso de que resulta a indecisão e a imediação, a qual não poderia deixar de estar subjacente ao seu combate contra a indecisão, exigiria então necessariamente uma confrontação com as duas formas em que se pode observar a emergência de uma política romântica – o marxismo, por um lado; o anarquismo, por outro –, proporcionando uma caracterização capaz de as diferenciar e de lhes assinalar as respectivas especificidades.

O marxismo surge para Schmitt, antes de mais, como um movimento dependente da filosofia da história de Hegel, com a sua concepção de um movimento dialéctico presente no plano fáctico da efectividade: «A cientificidade do socialismo marxista assenta no princípio da filosofia da história hegeliana»⁶⁹. E seria esta remissão para a filosofia de Hegel que colocaria um problema fundamental cuja abordagem surgiria, antes de mais, como imprescindível para a compreensão, caracterização e diferenciação do marxismo como política. Para Hegel, a história surgia já como uma efectividade estruturada dialecticamente: longe de ser um dado bruto e inconsistente, uma simples facticidade em si mesma irracional, cuja racionalidade teria então de ser decidida e surgir nela a partir de fora, a efectividade que constitui a história surgiria já, para Hegel, como intrinsecamente racional. Tal querereria então dizer que esta mesma história, na sua racionalidade dialéctica interna, seria já sempre determinada a partir da pura imanência do seu desenvolvimento. E assim, se a história surge como uma estrutura racional que, nessa medida, se desenvolve por si, numa simples dialéctica imanente, então a história não pode deixar de se constituir como um percurso único e contínuo, excluindo a possibilidade da emergência de decisões que, não podendo ser abarcadas como um mero momento do todo, na unidade do seu desenvolvimento imanente, se constituiriam necessariamente como uma ruptura diante da sua progressão. Por outras palavras, a compreensão da história pela dialéctica de Hegel, de que parte o marxismo, remete assim mais para o eterno diálogo do romantismo político, para o permanente balanço de um liberalismo, em que os opostos se equilibram a partir deles mesmos numa permanente discussão, do que para a decisão de uma política romântica que, ao irromper

⁶⁹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 68: «Die Wissenschaftlichkeit des Marxistischen Sozialismus beruht also auf dem Prinzip der Hegelschen Geschichtsphilosophie.»

no mundo, não pode deixar de quebrar a continuidade ininterrupta dos equilíbrios de um mundo burguês e liberal, ditando a este mesmo mundo uma decisão e, nessa medida, apelando diante dele para a autoridade exterior e transcendente de uma ditadura. Como escreve Schmitt: «O processo infinito do Espírito universal que se desenvolve dialecticamente em opostos tinha de incluir em si também o seu próprio oposto, a ditadura, tirando-lhe assim a sua essência, a decisão. O desenvolvimento prossegue ininterruptamente e também as interrupções têm de lhe servir, como negações, a fim de prosseguir-lo. O essencial é que nunca entre, vinda de fora, fora da imanência do desenvolvimento, uma medida. De ditadura, no sentido de uma decisão moral que quebra o desenvolvimento enquanto discussão, não se pode falar na filosofia de Hegel. Mesmo as coisas contrapostas interpenetram-se e são incorporadas no movimento abrangente. O ou uma coisa ou outra da decisão moral, a disjunção decidida e que decide, não tem qualquer lugar neste sistema. Também o ditado do ditador se torna um momento na discussão e no desenvolvimento que prossegue inabalável. Como tudo o resto, também o ditado é assimilado na peristáltica deste Espírito universal. A filosofia de Hegel não tem qualquer ética que pudesse fundar uma absoluta separação entre bem e mal»⁷⁰. Assim, se a dialéctica hegeliana, no seu desenvolvimento imanente, estaria mais próxima do velho racionalismo burguês e liberal, assente no balanço entre a relativa racionalidade de todas as coisas, excluindo não propriamente a possibilidade da decisão e da ditadura, mas incorporando-as como momentos do próprio desenvolvimento dialéctico, integrando-as como momentos de negação no próprio movimento do “eterno diálogo” e, conseqüentemente, despojando-as do seu carácter de ruptura, o problema de Schmitt na caracterização do marxismo será o de compreender nele, a partir da sua herança hegeliana, a emergência de uma decisão cuja emergência o possa caracterizar como uma política romântica.

⁷⁰ Idem, p. 68: «Der unendliche Prozeß des dialektisch in Gegensätzen sich entwickelnden Weltgeistes mußte auch seinen eigenen Gegensatz, die Diktatur, in sich einbeziehen und ihr dadurch ihr Wesen, die Entscheidung, nehmen. Die Entwicklung geht ununterbrochen weiter, auch Unterbrechungen müssen ihr als Negationen dienen, um sie weiterzuführen. Das Wesentliche ist, daß niemals von außen her, außerhalb der Immanenz der Entwicklung, eine Ausnahme eintritt. Von Diktatur in dem Sinne einer die Entwicklung wie die Diskussion unterbrechenden moralischen Entscheidung kann allerdings in Hegels Philosophie nicht die Rede sein. Auch die entgegengesetzten Dinge durchdringen sich und werden der übergreifenden Entwicklung einverleibt. Das Entweder-Oder der moralischen Entscheidung, die entschiedene und entscheidende Disjunktion, hat in diesem System keine Stelle. Auch das Diktat des Diktators wird ein Moment in der Diskussion und in der unbeirrt weitergehenden Entwicklung. Wie alles andere, wird eben auch das Diktat in der Peristaltik dieses Weltgeistes assimiliert. Hegels Philosophie hat keine Ethik, die eine absolute Trennung von Gut und Böse begründen könnte.»

Segundo Schmitt, a passagem da dialéctica de Hegel para a política romântica do marxismo torna-se possível no momento em que esta dialéctica é assumida já não apenas por românticos políticos, por liberais interessados em apenas contemplar um mundo que, tanto quanto possível, deve permanecer inalterado, mas também por “homens activos”, por políticos românticos interessados em transformar esse mesmo mundo na sua efectividade: «Enquanto esta filosofia permanecer em contemplação, ela não terá certamente lugar para uma ditadura. Mas isso altera-se, logo que ela seja levada a sério por homens activos»⁷¹. A partir da sua assunção da dialéctica, tais “homens activos” assumem-se agora como os representantes da consciência da própria dialéctica e, nessa medida, como a vanguarda do seu movimento. É justamente essa maior consciência da dialéctica que os torna “homens activos”, que lhes exige a acção, dando-lhes assim um especial direito de decidir e ditar. Como escreve Schmitt: «O Espírito universal capta-se, à partida, no nível respectivo da sua consciência, sempre apenas em poucas cabeças. A consciência conjunta da época não surge de um golpe em todos os homens, e também não em todos os membros do povo liderante ou dos grupos sociais liderantes. Haverá sempre uma tropa avançada do Espírito universal, um topo do movimento e da consciência, uma vanguarda que tem direito à acção – não como eleita por um Deus pessoal, mas como momento no desenvolvimento, de cuja imanência ela de modo nenhum quer sair; ou, segundo a imagem vulgar, como parteira das coisas vindouras»⁷². Os “homens activos” não quebram a dialéctica com a sua decisão, mas assumem, pela sua consciência da dialéctica e da sua necessidade, o direito de decidir e de, quebrando a passividade de uma atitude contemplativa e romântica, transformar o mundo exterior. O marxismo surge assim a partir desta assunção da dialéctica hegeliana por “homens activos”: por homens que são já não românticos políticos, mas políticos românticos. E, nesta assunção da dialéctica hegeliana, a decisão dos “homens activos” que constituem o marxismo pode ser determinada por duas características fundamentais. Em primeiro lugar, ela consiste numa decisão propriamente dita, numa quebra do eterno diálogo do romantismo, na exigência de uma ditadura diante do permanente equilíbrio

⁷¹ Idem, p. 69: «Solange diese Philosophie in der Kontemplation bleibt, hat sie allerdings keinen Raum für eine Diktatur. Das ändert sich, sobald sie von aktiven Menschen ernst genommen wird.»

⁷² Idem, p. 70: «Der Weltgeist faßt sich auf der jeweiligen Stufe seiner Bewußtheit zunächst immer nur in wenigen Köpfen. Das Gesamtbewußtsein der Epoche tritt nicht mit einem Schlag bei allen Menschen und auch nicht bei allen Mitgliedern des führenden Volkes oder der führenden sozialen Gruppe auf. Immer wird es einen Vortrupp des Weltgeistes geben, eine Spitze der Entwicklung und der Bewußtheit, eine Avantgarde, die das Recht zur Tat hat, weil sie die richtige Erkenntnis und Bewußtheit hat – nicht als Auserwählte eines persönlichen Gottes, aber als Moment in der Entwicklung, aus deren Immanenz sie keineswegs heraustreten will, oder, nach dem vulgären Bilde, als Geburtshelfer der kommenden Dinge.»

de forças do liberalismo. Mas, em segundo lugar, esta mesma decisão está já determinada pela própria dialéctica, sendo, no seu conteúdo, uma decisão para a dialéctica. E é neste sentido preciso que se torna possível caracterizar a decisão marxista como uma política romântica, ou seja, como uma “decisão contra a decisão”: ela surge como uma decisão que entrega a determinação do mundo fáctico não a uma decisão que lhe seja exterior e transcendente, e que o estabeleça nesse mundo uma ordem vinda de fora, mas ao mero desenvolvimento da sua dialéctica intrínseca e das leis que lhe são imanentes. E é então a partir desta dupla caracterização da decisão que lhe é própria que o marxismo pode adquirir as duas marcas essenciais que o determinam especificamente.

Por um lado, o marxismo surge efectivamente como o portador de uma decisão, no carácter de ruptura que a decisão traz consigo. Por outras palavras: do marxismo faz parte essencial a quebra do “eterno diálogo” romântico, a ruptura com um mundo burguês que permanece inalterado, a entrada da revolução diante dos balanços do parlamentarismo liberal e, conseqüentemente, a exigência de uma ditadura. É por essa razão que Schmitt vê o elemento novo do marxismo na intensificação da dicotomia entre proletariado e burguesia, no aparecimento da sua oposição com uma radicalidade que permite a chegada a um combate definitivo, a uma situação crítica que se manifesta como decisiva e que, portanto, exige a irrupção de uma decisão. Como escreve Schmitt: «Que a história universal é uma história de luta de classes, já há muito se sabia; não é nisso que está efectivamente o que no Manifesto Comunista é novo. Em 1848, também já há muito que o burguês era conhecido como figura odiosa, e não havia então quase um literato significativo que não tivesse empregue a palavra como um palavrão. Novo e fascinante era, no Manifesto Comunista, outra coisa: a concentração sistemática da luta de classes num único, último combate da história da humanidade, no ponto dialéctico culminante da tensão: burguesia e proletariado. As oposições de muitas classes são simplificadas numa última oposição»⁷³. A concentração da luta de classes num último combate decisivo traduz então, no marxismo, o momento da emergência da decisão. É certo que uma tal decisão se caracteriza não por uma saída do percurso dialéctico, mas justamente pela concentração, num momento decisivo, da mais extrema oposição

⁷³ Idem, p. 71: «Daß die Weltgeschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, wußte man längst; darin liegt wirklich nicht das Neue des kommunistischen Manifestes. Auch der Bourgeois war als hassenswerte Figur 1848 längst bekannt, und es gab damals kaum einen bedeutenden Literaten, der das Wort nicht als Schimpfwort gemeint hätte. Neu und faszinierend war am kommunistischen Manifestes etwas anderes: die systematische Konzentrierung des Klassenkampfes zu einem einzigen, letzten Kampf der Menschheitsgeschichte, zu dem dialektischen Höhepunkt der Spannung: Bourgeoisie und Proletariat. Die Gegensätze vieler Klassen werden zu einem letzten Gegensatz vereinfacht.»

dialéctica: «Tudo tem de ser levado até ao extremo, para ter de ser virado por necessidade dialéctica. A mais imensa riqueza tem de se contrapor à mais imensa miséria; a classe que tudo possui, à que nada possui; o burguês, que só possui, só tem e já nada é de humano, ao proletário, que nada tem e já só é um homem»⁷⁴. Contudo, apesar da conservação, pela decisão marxista, do seu vínculo à dialéctica, esta mesma decisão surge, enquanto ponto culminante da dialéctica, como um momento efectivo de ruptura. O proletário é, na sua própria emergência, a pura e simples negação dialéctica do burguês. E ele não se pode determinar, na sua essência, senão como uma pura e simples negação: «Daí que do proletariado só se possa dizer, de um modo marxista, que será absolutamente a negação da burguesia. Retratar-se como será no Estado proletário do futuro seria socialismo não científico. Que tudo aquilo que tem a ver com o proletariado só se pode determinar negativamente, é uma necessidade sistemática»⁷⁵. É então por essa razão que a negação do burguês pelo proletariado não se esgota numa mera superação dialéctica do burguês, ou seja, numa transformação dialéctica do burguês em proletário. Para a dialéctica hegeliana, a negação correspondia ainda a uma conservação negada daquilo que é negado. Uma tal representação da negação correspondia ainda ao racionalismo revolucionário do século XVIII, com o qual os democratas cultos e esclarecidos, estabelecendo uma “ditadura da virtude”, entregavam à educação e às luzes, à *Bildung* e à *Aufklärung*, a tarefa de converter a humanidade à razão. No entanto, se, para os revolucionários de 1793, numa posição que tem a sua continuação sobretudo em Fichte, se tratava apenas de educar os homens, negando as suas superstições, a sua *Schwärmerei*, e acolhendo-os como homens transformados pela educação e pertencentes a um estado culto, a um *gebildeter Stand*, que se deveria tornar universal, para os revolucionários marxista de 1848, pelo contrário, trata-se de uma decisão mais extrema e definitiva: de uma decisão que, devido ao seu carácter efectivamente decisivo, longe de meramente superar aquilo que é negado, longe de conservar transformado o alvo da negação, não pode deixar de culminar na sua pura e simples aniquilação. Como escreve Schmitt: «O novo racionalismo também se supera dialecticamente, e diante dele está uma negação temível. O emprego da violência a que

⁷⁴ Idem, p. 72: «Alles muß aufs äußerste getrieben werden, damit es aus dialektischer Notwendigkeit umschlagen muß. Der ungeheuerste Reichtum muß dem ungeheuersten Elend gegenüberstehen, die allesbesitzende Klasse der nichts-besitzenden, der Bourgeois, der nur besitzt, nur hat und nichts Menschliches mehr ist, dem Proletarier, der nichts hat und nur noch ein Mensch ist.»

⁷⁵ Idem, p. 74: «Vom dem Proletariat läßt sich daher marxistisch nur sagen, daß es absolut die Negation der Bourgeoisie sein wird. Es wäre unwissenschaftlicher Sozialismus, sich auszumalen, wie es im proletarischen Zukunftsstaat aussieht. Daß alles, was das Proletariat angeht, nur negativ sich bestimmen läßt, ist eine systematische Notwendigkeit.»

se chega já não pode ser o ensino ingénuo da ditadura da educação de Fichte. O burguês não deve ser educado, mas aniquilado. O combate, o combate muito real e sangrento que aqui surge, precisava de um outro curso de pensamentos e de uma outra constituição do espírito do que a construção hegeliana que, no seu núcleo, permanece sempre no contemplativo»⁷⁶.

No entanto, se o marxismo é o portador de uma decisão extrema, a qual se traduz já não numa simples subsunção dialéctica, já não numa negação que transforma e acolhe, ao negá-lo, aquilo que é negado, mas num combate real e sangrento de aniquilação que, nessa medida, supera a mera superação dialéctica, a decisão marxista mantém-se também, por outro lado, vinculada à dialéctica, na medida em que o conteúdo da sua decisão é determinado não por uma decisão desvinculada, mas pela própria dialéctica, no seu movimento imanente. O combate definitivo contra o burguês – a radical ultrapassagem do burguês na história, numa aniquilação real que ultrapassa o movimento da superação dialéctica, na sua *Aufhebung* – não é decidido senão pela imanência do movimento dialéctico. Assim, ao empreender um tal combate contra o burguês, a decisão marxista consiste não numa pura e simples ruptura com o curso imanente do mundo fáctico, não numa decisão que, transcendente em relação a esse mundo, o procure determinar exteriormente, mas justamente na afirmação de que é o curso deste mesmo mundo, na dialéctica do seu desenvolvimento imanente, que exige a própria decisão. A decisão marxista é então também, no seu combate final e definitivo contra o burguês, uma decisão contra a possibilidade de uma decisão não determinada dialecticamente. Por conseguinte, a decisão marxista caracteriza-se, enquanto decisão, por uma afirmação fundamental: a afirmação, na sequência da dialéctica hegeliana, de que a realidade fáctica é já sempre estruturada racionalmente, na sua simples imanência, não podendo ser entregue a um poder soberano a tarefa de mediar o acesso à ordem e à razão. Por outras palavras: na sua luta decisiva contra o burguês, a decisão marxista não pode deixar de ser também uma defesa da racionalidade imanente do real e, conseqüentemente, um combate contra a mediação da ordem por um poder político soberano, assim como contra o Estado na decisão que o caracteriza. Ela consiste assim numa decisão que recria numa “ditadura do proletariado” a ditadura republicana de

⁷⁶ Idem p. 76: «Der neue Rationalismus hebt auch sich selbst dialektisch auf, und vor ihm steht eine furchtbare Negation. Die Gewaltanwendung, zu der es dabei kommen wird, kann nicht mehr die naive Schulmeisterei Fichtescher Erziehungsdiktatur sein. Der Bourgeois soll nicht erzogen, sondern vernichtet werden. Der Kampf, der ganz reale, blutige Kampf, der hier entsteht, brauchte einen anderen Gedankengang und eine andere Geistesverfassung als die im Kern immer im Kontemplativen verbleibende Hegelianische Konstruktion.»

1793, na sua irrupção puramente revolucionária: mas ela recria uma tal ditadura não para entregar o mundo fáctico à sua determinação por um Estado forte, não para submeter um mundo fáctico tido como irracional à sua determinação por um poder político soberano que medeia a ordem, mas justamente para entregar este mesmo mundo a si mesmo e ao seu desenvolvimento imanente, aniquilando o plano do político e o Estado que o configura. No seu desenvolvimento imanente, o mundo fáctico é regido, na perspectiva do marxismo, não por leis políticas, mas por leis económicas. E assim, se é certo que a passagem para “estado económico” requeria ainda, para o marxismo, a emergência de uma ditadura política, análoga à ditadura de 1793⁷⁷, é também certo que a decisão desta mesma ditadura – a ditadura do proletariado – não podia deixar de ser dirigida para o fim do Estado e do político, assim como para a entrega do mundo fáctico à sua determinação imanente pelas leis económicas que lhe são intrínsecas.

Dir-se-ia então que, na política romântica marxista, a emergência de uma decisão real, na efectiva ruptura e no “combate sangrento” que ela exige, por um lado, e o vínculo ao desenvolvimento imanente da dialéctica, por outro lado, constituem dois opostos que mutuamente se limitam, podendo fornecer, nessa medida, a caracterização específica do marxismo. Por um lado, para o marxismo, a dialéctica exige sempre o advento de um momento de decisão e ruptura, o qual se configura como uma “ditadura do proletariado”. Neste sentido, o desenvolvimento imanente da dialéctica marxista não se pode confundir como um puro mecanismo técnico que se desenrola pura e simplesmente a partir de si. Pelo contrário: se uma tal dialéctica é determinada económica e não tecnicamente, é esta diferenciação que permite ainda a remissão do marxismo a uma decisão, bem como aos conceitos de natureza jurídica e política sem os quais a decisão não poderia ser compreendida. Como escreve Schmitt: «A inteligência e o racionalismo não são em si revolucionários; nada o é tanto quanto o pensar técnico: ele é estranho a todas as tradições sociais. A máquina é carente de tradição. Pertence às intuições sociológicas bem sucedidas de Karl Marx ter reconhecido que a técnica é efectivamente o princípio revolucionário e que, ao lado dela, toda a revolução jusnaturalista é um jogo arcaico. Uma sociedade que não fosse edificada senão sobre a técnica que progride não seria, conseqüentemente, senão revolucionária. Mas ela ter-se-ia destruído a si mesma, a si e à sua técnica. O pensar económico não é tão absolutamente radical e, apesar da sua ligação hodierna, pode estar em oposição ao

⁷⁷ Cf. *Die Diktatur*, pp. 201-202.

tecnicismo absoluto. Pois ao económico pertencem ainda certos conceitos jurídicos como posse e contrato. Contudo, ele restringe-os a um mínimo e sobretudo ao direito privado»⁷⁸. Ao contrário do mecanismo técnico, que consiste num puro e simples automatismo, o processo económico, no seu desenvolvimento dialéctico, possibilitaria então não uma decisão plena, mas a decisão que, na sua política romântica, permitiria o combate final, a ditadura do proletariado e a aniquilação do mundo burguês. Face à pura irracionalidade de um processo técnico puramente automático, dir-se-ia então que o plano económico conserva ainda o mínimo de racionalidade que torna a decisão possível. Por outro lado, o momento da decisão e da ruptura surge, para o marxismo, não como uma decisão pura e simplesmente indeterminada, mas como o momento mais extremo do processo dialéctico. Assim, se a decisão pertence ainda e sempre ao processo dialéctico, tal quer dizer que ela não pode ser confundida com uma decisão arbitrária, absolutamente espontânea e carente de quaisquer vínculos. Longe de ser o exercício de um puro e simples arbítrio, a decisão, a “luta sangrenta” que instala a ditadura do proletariado, está sempre justificada como o momento culminante exigido pelo próprio processo dialéctico. E é justamente neste sentido que ela surge não como uma decisão simplesmente arbitrária, mas como uma decisão que possui já sempre, também ela, um mínimo de racionalidade. Poder-se-á então dizer que, por um lado, a remissão para a decisão furta a dialéctica marxista à irracionalidade de um mero automatismo técnico; e que, por outro lado, a remissão à dialéctica furta a decisão marxista à irracionalidade de um puro arbítrio, de uma pura decisão que simplesmente não reconhece a necessidade de qualquer autoridade ou justificação. Assim, se a política romântica do marxismo se caracteriza pela conservação de um mínimo de racionalidade, é a emergência de uma pura irracionalidade que, na perspectiva schmittiana, não pode deixar de caracterizar especificamente o anarquismo. E é então na essencial irracionalidade do anarquismo que o combate pela decisão e a mediação, configurado

⁷⁸ *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 46-47: « Intelligenz und Rationalismus sind nicht an sich revolutionäre, wohl aber das nichts als technisches Denken: es ist allen sozialen Traditionen fremd. Die Maschine ist traditionslos. Daß die Technik wirklich das revolutionäre Prinzip ist und neben ihr alle naturrechtliche Revolution eine archaische Spielerei, dies erkannt zu haben, gehört zu den folgenreichen soziologischen Intuitionen von Karl Marx. Eine auf nichts als der fortschreitenden Technik aufgebaute Gesellschaft wäre infolgedessen nichts als revolutionär. Aber sie hätte sich bald selbst zerstört, sich und ihre Technik. Das ökonomische Denken ist nicht so absolut radikal und kann, trotz seiner heutigen Verbindung, zum absoluten Technizismus in einem Gegensatz stehen. Denn zum Ökonomischen gehören noch gewisse rechtliche Begriffe wie Besitz oder Vertrag. Doch beschränkt es sie auf ein Minimum und vor allem auf das Privatrechtliche.» (trad. port. pp. 40-41).

como um combate pelo político, não pode deixar de encontrar aquilo a que se poderia chamar o seu adversário absoluto.

Em contraste com o marxismo, o anarquismo pode então ser caracterizado, antes de mais, pela sua absoluta irracionalidade. Assim, se o marxismo garantia o seu *minimum* de racionalidade ao manter a decisão, por um lado, e o movimento imanente da dialéctica, por outro, numa relação em que mutuamente se limitam, poder-se-ia dizer que a irracionalidade do anarquismo emerge a partir da dissolução dessa mesma relação. O anarquismo caracteriza-se assim, em primeiro lugar, pela absoluta recusa de qualquer mediação que seja capaz de decidir uma ordem no mundo fáctico. E se ele surge caracterizado, antes de mais, pela absoluta recusa de qualquer autoridade mediadora, tal significa que ele concebe o mundo fáctico como sendo um mecanismo que se desenrola por si mesmo, numa pura e simples imanência. O marxismo concebera o mundo fáctico como regido por uma dialéctica cuja essência repousa no económico, estando assente em leis que, apesar da sua imanência, permitem ainda o aparecimento de conceitos jurídicos (embora limitados) e a abertura a uma decisão política que remete para uma ditadura. Diante desta abertura, o anarquismo surge como uma concepção do mundo já não como algo essencialmente económico, mas como algo essencialmente técnico, algo que nega, a partir da sua extrema imanência, não apenas qualquer autoridade mediadora, mas toda e qualquer instância decisória. Ele pode ser então caracterizado, antes de mais, como a recusa de qualquer autoridade, seja ela qual for; como a rejeição de qualquer unidade central que procure organizar o mundo fáctico a partir de uma ideia transcendente constituída, diante da dispersão imanente deste mesmo mundo, como um princípio. Como escreve Schmitt: «Para Proudhon e Bakunine, anarquismo significa um combate contra qualquer tipo de unidade sistemática, contra a uniformidade centralizante do Estado moderno, contra os políticos parlamentares profissionais, contra a burocracia, a instituição militar e a polícia, contra a fé em Deus, sentida como centralismo metafísico»⁷⁹. Assim, qualquer forma de decisão, qualquer tentativa de determinar a “vida” a partir de uma autoridade transcendente, organizando-a sob um qualquer princípio, seria, para o anarquismo, um ataque a esta mesma vida e uma tentativa de impedir que esta se desenvolvesse livre e espontaneamente. Dir-se-ia então que a política romântica do anarquismo encontra aqui, nesta defesa da liberdade e da

⁷⁹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 79: «Für Proudhon und für Bakunin bedeutet Anarchismus einen Kampf gegen jede Art systematischer Einheit, gegen die zentralisierende Uniformität des modernen Staates, gegen die parlamentarischen Berufspolitiker, gegen Bureaucratie, Militär und Polizei, gegen den als metaphysischen Zentralismus empfundenen Gottesglauben.»

espontaneidade da vida fáctica, a decisão que a caracteriza: ela surge como uma decisão ocasional contra qualquer ataque à vida, contra qualquer forma de centralismo e de metafísica, contra qualquer decisão autoritária. O anarquismo surge então aqui como a negação da ditadura: apareça esta sob a forma de um poder soberano presente no Estado, na sua mediação da ordem, sob a forma da decisão infalível do Papa na Igreja, na sua mediação de Cristo, sob a forma da “ditadura da razão” da Revolução ou ainda sob a forma da “ditadura do proletariado” do marxismo. Como escreve Schmitt: «Cada pretensão de uma decisão, para o anarquista, tem de ser má, porque aquilo que é correcto dá-se por si mesmo, se não se perturbar a imanência da vida com tais pretensões»⁸⁰.

No entanto, se o anarquismo se caracteriza, antes de mais, pela entrega do mundo fáctico ou, o que é o mesmo, da vida à sua pura imanência, procurando libertá-la da sua determinação por qualquer autoridade, ele caracteriza-se também, em segundo lugar, pela desvinculação da decisão de qualquer necessidade de uma justificação racional. Através da sua ligação essencial entre decisão e dialéctica, o marxismo tinha garantido a essencial racionalidade da sua “ditadura do proletariado”, possibilitando a sua distinção imediata em relação ao exercício de um poder injustificado e despótico ou de uma decisão pura e simplesmente arbitrária. Para o anarquismo, desfeita esta ligação essencial do marxismo, a decisão surge agora não racionalmente justificada, não remetida à autoridade de qualquer princípio racional, mas apenas como uma expressão irracional da irracionalidade própria da vida. Assim, não podendo ter o seu fundamento em qualquer justificação racional, é na própria vida, e na forma da sua tradução imediata naquilo a que se poderia chamar um instinto vital, que a decisão anarquista encontra a sua origem. Por outras palavras: se a decisão anarquista encontra a fonte que a alimenta não em qualquer justificação racional, mas na própria vida, é no entusiasmo de um mito, e não na razão, que ela pode encontrar a sua origem. Schmitt pode então mencionar a “teoria do mito” de Georges Sorel como a posição que, partindo do pensamento de Proudhon e Bakunine, e aliando-os à filosofia de Bergson⁸¹, cumpre plenamente a irracionalidade própria do anarquismo. Como escreve Schmitt: «Só no mito está o critério para saber se um povo ou um outro grupo social tem uma missão

⁸⁰ “Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution”, *Politische Theologie*, pp. 69-70 (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, p. 40): «Jede Präntention einer Entscheidung muß für den Anarchisten böse sein, weil das Richtige sich von selbst ergibt, wenn man die Immanenz des Lebens nicht mit solchen Präntentionen stört.»

⁸¹ Cf. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 80.

história ou se o seu momento histórico chegou. É das profundezas de um genuíno instinto vital, e não de um raciocínio ou da consideração de uma adequação aos fins, que brota o grande entusiasmo, a grande decisão moral e o grande mito. É na intuição imediata que uma massa entusiasmada cria a imagem mítica que impulsiona para a frente a sua energia e lhe dá tanto a força para o martírio como a coragem para o emprego da violência. Só assim é que um povo ou uma classe se torna no motor da história universal»⁸². A decisão da política romântica do marxismo, ao remeter para o necessário desenvolvimento da estrutura económica da realidade e, nesta medida, para a sua justificação dialéctica, surge já sempre como a expressão de uma racionalidade: a ditadura do proletariado é então, para o marxismo, já sempre racionalmente justificada. E é justamente devido a esta racionalidade da ditadura marxista que o anarquismo de Sorel recusa pura e simplesmente a ditadura, sob todas as suas configurações possíveis, como algo sempre de algum modo racional. Assim, se a decisão marxista correspondia, devido à sua justificação racional, à remissão para uma forma de ditadura, a decisão anarquista corresponde antes, para Sorel, a um emprego directo da violência (*Gewalt*), da potência que constitui o poder, emprego esse que, alimentado directamente pela vida, sob a forma do mito, não pode confundir-se com o centralismo e a concentração do poder que é próprio da ditadura: «A violência criadora, tal como irrompe da espontaneidade das massas entusiasmadas, é assim algo diferente da ditadura. [...] A ditadura não é nada senão uma máquina militar-burocrática-policial nascida de um espírito racionalista; o emprego revolucionário da violência das massas é, pelo contrário, uma expressão de vida imediata, frequentemente selvagem e bárbara, mas nunca sistematicamente cruel e desumana»⁸³.

Na sua ruptura da relação marxista entre decisão e dialéctica – na sua transformação da ditadura do proletariado em emprego directo da violência, por um lado; e na sua redução do económico ao técnico, ou seja, na sua redução da dialéctica a

⁸² Idem, p. 80: «Nur im Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Raisonement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Deziision und der große Mythos. In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie vorwärts treibt und ihr sowohl die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt. Nur so wird ein Volk oder eine Klasse zum Motor der Weltgeschichte.»

⁸³ Idem, p. 84: «Die schöpferische Gewalt, wie sie aus der Spontaneität enthusiasmierter Massen bricht, ist infolgedessen auch etwas anderes als Diktatur. [...] Die Diktatur ist nichts als eine aus rationalistischem Geist geborene militärisch-bureaokratisch-polizeiliche Maschine, die revolutionäre Gewaltanwendung der Massen dagegen ein Ausdruck unmittelbaren Lebens, oft wild und barbarisch, aber niemals systematisch grausam und unmenschlich.»

um processo meramente mecânico ou, o que aqui é o mesmo, a um organismo que se desenvolve puramente a partir de si mesmo como simples vida, por outro lado –, o anarquismo surge assim manifestamente, para Schmitt, como uma decisão contra aquilo a que, a partir do texto sobre Däubler, em 1916, ele poderia chamar a essência do Ocidente. Como vimos, o Ocidente surge aqui, em contraste com o Oriente, assente em dois princípios fundamentais. Por um lado, ele baseia-se na compreensão do carácter insuperável do dualismo que constitui o mundo fáctico e, conseqüentemente, na compreensão do carácter impotente do homem para restaurar a unidade deste mesmo mundo, proporcionando-lhe a salvação. A esta compreensão do mundo e do homem associa-se então a representação cristã do homem como um ente decaído: só a partir desta queda originária, só a partir do dogma do “pecado original”, tal como esta queda foi assumida num horizonte cristão, seria possível compreender uma tão extrema impotência e fraqueza humanas diante do apelo para a sua salvação. Por outro lado, este mesmo Ocidente baseia-se na recusa de uma *fuga mundi* e, conseqüentemente, na tentativa de restabelecer a unidade do mundo a partir da mediação entre os pólos da dualidade. A pessoa de Cristo, ao reunir a sua natureza divina a uma natureza humana, surge então aqui como a figura paradigmática da mediação. E é esta mesma mediação divina que, a partir de um processo de secularização, os homens não poderão deixar de retomar, no seu plano fáctico, numa mediação fáctica que dá origem ao aparecimento do Estado e da Igreja. Assim, se, na sua eliminação daquilo que constituía no marxismo um *minimum* de racionalidade, o anarquismo surge como uma decisão contra a própria razão, constituindo-se como uma decisão contra a essência do Ocidente, tal quer dizer que este mesmo anarquismo não pode deixar de surgir assente na inversão dos dois princípios fundamentais que constituem esta mesma essência. Por um lado, à afirmação ocidental de que o mundo fáctico seria sempre, enquanto fáctico, marcado por um dualismo insuperável, e à afirmação cristã que lhe corresponde – a afirmação de que o homem se encontra, neste mundo, decaído, marcado pelo pecado original, não podendo pelas suas próprias forças salvar-se e superar a dilaceração do mundo –, o anarquismo contrapõe a afirmação da bondade da vida na sua espontaneidade, a afirmação de que o mundo corresponde a um estado de natureza imaculado e de que o homem, considerado na sua simples vida, é intrínseca e naturalmente bom, existindo livre de qualquer queda ou degradação. Por outro lado, à afirmação ocidental de que – embora o homem seja marcado por uma queda originária e o mundo só possa ser salvo por graça de Deus – o homem não pode deixar de tentar a salvação, procurando a unidade do mundo não

através da negação da sua dualidade, mas através da mediação desta mesma dualidade, ou seja, à afirmação ocidental de que o homem deve renunciar a um acesso directo à ideia e à verdade, reconhecendo assim a necessidade da mediação, o anarquismo, pressupondo a bondade natural do homem e recusando o dogma cristão do pecado original, contrapõe agora uma recusa completa da mediação e, com ela, uma pura e simples negação de qualquer autoridade mediadora.

A confrontação com o anarquismo coloca assim o combate schmittiano pelo jurídico e pelo político, ou seja, a defesa schmittiana da autoridade do poder político e, com ela, da decisão e mediação deste mesmo poder, diante do seu confronto mais extremo e do seu autêntico adversário. E um tal confronto pode então clarificar-se como uma contenda em torno de uma simples e única questão, cuja distinta resposta está na base da dissensão entre os dois adversários da contenda. Uma tal questão – a que se deve responder e que se deve decidir não no plano metafísico, mas no plano político – é a da natureza do homem: os dois adversários da contenda podem então caracterizar-se como tal na medida em que respondem diferentemente à questão de saber se o homem é “bom” ou “mau” por natureza. Para uma posição que defendesse a autoridade política, a sua capacidade de decidir e mediar, o homem teria de ser necessariamente compreendido como um “ser mau por natureza”, incapaz de, por si mesmo, chegar à ideia e à verdade. Para o anarquismo, para uma posição que recusasse uma tal autoridade, assim como a imposição de qualquer tipo de “centralismo metafísico” à imanência da vida, pelo contrário, o homem teria de ser pressuposto como um “ser bom por natureza”. Schmitt identifica explicitamente este “pressuposto antropológico” de todas as posições políticas possíveis em *Der Begriff des Politischen*⁸⁴: «Poder-se-ia comprovar todas as teorias do Estado e todas as ideias políticas com base na sua antropologia, e dividi-las segundo se elas pressupõem, consciente ou inconscientemente, um homem “mau por natureza” ou um homem “bom por natureza”. A diferenciação é inteiramente sumária, e não é para ser tomada num sentido especialmente moral ou ético. O que é decisivo é a concepção problemática ou não-problemática do homem, enquanto pressuposto de qualquer posterior clarificação

⁸⁴ Carl Schmitt publicou três versões distintas de *Der Begriff des Politischen*, respectivamente em 1927, como artigo (“Der Begriff des Politischen”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1927, vol. 58, pp. 1-33) e, como livro, em 1932 (*Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996) e 1933 (*Der Begriff des Politischen*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933). Como as alterações introduzidas por Schmitt no texto das três versões são relevantes para o nosso trabalho, o texto será sempre mencionado com a indicação, entre parêntesis rectos, do ano de edição a que se refere.

política, a resposta à questão de saber se o homem é um ser “perigoso” ou não-perigoso, um ser de risco ou um ser que inofensivamente não é de risco⁸⁵»⁸⁶.

Se a remissão schmittiana dos dois adversários da contenda àquilo a que se poderia chamar o seu pressuposto antropológico fundamental possibilita uma essencial clarificação do seu combate, identificando o anarquismo com o seu adversário absoluto, interessa, no entanto, notar que uma tal clarificação gera dois efeitos antagônicos no pensamento schmittiano, cuja referência se manifesta como essencial para a compreensão de todo o seu posterior desenvolvimento como um combate pelo poder, pelo jurídico e pelo político, pela decisão e pela mediação. Em primeiro lugar, dir-se-ia que a remissão para o pressuposto antropológico que está na base das várias posições políticas, a remissão destas mesmas posições para uma dicotomia que não admite uma terceira posição, a sua consideração à luz de uma questão que coloca aquele que a deve responder numa situação de *Entweder-Oder*, numa decisão de “ou-ou”, de “sim ou não”, tem, antes de mais, o efeito de extremar as posições, reunindo todos os adversários, apesar das suas diferenças intestinas, como simplesmente adversários, agrupando-os, apesar da sua mútua diferenciação, como sendo apenas a expressão diferenciada de uma mesma posição fundamental. Assim, é ao remeter as posições políticas para o pressuposto antropológico fundamental que lhes está subjacente que Schmitt pode agrupar como adversários de um combate pelo jurídico e pelo político posições entre si tão diferenciadas como o republicanismo de 1793, o liberalismo burguês e parlamentarista de 1830, o marxismo e o anarquismo de 1848: apesar das suas diferenças, todas estas posições partiriam de uma mesma admissão do homem como naturalmente bom, assim como da conseqüente recusa de um poder que surja, diante dele, como uma instância que medeia o seu acesso à verdade, constituindo-se como uma

⁸⁵ A última frase desta passagem apresenta variantes: «O que é decisivo é a valorização negativa ou positiva do homem enquanto pressuposto para a posterior argumentação» [1927]; «O que é decisivo é saber – como pressuposto de toda a posterior clarificação política – se o homem é um ser problemático ou não-problemático. O homem é um ser “perigoso” ou não-perigoso, um ser de risco ou um ser que inofensivamente não é de risco?» [1933].

⁸⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 59: «Man könnte alle Staatstheorien und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen „von Natur bösen“ oder einen „von Natur guten“ Menschen voraussetzen. Die Unterscheidung ist ganz summarisch und nicht in einem speziell moralischen oder ethischen Sinne zu nehmen. Entscheidend ist die problematische oder die unproblematische Auffassung des Menschen als Voraussetzung jeder weiteren politischen Erwägung, die Antwort auf die Frage, ob der Mensch ein „gefährliches“ oder ungefährliches, ein riskantes oder ein harmlos nicht-riskantes Wesen ist.» As variantes indicadas são as seguintes: «Entscheidend ist die negative oder positive Bewertung des Menschen als Voraussetzung der weiteren Argumentation» (*Der Begriff des Politischen* [1927], p. 22); «Entscheidend ist, ob – als Voraussetzung jeder weiteren politische Erwägung – der Mensch ein problematisches oder ein unproblematisches Wesen sein soll. Ist der Mensch ein „gefährliches“ oder ein ungefährliches, ein riskantes oder ein harmlos nicht-riskantes Wesen?» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 41).

decisão jurídica e política que, a partir de fora, procure ordenar a sua vida e o seu mundo. Diante deste “optimismo antropológico” que une, num mesmo fundamento, posições tão distintas como o anarquismo e o liberalismo, o combate schmittiano pela decisão e pela mediação não pode deixar de intensificar a sua posição, enraizando-se na sua negação desse mesmo “optimismo” e, conseqüentemente, na sua intensificação de uma concepção do homem como decaído e degradado. É sobretudo como exemplo desta intensificação de uma concepção do homem como marcado radicalmente pela queda, pelo pecado original, que Schmitt encontra a oposição de Juan Donoso Cortés ao “optimismo antropológico” de liberais, anarquistas e socialistas: «O seu desprezo dos homens já não conhece quaisquer limites; o seu cego entendimento, a sua fraca vontade, o ímpeto ridículo dos seus desejos carnis parecem-lhe tão lamentáveis que todas as palavras de todas as línguas humanas não chegam para expressar toda a baixeza desta criatura. Se Deus não se tivesse tornado homem, o réptil que o meu pé esmaga seria menos desprezível que um homem; *el reptil que piso con mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre*. A estupidez das massas é, para ele, tão espantosa como a vaidade estúpida dos seus chefes. A sua consciência do pecado é universal, mais temível que a de um puritano»⁸⁷. A caracterização por Donoso Cortés do carácter desprezível do homem justifica-se então, segundo Schmitt, pela consciência profunda e radical de que seria a “antropologia” de uma determinada posição política, a sua decisão no que respeita à admissão de uma natureza “boa” ou “má” do homem, que a caracterizaria no seu fundamento último e no seu significado mais profundo. Assim, para Donoso Cortés, caracterizar o homem como desprezível significaria não defender uma tese dogmática, metafísica e teológica sobre a constituição do homem – numa tese que, aliás, compreendida literalmente, um católico não poderia deixar de considerar demasiado radical e exagerada –, mas expor a tese mais profunda que alimentaria o seu combate, a sua polémica, contra um adversário multicéfalo, cujos vários rostos não poderia ocultar a sua íntima partilha de uma natureza mais profunda. Como escreve Schmitt: «O Abbé Gaduel, que criticava Donoso Cortés de um ponto de vista dogmático, tinha, portanto, razão, quando, contra o exagero da maldade natural e a

⁸⁷ “Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution”, *Politische Theologie*, p. 63 (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, p. 29): «Seine Verachtung der Menschen kennt keine Grenzen mehr; ihr blinder Verstand, ihr schwächlicher Wille, der lächerliche Elan ihrer fleischlichen Begierden scheinen ihm so erbärmlich, daß alle Worte aller menschlichen Sprachen nicht ausreichen, um die ganze Niedrigkeit dieser Kreatur auszudrücken. Wäre Gott nicht Mensch geworden – das Reptil, das mein Fuß zertritt, wäre weniger verächtlich als ein Mensch; *el reptil que piso con mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre*. Die Stupidität der Massen ist ihm ebenso erstaunlich wie die dumme Eitelkeit ihrer Führer. Sein Sündenbewußtsein ist universal, furchtbarer als das eines Puritaners.»

ausência de dignidade do homem, levantava a questão dogmática. No entanto, era certamente uma injustiça ignorar que, para Cortés, se tratava de uma decisão religiosa e política de enorme actualidade, e não da elaboração de um dogma. Quando ele fala sobre a maldade natural do homem, ele vira-se polemicamente contra o anarquismo ateu e o seu axioma do homem bom; ele quer dizer isso $\text{Der Mensch ist böse}$ e não $\text{Der Mensch ist gut}$ ⁸⁸. No seu combate pela decisão e pela mediação, dir-se-ia então que o anarquismo, no seu “optimismo antropológico” radical, surgia assim, para Schmitt, como o adversário absoluto, e todos os restantes adversários sê-lo-iam apenas na medida em que participavam, em maior ou menor medida, nesse “optimismo antropológico” que no anarquismo teria a sua absoluta e paradigmática manifestação.

Contudo, se a clarificação do combate schmittiano pela decisão e pela mediação, a sua oposição ao liberalismo, ao marxismo e ao anarquismo, se obtém através da sua remissão da contenda ao seu “pressuposto antropológico”, e se tal remissão permite a Schmitt, antes de mais, reunir os adversários, apesar das suas diferenças, na partilha de uma mesma essência mais profunda, concentrando assim o combate e dando-lhe, deste modo, uma intensidade absoluta e definitiva, esta mesma clarificação possibilita também, em segundo lugar, a diferenciação dos adversários e, nesta medida, a hierarquização daquilo a que se poderia chamar o seu grau de hostilidade. Apesar de liberalismo, marxismo e anarquismo participarem, no seu fundamento último, de uma única e mesma essência, a caracterização destas posições a partir do seu “pressuposto antropológico”, a sua diferente abordagem a esse mesmo “pressuposto”, permite também a sua diferenciação. É neste sentido que se pode dizer que o anarquismo consiste, segundo Schmitt, no adversário absoluto, na mais extrema assunção da bondade natural do homem e, nesse sentido, na mais radical recusa da decisão e da mediação. E se a essência do Ocidente se baseia, como vimos, na assunção da queda do homem no mundo (no carácter insuperável do dualismo nesse mesmo mundo) e na assunção da necessidade da mediação, o anarquismo é então, na sua essência, a mais extrema negação do Ocidente. Assim, se o anarquismo é algo pura e simplesmente anti-occidental, dir-se-ia que ele não pode deixar de encontrar uma figura em que se traduza

⁸⁸ Idem, p. 62: «Der Abbé Gaduel, der Donoso Cortes vom dogmatischen Standpunkt aus kritisierte, hatte daher recht, wenn er gegen die Übertreibung der natürlichen Bosheit und Nichtwürdigkeit des Menschen dogmatische Bedenken erhob. Dennoch war es wohl ein Unrecht, zu übersehen, daß es sich für Cortes um eine religiöse und politische Entscheidung von ungeheurer Aktualität handelte, nicht um die Ausarbeitung eines Dogmas. Wenn er über die natürliche Bosheit des Menschen spricht, so wendet er sich polemisch gegen den atheistischen Anarchismus und dessen Axiom vom guten Menschen; er meint es $\text{Der Mensch ist böse}$ und nicht $\text{Der Mensch ist gut}$.»

concretamente esta mesma negação do Ocidente. E é assim que, para Schmitt, o adversário absoluto que o anarquismo constitui não pode deixar de surgir com um vínculo essencial à Rússia, a qual aparece, no pensamento schmittiano, justamente como a figura concreta de tudo o que é anti-ocidental. A emergência na Rússia não apenas do comunismo, mas sobretudo do mais extremo anarquismo, a transição, no âmbito do anarquismo, entre o francês Proudhon e o russo Bakunine, são então, para Schmitt, expressões concretas deste carácter essencialmente anti-ocidental do anarquismo e, nesse sentido, exigências da sua própria essência.

São várias as passagens em que Schmitt menciona o carácter necessário desta emergência do anarquismo no pensamento de um russo como expressão do seu carácter anti-ocidental. Bakunine surge assim, para Schmitt, como a máxima expressão deste significado anti-ocidental do anarquismo. Na sua decisão contra qualquer forma de autoridade política e de mediação, Bakunine aparece no Ocidente como essencial, e não apenas acidentalmente, um estrangeiro. Aproveitando a descrição pelo próprio Bakunine da sua situação no Ocidente, numa carta que escreve a Ruge em Maio de 1843, Schmitt pode caracterizá-lo como o portador, diante desse mesmo Ocidente, da força estrangeira de um incivilizado, do ímpeto estrangeiro de um cita⁸⁹. Ele assume em si o paradigma da oposição contra toda e qualquer autoridade, contra a decisão do Estado e a mediação da Igreja. E, na medida em que se encontra fora do próprio Ocidente, podendo ser-lhe inteiramente estranho e contraposto, ele pode concentrar na sua figura paradigmática, antecipando-os, todos os movimentos que contribuam de algum modo para a negação da decisão e da mediação, da autoridade do Estado e da Igreja, e, conseqüentemente, em sentido último, para a afirmação anarquista da espontaneidade da vida, para a afirmação, nesta mesma vida, de um desenvolvimento imanente, num curso que, sem governo, assegure à vida a sua essencial liberdade. Como escreve Schmitt: «Nem os homens nem as coisas precisam de um “governo”, se se abandonar o mecanismo do económico e do técnico às suas leis imanentes. Se, sob tal argumentação, for recusada qualquer autoridade política, então o maior anarquista do século XIX, Bakunine, aparece como o guerreiro ingénuo que se antecipa gerações no combate contra a ideia e contra o espírito, para libertar o caminho de todos os obstáculos metafísicos e ideológicos, e que se vira agora com um ímpeto de cita contra a

⁸⁹ Pode ver-se a caracterização de Bakunine por Schmitt através do seu “ímpeto de cita” (*skythische Wucht*) em *Politische Theologie*, p. 54 ou em *Römischer Katholizismus und politische Form*, p. 61 (trad. port., p. 48).

religião e a política, contra a teologia e a jurisprudência»⁹⁰. Assim, se Bakunine surge aqui como o mais puro ataque ao Ocidente, o seu combate contra o Estado e a Igreja adquire um aspecto preciso: trata-se de um ataque contra a “educação” e a “formação”, contra a cultura (*Bildung*) que constitui a essência do Ocidente: «Bakunine dá ao combate contra Deus e o Estado o carácter de um combate contra o intelectualismo e contra a forma tradicional da cultura em geral. Ele vê – com boas razões – no apelo ao entendimento uma pretensão de ser o topo, a cabeça, o cérebro de um movimento, ou seja, novamente uma nova autoridade»⁹¹. E é neste seu ataque de estrangeiro ao intelectualismo e à razão, à educação e à formação, à cultura que constitui a essência do Ocidente, numa pura e simples negação radical de toda a autoridade, de qualquer mediação e decisão, de Deus e do Estado, que ele se pode opor radicalmente não apenas a um combate que afirme a necessidade desta mesma autoridade, pressupondo assim politicamente o homem como “mau por natureza”, mas também a movimentos que, embora pressupondo a “correção” do curso imanente das coisas no mundo fáctico (como acontece na entrega marxista do mundo fáctico ao económico) ou o carácter incorrupto de um homem sempre educável, corrigível e regenerável (como acontece na “ditadura da razão” de 1793) ou a bondade natural deste mesmo homem enquanto ser sempre relativamente racional (como acontece no cultivo liberal de uma discussão interminável), pertencem, apesar de tudo, ao Ocidente e não partilham o “ímpeto de cita” anarquista contra o núcleo de tudo quanto é ocidental.

O anarquismo é então, para Schmitt, a emergência de uma essência pura e simplesmente estrangeira e estranha. Formada pelo Ocidente como a sua pura e simples negação, ela não poderia instalar-se no Ocidente, tendo de se enraizar, para ser acolhida, numa potência que já não poderia ser europeia. Para Schmitt, a Rússia que acolheria a negação do Estado e da Igreja, a Rússia soviética de 1917, seria então, na sua essência, a realização fáctica desta pura e simples negação do Ocidente: «Desde o século XIX, há na Europa duas grandes massas que se contrapõem, como estranhos, à tradição europeia

⁹⁰ *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 60-61: «Weder die Menschen noch die Dinge brauchen eine »Regierung«, wenn man den Mechanismus des Ökonomischen und Technischen seiner immanenten Gesetzmäßigkeit überläßt. Wird unter solchen Argumentationen jede politische Autorität abgelehnt, so erscheint einem der größte Anarchist des 19. Jahrhunderts, Bakunin, als der naive Berserker, der im Kampf gegen Idee und Geist den Generationen vorausseilt, um die Bahn von allen metaphysischen und ideologischen Hemmungen frei zu machen, und der nun mit skythischer Wucht gegen Religion und Politik, Theologie und Jurisprudenz losschlägt.» (trad. port., p. 48).

⁹¹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 79: «Bakunin gibt diesem Kampf gegen Gott und Staat den Charakter eines Kampfes gegen Intellektualismus und gegen die überlieferte Form der Bildung überhaupt. Er sieht – mit guten Grund – in der Berufung auf den Verstand eine Präntension, das Haupt, der Kopf, das Gehirn einer Bewegung zu sein, also wieder eine neue Autorität.»

ocidental e à sua cultura, duas grandes correntes que se deparam com a sua barragem: o proletariado da luta de classes das grandes cidades e o espírito russo que se afasta da Europa. Vistas a partir da cultura tradicional europeia ocidental, ambas são bárbaras, e onde têm uma força auto-consciente, também se chamam orgulhosamente a si mesmas bárbaras. É profundamente correcto no plano da história das ideias que se encontrem em solo russo, na república soviética russa»⁹². Na negação do Ocidente pela Rússia soviética, tratar-se-ia assim de uma negação tão plena que, nessa medida, se diria que esta não se limita a negar, mas a afirmar a sua própria negação: a Rússia soviética seria então, para Schmitt, não apenas uma negação do Estado ocidental, mas a afirmação de um “Estado” que nega esse mesmo Estado; não apenas uma negação da Igreja ocidental, mas a afirmação de uma “Igreja” que nega a Igreja do Ocidente. Dir-se-ia que, para Schmitt, a Rússia soviética tinha assumido a sugestão provocadora de Ivan Fiódorovitch Karamázov, aquele mesmo personagem de Dostoiévski que, noutra passagem de *Os Irmãos Karamázov*, apresenta a figura do Grande Inquisidor. Contrapondo-se à Igreja católica, e caracterizando-a como uma Igreja que se procura transformar num Estado, Ivan atribuí-a ao cristianismo ortodoxo o destino de inverter a relação romana entre o Estado e a Igreja. Para Ivan, se o catolicismo romano consistia na tentativa de transformar a Igreja num Estado, degradando-a assim na sua natureza eclesiástica, o destino do cristianismo ortodoxo deveria antes consistir na inversão deste esforço, elevando o Estado e, nessa medida, transformando-o em Igreja⁹³.

Embora Schmitt não se tenha referido, no decurso da sua obra, a tal passagem do romance de Dostoiévski, uma reflexão sobre a tese apresentada por Ivan seria suficiente para a consideração da Rússia como a realização concreta da essência do anarquismo. Para Schmitt, a constituição da Igreja católica como Estado, longe de degradar a Igreja como tal, reduzindo-a a um estatuto meramente mundano e imanente, antes a constituía como modelo da soberania que é essencial a esse mesmo Estado. Dir-se-ia então que Schmitt se poderia apropriar da observação de Joseph De Maistre acerca desta relação entre a Igreja e a soberania: «Os Papas lutaram algumas vezes com os soberanos, mas

⁹² *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 63-64: «Seit dem neunzehnten Jahrhundert gibt es in Europa zwei große Massen, die der westeuropäischen Tradition und ihrer Bildung fremd entgegnetreten, zwei große Ströme, die an ihre Dämme stoßen: das klassenkämpferische Proletariat der großen Städte und das von Europa sich abwendenden Russentum. Vor der überlieferten westeuropäischen Bildung aus gesehen, sind beide Barbaren, und wo sie eine selbstbewußte Kraft haben, nennen sie sich auch selbst mit Stolz Barbaren. Daß sie auf russischem Boden, in der russischen Räterepublik, zusammentrafen, hat eine tiefe ideengeschichtliche Richtigkeit.» (trad. port., pp. 49-50).

⁹³ Cf. Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, trad. Nina Guerra e Filipe Guerra, Lisboa, Presença, 2002, vol. I, Livro 2, Cap. 5, pp. 83 ss.

nunca com a soberania»⁹⁴. E é em função desta função paradigmática da Igreja diante do Estado que Schmitt pode escrever explicitamente, em 1923: «Ela [a Igreja] quer viver com o Estado em comunidade particular, estar diante dele como parceira em duas representações»⁹⁵. E se, no Ocidente, o Estado e a Igreja se encontrariam lado a lado como dois Estados irreduzíveis, como duas *societates perfectae* assentes em duas soberanias, a Rússia consistiria justamente nesta tentativa de elevação do Estado a Igreja, segundo a formulação de Ivan; ou seja, ela consistiria numa fusão entre Estado e Igreja que não poderia deixar de resultar na sua mútua dissolução, tal como se concretizava na revolução soviética de 1917. É então enquanto dissolução do Estado e da Igreja que a Rússia soviética surge, no contexto da génese do combate schmittiano pelo poder, como aquilo a que se poderia chamar o alvo de uma inimizade absoluta. E é diante da hostilidade absoluta da Rússia soviética que, nas palavras iniciais da sua conferência de Barcelona, em 1929, intitulada *Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung* (mais tarde publicada como *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*), Schmitt pode ler: «Nós, na Europa Central, vivemos *sous l'oeil des Russes*. Desde há um século que o seu olhar psicológico contemplou as nossas grandes palavras e as nossas instituições; a sua vitalidade é suficientemente forte para se apoderar do nosso conhecimento e técnica como armas; a sua coragem para o racionalismo e para o contrário, a sua força para a ortodoxia no bom e no mau são impressionantes. Realizaram a ligação entre socialismo e eslavismo que Donoso Cortés, já no ano de 1848, profetizara como o acontecimento decisivo do século vindouro»⁹⁶.

Assim, é perante o “ímpeto de cita” do anarquismo de Bakunine, assim como do aparecimento na Rússia de um “Estado” e de uma “Igreja” puramente anti-ocidentais, que emerge a situação específica em que o combate schmittiano pelo poder se desenvolve. Diante de tal situação extrema, seria necessário diferenciar o anarquismo e

⁹⁴ Joseph de Maistre, *Du Pape*, Livro II, Cap. 5, Tours, Catier, 1878, p. 173 : «Les Papes ont lutté quelquefois avec des souverains, jamais avec la souveraineté.»

⁹⁵ *Römischer Katholizismus und politische Form*, p. 42: «Sie will mit dem Staat in der besonderen Gemeinschaft leben, in der zwei Repräsentationen sich als Partner gegenüberstehen.» (*Catolicismo Romano e Forma Política*, p. 38).

⁹⁶ Carl Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, *Der Begriff des Politischen*, p. 79: «Wir in Mitteleuropa leben *sous l'oeil des Russes*. Seit einem Jahrhundert hat ihr psychologischer Blick unsere großen Worte und unsere Institutionen durchschaut; ihre Vitalität ist stark genug, sich unserer Erkenntnisse und Technik als Waffen zu bemächtigen; ihr Mut zum Rationalismus und zum Gegenteil, ihre Kraft zur Orthodoxie im Guten und Bösen sind überwältigend. Sie haben die Verbindung von Sozialismus und Slawentum realisiert, die Donoso Cortes schon im Jahre 1848 als das entscheidende Ereignis des kommenden Jahrhunderts prophezeit hat.»

a Rússia soviética que o acolhe, enquanto inimigos absolutos, das restantes posições que, embora pressupondo a bondade da natureza humana ou do curso natural das coisas, não seriam, na sua essência, a pura e simples contradição do Ocidente. Com o aparecimento da União Soviética na Rússia, em 1917, emerge então na história, para Schmitt, a situação extrema de uma configuração concreta do significado essencial do anarquismo: a negação completa de qualquer poder político, transcendente e soberano, a recusa de qualquer mediação e a afirmação de uma “república” em que o Estado não seja senão a expressão de uma auto-administração imanente. E, a partir do carácter extremo e decisivo de tal situação, seria essencialmente necessário, para Schmitt, saber fazer compromissos, encontrando em adversários relativos, segundo as circunstâncias, os aliados circunstanciais ou ocasionais contra um inimigo absoluto que, para o Ocidente, não significa, na sua essência, senão uma pura e simples negação. Schmitt reconhece explicitamente a necessidade de tais compromissos⁹⁷. E é, em larga medida, o percurso destes compromissos circunstanciais e ocasionais que constituirá o pensamento schmittiano, no desenvolvimento do seu combate pelo poder.

⁹⁷ Veja-se sobretudo a conclusão de *Römischer Katholizismus und politische Form*, onde Schmitt termina dizendo que o catolicismo, ou seja, o combate católico pela decisão e pela mediação, diante dos “combates nas linhas avançadas” contra Bakunine, não poderia deixar de se reconhecer mais próximo do parlamentarismo e do liberalismo maçónico de Mazzini (p. 65) [trad. port., p. 50].

II PARTE

O COMBATE PELO PODER ATRAVÉS DA FICÇÃO: DECISIONISMO E ORDEM CONCRETA

CAPÍTULO IV

O COMBATE PELA SOBERANIA: O DECISIONISMO

1. O decisionismo como ficção jurídica

O anarquismo de Bakunine, no século XIX, e a Rússia soviética, no começo do século XX, surgem, para Schmitt, essencialmente associados sob a figura do inimigo absoluto do Ocidente. No seu carácter pura e simplesmente anti-ocidental, o anarquismo russo consiste, como vimos, na rejeição de toda e qualquer autoridade, ou seja, na rejeição da possibilidade de que uma instância de poder, surgindo como a mediação de uma ordem transcendente, se constitua como determinante da realidade material e natural da vida, na sua pura imanência.

O anarquismo é então, antes de mais, a afirmação da vida ou da natureza, na sua imanência, como a única instância capaz de determinar os homens. Neste sentido, ele surge como a afirmação explícita de que a liberdade destes se pode configurar como uma subordinação exclusiva às leis imanentes da natureza e, conseqüentemente, como uma rejeição de qualquer outro tipo de subordinação. Como escreve Bakunine, no seu escrito *Dieu et l'État*, postumamente publicado, em 1884: «A liberdade do homem consiste unicamente em ele obedecer às leis naturais porque ele mesmo as reconheceu como tais, e não porque elas lhe foram impostas exteriormente por uma qualquer vontade estrangeira, divina ou humana, colectiva ou individual»¹. Afirmando a necessidade da entrega do homem à sua determinação por leis naturais e imanentes, a essência do anarquismo pode ser encontrada na revolta aberta e declarada contra a autoridade de quaisquer leis de outra dimensão. Dir-se-ia então que, para o anarquismo, a afirmação das leis imanentes da natureza como única determinação aceitável para os homens corresponde já sempre à sua essência enquanto negação de qualquer lei transcendente, proveniente de uma qualquer autoridade. E é em função desta afirmação da imanência, bem como da negação da transcendência e da revolta contra a autoridade

¹ Bakounine, *Dieu et l'État*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 32: «La liberté de l'homme consiste uniquement en ceci qu'il obéit aux lois naturelles parce qu'il les a reconnues lui-même comme telles, et non parce qu'elles lui ont été extérieurement imposées par une volonté étrangère, divine ou humaine, collective ou individuelle, quelconque.»

que lhe pertence, que Bakunine pode surgir, para Schmitt, como a figura de um inimigo absoluto, aliando ateísmo e anarquismo num mesmo combate contra a autoridade de Deus e da Igreja, por um lado, e do Estado, por outro. Como conclui o anarquista russo: «O princípio da autoridade, aplicado aos homens que ultrapassaram ou que chegaram à idade da maioridade, torna-se uma monstruosidade, uma negação flagrante da humanidade, uma fonte de escravidão e de depravação intelectual e moral. [...] A verdadeira escola para o povo e para todos os homens feitos é a vida. A única grande e toda poderosa autoridade, ao mesmo tempo natural e racional, a única que podemos respeitar, será a do espírito colectivo e público da sociedade fundada sobre a igualdade e sobre a solidariedade, bem como sobre a liberdade e sobre o respeito humano e mútuo de todos os seus membros. Sim, eis uma autoridade de modo nenhum divina, inteiramente humana, mas diante da qual nos inclinaremos de coração aberto, certos de que, longe de os sujeitar, ela emancipará os homens. Ela será mil vezes mais poderosa, estai certos, do que todas as vossas autoridades divinas, teológicas, metafísicas, políticas e jurídicas instituídas pela Igreja e pelo Estado, mais poderosa que os vossos códigos criminais, os vossos carcereiros e os vossos carrascos»².

Diante deste combate anarquista pela imanência e contra qualquer tipo de transcendência, o pensamento de Schmitt interpreta-se como pertencendo ao tempo de um combate derradeiro e decisivo. O triunfo do anarquismo russo, que surge para Schmitt como uma hipótese em aberto, significaria pura e simplesmente a aniquilação do Ocidente. E, perante esta possibilidade, todos os recursos disponíveis deveriam ser mobilizados para o impedir. É neste sentido que o percurso do pensamento schmittiano, entre os anos 20 e 30, seguindo a conclusão já mencionada de *Römischer Katholizismus und politische Form*³, consiste numa tentativa de encontrar pontos de encontro com adversários relativos: tratando-se de um combate derradeiro e decisivo, tratando-se de um confronto com um inimigo último, total e absoluto, qualquer adversário relativo poder-se-ia constituir também, perante a barbárie absoluta, como relativo aliado. Assim,

² Idem, pp. 46-47: «Le principe d'autorité, appliqué aux homes qui ont dépassé ou atteint l'âge de la majorité, devient une monstruosité, une négation flagrante de l'humanité, une source d'esclavage et de dépravation intellectuelle et morale. [...] La véritable école pour le peuple et pour tous les hommes faits, c'est la vie. La seule grande et toute puissante autorité naturelle et rationnelle à la fois, la seule que nous puissions respecter, ce sera celle de l'esprit collectif et public d'une société fondée sur l'égalité et sur la solidarité, aussi bien que sur la liberté et sur le respect humain et mutuel de tous ses membres. Oui, voilà une autorité nullement divine, toute humaine, mais devant laquelle nous nous inclinons de grande cœur, certains que, loin de les asservir, elle émancipera les hommes. Elle sera mille fois plus puissante, soyez-en certains, que toutes vos autorités divines, théologiques, métaphysiques, politiques et juridiques instituées par l'Église et par l'État, plus puissante que vos code criminels, vos geôliers et vos bourreaux.»

³ Cf. Capítulo III, nota 97.

só a percepção de que o Ocidente se encontraria diante da urgência de um combate último contra a sua total negação, só a percepção de um combate definitivo entre a cultura ocidental (a determinação da vida pela *Bildung*) e a barbárie que radicalmente a rejeita (a negação da *Bildung* pela vida), pode fornecer ao desenvolvimento do pensamento schmittiano, ao longo dos anos 20 e 30, o pano de fundo que o justifica e lhe dá consistência. E é justamente em função dessa sua percepção, em função da sua auto-interpretação como situado no momento de um combate definitivo e derradeiro entre o Ocidente e a barbárie, que ele pode encontrar o percurso do pensamento político contra-revolucionário, na sua progressiva separação do vínculo político à legitimidade, como o desenvolvimento de uma tradição política que culmina no seu próprio pensamento.

Ao publicar em 1796 a sua *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Louis de Bonald podia ainda apresentar um legitimismo fundado na concepção de uma ordem natural de cuja mediação a decisão política teria necessariamente de resultar, não podendo qualquer decisão contra esta ordem, qualquer decisão humana contra a ordem natural e divina, deixar de implicar não a instituição de uma ordem alternativa, mas uma pura e simples corrupção, negação e destruição desta ordem, sempre fugaz e precária. Assim, para Bonald, a revolução aparecia ainda apenas como aquilo a que se poderia chamar uma decisão corruptora, mas essencialmente inconsequente, originando apenas a negação da própria sociedade e exigindo, depois, diante do carácter meramente corruptor da experiência revolucionária, a reposição dessa mesma sociedade, e da ordem natural que a sustenta, através de uma contra-revolução. É por isso que, logo no início da obra, é possível ler claramente: «Em todos os tempos, o homem quis erigir-se em legislador da sociedade religiosa e da política, dando uma constituição a uma e a outra: ora, creio ser possível demonstrar que o homem não pode mais dar uma constituição à sociedade religiosa ou política do que dar peso aos corpos, ou extensão à matéria, e que, bem longe de poder *constituir* a sociedade, o homem, através da sua intervenção, não pode impedir que a sociedade se *constitua*, ou, para falar mais exactamente, não pode senão atrasar o sucesso dos esforços que ela faz para chegar à sua *constituição* natural»⁴.

⁴ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement e par l'histoire*, Paris, Librairie d'Adrien le Clère, 1843, vol. I, p. 1 : «Dans tous les temps, l'homme a voulu s'ériger en *législateur* de la société religieuse et de la société politique, et donner une *constitution* à l'une et à l'autre: or, je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou

Bonald atribui então à decisão apenas duas possibilidades de manifestação: ou ela seria uma decisão revolucionária contra a ordem natural, condenada antecipadamente ao fracasso por essa mesma ordem, ou seria uma decisão decorrente da ordem natural, não sendo, na sua essência, nada de autônomo, mas apenas a aplicação e concretização dessa mesma ordem. A redução da decisão a algo que só é em função da ordem natural, presente ainda em Bonald, não pode deixar de exigir aquilo a que se poderia chamar uma progressiva autonomização do elemento decisório. E, assim, a partir de Bonald, o pensamento contra-revolucionário poderia ser caracterizado como uma tradição política determinada pela progressiva intensificação da relevância política da decisão.

É assim que a revolução pode aparecer, para De Maistre, já não como uma pura e simples contradição em relação à ordem natural, mas como uma *decisão* divina que, quebrando a ordem natural e equivalendo assim a um milagre, surgiria diante dos homens como um castigo. Para De Maistre, a revolução tornar-se-ia compreensível apenas através da remissão já não à ordem natural, como a sua necessariamente fugaz negação, mas à decisão divina que, interrompendo miraculosamente esta mesma ordem, surgiria diante dos homens como um decreto providencial de Deus. É assim que De Maistre pode afirmar que não são os homens que fazem a revolução, mas a revolução que, devorando-os, conduz a história dos homens. Como se lê nas suas *Considérations sur la France*, de 1797: «Nunca a ordem é mais visível, nunca a Providência é mais palpável que quando a acção superior se substitui à do homem que age sozinho: é o que vemos neste momento. [...] Nota-se com razão que a Revolução francesa conduz os homens mais do que os homens a conduzem»⁵. Dir-se-ia então que, para De Maistre, apesar de a Providência divina se constituir como o pano de fundo imprescindível para a fundamentação de qualquer acção ou decisão na história, já não se trata tanto de remeter para uma ordem transcendente cuja mediação se constitui como decisão, justificando o conteúdo dessa mesma decisão como algo justo em si mesmo, mas de remeter para o valor da decisão pura e simples, para a necessidade de tomar uma decisão, independentemente do seu conteúdo e da sua orientação, ou seja, independentemente da ordem que encontra nessa mesma decisão a sua imprescindível mediação. Daí que, em

l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir *constituer* la société, l'homme, par son intervention, ne peut qu'empêcher que la société ne se *constitue*, ou, pour parler plus exactement, ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa *constitution* naturelle.»

⁵ Joseph de Maistre, “Considérations sur la France”, *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, p. 96 : «Mais jamais l'ordre n'est plus visible, jamais la Providence n'est plus palpable que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule : c'est de que nous voyons dans ce moment. [...] On a remarqué avec grande raison que la Révolution française mène les hommes plus que les hommes ne la mènent.»

Du pape, publicado em 1819, De Maistre possa explicitamente defender a necessidade de um soberano ser infalível⁶, assinalando a soberania como a capacidade de determinar, de forma incontestável, recorrendo apenas à sua simples decisão, o conteúdo de uma “verdade” ou de uma “ordem”, a qual, sem essa decisão, longe de se oferecer como uma ordem natural acessível, surge agora como uma questão metafísica por si mesma indecidível: «Apresente-se uma dessas questões de metafísica divina, que seja absolutamente necessário trazer à decisão do tribunal supremo: o nosso interesse não é que ela seja decidida desta ou daquela maneira, mas que o seja sem atraso e sem apelo»⁷. Contudo, se Schmitt vê no percurso histórico do pensamento da contra-revolução, designadamente na intensificação da decisão que constitui o legado de Bonald e De Maistre, um percurso cujo movimento não poderia deixar de conduzir ao seu próprio pensamento, é no pensamento de Juan Donoso Cortés – situado numa Espanha que se confrontava com as consequências dos tumultos da França de 1848, assim como com a influência do anarquismo de Proudhon – que ele pode encontrar um modelo e uma antecipação do seu combate contra o anarquismo.

É a 4 de Janeiro de 1849, na sequência da contestação da esquerda parlamentar às acções do General Narváez para suprimir os levantamentos em Madrid, Barcelona, Valência e Sevilha, que Juan Donoso Cortés pronuncia o seu *Discurso sobre la Dictadura*, o qual, para o nosso propósito, pode assumir um estatuto paradigmático na caracterização do seu pensamento. No seu *Discurso*, Donoso Cortés situa-se numa era marcada por aquilo a que poderíamos chamar uma crise radical da mediação. Com uma tal crise, a transcendência perde a sua instância mediadora, a fonte da sua relação com o mundo. Consequentemente, a religião desvanece-se. E é diante deste progressivo desaparecimento, concretizado sobretudo no ateísmo de Proudhon, assim como na recusa anarquista de qualquer tipo de transcendência, que Donoso Cortés pode proclamar: «Senhores, não há mais do que duas repressões possíveis: uma interior e outra exterior, a religiosa e a política. Estas são de natureza tal que, quando o termómetro religioso está alto, o termómetro da repressão está baixo, e, quando o termómetro religioso está baixo, o termómetro político, a repressão política, a tirania,

⁶ De Maistre afirma o carácter sinónimo das expressões *infalibilidad* e *soberania*: «L’infalibilité dans l’ordre spirituel, et la *souveraineté* dans l’ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes» (cf. Joseph de Maistre, *Du pape*, pp. 29-30).

⁷ Joseph de Maistre, *Du pape*, p. 149 : «Qu’il se présente une de ces questions de métaphysique divine, qu’il faille absolument porter à la décision du tribunal suprême: notre intérêt n’est point qu’elle soit décidée de telle ou telle manière, mais qu’elle le soit sans retard et sans appel.»

está alta. Esta é uma lei da humanidade, uma lei da História»⁸. Esta perda daquilo a que aqui é chamado a “repressão” interior ou religiosa, esta baixa imparável do “termómetro religioso”, coincidindo com aquilo a que se poderia chamar o desaparecimento de uma instância mediadora que tornasse acessível a transcendência, conduz então Donoso Cortés ao reconhecimento da necessidade de um afastamento em relação a uma posição meramente legitimista. Ao contrário dos pensadores que, como Bonald e Joseph de Maistre, se podiam ainda referir a uma ordem natural e legítima que, fundada na transcendência divina e enraizada na história, se manifestaria como a ordem necessária e imutável das sociedades civis, diante de cuja estrutura estável as revoluções não podiam deixar de ser desvios certamente perturbadores, mas necessariamente insustentáveis e fugazes, Donoso Cortés assume, diante do anarquismo de 1848, a impossibilidade da referência à legitimidade de uma ordem natural fundada na transcendência e alicerçada na religião. Assim, ao contrário do legitimismo, para o qual a Restauração surgia como uma necessidade histórica, Donoso Cortés vê o futuro do Ocidente como estando, pela primeira vez, pura e simplesmente indeterminado: «Pois bem, uma de duas coisas: ou a reacção religiosa vem ou não; se há reacção religiosa, já vereis, senhores, como, subindo o termómetro religioso, começa a baixar natural, espontaneamente, sem qualquer esforço dos povos, nem dos governos, nem dos homens, o termómetro político, até assinalar o dia temperado da liberdade dos povos. [...] Mas se, pelo contrário, senhores, [...] se o termómetro religioso continua a baixar, não sei onde temos de ir parar. Eu, senhores, não o sei, e tremo quando o penso»⁹. E é diante do carácter pura e simplesmente aberto do destino do Ocidente – «esta é a questão de Espanha, a questão da Europa, a questão da humanidade, a questão do mundo»¹⁰ –, e diante da impossibilidade da evocação de uma legitimidade que determinasse necessária e fatalmente esse mesmo destino, que o pensamento de Donoso

⁸ Juan Donoso Cortés, “Discurso sobre la dictadura”, *Obras completas de Donoso Cortés*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, vol. II, p. 316: «Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la Historia.»

⁹ Idem, p. 319: «Pues bien, una de dos: o la reacción religiosa viene o no; si hay reacción religiosa, ya veréis, señores, como, subiendo el termómetro religioso, comienza a bajar natural, espontáneamente, sin esfuerzo ninguno de los pueblos, ni de los gobiernos, ni de los hombres, el termómetro político, hasta señalar el día templado de la libertad de los pueblos. [...] Pero si, por el contrario, señores, [...] si el termómetro religioso continúa bajando, no sé adónde hemos de ir a parar. Yo, señores, no lo sé, y tiemblo cuando lo pienso.»

¹⁰ Idem, p. 319: «ésta es la cuestión de España, la cuestión de Europa, la cuestión de la humanidad, la cuestión del mundo».

Cortés surge marcado por uma dupla exigência, a qual permite ao pensamento schmittiano assumi-lo como um modelo e uma antecipação.

Em primeiro lugar, perante o desaparecimento da religião, perante a impossibilidade de evocar a mediação de uma transcendência no combate definitivo frente à revolta anarquista, Donoso Cortés assume a necessidade de, mesmo sem mediação, decidir. Schmitt dá-se conta de que seria justamente nesta urgência de decidir, nesta exigência de uma decisão sem o suporte da mediação – a qual surgiria subjacente à decisão como a fonte imprescindível da sua legitimidade –, nesta situação de exceção provocada pelo advento de um derradeiro combate contra o anarquismo, que se encontraria a característica específica do pensamento de Donoso Cortés: «Logo que Donoso Cortés reconheceu que o tempo da monarquia está no fim, porque já não há reis e nenhum teria a coragem para ser rei de outro modo senão pela vontade do povo, ele leva o seu decisionismo até ao fim, isto é, exige uma ditadura política. [...] Donoso estava convencido de que tinha chegado o instante do último combate; em vista do radicalmente mau há apenas uma ditadura, e o pensamento legitimista da sucessão torna-se, em tal instante, num legalismo vazio»¹¹. Estando indeterminado o destino do Ocidente, diante da revolta anarquista contra a mediação de qualquer transcendência, a decisão política não poderia deixar de aparecer destituída da fonte transcendente que a constituía como tal. Assim, diante do anarquismo, diante da “decisão” anarquista de não reconhecer qualquer autoridade, e de apenas se deixar guiar pelo mero curso imanente das coisas, Donoso Cortés evoca a necessidade de uma decisão simplesmente autoritária, a necessidade de uma ditadura que, longe de recorrer a uma legitimidade transcendente, encontre a fonte da sua justificação apenas na possibilidade de, num plano meramente imanente, se contrapor ao anarquismo. Daí que Donoso Cortés possa concluir o seu *Discurso* do seguinte modo: «Assim, senhores, a questão, como disse antes, não está entre a liberdade e a ditadura; se estivesse entre a liberdade e a ditadura, eu votaria pela liberdade, como todos os que nos sentamos aqui. Mas a questão é esta, e concludo: trata-se de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa.

¹¹ “Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution”, *Politische Theologie*, p. 69 (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, pp. 39-40): «Sobald Donoso Cortes erkannte, daß die Zeit der Monarchie zu Ende ist, weil es keine Könige mehr gibt und keiner den Mut haben würde, anders als durch den Willen des Volkes König zu sein, führte er seinen Decisionismus zu Ende, das heißt, er verlangte eine politische Diktatur. [...] Donoso war überzeugt, daß der Augenblick des letzten Kampfes gekommen war; angesichts des radikal Bösen gibt es nur eine Diktatur, und der legitimistische Gedanke der Erfolge wird in einem solchen Augenblick leere Rechthaberei».

Trata-se de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais límpidas e serenas; trata-se de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre»¹².

Em segundo lugar, se o pensamento de Donoso Cortés surge marcado pela exigência de uma decisão sem a mediação que lhe serve de fundamento, se ele se pode assinalar a partir da exigência de uma decisão que seja tomada sem a evocação de uma ordem transcendente que, na sua mediação, a legitime, ele não pode também deixar de ser caracterizado, a partir da inacessibilidade da transcendência, pela exigência de evocar um princípio já não transcendente – um princípio imanente – que possa servir à decisão como seu fundamento. E é como um tal princípio imanente capaz de justificar a decisão que Donoso Cortés refere a sociedade. Para Donoso Cortés, se não é já possível justificar a autoridade em função de uma ordem transcendente que a legitime, se não é já possível justificar a decisão em função de uma mediação que lhe esteja subjacente, é imprescindível fundamentar esta mesma decisão enquanto pura e simples decisão, enquanto ditadura, a partir do plano meramente imanente da vida humana, considerada sob o ponto de vista da sua configuração social. E é a partir da exigência desta fundamentação imanente da decisão que a argumentação de Donoso Cortés, na sua defesa da ditadura, se torna maximamente clara. É assim que, diante de Cortina, chefe da oposição progressista, pode dizer claramente: «O princípio de vossa senhoria, bem analisado o seu discurso, é o seguinte: na política interior, a legalidade; tudo pela legalidade, tudo para legalidade; a legalidade sempre, a legalidade em todas as circunstâncias, a legalidade em todas as ocasiões; e eu, senhores, que creio que as leis se fizeram para as sociedades, e não as sociedades para as leis, digo: a sociedade, tudo para sociedade, tudo pela sociedade; a sociedade sempre, a sociedade em todas as circunstâncias, a sociedade em todas as ocasiões. Quando a legalidade basta para salvar a sociedade, a legalidade; quando não basta, a ditadura»¹³.

¹² Juan Donoso Cortés, “Discurso sobre la dictadura”, pp. 322-323: «Así, señores, la cuestión, como he dicho antes, no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera, entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es ésta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del Gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del punhal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble.»

¹³ Idem, p. 306: «El principio de su señoría, bien analizado su discurso, es el siguiente: en la política interior, la legalidad; todo por la legalidad, todo para la legalidad; la legalidad siempre, la legalidad en todas circunstancias, la legalidad en todas ocasiones; y yo, señores, que creo que las leyes se han hecho

É justamente na dupla exigência que permite ao pensamento de Donoso Cortés diferenciar-se de um pensamento legitimista – na exigência de uma decisão sem mediação, por um lado; e na exigência de uma justificação imanente desta mesma decisão, por outro – que Schmitt encontra a situação que caracteriza o seu próprio pensamento, diante da inimidade absoluta do anarquismo. A necessidade de se tentar aproximar de adversários relativos, mantendo um debate com potenciais aliados num combate contra o inimigo absoluto que o anarquismo russo constitui, leva-o a colocar-se, antes de mais, num plano em que a mediação se torna inacessível. Do mesmo modo que Donoso Cortés, diante do anarquismo de 1848, Schmitt parte do princípio de que não é possível encontrar para a decisão política uma fonte de legitimidade cujo reconhecimento a possa justificar. Assim, do mesmo modo que, para Donoso Cortés, não é possível já justificar a sua adesão à ditadura a partir da referência a uma legitimidade, sendo necessário encontrar uma justificação imanente, Schmitt admite que a defesa da decisão tem de ser possível simplesmente a partir da pura decisão, sem a alusão a uma ordem transcendente cuja mediação a justifique e fundamente. É à defesa pura e simples da decisão, à defesa da decisão simplesmente em função de si mesma, e não como a mediação de uma ordem, exterior à decisão, que a possa sustentar e justificar, que Schmitt chamará, a partir de 1922, com a publicação de *Politische Theologie, decisionismo*.

Na sua pura e simples defesa da decisão, na sua não remissão a uma ordem transcendente por cuja mediação a decisão se legitime, as formulações de *Politische Theologie* não podem deixar de entrar em contradição com as formulações do anterior desenvolvimento do pensamento schmittiano, particularmente com as formulações de *Der Wert des Staates*¹⁴. Se, em *Der Wert des Staates*, o Estado aparecia como um “servidor do direito”, e se o direito surgia assim como sempre pressuposto pelo próprio Estado, constituindo-se como formalmente anterior ao poder que o concretiza e à decisão que o torna efectivo, esta mesma decisão surge, no decisionismo de *Politische Theologie*, como anterior ao direito e fundadora desse mesmo direito enquanto norma jurídica. É por essa razão que, para o decisionismo de 1922, a essência da decisão –

para las sociedades, e no las sociedades para las leyes, digo: la sociedad, todo para la sociedad, todo por la sociedad; la sociedad siempre, la sociedad en todas circunstancias, la sociedad en todas ocasiones. Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura.»

¹⁴ Sobre o contraste entre a prioridade do direito em *Der Wert des Staates* e a prioridade da decisão em *Politische Theologie*, cf. Alexandre Franco de Sá, “Sobre a justificação racional do poder absoluto: racionalismo e decisionismo na *Teologia Política* de Carl Schmitt”, *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 23, vol. 12, Coimbra, Março de 2003, pp. 157-180.

enquanto anterior à ordem jurídica e, portanto, indeterminada por esta mesma ordem – se manifesta claramente a partir de uma situação em que a ordem jurídica constitutiva do direito se retira: o “estado de exceção”. Como escreve Schmitt, em *Politische Theologie*: «O caso excepcional manifesta a essência da autoridade estatal o mais claramente possível. Aqui, a decisão isola-se da norma jurídica, e (para o formular de modo paradoxal) a autoridade mostra que ela, para criar direito, não precisa de ter direito [ou razão]»¹⁵. Para as formulações decisionistas de 1922, todo o direito, toda a ordem jurídica, não pode deixar de ter, na base da sua vigência numa situação normal, a decisão que surge como anterior a esse mesmo direito, como desvinculada da ordem jurídica a que dá origem, e cuja essência, na sua anterioridade em relação ao direito, na sua desvinculação da ordem jurídica, se manifesta justamente na possibilidade de abertura de uma exceção à normalidade. Por outras palavras: para as formulações decisionistas de 1922, toda a situação normal não pode deixar de se encontrar assente na possibilidade de uma situação excepcional. Assim, se em 1914 Schmitt podia defender claramente que “todo o Estado é Estado de direito”¹⁶, ele terá de escrever explicitamente em 1922, a partir de uma perspectiva decisionista, que “todo o direito é direito de situação”: «Tem de ser criada uma situação normal e o soberano é aquele que decide definitivamente sobre se este estado normal efectivamente domina. Todo o direito é “direito de situação”»¹⁷.

Contudo, apesar do contraste entre as formulações de *Der Wert des Staates* e de *Politische Theologie*, interessa notar que a posição decisionista, que é assumida em função da urgência de uma confrontação com os adversários relativos diante do inimigo absoluto que constitui o anarquismo, não significa, para Schmitt, um puro e simples abandono da mediação. Ao defender que a decisão se pode justificar a partir de si mesma, sem o recurso à mediação, Schmitt não exclui a mediação como fundamento último da decisão, não abandona a referência da mediação como o horizonte em que a decisão tem lugar e como a sua condição última de possibilidade. Se fosse esse o caso, ele não poderia deixar de assumir o seu decisionismo, a partir dos anos 20, como uma ruptura com o desenvolvimento anterior do seu pensamento, sobretudo com as

¹⁵ *Politische Theologie*, p. 19: «Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.»

¹⁶ Cf. *Der Wert des Staates*, p. 53 (Cf. Capítulo II, nota 12).

¹⁷ *Politische Theologie*, p. 19: «Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht. Alles Recht ist „Situationsrecht“.»

formulações de *Der Wert des Staates*. Contudo, tal ruptura nunca tem lugar. Assim, havendo um óbvio contraste entre as formulações do “direito natural sem naturalismo” de *Der Wert des Staates* e as formulações “decisionistas” de *Politische Theologie*, e não havendo nunca a assunção de uma ruptura na transição entre estas duas obras, é forçoso concluir que o decisionismo schmittiano consiste apenas na afirmação de que é possível defender a necessidade da decisão num plano puramente imanente, no qual, nessa medida, a mediação não possa ser tida em consideração. A expressão que maximamente marca o decisionismo schmittiano, tal como se encontra formulada no segundo capítulo de *Politische Theologie*, é a seguinte: «A decisão, considerada normativamente, nasceu de um nada»¹⁸. E, numa tal expressão, importa reparar no carácter condicional que a expressão adverbial – *considerada normativamente* – necessariamente introduz. Schmitt não afirma que a decisão surge pura e simplesmente a partir de um nada, ou que ela tem sempre necessariamente o nada como seu pano de fundo, mas apenas que ela, vista num plano imanente, considerada numa perspectiva jurídica ou normativa, surge como essencialmente anterior e, nessa medida, como essencialmente não vinculada à ordem jurídica; sendo então possível dizer que, analisada em função da totalidade normativa que constitui a ordem jurídica, ela não resulta dessa mesma totalidade e nasce, conseqüentemente, a partir do nada dessa mesma ordem. O decisionismo surge assim, no pensamento de Schmitt, não como a afirmação de que a decisão surge a partir do nada, não como a afirmação de que a decisão destrói a mediação como a condição que a possibilita, mas apenas como a defesa de que a decisão pode ser pensada *como se* surgisse a partir do nada, ou seja, como a defesa de que a decisão pode ser pensada juridicamente, sendo justificável mesmo sem a alusão a uma mediação que a sustente. Por outras palavras: o decisionismo surge como a afirmação de que a decisão pode ser defendida mesmo num horizonte de questionamento puramente imanente, em que o plano da mediação apareça como inteiramente inacessível.

No seu artigo de 1935, intitulado *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, Karl Löwith sugere que o decisionismo schmittiano se caracteriza pela defesa de uma pura e simples decisão, destituída de quaisquer critérios e justificações, e, nessa medida, pela proposta de um “nihilismo activo”, caracterizado pela recusa de que a decisão possa ser algo distinto de uma simples decisão a partir do nada, algo distinto do mero *pathos* de uma decisão não para algo, mas para a própria decisão, para um puro e

¹⁸ Idem, pp. 37-38: «Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren.»

simples estar-decidido. Segundo o pressuposto em que se alicerça o artigo de Löwith, o decisionismo implicaria pensar a decisão como uma *Entscheidung für die nackte Entschiedenheit*¹⁹. E, ao interpretar o decisionismo schmittiano a partir deste “nihilismo activo”, Löwith faz contrastar a decisão de Donoso Cortés pela ditadura e o decisionismo schmittiano do seguinte modo: «Quando Schmitt, neste contexto, diz que a essência do Estado se reduz assim necessariamente a uma decisão absoluta “*criada a partir do nada*”, a qual não é para justificar, ele caracteriza certamente a sua própria posição, mas não a de Donoso Cortés, que, enquanto cristão, tinha a crença de que só Deus e nunca o homem pode criar algo a partir do nada. Este *nihilismo activo* é antes apropriado apenas ao próprio Schmitt e aos seus parentes espirituais alemães do século XX. Donoso Cortés teria visto numa decisão criada a partir do nada, não menos do que no eterno diálogo do romantismo, uma “comédia grotesca”»²⁰. Contudo, é precisamente a caracterização por Löwith da defesa da decisão por Donoso Cortés, no seu suposto contraste com o decisionismo schmittiano, que, permitindo compreender a proximidade entre a situação de Donoso Cortés e de Schmitt, pode contribuir para encontrar o lugar do decisionismo no contexto da totalidade do pensamento schmittiano, compreendendo o seu papel como algo inteiramente distinto da afirmação de um “nihilismo activo”. Para Donoso Cortés, diante das revoltas de 1848, diante do anarquismo ateu de Proudhon, e diante da “descida imparável do termómetro religioso”, de consequências imprevisíveis, tratava-se de defender a possibilidade da ditadura não em função da legitimidade que só a “religião” poderia conferir, mas justamente em função de uma resposta ao desaparecimento dessa mesma legitimidade. Assim, sem abandonar a sua posição católica, Donoso Cortés defende a ditadura a partir de um ponto de vista imanente, sustentando, conseqüentemente, que é possível defender a decisão ditatorial sem a referência de uma legitimidade transcendente, ou seja, não afirmando a inexistência do plano transcendente, mas fazendo *como se* um tal plano transcendente pura e simplesmente não tivesse lugar. E é exactamente esta a posição do decisionismo schmittiano. Ele não aparece como uma superação da possibilidade de alusão à

¹⁹ Cf. Karl Löwith, “Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt”, *Sämtliche Schriften*, Estugarda, Metzler, 1984, vol. 8, p. 61.

²⁰ Idem, pp. 42-43: «Wenn aber Schmitt im Zusammenhang damit sagt, das Wesen des Staates reduziere sich somit notwendig auf eine absolute und »aus dem Nichts geschaffene« Entscheidung, die nicht zu rechtfertigen ist, so charakterisiert er zwar damit seine eigene Position, nicht aber die von Donoso Cortes, der als Christ des Glaubens war, daß nur Gott, aber niemals der Mensch aus dem Nichts etwas schaffen kann. Dieser *aktive Nihilismus* ist vielmehr nur Schmitt selbst und seinen deutschen Geistesverwandten des 20. Jahrhunderts zu eigen. Donoso Cortes hätte in einer aus dem Nichts geschaffenen Dezision eine nicht minder »grausige Komik« gesehen wie in dem ewigen Gespräch der Romantik.»

mediação como horizonte no qual, em sentido último, pode surgir a decisão, mas como a necessidade de, em função da sua situação e das circunstâncias em que se encontra inserido, em função do advento do anarquismo russo como a pura e simples negação do Ocidente, fazer *como se* a decisão se sustentasse a si mesma, não tendo qualquer relação com algo que lhe seja exterior²¹. Por outras palavras: o decisionismo schmittiano consiste não numa negação, mas numa suspensão da mediação, em função da urgência de um combate ao inimigo absoluto que o anarquismo, sob a configuração da Rússia soviética, constitui. Dir-se-ia então que, na urgência de pensar *como se* a mediação não tivesse lugar, o decisionismo corresponde, no pensamento de Schmitt, não a uma eliminação, mas a uma $\mathfrak{M} \text{er} \square \square \mathfrak{M} \approx \diamond$ da mediação.

O modo de pensar algo não negando, mas suspendendo uma ou mais das suas dimensões essenciais, fazendo como se tais dimensões não existissem e, nessa medida, não devessem ser consideradas, de maneira a retirar vantagens para esse pensar, quer sob o ponto de vista teórico, quer sob o ponto de vista prático, encontra-se assumido e integrado naquilo a que se poderia chamar uma filosofia geral das ficções, proposta por Hans Vaihinger, em 1911, em *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Naquilo que é uma sua primeira enumeração de ficções, Vaihinger

²¹ A proximidade entre as posições de Donoso Cortés e de Schmitt, que permite refutar a interpretação do decisionismo schmittiano como um “nihilismo activo”, não pode servir para ignorar que este está também em harmonia com a *Weltanschauung*, com o “sentimento geral” marcante do ambiente cultural alemão da República de Weimar, o qual permite traçar um paralelo, sempre mais ou menos superficial e nunca essencial, entre autores que, de diversos modos, se relacionam com a resistência contra a “sociedade burguesa” daquilo a que se chamou a *revolução conservadora* (para uma caracterização e uma documentação exaustiva sobre o tema da “revolução conservadora”, cf. Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Graz, Estugarda, Leopold Stocker Verlag, 1999). A elaboração do decisionismo schmittiano, no decurso dos anos 20 da Alemanha de Weimar, as expressões e formulações usadas nesta mesma elaboração, são certamente devedoras deste ambiente cultural, tornando possível estabelecer um paralelo entre a categoria schmittiana de *decisão* e, por exemplo, o conceito de *participação* e *serviço*, em textos como *Die totale Mobilmachung* (1930), *Der Arbeiter* (1932) e *Über den Schmerz* (1934), de Ernst Jünger, e o conceito de *resolução* (*Enschlossenheit*), em *Sein und Zeit* (1927) de Martin Heidegger. Para o estabelecimento deste paralelo, em função deste mesmo ambiente cultural, cf. sobretudo Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Estugarda, Ferdinand Enke Verlag, 1958. Contudo, a consideração deste “ambiente cultural” comum na República de Weimar, o qual marca, naturalmente, o modo como a posição decisionista é formulada por Schmitt ao longo dos anos 20, não torna a sua caracterização como um “nihilismo activo”, proposta por Löwith, aceitável à luz da consideração de toda a obra de Schmitt. Uma tal caracterização só se torna possível a partir de uma perspectiva unilateral, que reduz os escritos schmittianos anteriores a *Die Diktatur* e a *Politische Theologie* à assunção de uma posição posteriormente negada no decurso do pensamento schmittiano e que, de um modo carente de crítica e de fundamentação, parte do princípio de que o decisionismo se traduz politicamente no *ocasionalismo* da defesa de qualquer poder ocasional, preparando o seu próprio desaparecimento, a sua conversão em defesa da “ordem concreta”, e uma adesão acrítica aos princípios do nacional-socialismo, assim que um tal movimento adquire o poder na Alemanha, em 1933.

caracteriza aquilo a que chama “ficções abstractivas ou neglectivas”²² do seguinte modo: «Quando o material é demasiado complicado e confuso para permitir ao pensar desembaraçá-lo paulatinamente até aos seus traços singulares, quando os factores causais procurados são provavelmente de natureza a tal ponto complicada para poderem ser determinados imediatamente, o pensar aplica o truque de provisoriamente e por enquanto negligenciar toda uma série de marcas e apenas eleger os fenómenos mais importantes»²³. A partir desta caracterização por Vaihinger de um processo de “ficção abstractiva”, torna-se possível isolar três determinações fundamentais de um tal processo. Em primeiro lugar, é possível determinar a sua origem: trata-se de um processo que se inicia quando o objecto sobre o qual o pensar incide é “demasiado complicado e confuso” e, conseqüentemente, quando surge a necessidade de “desembaraçar” o pensar. Em segundo lugar, pode-se caracterizar este mesmo processo por uma essencial provisoriedade. E, em terceiro lugar, um tal processo surge marcado, no seu modo de proceder, por uma diferenciação e hierarquização de características, chamando a atenção apenas para aquelas que provisoriamente se oferecem como as mais importantes. São estas três determinações, marcantes da “ficção abstractiva”, que podem surgir como as três determinações que caracterizam também o procedimento de Schmitt, na sua tentativa decisionista de pensar a decisão *como se* não houvesse simplesmente mediação. Assim, em primeiro lugar, esta tentativa depende da necessidade de, diante da urgência de um confronto último e decisivo com o anarquismo enquanto inimigo absoluto, simplificar a posição própria, isolando o inimigo e reduzindo a situação à forma simples de se ser a favor ou contra a decisão, na forma simples de um “ou-ou”. Em segundo lugar, o decisionismo não surge como uma negação de todo o percurso schmittiano, na sua articulação entre mediação e decisão; e, conseqüentemente, não surgindo no pensamento schmittiano como uma ruptura com a mediação, este mesmo decisionismo não pode deixar de aparecer como uma sua suspensão, a qual é sempre, enquanto suspensão, provisória. Em terceiro lugar, a emergência do decisionismo no pensamento de Schmitt corresponde à tentativa de, diante da relação indissociável entre mediação e decisão, isolar e destacar o elemento

²² Cf. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Niemeyer, 1920, p. 28.

²³: Idem, p. 29: «Wenn also das Material zu kompliziert und verworren ist, um dem Denken zu gestatten, es allmählich bis auf seine einzelnen Fäden zu entwirren, wenn die gesuchten kausalen Faktoren wahrscheinlich komplizierter Natur sind, als dass sie unmittelbar zu bestimmen sind, so wendet das Denken den Kunstgriff an, vorläufig und einstweilen eine ganze Reihe von Merkmalen zu vernachlässigen und nur die wichtigsten Erscheinungen herauszugreifen.»

que, tendo em conta a urgência da situação, se oferece como o “mais importante”, numa importância que não é caracterizada justamente senão pela sua capacidade de resposta a essa mesma situação urgente: para Schmitt, diante da ameaça anarquista e russa ao Ocidente, o “mais importante” seria então assegurar a capacidade de decisão, independentemente do percurso de pensamento que, conduzindo à mediação, poderia justificar e legitimar, em sentido último, esta mesma decisão.

Em 1913, sob o título de *Juristische Fiktionen*, Schmitt recenseia *Die Philosophie des Als Ob* de Vaihinger para o *Deutsche Juristen-Zeitung*, determinando a ficção como «uma assunção conscientemente arbitrária ou falsa que, apesar disso, promove o conhecimento e pode produzir resultados valiosos»²⁴. Mas, apesar da sua recensão de 1913, é já em 1912, com a publicação de *Gesetz und Urteil*, que a recepção da obra de Vaihinger se torna, nos trabalhos de Schmitt, manifesta. Ao diferenciar das “ficções abstractivas ou neglectivas” as “ficções simbólicas ou analógicas”, Vaihinger inclui já, como um subgrupo dentro destas últimas, as “ficções jurídicas”. E é em função desta alusão de Vaihinger às “ficções jurídicas” que Schmitt pode então, em 1912, empreender a sua “investigação sobre a prática jurídica”. Interessa então aqui determo-nos no modo como as “ficções jurídicas” de Vaihinger determinam a investigação schmittiana sobre a prática jurídica, elaborada em 1912, de modo a compreender, através de uma analogia entre os procedimentos de Schmitt em 1912 e em 1922, como é esta mesma ideia de uma ficção jurídica que está na base da sua elaboração do decisionismo.

A investigação de Schmitt acerca da “prática jurídica” constrói-se, com base na consideração do papel das “ficções jurídicas” de Vaihinger, em dois momentos. Por um lado, trata-se, para Schmitt, de mostrar como as representações tradicionais que orientam a prática jurídica, designadamente a determinação tradicional da correcção de uma decisão judiciária – a representação da conformidade da decisão à “vontade do legislador” ou à “vontade da lei” –, são não apenas ficções, mas ficções inúteis para esta mesma prática. Em 1912, claramente a partir de Vaihinger, Schmitt pode então caracterizar a alusão a uma “vontade objectiva” contida na lei como a tentativa de garantir a objectividade da decisão do juiz através de uma pura e simples ficção: «Procurava-se o mandamento ao qual o juiz obedecia ao decidir correctamente, e

²⁴ Carl Schmitt, “Juristische Fiktionen”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n.º 12, 1913, p. 805; cit. por Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, p. 245: «Fiktion... eine bewußt willkürliche oder falsche Annahme, die trotzdem die Erkenntnis fördert und wertvolle Resultate liefern kann.»

fechou-se a intelecção da ficção, ficção essa na qual apenas se tratava os resultados reconhecidos da exegese como se fossem lei (e, com isso, tal como frequentemente se assumiu, um mandamento)»²⁵. E, diante deste carácter fictício ou fantasmagórico²⁶ de uma vontade objectiva contida na lei, a inutilidade da ficção mostrava-se, segundo Schmitt, na sua irrelevância para a prática jurídica. Nesta prática, a “vontade da lei” surge, diante do juiz, não como um vínculo da sua decisão, não como um mandamento ao qual a sua decisão tem de obedecer, mas apenas como a referência de uma exegese interpretativa que se concretiza como uma decisão fora da qual essa mesma “vontade” é pura e simplesmente muda. Por outras palavras: longe de determinar a decisão do juiz, na sua prática jurídica, como um mandamento, a “vontade da lei” só seria na e através dessa mesma decisão; esta “vontade” seria o resultado da sua interpretação através da decisão judiciária, a qual, subjacente a esta mesma “vontade”, não poderia ser, conseqüentemente, o seu resultado. Como escreve explicitamente Schmitt: «Uma “vontade” que paire acima do juiz é sempre primeiro o resultado da interpretação, que, por essa razão, por seu lado, não se pode legitimar a partir do seu resultado. [...] O legislador é construído, não reconstruído»²⁷. Assim, a alusão a uma “vontade da lei” como fundamento para a determinação da correcção da decisão judiciária seria não apenas essencialmente ilusória, mas constituiria uma ilusão que, devido à sua inutilidade para a compreensão da prática jurídica, prejudicaria esta mesma compreensão. Por outro lado, para o Schmitt de 1912, trata-se de opor àquilo a que se poderia chamar a ficção tradicional, ou a ficção comumente aceite, uma outra ficção, cuja aceitação consciente seja justificada por ter uma utilidade prática de que a anterior não poderia manifestamente dispor. A proposta schmittiana, em *Gesetz und Urteil*, de substituir a “conformidade à lei” (*Gesetzmäßigkeit*) pela “determinação do direito” (*Rechtsbestimmtheit*) como critério para a correcção de uma decisão no plano jurídico²⁸ tem justamente este significado. Para Schmitt, a alusão à necessidade de o juiz tentar decidir como o juiz típico decidiria, ou seja, a alusão à necessidade de o decisor decidir *como se fosse* um decisor típico, não podendo senão ficcionar uma determinação precisa desse mesmo decisor, corresponde justamente à proposta daquilo a que se poderia

²⁵ *Gesetz und Urteil*, p. 31: «Man suchte den Befehl, dem der Richter gehorsam war, wenn er richtig entscheiden sollte, und verschloß sich der Einsicht in die Fiktion, daß man anerkannte Resultate der Auslegung nur so behandelte, als ob sie Gesetz (und somit, wie man meistens annahm, Befehl) seien.»

²⁶ Cf. Idem, p. 30.

²⁷ Idem, pp. 32-33: «Ein über dem Richter schwebender „Wille“ ist immer erst das Ergebnis der Interpretation, die sich daher nun nicht ihrerseits aus ihrem Resultat legitimieren kann. [...] Der Gesetzgeber wird konstruiert, nicht rekonstruiert.»

²⁸ Cf. atrás I Parte, Capítulo I, 3.

chamar a substituição de uma ficção por outra ficção, que se diferenciava da anterior em função da sua utilidade prática.

A partir desta recepção das “ficções jurídicas” de Vaihinger na obra schmittiana de 1912, torna-se então possível ver como é este mesmo pano de fundo da elaboração de ficções jurídicas que está subjacente ao aparecimento do decisionismo, na década de 20²⁹. Por um lado, no decisionismo, trata-se daquilo a que se poderia chamar a proposta de uma ficção caracterizada por uma utilidade prática manifesta. Assim, do mesmo modo que, como critério da correcção de uma decisão tomada no plano jurídico, Schmitt propõe, em 1912, a alusão à ficção da figura típica do juiz, estabelecendo a necessidade de o decisor singular decidir *como se* ele fosse o decisor típico, o decisionismo, sobretudo a partir da publicação de *Politische Theologie* em 1922, propõe-se, com o fim de conseguir responder à ameaça anarquista e, nessa medida, de tornar aceitável a decisão num plano puramente jurídico, considerar a decisão *como se* ela se encontrasse estritamente neste plano, ou seja, *como se* ela não remetesse, enquanto *ratio cognoscendi*, para o plano supra-jurídico da mediação, que constitui sempre, em sentido último, a sua *ratio essendi*. Por outro lado, se o decisionismo consiste na apresentação da decisão, sem a consideração da mediação, como uma ficção útil, ele constitui-se também como uma refutação de uma ficção que, contrapondo-se-lhe, ele considera inútil ou mesmo nociva. E uma tal refutação ocorre, como em *Gesetz und Urteil*, através da demonstração do carácter meramente fictício da ficção refutada, ou seja, através da referência à sua permanência num plano puramente abstracto, sem contacto com a efectividade, e, nessa medida, através da alusão à sua inutilidade prática para a confrontação com um plano concreto. Assim, tal como em 1912 Schmitt aludia ao carácter meramente fictício da referência à “vontade da lei”

²⁹ Numa nota ao seu livro *Die Entscheidung*, Christian von Krockow propõe uma leitura diametralmente oposta à que propomos: em vez de procurar compreender o decisionismo através de uma analogia com o pensamento exposto em *Gesetz und Urteil*, Krockow propõe-se compreender *Gesetz und Urteil* à luz do decisionismo, assumindo assim este como o núcleo fundamental determinante do desenvolvimento do pensamento schmittiano. Escrevendo na sequência da posição de Löwith sobre o decisionismo de Schmitt, Krockow estabelece então a ligação entre *Gesetz und Urteil* e as formulações decisionistas de Schmitt na década posterior à redacção deste texto ao afirmar que o conceito de decisão apresentado em 1912 «poderia já, por seu lado, ser fundado numa estrutura de pensamento decisionista progressiva e abrangente» (Cf. Christian von Krockow, *Die Entscheidung*, pp. 56-57 [nota 49]). Para a sustentação da tese da presença em Schmitt de uma “estrutura de pensamento decisionista progressiva e abrangente” (*eine vorgängige und umfassende dezisionistische Denkstruktur*), Krockow não poderia deixar de ignorar a elaboração, apenas dois anos após a publicação de *Gesetz und Urteil* e antes das formulações decisionistas dos anos 20, de um escrito como *Der Wert des Staates*, o qual manifestamente não teria lugar nesta *Denkstruktur*, colocando-a imediatamente em causa. E é interessante verificar que, de entre a relativamente extensa bibliografia de Schmitt citada por Krockow na sua bibliografia, *Der Wert des Staates* se encontra estranhamente ausente (cf. p. 163).

ou à “vontade do legislador” como critério para a correção de uma decisão judiciária, demonstrando a sua esterilidade prática e a sua inutilidade para uma confrontação com o plano concreto, também em 1922 o decisionismo aludirá ao carácter meramente fictício de uma posição que, no plano jurídico, pretenda relativizar ou eliminar a decisão, procurando substituir a ficção estéril e nociva de um direito sem decisão pela ficção fecunda de uma decisão carente de mediação, ou seja, procurando substituir a ficção jurídica do direito puro pela ficção jurídica de uma decisão pura, surgida a partir do nada, ficção essa que, ao contrário da anterior, poderia enfrentar as ameaças a que o Ocidente, diante do anarquismo, se encontrava exposto.

A ficção de um direito sem decisão, a tentativa de afastar a decisão do plano jurídico, resulta naturalmente da intenção de que, no plano jurídico, a perda da referência a um plano transcendente, o desaparecimento da referência a um direito natural ou, o que aqui é o mesmo, a algo intrinsecamente justo, não coincida com a afirmação pura e simples da “lei do mais forte”. No plano jurídico, rejeitar a decisão corresponde, antes de mais, a recusar que o direito possa ser determinado como o simples resultado da decisão da vontade com mais força e mais poder. E, assim, a partir de uma tal recusa, torna-se possível caracterizar a rejeição jurídica da decisão a partir de uma dupla negação. Por um lado, a rejeição jurídica da decisão situa-se num plano estritamente jurídico, ou seja, num plano estritamente imanente, negando a possibilidade de fundamentar o direito através da remissão a uma fonte transcendente que o pudesse determinar como um “direito natural”. Situada na imanência do plano jurídico, a rejeição jurídica da decisão não pode deixar de recusar, antes de mais, a fundamentação transcendente do direito, afirmando este como simples direito positivo e negando a possibilidade de este mesmo direito se constituir como uma ordem natural intrinsecamente justa. Mas se a rejeição jurídica da decisão, situando-se na imanência do plano jurídico, não pode deixar de partir da negação do direito enquanto “direito natural”, enquanto ordem intrinsecamente justa, baseada num plano transcendente, esta mesma rejeição caracteriza-se também por negar, por outro lado, que o direito seja o mero resultado da decisão arbitrária da vontade imanente que ocasionalmente tem mais poder. Assim, através da dupla negação que, à partida, a caracteriza, a rejeição jurídica da decisão pode também ser determinada positivamente: se ela consiste, antes de mais, na negação quer de que o direito seja o resultado da ordem transcendente que determina um direito natural, quer de que o seja da vontade imanente daquele que tem o maior poder, tal quer dizer que uma tal rejeição não pode deixar de assentar na afirmação do

direito como desvinculado de qualquer poder (transcendente ou imanente) e, nessa medida, como não sustentado por qualquer decisão. Assim, para a posição que sustenta uma tal rejeição, na sua primeira formulação, o direito não pode deixar de consistir não numa ordem decidida, não numa ordem imposta exteriormente a um conjunto de homens como estruturante da sua vida em comum, mas numa função imanente dessa mesma vida, isto é, numa função que decorre da vida de uma comunidade que, enquanto comunidade, possui já a ordem intrínseca ao seu desenvolvimento orgânico.

É sobretudo Otto Gierke quem, a partir da concepção do povo como organismo dotado de uma ordem intrínseca, da qual resulta a sua “teoria da corporação” (*Genossenschaftstheorie*), propõe esta separação entre decisão e direito. Na perspectiva da “teoria da corporação”, a vida do povo desenvolve já a partir de si mesma, enquanto comunidade orgânica, uma ordem, de que o direito e o Estado se constituem apenas como factores. Torna-se então possível a Gierke, enquanto fundador da “teoria da corporação”, formular as duas teses essenciais que servirão de base à sua tentativa de rejeição jurídica da decisão. Em primeiro lugar, Gierke³⁰ enuncia a tese de que o Estado não surge como separado da comunidade orgânica do povo, como uma potência extrínseca cuja vontade determina exteriormente para essa comunidade a sua ordem, aparecendo antes, pelo contrário, como uma mera emanção da ordem intrínseca que uma comunidade, enquanto organismo, já sempre possui. Para a “teoria da corporação”, não é a comunidade que, na sua unidade política, resulta do poder do Estado que, na sua decisão, se lhe encontra subjacente, mas passa-se exactamente o contrário: o Estado surge como um mero factor da vida comunitária dos homens. Em segundo lugar, Gierke afirma que o direito não surge como o resultado da autoridade do poder e, nessa medida, da decisão política de um Estado soberano, mas da “consciência jurídica” (*Rechtsbewußtsein*) do povo de cuja vida comum, a partir da corporação, o Estado emana. Como escreve Gierke em 1915, em *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*: «A vontade do Estado ou do governante não é a fonte última do direito, mas o órgão do povo chamado a declarar a consciência jurídica produzida pela vida do povo»³¹. Assim, segundo Gierke, se o direito encontra na vida comum de um povo a sua última fonte, de cujo desenvolvimento orgânico o próprio

³⁰ Para a análise da *Genossenschaftstheorie* de Gierke por Schmitt, cf. *Politische Theologie*, pp. 31 ss.

³¹ Cf. Otto Gierke, *Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, Aalen, Scientia Verlag, 1973, p. 31: «Allein selbst in diesem Falle ist der Staats- bzw. Herrscherwille nicht die letzte Quelle des Rechts, sondern das berufene Organ des Volkes für den Ausspruch des vom Volksleben hervorgebrachten Rechtsbewußtseins sei.» (passo citado em em *Politische Theologie*, p. 31)

Estado é um factor, tal quer dizer que nem o direito é decidido pelo poder do Estado, nem o Estado surge como o depositário de um poder decisor do e anterior ao direito, mas que Estado e direito são, nos termos do próprio Gierke, «poderes coetâneos» (*ebenbürtige Mächte*) na sua descendência da vida comunitária do próprio povo de que são partes integrantes: «Não é a mais grosseira ficção que, em qualquer instante, um Estado possa existir sem direito, que primeiro tenha sido instituído um domínio e só depois tenha emergido a ideia do direito? Na efectividade, Estado e direito apareceram e cresceram um com o outro e um através do outro»³². Para Schmitt, é sobretudo Hugo Preuß, o principal arquitecto da Constituição de Weimar, quem herda as duas teses apresentadas já por Gierke. E, na assunção por Preuß de tais teses, a rejeição jurídica da decisão adquire claramente o seu significado: uma tal rejeição, a partir da afirmação das duas teses que a sustentam – a tese do Estado como mero factor da vida da comunidade, por um lado; e a tese do direito como potência paralela ao próprio Estado, por outro –, corresponde, no fundo, a uma rejeição da soberania. Como escreve Schmitt: «Preuß pôde, com os argumentos da teoria da corporação, recusar o conceito de soberania como um resíduo do Estado autoritário e encontrar, na comunidade que se constrói corporativamente a partir de baixo, uma organização que não precisa do monopólio do domínio e que, por isso, surge também sem soberania»³³. Assim, se a tentativa de afastar a decisão do plano jurídico culmina na tentativa da eliminação jurídica do conceito de soberania, e na eliminação política do próprio poder soberano que nesse mesmo conceito se encontra assente, a defesa da decisão na imanência do plano jurídico, aquilo a que Schmitt chama decisionismo, consiste numa tentativa de fundar, no plano jurídico, um combate pela soberania.

A procura de afastar a decisão do plano jurídico, pressupondo qualquer exercício do poder não determinado pela ordem jurídica como o exercício de um poder simplesmente arbitrário, violento e ilegítimo, não pode deixar assim de se concretizar, pelo seu próprio desenvolvimento intrínseco, como uma tentativa de reformular o conceito de soberania, retirando-lhe o seu significado primordial de um poder supremo, desvinculado e, nessa medida, juridicamente ilimitado. E é sobretudo na “doutrina da

³² Idem, p. 30: «Ist es denn nicht die größte Fiction, daß in irgend einem Augenblick ein Staat ohne das Recht bestanden habe, daß zuerst eine Herrschaft errichtet und dann erst die Rechtsidee aufgetaucht sei? In Wirklichkeit sind Staat und Recht mit und durcheinander entstanden und gewachsen!»

³³ *Politische Theologie*, p. 32: «Preuß konnte mit den Argumenten der Genossenschaftstheorie den Souveränitätsbegriff als ein Residuum des Obrigkeitsstaates ablehnen und in dem genossenschaftlich von unter sich aufbauenden Gemeinwesen eine Organisation finden, die das Herrschaftsmonopol nicht braucht und daher auch ohne Souveränität auskommt.»

soberania do direito” de Hugo Krabbe – na doutrina segundo a qual o Estado, enquanto depositário de um poder supremo e ilimitado, vê progressivamente a sua soberania ser transferida para o próprio direito – que essa mesma tentativa tem lugar. Krabbe refere-se a um dualismo entre a “potência do Estado” (*Staatsgewalt*) e a “potência do direito” (*Rechtsgewalt*), caracterizando-o como um dualismo entre um exercício pessoal e um exercício impessoal do poder, e assinalando a relação entre estes dois exercícios através de um processo histórico no qual o progresso consiste numa gradual passagem do primeiro para o segundo. É assim que, em *Die Lehre der Rechtssouveränität*, de 1906, se pode ler: «A teoria da soberania do Estado tem o seu fundamento na representação de que a potência tem raízes num direito *pessoal* de mandar. A teoria da soberania do direito assenta no pensamento de uma potência *impessoal*, própria das normas do direito precisamente porque são normas *do direito*. Esta última teoria é o fruto de uma cultura superior e pressupõe a capacidade do pensar abstracto»³⁴. Em 1919, com a publicação de *Die moderne Staatsidee*, Krabbe é maximamente claro acerca deste carácter processual de uma progressiva ultrapassagem da “potência da autoridade” (*Obrigkeitsgewalt*), apresentando a sua doutrina da soberania do direito como o resultado de um processo histórico demorado, no qual o Estado de direito aparece como o culminar de uma história em que o direito chega progressivamente a uma supremacia, substituindo, na sua impessoalidade, o exercício arbitrário do poder por parte de uma autoridade subjectiva e pessoal: «Sob a palavra de ordem do “Estado de direito”, esta supremacia é desenrolada passo a passo. À partida, simplesmente na forma de uma *limitação* da potência da autoridade; depois, na exigência de uma *substituição* pelo direito, tanto quanto for possível, da mera vontade da autoridade; e, finalmente, na vitória incondicional do direito *com exclusão de toda a potência originária da autoridade*»³⁵. A “ideia moderna do Estado”, baseada na supremacia do direito e na constituição do Estado como Estado de direito, seria assim, na sua essência, o resultado de um processo histórico no qual a soberania se transfere para o direito e, nessa medida,

³⁴ Hugo Krabbe, *Die Lehre der Rechtssouveränität*, Groningen, J. B. Wolters, 1906, p. 47: «Die Theorie der Staatssouveränität hat ihren Grund in der Vorstellung, dass die Gewalt in einem *persönlichen* Befehlsrecht wurzelt. Die Theorie der Rechtssouveränität beruht auf dem Gedanken einer *unpersönlichen*, den Rechtsnormen, eben weil sie *Rechtsnormen* sind, eigenen Gewalt. Letztere Theorie ist die Frucht höherer Kultur und setzt die Fähigkeit abstrakten Denkens voraus.»

³⁵ Hugo Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, Haag, Martinus Nijhoff, 1919, p. 8: «Unter dem Schlagworte des „Rechtsstaates“ ist diese Suprematie Schritt für Schritt durchgeführt worden. Zunächst bloss in der Form einer *Beschränkung* der Obrigkeitsgewalt; dann in der Forderung einer *Ersetzung*, soweit wie möglich, des blossen Obrigkeitswillens durch das Recht; und endlich in dem unbedingten Siege des Rechts, *mit Ausschluss jeder ursprünglichen Obrigkeitsgewalt*.»

se esvazia como decisão e poder pessoal sem qualquer vínculo normativo. Ela surge assim, para Krabbe, como o resultado de uma vitória, na qual o carácter espiritual da norma triunfa sobre a autoridade pessoal da vontade decisória ou, o que é o mesmo, sobre a arbitrariedade fáctica do poder: «Se se perguntar qual o grande pensamento que assim alcançou a vitória, podemos responder que um *poder espiritual* entrou no lugar de uma *potência pessoal*. Já não vivemos agora debaixo do domínio de pessoas, seja de pessoas naturais ou de pessoas (jurídicas) construídas, mas debaixo do domínio de normas, de forças espirituais. É nisto que se manifesta a *ideia moderna do Estado*»³⁶.

Ao basear a sua doutrina da soberania do direito na representação de um processo histórico em que o poder é transferido de uma autoridade para o direito, Krabbe aproxima-se da “teoria da corporação”, na sua recusa de encontrar a fonte do direito na autoridade do Estado. Do mesmo modo que para uma tal teoria, dir-se-ia que, para Krabbe, a fonte do direito estaria não no poder do Estado enquanto autoridade suprema, mas no “sentimento jurídico” ou na “consciência jurídica” dos homens: «Não há, como ensinam os manuais, fontes do direito; há simplesmente *uma* fonte do direito, designadamente o sentimento do direito ou a consciência do direito que vive no homem, que, de modo semelhante a todas as outras inclinações que condicionam juízos de valor, tem o seu lugar na vida consciente dos homens. Todo o direito tem aqui o seu fundamento, também o direito das leis, também o direito consuetudinário, também o direito não escrito em geral. Uma lei que não se apoie neste fundamento *não é* direito, falta-lhe a validade, mesmo quando, voluntária ou coercivamente, for seguido. [...] O mero poder, seja ele organizado, como no Estado, ou não organizado, como num levantamento ou numa revolução, nunca consegue trazer a uma norma o elemento *ético* que se pega a uma norma jurídica»³⁷. Contudo, se a “teoria da corporação” insistia sobretudo no carácter corporativo da fonte do direito e do Estado, realçando o carácter

³⁶ Idem, p. 9: «Wenn nun gefragt wird, welcher grosse Gedanke damit den Sieg errungen hat, so können wir antworten, dass eine *geistige Macht* an die Stelle einer *persönlicher Gewalt* getreten ist. Wir leben jetzt nicht mehr unter der Herrschaft von Personen, seien es natürliche oder konstruierte (Rechts-) personen, sondern unter der Herrschaft von Normen, geistige Kräften. Darin offenbart sich *die moderne Staatsidee*.» Cf. a alusão de Schmitt a esta passagem: *Politische Theologie*, p. 30.

³⁷ Idem, pp. 50-51: «Es giebt nicht, wie die Handbücher lehren, *Quellen* des Rechtes; es giebt bloss *eine* Quelle des Rechtes, nämlich das in dem Menschen lebende Rechtsgefühl oder Rechtsbewusstsein, welches ähnlich wie alle andere Werturteile bedingende Neigungen, im Bewusstseinsleben der Menschen seine Stelle hat. Alles Recht hat hier seine Grundlage, auch das gesetzliche Recht, auch das Gewohnheitsrecht, auch das ungeschriebene Recht im allgemeinen. Ein Gesetz, welches nicht auf diese Grundlage sich stützt, ist *nicht* Recht, es mangelt der Geltung, auch wenn es freiwillig oder aus Zwang befolgt wird. [...] Die blosse Macht, mag sie organisiert sein wie im Staate oder nicht organisiert wie im Aufruhr oder in der Revolution, vermag niemals einer Norm das *ethische* Element beizubringen, welches einer Rechtsnorm anhaftet.»

derivado e coetâneo do Estado e do direito na sua emergência a partir da vida comunitária de um povo, Krabbe acentua principalmente o carácter histórico e progressivo da substituição da potência fáctica e pessoal de uma autoridade pelo poder espiritual e impessoal de uma norma.

Assim, se o dualismo entre soberania da autoridade e soberania do direito se traduz, para Krabbe, numa transição que decorre ao longo da história, ser-lhe-ia necessário assinalar o facto histórico concreto que assinala essa mesma transição. É então como “causa” fáctica dessa transição, como marco concreto que assinala a substituição do poder da autoridade pelo poder do direito, que Krabbe assinala o facto histórico do aparecimento de uma “representação do povo” (*Volksvertretung*) e, conseqüentemente, a aquisição, por parte do povo, de um órgão legislativo capaz de produzir direito. Como escreve Krabbe: «Se finalmente perguntarmos qual a causa que conduziu a que a ideia da autoridade, isto é, a ideia de um direito de mandar que vale autonomamente, ter tido de ceder o seu lugar à potência do direito, encontramos-la no facto de que, com a introdução do sistema constitucional, a comunidade ganhou, na representação do povo, um órgão próprio formador de direito. Foi precisamente a supressão de um tal órgão na Idade Média que tornou possível a emergência de uma potência de autoridade que se apoiava no seu próprio fundamento»³⁸. A “representação do povo”, enquanto facto histórico, torna-se então, para Krabbe, num critério capaz de distinguir a presença do próprio direito. Contudo, mediante este critério diferenciador, seria possível determinar o direito como o conjunto de normas *decididas* por uma “representação do povo”. Por outras palavras: mediante um tal critério, o direito seria propriamente assinalado não pela sua independência em relação ao poder do Estado, mas pela sua dependência em relação ao poder de um tipo específico de Estado; designadamente, pela sua dependência em relação ao Estado cujo poder legislador, na sua potência constituinte do direito, fosse determinado pela própria “representação do povo”. O direito seria assim, afinal, não uma norma independente do poder, mas a norma emanada do poder de um Estado constituído como o órgão através do qual o povo decide o direito. Torna-se então possível encontrar na proposta de Krabbe de uma substituição da soberania do Estado pela soberania do direito a realização de apenas

³⁸ Idem, pp. 36-37: «Wenn wir schliesslich fragen, welche Ursache dazu geführt hat, dass die Obrigkeitssidee, d. h. also der Idee eines selbständig geltenden Befehlsrechtes, der Rechtsgewalt ihren Platz hat einräumen müssen, so finden wir dieselbe in der Tatsache, dass, mit der Einführung des konstitutionellen Systems, die Gemeinschaft in der Volksvertretung ein eigenes rechtbildendes Organ zurückgewonnen hat. Eben der Wegfall eines solchen Organes im Mittelalter hat das Aufkommen einer auf eigene Grundlage sich stützenden Obrigkeitssgewalt möglich gemacht.»

uma etapa, não conclusiva, na elaboração de um pensamento jurídico caracterizado pela tentativa de afastar a decisão do plano jurídico. Assim, por um lado, Krabbe caracteriza-se pela recusa de reconhecer no direito o puro e simples resultado do exercício de uma autoridade dotada de poder fáctico para o impor. Segundo Krabbe, o direito não pode ser o resultado puro e simples da decisão da instância de autoridade dotada do maior poder. Mas, por outro lado, ao recusar determinar o direito como a decisão de uma autoridade, ou da instância que detém o maior poder, Krabbe acaba por determinar o direito como o resultado de uma decisão específica: a decisão de um Estado cuja estrutura se determina não pelo poder de uma autoridade pessoal, mas pelo poder de um órgão representativo de uma vontade popular. Longe de ser considerado como uma realidade puramente normativa, inteiramente independente da decisão, e do poder fáctico que a estabelece, o direito é então, para Krabbe, apenas o resultado de um poder determinado e de uma decisão tomada sob determinadas regras e determinados critérios.

Diante das insuficiências de Krabbe naquilo a que se poderia chamar a rejeição jurídica da decisão, é Kelsen quem se propõe remeter definitivamente a decisão para fora do plano jurídico. Para tal, tornar-se-ia necessário assinalar, antes de mais, o carácter puramente normativo do direito, assumindo esse mesmo carácter em todas as suas consequências, ou seja, assumindo a impossibilidade de determinar uma norma jurídica recorrendo a qualquer factor que, tal como seria o caso de uma decisão fáctica, fosse exterior à sua pura normatividade. É assim que Kelsen propõe a tese fundamental da sua “teoria pura do direito”: se o Estado mantém uma relação essencial com o direito, e se o direito é algo puramente normativo, não se podendo relacionar com qualquer entidade que, sendo fáctica, não se caracterize por uma pura normatividade, tal quer dizer que a relação entre o Estado e o direito não pode ser uma relação de causalidade, mas uma relação de pura e simples identidade; por outras palavras: tal quer dizer que o Estado não pode ser encarado juridicamente como um poder fáctico, diferenciado do direito, cuja decisão se constitua como criadora e, portanto, como causa do direito, mas que este mesmo Estado, encarado juridicamente na sua relação com o direito, não pode deixar de ser uma entidade puramente normativa e, nessa medida, uma entidade que pura e simplesmente se identifica com o próprio direito. É assim que Kelsen, em *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, num livro com o qual, publicado também em 1922, *Politische Theologie* entra directamente em polémica, pode escrever claramente: «Estado e direito caem ambos na mesma categoria de ordem normativa. E se – também em conformidade com a concepção dominante – se vir a essência da norma

jurídica no seu carácter coercivo, então direito e Estado são, de igual modo, ordens coercivas, no sentido de um sistema de normas de ordenamento coercivo. E assim estaria autenticamente dada a prova da identidade entre Estado e direito»³⁹.

Kelsen apresenta como prova da identidade entre Estado e direito justamente a possibilidade de qualificar o Estado com o atributo da soberania. O conceito de soberania encerraria em si a noção não propriamente de um poder supremo (porque o poder, enquanto realidade fáctica e empírica, nunca pode surgir como supremo superlativamente), mas de uma essencial independência e, nessa medida, de uma essencial não determinação daquilo que é próprio por qualquer factor extrínseco. Assim, para Kelsen, a determinação do Estado como soberano implicaria imediatamente a sua rejeição como entidade social, determinada pelo exercício fáctico e natural de um poder. Numa análise derivada da concepção kantiana de natureza, que apresenta todos os fenómenos naturais como condicionais, como causados sempre por outros fenómenos numa série indefinida de nexos causais, e que reconhece a impossibilidade de encontrar na natureza um fenómeno incondicional ou incausado, Kelsen afirma que, no plano natural, social e fáctico – numa palavra: no plano fenoménico – todos os fenómenos são dependentes das suas causas, não se podendo encontrar entre eles nenhum poder inteiramente incondicionado, independente e, nessa medida, soberano. É assim que, em 1920, em *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Kelsen pode escrever: «Na esfera da realidade natural, a soberania tem de assumir o sentido da liberdade e da independência de um poder ou domínio em relação a um outro (ou seja, de deixar o seu autêntico sentido), para em geral se tornar no sujeito operacional útil. Mas como, na área do acontecer social, poder, domínio, potência não são outra coisa do que causar, especialmente motivação, a assunção de uma fonte do poder, da potência ou do domínio, isto é, de uma causa motivadora que, por seu lado, não pudesse ela mesma remeter para uma causa, sendo assim “livre” ou “independente”, tem de ser completamente incompatível com o sentido da consideração causal da efectividade, pois a remissão principial de cada fenómeno social às causas que o determinam é o postulado

³⁹ Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 87: «Staat und Recht fallen beide unter die gleiche Kategorie der normativen Ordnung. Und wenn man – gleichfalls in Uebereinstimmung mit der herrschenden Auffassung – das Wesen der Rechtsnorm in ihrem Zwangscharakter sieht, dann sind Recht und Staat gleicherweise Zwangsordnungen im Sinne eines Systems zwangordnender Normen. Und damit wäre eigentlich schon der Nachweis der Identität von Staat und Recht erbracht.»

da conceptualidade do acontecer social em geral»⁴⁰. Assim, se o Estado fosse entendido como uma entidade social e natural, caracterizada pelo seu poder fáctico e diferenciada essencialmente do direito como a origem e a causa da sua normatividade, este mesmo Estado não poderia ser propriamente considerado soberano, mas remeteria sempre para uma causa condicionante do seu próprio poder. Admitir a soberania como uma qualidade do Estado significaria então, para Kelsen, deslocar o Estado do plano fáctico e empírico, recusá-lo como uma entidade natural e social, e considerá-lo juridicamente como uma entidade normativa: «Apenas a ordem que não está “contida” em nenhuma outra porque não é derivável de nenhuma outra é soberana, isto é, a ordem global que abrange todas as outras como ordens parciais, o Estado enquanto conceito *jurídico*, só é soberano quando o Estado coincidir com a ordem jurídica global»⁴¹. Para Kelsen, a “teoria do Estado” não poderia deixar de se confrontar com a necessidade de escolher uma de duas alternativas: ou o Estado, considerado como uma realidade sociológica, seria compreendido como uma força natural ou como o fenómeno social do exercício do poder (e, neste caso, inserido sempre na cadeia global de fenómenos, ele nunca poderia ser uma causa incausada e, neste sentido, uma causa absolutamente primeira, livre, incondicional e independente, não podendo assim ser soberano); ou o Estado, considerado como uma realidade jurídica, seria compreendido como uma entidade normativa, idêntica à própria ordem jurídica (e, neste caso, constituindo-se como um sistema normativo fechado, independente e, neste sentido, soberano, ele não poderia ser um poder, uma entidade social que toma decisões, tendo assim o problema da “origem” da ordem jurídica – o problema da sua *decisão* – de ser deslocado para fora do plano jurídico⁴²). Diante de tal situação dilemática, a análise de Kelsen será conduzida como uma escolha e uma tentativa de fundamentação desta última opção.

⁴⁰ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Aalen, Scientia Verlag, 1981, p. 7: «In der Sphäre der Naturrealität muß den Sinn etwa von Freiheit oder Unabhängigkeit einer Macht oder Herrschaft von einer anderen nehmen (also ihren eigentlichen Sinn ablegen), um überhaupt ein taugliches Operationsobjekt zu werden. Da aber Macht, Herrschaft, Gewalt im Bereiche sozialen Geschehens nichts anderes als Verursachung, speziell: Motivation ist, muß die Annahme einer Macht-, Gewalt-, oder Herrschaftsquelle, d. h. also einer motivierenden Ursache, die nicht ihrerseits selbst wieder auf eine Ursache zurückzuführen und so „frei“ oder „unabhängig“ wäre, mit dem Sinn kausaler Wirklichkeitsbetrachtung völlig unvereinbar sein, da ja die prinzipielle Rückführung jeder sozialen Erscheinung auf ihre sie bestimmenden Ursachen das Postulat der Begreiflichkeit sozialen Geschehens überhaupt ist.»

⁴¹ Idem, p. 13: «Souverän ist nur die in keiner andern „enthaltene“, weil aus keiner andern ableitbare Ordnung, d. h. souverän ist nur die alle anderen als Teilordnungen umfassende Gesamtordnung, ist der Staat als Rechtsbegriff nur, wenn er mit der Gesamtrechtsordnung zusammenfällt.»

⁴² A proposta kelseniana de deslocar o problema da *origem* ou da *decisão* da ordem para fora do plano jurídico ou normativo estava já suficientemente formulada desde 1911, com a publicação de *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (cf. Capítulo I, nota 46).

A proposta de Kelsen da remissão da decisão para fora do plano jurídico pode ser compreendida sobretudo a partir da sua confrontação com Krabbe. Recusando determinar o direito pura e simplesmente a partir do poder capaz de o impor como tal, Krabbe assinalara o direito como um poder específico, como um “poder espiritual”, cuja especificidade se poderia aferir a partir da sua correspondência à “consciência jurídica” do povo. Uma tal correspondência, por sua vez, só poderia ser garantida a partir do aparecimento de uma “representação popular” que decidisse o próprio direito. E, nessa medida, não apenas o direito, mas sobretudo a sua vigência, a “soberania do direito” poderia ser determinada, para Krabbe, como o resultado de uma decisão tomada sob determinados critérios. Diante de uma tal determinação, Kelsen contesta a Krabbe justamente a pretensão de que a alusão a tal decisão como fundamento da ordem jurídica pudesse corresponder a uma “soberania do direito”. Se o direito se determinava, segundo Krabbe, como a ordem jurídica decidida por uma “representação popular” e correspondente à “consciência jurídica” do povo, tal significaria que o seu fundamento se encontraria não em si mesmo, mas numa realidade situada em outro plano, numa realidade não normativa, numa decisão e num poder fático que, independentemente da sua natureza, surgiria diante dela como a sua causa e a sua origem. E se um tal direito, tal como é determinado por Krabbe, não poderia deixar de encontrar a sua origem, o seu fundamento e a sua causa numa decisão que, enquanto realidade distinta, o condicionava, tal significaria, segundo Kelsen, que um tal direito nunca poderia justificar, tal como pretendia Krabbe, a concepção de uma “soberania do direito”.

O erro de Krabbe consistiria, segundo Kelsen, em manter a diferenciação entre Estado e direito, assinalando o primeiro como o sujeito fático de uma decisão e o segundo como uma ordem jurídica situada no plano da normatividade, e procurando depois diferenciar historicamente decisões diversas em função de diversas formas do exercício do poder. Segundo Kelsen, a partir de uma tal diferenciação entre Estado e direito, a partir da consideração do Estado como um poder que, distinto do direito, o pode decidir, o direito nunca poderia ser determinado como soberano e a vigência do poder, independentemente da forma do seu exercício, consistiria sempre numa “potência da autoridade”. Para Kelsen, se o Estado fosse considerado como uma realidade distinta da realidade normativa do direito, tal como o considerava ainda Krabbe, poder-se-ia dizer que quer o poder se exercesse autocraticamente, a partir da “decisão pessoal” de um monarca, quer este mesmo poder se exercesse democraticamente, a partir da “decisão impessoal” de um órgão representativo do povo, seria sempre a autoridade de

uma decisão fáctica, e nunca o direito, que poderia ser determinada como soberana. Como escreve Kelsen, na sua crítica a Krabbe: «Não se concebe porque apenas os órgãos nomeados autocraticamente devem ser assinalados como “autoridade”. Não são o parlamento eleito pelo povo, o presidente eleito pelo povo, o governo eleito pelo parlamento igualmente “autoridade”, isto é, homens cuja manifestação de vontade, com determinados limites, diante de outros homens, é declarada vinculativa pela ordem jurídica?»⁴³. A exigência krabbiana de uma soberania do direito só seria atingida, segundo Kelsen, se o Estado fosse considerado juridicamente, como a realidade normativa que constitui uma ordem jurídica, e não sociologicamente, como a realidade fáctica de um poder cuja decisão é causa e está na origem dessa mesma ordem. Mas se o Estado fosse identificado pura e simplesmente como idêntico à ordem jurídica, tal querer dizer que todo o Estado, enquanto Estado soberano, constituiria um sistema normativo fechado e auto-fundado, sendo impossível diferenciar historicamente o direito, na sua pura normatividade, em função da sua origem fáctica, isto é, em função do carácter autocrático ou democrático da decisão que lhe dá origem: «O direito é para ele [Krabbe] apenas um direito criado de determinado modo, designadamente de um modo *democrático*. Mas porque em todo o mundo não deverá poder surgir direito também *autocraticamente*, através do mandamento do monarca absoluto? Do *conceito* do direito não resulta qualquer determinação da sua fonte»⁴⁴. Por outras palavras: para Kelsen, sendo o Estado idêntico à ordem jurídica, todo o Estado seria já sempre, enquanto Estado, Estado de direito, não sendo possível introduzir qualquer diferenciação na sua pura normatividade em função do carácter pessoal ou impessoal da decisão que o estabelece. É assim que Kelsen pode afirmar: «Krabbe não vê que *cada Estado é um Estado de direito*, também a monarquia absoluta, e que também nesta toda a potência, ao perguntar-se pelo seu fundamento, ou seja, pela sua justificação, se enraíza impessoalmente no direito, isto é, em sentido último, naquele princípio jurídico originário que – mesmo quando apenas concede um direito pessoal de mandar,

⁴³ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, p. 30: «Andererseits ist durchaus nicht zu begreifen, warum nur die autokratisch berufenen Organe als »Obrigkeit« bezeichnet werden sollen. Sind nicht das vom Volk gewählte Parlament, der vom Volk gewählte Präsident, die vom Parlamente gewählte Regierung ebenfalls „Obrigkeit“, d. h. Menschen, deren Willensäußerung in bestimmten Schranken von der Rechtsordnung anderen Menschen gegenüber für verbindlich erklärt sind?»

⁴⁴ Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, p. 189: «Recht ist ihm [Krabbe] nur ein auf bestimmte Weise, nämlich demokratisch erzeugtes Recht. Aber warum in aller Welt sollte Recht nicht auch autokratisch, durch Befehl des absoluten Monarchen entstehen können? Aus dem Begriffe des Rechtes geht keine Bestimmung seiner Quelle hervor.»

empossando para a legislação apenas a um homem singular – abrange todas as normas jurídicas criadas, no seu conteúdo, no caminho por ele prescrito, enquanto sistema unitário de normas, enquanto ordem jurídica impessoal»⁴⁵.

Partindo da identidade entre Estado e direito, Kelsen pode então caracterizar a diferenciação destas duas realidades como uma *ficção* pela qual o Estado aparece sob a figura pessoal de um sujeito da decisão e do poder, hipostasiado como uma entidade fáctica que, sendo a origem das normas que valem como direito, delas essencialmente se diferencia. E é à luz da “filosofia do como se” de Vaihinger que Kelsen pode justificar a personificação do direito no Estado e, conseqüentemente, o desdobramento da mesma realidade na dupla figura de um direito e de um Estado que surgem como duas entidades distintas entre si: «Como qualquer personificação, também a do Estado é levada a cabo para simplificar e fenomenalizar uma multiplicidade de relações para o pensar. Porque é incómodo para o pensar humano, quando tem de operar com a ordem jurídica como unidade, tornar presente o complicado mecanismo de uma multiplicidade de normas abstractas, representa-se esta ordem jurídica sob a imagem *intuitiva* da pessoa humana, sendo assumida como a sua qualidade essencial uma “vontade”. [...] Assim, o pensar *desdobra* – tal como mostrou Vaihinger – o objecto que tem por tarefa dominar»⁴⁶. Assim, se, para Kelsen, só de uma forma fictícia o Estado e o direito constituiriam duas realidades distintas, se o Estado enquanto fonte de poder e de decisão não pode deixar de consistir numa ficção pela qual o direito surge personificado, a posição de Kelsen consiste na tentativa de desfazer uma tal ficção, mostrando a identidade entre Estado de direito e, nessa medida, tornando impossível a concepção do Estado como um decisor, como o depositário de um poder que, sempre que necessário, se coloca acima da ordem jurídica.

⁴⁵ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, pp. 26-27: «KRABBE sieht nicht, daß jeder Staat ein Rechtsstaat ist, auch die absolute Monarchie, und daß auch bei dieser alle Gewalt, sofern eben nach ihrem Grund, also nach ihrer Rechtfertigung gefragt wird, unpersönlich im Rechte, d. h. letztlich in jenem Ursprungsrechtssatz wurzelt, der, auch wenn er nur ein persönliches Befehlsrecht erteilt, nur einen einzelnen Menschen zur Gesetzgebung ermächtigt, alle auf dem von ihm vorgeschriebenen Wege inhaltlich erzeugten Rechtsnormen als ein einheitliches Normensystem, als unpersönliche Rechtsordnung umschließt.»

⁴⁶ Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, pp. 205-206: «Wie jede Personifikation, so wird auch die des Staates vollzogen, um eine Vielheit von Relationen für das Denken zu vereinfachen und zu veranschaulichen. Weil es dem menschlichen Denken unbequem ist, wenn es mit der Rechtsordnung als Einheit zu operieren hat, den komplizierten Mechanismus einer Vielheit abstrakter Normen zu vergegenwärtigen, stellt man diese Rechtsordnung unter dem anschaulichen Bilde der menschlichen Person vor, als deren wesentliche Qualität ein „Wille“ angenommen wird. [...] Dadurch verdoppelt aber – wie VAHINGER gezeigt hat – das Denken den Gegenstand, den zu bewältigen seine Aufgabe ist.»

Na perspectiva de Kelsen, desfeita a ficção que personificava o direito no Estado, desdobrando a realidade única do direito na figura da sua hipóstase, a soberania já não poderia então ser caracterizada como a qualidade de um Estado que estaria, em função da sua força e do seu poder, acima da ordem jurídica que nesse mesmo poder se sustentava, ou como o atributo do sujeito decisor que, nesse mesmo Estado, poderia decidir, quando considerasse necessário, um estado de excepção à ordem jurídica. Pelo contrário: para Kelsen, a soberania seria agora apenas a característica de uma ordem jurídica que surgiria, na sua pura normatividade, como um sistema normativo fechado sobre si mesmo, dependente apenas de si e puramente desenrolado a partir não do elemento extrínseco do poder de uma decisão, mas da norma fundamental (*Grundnorm*) que intrinsecamente o institui. E tal quereria dizer que, para Kelsen, se a soberania fosse tida como o resultado da força fáctica, esta mesma soberania deveria ser afastada do plano jurídico. Daí que se possa ler, na conclusão da sua obra de 1920: «A representação da soberania tem de ser radicalmente desalojada»⁴⁷.

Diante de uma tal conclusão, Schmitt propõe-se, em *Politische Theologie*, defender o carácter incontornável do conceito de soberania. Para Schmitt, a proposta de consideração do direito como idêntico ao Estado implicaria a não consideração do Estado como a origem do direito e, conseqüentemente, a remissão da questão desta mesma origem – a remissão do problema da relação entre o direito e o poder que o decide e estabelece como tal – para um plano extrínseco ao âmbito jurídico. Assim, para Schmitt, ao propor a tese da identidade entre direito e Estado, e da soberania como apenas o atributo de um sistema normativo fechado e independente, Kelsen voluntariamente ignoraria a questão acerca da efectivação do direito (*Rechtsverwirklichung*), a questão da origem do direito enquanto sistema normativo que se impõe coercivamente, questão essa que, na perspectiva schmittiana, uma reflexão sobre o direito nunca poderia deixar de enfrentar. Como escreve Schmitt: «Kelsen resolve o problema do conceito de soberania ao negá-lo. [...] No fundo, tal é a velha

⁴⁷ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, p. 320: «Die Souveränitätsvorstellung freilich muß radikal verdrängt werden.». Ao citar esta frase de Kelsen em *Politische Theologie* (p. 29), Schmitt comete a imprecisão de escrever não “representação da soberania” (*Souveränitätsvorstellung*) mas “conceito de soberania” (*Souveränitätsbegriff*). Uma tal imprecisão pode conduzir a compreender equivocadamente a posição de Kelsen: esta consistiria não em rejeitar pura e simplesmente o *conceito de soberania*, mas em deslocar a sua *representação*, abandonando aquilo a que chama o “dogma” da soberania do Estado singular e representando-a como o atributo de uma “ordem jurídica mundial”, de uma *civitas maxima*. Se a soberania fosse vinculada imediata e essencialmente a um Estado singular, tal como sugere Schmitt, então a deslocação da “representação da soberania” corresponderia já sempre a um desalojamento do “conceito de soberania”.

negação liberal do Estado diante do direito e o ignorar do problema autónomo da efectivação do direito»⁴⁸. Dir-se-ia então que se, para Kelsen, a personificação da ordem jurídica no Estado consistia numa ficção jurídica, para Schmitt, a identificação entre Estado e direito consistia também numa abordagem fictícia da relação entre estas duas realidades, abordagem essa que manifestava o seu carácter de ficção justamente na impossibilidade de uma consideração jurídica do problema da origem ou da efectivação do direito e, conseqüentemente, na necessidade de considerar o direito *como se* ele não tivesse uma causa, *como se* não houvesse uma decisão cujo poder o põe justamente como ordem jurídica.

Na sua confrontação com o puro normativismo de Kelsen, Schmitt explora então justamente esta impossibilidade de, fora do âmbito de uma mera ficção, considerar o direito sem a sua essencial relação à decisão da potência que o efectiva como direito. A indissolubilidade desta relação torna-se manifesta justamente, segundo Schmitt, no momento em que uma situação excepcional e urgente torna a normalidade questionável. Para Schmitt, o aparecimento de uma situação fáctica caracterizável como urgente e excepcional implicaria a distinção imediata entre ordem e direito e, conseqüentemente, a determinação deste último como apenas um tipo de ordem possível. A introdução do estado de excepção surge assim, segundo Schmitt, não em função da pura e simples destruição da ordem, mas em função de uma separação entre direito e ordem; melhor dizendo: em função da diferença sempre insuperável entre direito e ordem, entre o *direito* enquanto ordem jurídica e o *Estado* enquanto poder capaz de criar a ordem necessária à vigência desta mesma ordem jurídica, diferença essa que exclusivamente torna possível, quando necessária, a sua separação. Como escreve Schmitt, acerca do “estado de excepção”: «A existência do Estado dá aqui provas de uma indubitável supremacia sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se, em sentido autêntico, absoluta. No caso de excepção, o Estado suspende o direito em virtude, como se diz, de um direito de auto-conservação. Os dois elementos do conceito “direito-ordem” surgem aqui um diante do outro e provam a sua autonomia conceptual»⁴⁹. Encontrando-se acima da ordem jurídica como condição de

⁴⁸ *Politische Theologie*, p. 29: «Kelsen löst das Problem der Souveränitätsbegriffs dadurch, daß er es negiert. [...] In der Sache ist das die alte liberale Negierung des Staates gegenüber dem Recht und die Ignorierung des selbständigen Problems der Rechtsverwirklichung.»

⁴⁹ Idem, pp. 18-19: «Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm. Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines

possibilidade dessa mesma ordem, a ordem que o Estado constitui remete sempre para a possibilidade da decisão que origina o próprio direito. Assim, segundo Schmitt, a possibilidade da distinção entre ordem e direito, a possibilidade de que o direito seja suspenso em função da conservação da ordem, indica já que o plano jurídico não pode situar-se num plano puramente normativo, ignorando, como pretendia Kelsen, o problema da decisão fáctica que lhe dá origem. Longe de surgir como um acrescento extrínseco à pura normatividade do direito, a efectivação do direito, o elemento fáctico decisório pelo qual o direito se constitui como tal, manifesta-se como um componente inalienável da realidade desse mesmo direito, não sendo a tentativa de o desalojar do plano jurídico senão a entrada numa sua representação abertamente fictícia. É assim que Schmitt pode concluir que, mesmo em tempos de normalidade, mesmo numa situação normal em que o direito vigora e a conservação da ordem não requer a sua suspensão, a decisão, longe de desaparecer, manifesta-se e aparece como irredutível, ainda que sob a figura de um *minimum* de decisão: «Assim como, no caso normal, o momento autónomo da decisão pode ser reduzido a um *minimum*, no caso de excepção, a norma é aniquilada. Apesar disso, o caso de excepção também permanece acessível ao conhecimento jurídico, porque ambos os elementos, tanto a norma como a excepção, se mantêm no quadro do jurídico»⁵⁰.

Para Schmitt, longe de representar a entrada num plano extra-jurídico, a possibilidade de decisão de um estado de excepção pertence essencialmente ao direito, surgindo como a própria condição que o torna possível. Se a excepção surgiria como uma interrupção da normalidade, remetendo para a ordem jurídica apenas em função da suspensão da sua vigência, a normalidade surge como já sempre assente na possibilidade da excepção, remetendo para esta como a sua *ratio essendi*. É assim que Schmitt pode concluir, em *Politische Theologie*: «A excepção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a excepção prova tudo; ela não apenas confirma a regra, mas a regra em geral vive apenas da excepção»⁵¹. O decisionismo de Schmitt encontra então na “teoria pura do direito” de Kelsen – na sua tentativa de pensar o

Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt. Die zwei Elemente des Begriffes „Recht-Ordnung“ treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbstständigkeit.»

⁵⁰ Idem, p. 19: «So wie im Normalfall das selbstständige Moment der Entscheidung auf ein Minimum zurückgedrängt werden kann, wird im Ausnahmefall die Norm vernichtet. Trotzdem bleibt auch der Ausnahmefall der juristischen Erkenntnis zugänglich, weil beide Elemente, die Norm wie die Entscheidung, im Rahmen des Juristischen verbleiben.»

⁵¹ Idem, p. 21: «Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.»

direito como idêntico ao Estado e o Estado como despojado de qualquer elemento decisório – aquele que é, no plano jurídico, o seu mais radical adversário. E este estatuto resulta de uma tal posição teórica não poder deixar de culminar, na perspectiva schmittiana, na impossibilidade de o Estado, e a cultura ocidental por ele representada, se poder contrapor à potência bárbara e violenta do anarquismo que o ameaça. Ao conceber a diferença entre Estado e direito como a ficção jurídica de uma personificação, dir-se-ia que Kelsen teria afinal apresentado ele próprio uma concepção fictícia do direito, abordando o direito *como se* fosse pura norma, *como se* não houvesse qualquer poder fáctico que, estando subjacente à sua normatividade como a condição da sua efectivação, decidisse esse mesmo direito; e que, a partir de uma tal ficção, seria pura e simplesmente impossível lidar com uma situação urgente ou um caso excepcional.

Diante desta ineficácia da ficção kelseniana do direito como uma normatividade pura, seria então necessário, para Schmitt, a apresentação da decisão, no plano jurídico, como pura e simples decisão. Considerando apenas a decisão enquanto tal, não a remetendo para a mediação que constitui a sua fonte e a sua justificação última, Schmitt sabe que o decisionismo consiste também ele numa ficção jurídica e que, nessa medida, a abordagem decisionista da decisão não pode deixar de permanecer sempre inevitavelmente insuficiente. Em função dessa inultrapassável insuficiência, e como sua imediata manifestação, o decisionismo não poderia deixar de determinar apenas negativamente a decisão, apresentando-a apenas como *não* normativamente vinculada: considerada juridicamente, a decisão apareceria então apenas como algo *não* originado pela norma, como algo *não* fundado em nada senão em si mesmo, como algo que, conseqüentemente, encontra na sua origem apenas um simples *nada*. Contudo, a ficção decisionista de uma consideração da decisão sem a remissão para a sua origem na mediação, a ficção decisionista de uma consideração da decisão *como se* esta tivesse origem no puro nada, distinguir-se-ia da ficção normativista de Kelsen pela sua capacidade para afrontar o anarquismo e enfrentar a situação urgente que se lhe depara⁵². Ao contrário do que se passaria com a ficção da “teoria pura do direito”, a

⁵² George Schwab, ao comparar as posições de Kelsen e de Schmitt, afirma que este poderia afirmar que aquele ignora a possibilidade do “estado de excepção”, mas que aquele poderia responder que este não saberia o que fazer numa “situação normal” (cf. *The Challenge of the Exception*, Nova Iorque, Greenwood Press, 1989, p. 50). Dir-se-ia que se passa justamente, na perspectiva de Schmitt, exactamente o contrário: Kelsen, ignorando o “estado de excepção”, não saberia o que fazer diante de uma situação cuja urgência o exigisse; mas Schmitt, afirmando a possibilidade da excepção como a condição de possibilidade da normalidade, saberia que, numa “situação normal”, a decisão se deveria reduzir a um

ficção decisionista poderia, segundo Schmitt, inspirar um mito político. E, diante do ataque do anarquismo a toda e qualquer autoridade, diante do mito político da entrega de todas as coisas à sua pura imanência, assim como da destruição de toda a cultura (*Bildung*) ocidental, o decisionismo aparece assim como remetendo para um mito político alternativo, capaz de se opor eficazmente a uma tal destruição. É então sobretudo na oposição de um mito político ao mito político do anarquismo, que Schmitt vê emergir sobretudo no “mito da greve geral” de Georges Sorel, que o decisionismo schmittiano, enquanto ficção jurídica, encontra o seu sentido último e a sua justificação.

2. *Hobbesianismo, mito político e crença democrática*

Se o decisionismo consiste na ficção jurídica pela qual a decisão é pensada sem a mediação, a qual permanece sempre, no entanto, o seu fundamento último, a formulação de um tal decisionismo não pode deixar de apresentar um “fundamento substituto” – um fundamento já não transcendente, mas simplesmente imanente – para a sua defesa da necessidade da decisão. É como um tal fundamento que aparece a referência do decisionismo schmittiano, em 1922, ao pensamento de Thomas Hobbes e à expressão hobbesiana do capítulo 26 do *Leviathan: autoritas, non veritas facit legem*⁵³.

Em *Politische Theologie*, Schmitt estabelece explicitamente a figura de Hobbes como o “representante clássico” do decisionismo: «O representante clássico do tipo decisionista (se me é permitido construir esta palavra) é Hobbes»⁵⁴. Para o Schmitt de 1922, a defesa da decisão, a defesa da necessidade de, mesmo sem a legitimidade da mediação, decidir, justificar-se-ia então através da referência à argumentação hobbesiana do *Leviathan*, na sua justificação do poder absoluto por parte do soberano. Uma tal argumentação assenta na relação necessária entre protecção, por um lado, e obediência, por outro. Assim, se, para Hobbes, o soberano não teria qualquer legitimidade para o exercício do seu poder absoluto, não sendo a obediência de cada um dos seus súbditos justificada senão em função da protecção que esse mesmo poder absoluto lhes poderia proporcionar, seria esta mesma justificação hobbesiana – a justificação da necessidade de uma decisão soberana carente de legitimidade – que, para

minimum, mas não desaparecer, aparecendo naquilo a que se poderia chamar um estado de latência em que a sua presença se manifestasse apenas na constante possibilidade do seu despertar.

⁵³ Cf. *Politische Theologie*, p. 39.

⁵⁴ Idem, p. 39: «Der klassische Vertreter des (wenn ich dies Wort bilden darf) dezisionistischen Typus ist Hobbes.»

o Schmitt de 1922, não poderia deixar de estar subjacente a uma defesa da decisão que partisse da impossibilidade do recurso à legitimidade ou, o que aqui é o mesmo, à mediação para a sua justificação. É assim que Schmitt pode caracterizar a posição de Donoso Cortés, na sua defesa da ditadura, ou seja, na sua defesa decisionista da decisão a partir do desaparecimento da legitimidade, através da sua identidade com os resultados do pensamento de Hobbes: «Já não há realismo, porque já não há reis. Daí que também já não haja legitimidade no sentido tradicional. Assim, para ele [Donoso Cortés] resta apenas um resultado: a ditadura. É o resultado ao qual também chegou Hobbes, a partir da mesma consequência de um pensar decisionista, se bem que misturado com um relativismo matemático»⁵⁵. Assim, poder-se-ia dizer que se, ao expor o seu decisionismo em *Politische Theologie*, Schmitt elege a defesa da ditadura por Donoso Cortés como uma clara antecipação deste mesmo decisionismo, é em Hobbes que ele encontra o pensamento que constitui a sua figura paradigmática. Caracterizando-o a partir do texto de 1922, tornar-se-ia então possível dizer que o decisionismo schmittiano se justifica claramente, antes de mais, como um hobbesianismo.

Contudo, se o decisionismo surge, no pensamento schmittiano, como se mostrou, não propriamente como uma tese, mas como uma “ficção jurídica” em polémica com a tentativa normativista de afastar a decisão do plano jurídico, “ficção” essa cuja origem se encontra na situação urgente despoletada pela decisão anarquista contra a decisão, por um lado, e pelo aparecimento da Rússia soviética como potência puramente anti-ocidental, por outro, tal quer dizer que a defesa decisionista da decisão não poderia deixar de requerer uma justificação que ultrapassasse a mera apresentação de argumentos. A negação da essência do Ocidente pelo anarquismo, a rejeição de toda e qualquer autoridade e a entrega da realidade fáctica a uma determinação meramente imanente, irrompe, segundo Schmitt, com o ímpeto de um mito político. Era o carácter mítico da emergência anarquista que caracterizava esta mesma emergência como um movimento essencialmente mobilizador. E era então perante este processo de mobilização próprio do anarquismo que, para a defesa da decisão proveniente de uma autoridade, para a defesa do Estado e da Igreja, não seria suficiente argumentar. Se a mobilização anarquista surgia na sequência de um mito político essencialmente mobilizador, tal querer dizer que o combate contra a negação anarquista da essência

⁵⁵ Idem, p. 55: «Es gibt keinen Royalismus mehr, weil es keine Könige mehr gibt. Es gibt daher auch keine Legitimität im überlieferten Sinne. Demnach bleibt für ihn [Donoso Cortés] nur ein Resultat: die Diktatur. Es ist das Resultat, zu dem auch Hobbes gekommen ist, aus derselben, wenn auch mit einem mathematischen Relativismus vermischten Konsequenz dezisionistischen Denkens.»

do Ocidente deveria consistir não na apresentação de argumentos, não na exposição de uma argumentação hobbesiana sobre a necessidade de garantir a liberdade e protecção de cada um em função de um poder absoluto e normativamente desvinculado, mas na evocação de um mito político mais forte e mais mobilizador que o mito político do anarquismo. Como escreve Schmitt, já em 1923: «A força para agir e para um grande heroísmo, toda a grande actividade histórica, está na capacidade para o mito»⁵⁶. Torna-se então claro que se, em *Politische Theologie*, a justificação da decisão aparece como uma argumentação polémica contra o normativismo, manifestando-se na forma de uma argumentação de natureza hobbesiana, a defesa da decisão surgirá, apenas um ano mais tarde, associada a um mito político capaz de se contrapor ao mito político anarquista. Por outro lado, um mito político alternativo ao mito anarquista só seria mais forte e mobilizador se correspondesse àquilo a que se poderia chamar a crença fundamental da era em que se encontra inserido. Assim, no decurso da sua justificação decisionista da decisão, no decurso da sua defesa da decisão sem a remissão para a mediação, Schmitt não poderá deixar de aludir não apenas a um mito político superior ao mito político do anarquismo, mas à crença geral que, determinante de toda a era, seria fundamento da superioridade deste mesmo mito.

Em 1923, Schmitt aborda claramente o tema do “mito político” através de uma confrontação explícita com as *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel, publicadas em 1908. Nelas, Sorel apresenta a sua concepção de mito através de duas características fundamentais. Em primeiro lugar, o mito consiste, como se disse, naquilo a que se poderia chamar uma potência mobilizadora. Neste sentido, ele surge não como um argumento mais ou menos refutável, não como um raciocínio que progride discursivamente por etapas, mas como o todo indecomponível de uma imagem capaz de mobilizar para um combate. Como escreve Sorel: «No curso dos meus estudos, constatei uma coisa que me parecia tão simples que não acreditei ter de insistir muito nela: os homens que participam nos grandes movimentos sociais representam a sua acção próxima sob a forma da imagem de batalhas que asseguram o triunfo da sua causa. Propus chamar *mitos* a essas construções cujo conhecimento é tão importante

⁵⁶ Carl Schmitt, “Die politische Theorie des Mythos”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlim, Duncker & Humblot, 1988, p. 13: «Die Kraft zum Handeln und zu einem großen Heroismus, alle große geschichtliche Aktivität, liegt in der Fähigkeit zum Mythos.». Na versão do texto publicada em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, a frase está ligeiramente alterada, sendo assim formulada: «A capacidade para agir e para o heroísmo, toda a actividade histórico-mundial, está, para Sorel, na força para o mito» (p. 80).

para o historiador»⁵⁷. Assim, não se podendo decompor como argumento, não podendo deixar de se oferecer em bloco, na unidade de uma imagem, dir-se-ia que o mito, para Sorel, não se pode confundir, antes de mais, com uma utopia sobre o futuro. Para Sorel, a projecção utópica seria inevitavelmente o fruto de um exercício intelectual, o resultado de um raciocínio e de um processo de argumentação através do qual elementos do presente e do passado seriam decompostos para forjar intelectualmente a representação de um futuro melhor ou ideal. Em contraste com tal projecção, o mito seria, pelo contrário, não um raciocínio sobre argumentos, nem uma previsão calculada daquilo que está por vir, mas uma imagem mobilizadora que, enquanto tal, incide não sobre o futuro, mas sobre a actualidade: «É preciso julgar os mitos como meios de agir sobre o presente; toda a discussão sobre a maneira de aplicá-los materialmente no curso da história é desprovida de sentido. *É o conjunto do mito que unicamente importa*; as suas partes não têm interesse senão através do relevo que dão à ideia contida na construção»⁵⁸.

Em segundo lugar, na medida em que consiste pura e simplesmente numa fonte de mobilização para um combate, o mito surge, para Sorel, essencialmente associado à violência enquanto potência destruidora. Nas *Réflexions sur la violence*, Sorel distingue claramente os conceitos de força e de violência do seguinte modo: «Eles [os que se pretendem marxistas ortodoxos] não supuseram que havia uma diferença a estabelecer entre a *força*, que marcha para a autoridade e procura realizar uma obediência automática, e a *violência*, que quer quebrar essa autoridade»⁵⁹. Para Sorel, o “socialismo político”, constituindo-se como uma força de influência crescente no âmbito das relações de força nos vários parlamentos nacionais europeus, não poderia deixar de pagar a sua integração institucional com a perda do seu carácter genuinamente revolucionário. Assim, um tal socialismo não seria senão o processo pelo qual políticos profissionais se propunham, através da utilização da força proletária, reformar o Estado,

⁵⁷ Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Seuil, 1990, p. 21 : «Au cours de ces études j'avais constaté une chose qui me semble si simple que je n'avais pas cru devoir beaucoup insister : les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer *mythes* ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien».

⁵⁸ Idem, p. 119: «Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent ; toute discussion sur la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l'histoire est dépourvue de sens. *C'est l'ensemble du mythe qui importe seul* ; ses parties n'offrent d'intérêt que par le relief qu'ils donnent à l'idée contenue dans la construction.»

⁵⁹ Idem, p. 173: «Ils n'ont donc pas soupçonné qu'il y avait une différence à établir entre la *force* qui marche vers l'autorité et cherche à réaliser une obéissance automatique, et la *violence* qui veut briser cette autorité.»

ocupando o poder que outrora tinha sido ocupado pela burguesia. Diante de uma tal corrupção do socialismo, seria então necessária, na perspectiva soreliana, a elaboração de um mito mobilizador genuinamente revolucionário, pelo qual a força proletária se tornasse violência e a revolução genuína fosse possível. É um tal mito que, segundo Sorel, surge no movimento sindicalista com o “mito da greve geral”: «Sabemos que a greve geral é aquilo que disse: o *mito* no qual o socialismo se encerra todo, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra empreendida pelo socialismo contra a sociedade moderna»⁶⁰. Para Sorel, a partir de um tal mito, tornar-se-ia imediatamente claro – com a clareza instintiva e imediata não dos argumentos, mas das imagens – que a violência consistia não em substituir os detentores de um poder burguês, mas em destruir este mesmo poder. Se o “socialismo político” aparecia como uma tentativa de ocupação do Estado por uma “aristocracia proletária”, a violência sindicalista da greve geral implicaria não a reforma do Estado pelos socialistas parlamentares, não a conquista do poder no Estado por um grupo filantrópico que se propusesse pô-lo ao serviço dos “pobres”, mas a pura e simples destruição definitiva desse mesmo Estado.

Diante do carácter essencialmente destrutivo do mito soreliano da violência sindicalista, o qual equivale, na perspectiva schmittiana, àquilo que poderia ser caracterizado como o mito político do anarquismo, Schmitt procurará, em 1923, transformar a sua argumentação hobbesiana na justificação da decisão através da alusão a um mito político superior ao mito soreliano da greve geral. É então a partir de um mito político que mobilizaria uma violência simplesmente destrutiva, e contra esse mesmo mito, que, em 1923, Schmitt procura pensar a possibilidade do aparecimento de um mito político construtivo, ou seja, a possibilidade de uma mobilização contra a destruição e a negação anarquista do Ocidente. E é como um tal mito político construtivo, superior ao mito sindicalista da greve geral, que Schmitt considera, em 1923, o aparecimento da nação como mito mobilizador. Como escreve Schmitt, partindo da “teoria do mito” apresentada por Sorel: «Também os outros exemplos que

⁶⁰ Idem, p. 120: «Grâce à eux, nous savons que la grève générale est bien ce que j’ai dit : le *mythe* dans lequel le socialisme s’enferme tout entier, c’est-à-dire une organisation d’images capables d’évoquer instintivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne.»

Sorel menciona provam que, recaindo no tempo mais recente, o mito mais forte é o nacional»⁶¹.

É então como manifestação da oposição do mito nacional ao mito socialista da greve geral, isto é, como manifestação de um mito capaz de defender a “cultura” (*Bildung*) ocidental diante da sua negação destruidora pelo anarquismo, que Schmitt alude ao aparecimento, em Itália, do movimento fascista. Sob a influência clara de Sorel, Benito Mussolini tentava abertamente adaptar a potência mobilizadora do mito, o entusiasmo e o arrebatamento por ele suscitados, à nova realidade do nacionalismo. As palavras do *Duce* no seu discurso de 24 de Outubro de 1922, proferidas diante de uma multidão em Nápoles, dão dessa tentativa o mais claro testemunho: «Criámos o nosso mito. O mito é uma fé, é uma paixão. Não é necessário que seja realidade. É uma realidade no facto de que é um aguilhão, de que é uma esperança, de que é fé, de que é coragem. O nosso mito é a Nação, o nosso mito é a grandeza da Nação. E a este mito, a esta grandeza, que queremos traduzir numa realidade completa, subordinamos tudo o mais»⁶². E é referindo-se explicitamente a este discurso de Mussolini que Schmitt pode defender a superioridade do “mito nacional” sobre o “mito anarquista”: «Onde se chegou a uma oposição pública de ambos os mitos [o mito nacional e o mito da luta de classes], em Itália, o mito nacional, até hoje, venceu. O fascismo italiano pintou o seu inimigo comunista com uma imagem grotesca, com o rosto mongol do bolchevismo; produziu uma impressão maior e evocou um sentimento mais forte do que a imagem socialista do burguês. [...] No mesmo discurso, [Mussolini] chama ao socialismo uma mitologia inferior»⁶³. E a fonte da superioridade do mito do nacionalismo é, na

⁶¹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 88: «Auch die anderen Beispiele von Mythen, die Sorel erwähnt, beweisen, soweit sie in die neuere Zeit fallen, daß der stärkere Mythos im Nationalen liegt.». A versão de *Die politische Theorie des Mythos* diz: «... provam a supremacia do nacional» (*Positionen und Begriffe*, p. 19).

⁶² Benito Mussolini, “Discurso de 24 de Outubro de 1922” (Nápoles): «Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, è una passione. Non è necessario che sia una realtà. È una realtà nel fatto che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la Nazione, il nostro mito è la grandezza della Nazione! E a questo mito, a questa grandezza, che noi vogliamo tradurre in una realtà completa, noi subordiniamo tutto il resto.». Encontra-se o original do discurso de Nápoles, que dá início à Marcha sobre Roma, no presente sítio da internet: <http://www.mussolini-hitler.com/Discorso24ottobre1922.html>.

⁶³ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 88-89: «Aber wo es zu einem offenen Gegensatz der beiden Mythen gekommen ist, in Italien, hat bis heute der nationale Mythos gesiegt. Seinen kommunistischen Feind malte der italienische Fascismus mit einem grausigen Bild, dem mongolischen Gesicht des Bolschewismus; es hat größeren Eindruck gemacht und stärkere Affekte hervorgerufen als das sozialistische Bild vom Bourgeois. [...] In derselben Rede nennt er [Mussolini] den Sozialismus eine inferiore Mythologie.». Em *Die politische Theorie des Mythos*, a passagem encontra-se formulada do seguinte modo: «Onde se chegou a uma oposição pública de ambos os mitos [o mito nacional e o mito da luta de classes], o mito nacional, até hoje, venceu. O fascismo italiano projectou uma

perspectiva schmittiana, evidente. Se o mito anarquista da greve geral surgia como uma violência simplesmente destruidora, se o socialismo bolchevista se apresentava, neste mito, como a pura e simples negação do Ocidente, manifestando então, no seu “rosto mongol”, no seu carácter “russo” ou “asiático”, a sua essência anti-ocidental, o mito nacional de que o nacionalismo fascista se apropriava poderia então constituir-se como uma afirmação do Ocidente diante da “barbárie”, ou seja, como uma decisão pela decisão, como uma decisão pela afirmação da autoridade diante da vida, e contra a negação desta autoridade às mãos de um entusiasmo vital que nada reconhece fora de si como sua determinação.

De um modo geral, poder-se-ia dizer que se um mito se superioriza face a outro, numa determinada situação epocal, tal não poderia deixar de significar que este mesmo mito corresponderia mais adequadamente àquilo que se poderia caracterizar como o “espírito”, a *crença* fundamental dominante no seu próprio tempo. Assim, se o mito nacional surgia, na perspectiva schmittiana de 1923, como claramente superior ao mito anarquista da greve geral, esta sua superioridade não poderia deixar de assentar na sua adequação àquilo a que se poderia chamar a “situação histórico-espiritual” – a *geistesgeschichtliche Lage* – em que se encontrava inserido. Que espírito marcaria então esta situação histórico-espiritual? Que crença serviria de fundamento à superioridade mobilizadora do mito nacional, de que o fascismo surge, para o Schmitt de 1923, como a mais eloquente expressão? É com esta questão que o decisionismo schmittiano, a tentativa decisionista de defender a decisão sem a remeter para a mediação enquanto seu fundamento último, não poderia deixar de se confrontar. A resposta a uma tal questão, no entanto, estava já antecipada pela abordagem schmittiana do decisionismo em *Politische Theologie*. Dir-se-ia, a partir da exposição do decisionismo schmittiano em 1922, que a “situação histórico-espiritual” de que parte este mesmo decisionismo consiste na ausência da legitimidade. Se Bonald e Joseph de Maistre poderiam ainda apontar para um legitimismo, a posição de Donoso Cortés parte justamente, como se viu, do desaparecimento da legitimidade. E é justamente na medida em que parte deste desaparecimento que o pensamento de Donoso Cortés pode ser não apenas reconhecido por Schmitt como sendo essencialmente actual, mas como sendo justamente o precursor do seu decisionismo. A partir desta transição do pensamento legitimista contra-revolucionário para a defesa da ditadura por Donoso Cortés, o desaparecimento da

imagem grotesca do seu inimigo comunista: o rosto mongol do bolchevismo; esta mostrou-se mais eficaz que a imagem socialista do burguês.» (*Positionen und Begriffe*, p. 20).

legitimidade, a impossibilidade de fundamentar a decisão a partir de uma ordem cuja mediação a legitime, pode ser caracterizado de um modo mais próximo e concreto: ele consiste no desaparecimento das monarquias tradicionais, na sua legitimidade dinástica. E é tendo em conta que a “situação histórico-espiritual” que está subjacente à superioridade do mito político nacional se caracteriza como um desaparecimento da legitimidade dinástica que a crença fundamental determinante desta mesma “situação” pode ser abertamente assinalada: uma tal crença consiste na crença democrática na ausência de privilégios e, conseqüentemente, na essencial igualdade de todos os cidadãos no seio de um povo. Como escreve Schmitt claramente, em 1923: «O desenvolvimento de 1815 a 1918 pode-se apresentar como o desenvolvimento de um conceito de legitimidade: da legitimidade dinástica à democrática»⁶⁴.

É então por assinalar a democracia como a crença fundamental da sua situação epocal, substituindo assim a legitimidade dinástica, que Schmitt terá de contestar propostas de compreensão da democracia que restringissem o seu alcance, reduzindo-a a uma simples forma de Estado. Para Schmitt, enquanto crença fundamental determinante da sua situação epocal, a democracia não se reduz a um modo de organizar o Estado, a um tipo de “forma de Estado” ou de “forma de governo”, mas, significando essencialmente a ausência de privilégios, ela seria justamente a crença fundamental subjacente à diferença das várias formas de organizar o Estado e governar. Em função da sua comum crença na democracia, dir-se-ia que as diferenças entre as distintas formas de Estado corresponderiam a diferenças não entre princípios fundamentais, mas apenas entre a efectivação, a realização concreta, de uma mesma crença democrática. E é assim que, em 1924, Schmitt poderá analisar a democracia – em confrontação com a compreensão de democracia exposta por Richard Thoma, o qual via no seu fundamento o reconhecimento de um “direito de voto universal e igual” – do seguinte modo: «A democracia é um conceito jurídico. Mas a democracia moderna significa mais do que uma simples forma de Estado (como, por exemplo, a monarquia parlamentar ou as diferentes formas de Estado republicanas); ela pode ter diferentes formas, pois também numa monarquia o direito de voto universal e igual pode ser “fundamento do todo”. O único e exclusivo contrário da democracia é qualquer tipo de Estado de privilégios»⁶⁵.

⁶⁴ Idem, p. 39: «Die Entwicklung von 1815 bis 1918 läßt sich darstellen als die Entwicklung eines Legitimitätsbegriffes: von der dynastischen zur demokratischen Legitimität.»

⁶⁵ “Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff”, *Positionen und Begriffe*, pp. 22-23: «Denn Demokratie ist ein Rechtsbegriff. Doch bedeutet moderne Demokratie mehr als eine bloße Staatsform (wie z. B. Parlamentarische Monarchie oder die verschiedenartigen

Assim, ao surgir não como uma forma de Estado, mas como a *crença* subjacente a uma era que se constitui enquanto tal pela sua rejeição de uma forma de Estado em que existam privilégios, a democracia aparece caracterizada por duas marcas fundamentais, cuja referência é essencial para a compreensão do modo como se torna possível a Schmitt tentar sustentar uma posição decisionista a partir da aceitação e do reconhecimento da crença democrática.

Em primeiro lugar, a democracia surge marcada, na sua essência, pela sua oposição polémica a qualquer tipo de privilégio. Neste sentido, ela determina-se, antes de mais, em função do reconhecimento de um princípio de igualdade. E esta igualdade traduz-se politicamente na adesão a dois princípios fundamentais.

Por um lado, no plano interno de uma sociedade política, no plano das relações dos cidadãos que pertencem a essa mesma sociedade, a igualdade traduz-se na recusa de quaisquer privilégios nestas relações e, portanto, na adopção de um princípio de igualdade na cidadania. A igualdade e o não privilégio de qualquer cidadão, exigido pela democracia como o seu fundamento, implicaria então necessariamente a desigualdade daquele que, não pertencendo à mesma sociedade política, não era cidadão. Como escreve Schmitt: «A força política de uma democracia mostra-se em ela saber anular e manter afastado o estranho e o desigual, aquele que ameaça a homogeneidade»⁶⁶. Assim, a democracia consiste num princípio de determinação de uma sociedade política por todos os homens que nela estão integrados como cidadãos; conseqüentemente, ela consiste num *princípio de identidade* entre governantes e governados, num *princípio de identidade* entre a vontade de um povo e a vontade que o governa, princípio esse que, nessa medida, se constitui como um princípio de auto-governo (*Selbstregierung*). É assim que, para Schmitt, a tese de Richard Thoma da determinação da democracia pela universalidade do direito de voto não poderia deixar de ser demasiado restritiva. Dir-se-ia, nesta perspectiva, que Thoma não tinha compreendido que era o carácter universal das eleições que tinha o seu fundamento no princípio do auto-governo, e não o contrário; e que, por conseguinte, o princípio do auto-governo não implicava necessariamente um determinado modo específico de escolha desse mesmo governo. Como escreve Schmitt: «Também o direito de voto

republikanischen Staatsformen); sie kann verschiedene Formen haben, denn auch in einer Monarchie kann das allgemeine, gleiche Wahlrecht „Fundament des Ganzen“ sein. Der einzige ausschließliche Gegensatz der Demokratie ist jede Art von Privilegienstaat.»

⁶⁶ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 14: «Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, daß sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen oder fernzuhalten weiß.»

universal e igual só tem sentido ao efectivar o *auto-governo*, isto é, um determinado tipo de identidade. Daí que uma definição de democracia tenha de resultar das representações da identidade que são típicas de todo o pensar democrático (identidade de regentes e regidos, governantes e governados, Estado e povo, sujeito e objecto da autoridade política), para as quais várias vezes apontei»⁶⁷.

Por outro lado, no plano externo de uma sociedade, no plano das relações desta com outras sociedades políticas, a igualdade traduz-se na inadmissibilidade da existência de sociedades privilegiadas e, por conseguinte, na consagração de um princípio de auto-determinação (*Selbstbestimmung*) dos povos. A democracia consiste assim, na perspectiva das relações entre os povos, na preparação de uma ordem internacional baseada na efectivação de um igual direito de auto-determinação destes mesmos povos, ou seja, baseada na possibilidade de justificar uma intervenção, quebrando o *status quo* vigente, em nome de um tal direito de auto-determinação. Se a intenção de pura e simplesmente manter o equilíbrio precário de um mero *status quo*, no âmbito das relações internacionais, aconselhava à consagração de um princípio geral de não-intervenção, a crença democrática, pelo contrário, não poderia então deixar de assentar no estabelecimento da auto-determinação dos povos como critério para a justificação da possibilidade de quebrar o *status quo* e de legitimar intervenções e ingerências. Como escreve Schmitt, já em 1923: «Com a mesma consequência com que a legitimidade monárquica pode levar a intervenções, também se pode justificar intervenções sob a evocação do direito de auto-determinação dos povos [...] Uma intervenção que repousasse no conceito monárquico de legitimidade só é contrária ao direito, para o pensar democrático, porque fere o princípio democrático da auto-determinação do povo. Ao invés, a criação da livre auto-determinação levada a cabo através da intervenção, uma libertação do povo em relação ao tirano, de modo nenhum feriria o princípio da não-intervenção, mas apenas criaria os pressupostos para o princípio da não-intervenção»⁶⁸.

⁶⁷ “Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff”, *Positionen und Begriffe*, p. 27: «Das alles beweist, daß auch das allgemeine gleiche Wahlrecht nur den Sinn hat, die *Selbstregierung*, d. h. eine bestimmte Art Identität zu verwirklichen. Eine Definition der Demokratie muß daher ausgehen von den Identitätsvorstellungen, die allem demokratischen Denken typisch sind (Identität von Herrscher und Beherrschten, Regierenden und Regierten, Staat und Volk, Subjekt und Objekt politischer Autorität), worauf ich mehrfach hingewiesen habe.»

⁶⁸ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 40: «Aber mit derselben Konsequenz, mit der die monarchische Legitimität zu Interventionen führen kann, lassen sich auch unter Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker Interventionen rechtfertigen. [...] Eine auf dem monarchischen Legitimitätsbegriff beruhende Intervention ist für das demokratische Denken nur deshalb rechtswidrig, weil sie das demokratische Prinzip der Selbstbestimmung des Volkes verletzt. Dagegen

Contudo, se, a partir da sua oposição aos privilégios, seria possível caracterizar a democracia em função da adopção da igualdade como princípio, e se o princípio democrático da igualdade se traduzia politicamente, como vimos, na assunção de dois princípios fundamentais dele directamente dependentes – o princípio da identidade entre governantes e governados, o princípio interno do *auto-governo* de um povo, por um lado; e o princípio externo da *auto-determinação* dos povos, por outro –, a democracia é marcada também, em segundo lugar, por um carácter puramente formal e abstracto desses mesmos princípios, não sendo possível nem encontrar neles aquilo a que se poderia chamar um critério substantivo para a legitimidade, nem, conseqüentemente, partir deles para determinar a sua efectivação concreta. Segundo Schmitt, a igualdade democrática implica a adopção como princípio da identidade entre a vontade de um decisor ou governante e a vontade do povo governado. Contudo, esta identidade não poderia naturalmente consistir numa igualdade real. Conseqüentemente, se a identidade democrática não corresponde a uma igualdade real entre a vontade do decisor e a vontade do governado, tal querer dizer que ela consistiria apenas num processo de identificação formal, processo esse cuja efectivação concreta não poderia ser determinada pela sua adopção como princípio. Como escreve Schmitt, acerca dos vários modos de conceber a identidade democrática: «Nenhuma destas identidades são efectividade palpável, mas repousam no reconhecimento da identidade. Nem jurídica, nem política, nem sociologicamente se trata de algo realmente igual, mas de identificações. [...] Permanece sempre uma distância entre a igualdade real e o resultado da identificação. A vontade do povo é naturalmente sempre idêntica com a vontade do povo, quer se expresse uma decisão a partir do sim ou não de milhões de boletins de votos expressos, quer um homem singular, mesmo sem votação, tenha a vontade do povo, quer o povo, de um modo qualquer, “aclame”»⁶⁹.

Assim, partindo da ausência de igualdade real entre a “vontade do povo governante” e a “vontade do povo governada”, ou seja, partindo da assunção do

würde eine durch Intervention bewirkte Herstellung der freien Selbstbestimmung, eine Befreiung des Volkes vom Tyrannen, das Prinzip der Nichtintervention keineswegs verletzen, sondern nur die Voraussetzungen für das Prinzip der Nichtintervention schaffen.»

⁶⁹ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 35-36: «Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreifliche Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität. Weder juristisch noch politisch noch soziologisch handelt es sich um etwas real Gleiches, sondern um Identifikationen. [...] Immer bleibt eine Distanz zwischen der realen Gleichheit und dem Resultat der Identifikation. Der Wille des Volkes ist natürlich immer identisch mit dem Willen des Volkes, ob nun aus dem Ja oder Nein von Millionen abgegebenen Stimmzetteln eine Entscheidung abgegeben wird, oder ob ein einzelner Mensch auch ohne Abstimmung den Willen des Volkes hat, oder das Volk auf irgendeine Weise „akklamiert“.»

princípio democrático da identidade como uma simples formalidade abstracta e vazia, Schmitt pode estabelecer a impossibilidade de uma democracia se determinar concretamente, na sua forma de governo, a partir da evocação de um mero princípio democrático. Por outras palavras: para Schmitt, partindo do carácter irreal – do carácter meramente fictício – da identidade democrática entre o povo e a instância que num Estado se determina como a decisora, a democracia corresponderia não a um conteúdo diferenciador de uma forma de governo, mas apenas a um princípio abstracto e vazio evocado por todas as formas de governo, numa “era democrática”, como sua legitimação. O princípio democrático da identidade entre governantes e governados, o princípio democrático do *auto-governo*, seria assim apenas uma crença comum que, estando subjacente a todas as formas de governo de uma mesma era, não poderia, a partir de si, nem eleger nem excluir qualquer delas: «Uma democracia pode ser militarista ou pacifista, absolutista ou liberal, centralista ou descentralizadora, progressista ou reaccionária, podendo ser tudo isso diferentemente em diferentes tempos, sem deixar de ser democracia»⁷⁰. Por outras palavras: para Schmitt, longe de corresponder a um conteúdo capaz de estabelecer a diferença entre formas democráticas e não democráticas de governo, longe de ser eficaz para distinguir entre formas legítimas e ilegítimas do exercício do poder, o princípio democrático do *auto-governo* dos povos consiste então – numa era que pode ser determinada justamente como uma “era democrática” – naquilo a que se poderia chamar apenas a premissa comum de qualquer forma de Estado, adaptável, como uma mero título formal, a qualquer tipo de governo. Daí que Schmitt possa concluir: «Em vista da difusão do pensamento democrático, pode-se hoje dizer que aquela identidade com a vontade do povo se tornou tanto numa premissa comum que deixou de ser politicamente interessante, e que a luta se movimenta apenas ainda em torno dos meios da identificação»⁷¹.

Por outro lado, se o princípio democrático do *auto-governo* dos povos se manifesta como algo meramente abstracto e carente de uma determinação concreta, também o princípio democrático da *auto-determinação* destes mesmos povos, regente das relações entre os Estados no contexto de uma “era democrática”, surge, no fundo,

⁷⁰ Idem, p. 34: «Eine Demokratie kann militaristisch oder pazifistisch sein, absolutistisch oder liberal, zentralistisch oder deszentralisierend, fortschrittlich oder reaktionär, und alles wieder zu verschiedenen Zeiten verschieden, ohne aufzuhören, Demokratie zu sein.»

⁷¹ Idem, p. 38: «Man darf angesichts der Ausbreitung des demokratischen Gedankens heute wohl sagen, daß jene Identität mit dem Willen des Volkes so sehr gemeinsame Prämisse geworden ist, daß sie aufgehört hat, politisch interessant zu sein und der Kampf sich nur noch um die Mittel der Identifikation bewegt.»

como um princípio formal e vazio. E este carácter meramente formal e vazio do princípio da auto-determinação dos povos marca, segundo Schmitt, aquilo a que se poderia chamar o problema fundamental da ordem internacional numa era democrática, ou seja, aquilo a que, num ensaio de 1926, em que analisa a ordem internacional estabelecida a seguir à conclusão da Primeira Guerra Mundial pela Sociedade das Nações, chamará “a questão nuclear da sociedade das nações” (a *Kernfrage des Völkerbundes*). Um tal problema torna-se imediatamente claro através do contraste entre aquilo que é requerido pela concepção de uma ordem internacional democrática, aquilo que é a exigência conceptual de uma genuína liga de povos, unidos em função da homogeneidade gerada pelo reconhecimento dos princípios democráticos, por um lado, e, por outro lado, a situação internacional efectivamente gerada pelo carácter meramente formal e vazio destes mesmos princípios.

Assim, por um lado, ao caracterizar o princípio democrático da *auto-determinação* dos povos como a marca distintiva de uma ordem internacional democrática, Schmitt não pode deixar de evocar a sempre necessária distinção entre este mesmo princípio e a pura e simples manutenção de um *status quo* nas relações entre Estados. Nas suas abordagens de temas de política internacional, no decurso dos anos 20, Schmitt insistirá sempre quer na impossibilidade de a manutenção do *status quo* e o princípio da não-intervenção surgirem como fins últimos de uma ordem internacional democrática, quer na necessidade de uma genuína *liga de povos*, uma *sociedade das nações* que constitua uma verdadeira associação – um verdadeiro *Bund* – entre elas, assentar naquilo a que chama um “*minimum* de homogeneidade”: um princípio ou uma crença comum em nome da qual pudesse ser empreendida, quando necessário, uma intervenção. É assim que, num artigo de 1925 intitulado *Der Status quo und der Friede*, Schmitt pode distinguir a paz – enquanto fim da ordem internacional – do *status quo*, afirmando que nem sempre, nem necessariamente, a manutenção deste terá como resultado aquela. Neste artigo, a análise de Schmitt é então conduzida para a conclusão de que, na situação alemã após o Tratado de Versailles, a manutenção do *status quo*, longe de significar uma condição da paz, seria justamente um obstáculo ao seu estabelecimento: «Da ânsia de paz e estabilidade surge a exigência de uma garantia do *status quo*, isto é, de uma estabilização. Mas a estabilização do actual estado estabilizaria justamente este estado insatisfatório, carente de qualquer estabilidade, e o resultado seria que, através de uma eternização e legalização artificial, se alcançaria não tranquilidade e paz, mas novos conflitos, uma nova agudização das oposições e uma

eternização da falta de estabilidade»⁷². E é nesta mesma sequência de argumentos que, em 1926, num livro intitulado *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Schmitt ataca a possibilidade de constituir uma “sociedade das nações” apenas com base num princípio de não-intervenção e de não-ingerência, defendendo que uma liga das nações não poderia deixar de assentar, enquanto “verdadeira liga”, na partilha comum de um *minimum* de homogeneidade em referência ao qual o *status quo* deveria poder ser quebrado e uma intervenção deveria poder ser conduzida. Como conclui Schmitt da sua análise do “direito das gentes” em *Die Kernfrage des Völkerbundes*: «Cada princípio de direito das gentes leva a intervenções e cada liga tem de ter certos princípios, para poder determinar aquilo que para ela é legítimo. Da necessidade de manter a homogeneidade e, assim, a liga dão-se por si mesmas, de um modo necessário, intervenções»⁷³.

Por outro lado, se, segundo Schmitt, o conceito de uma ordem internacional democrática exigia a evocação de um princípio comum, de um comum critério de legitimidade entre os Estados, para a existência de uma verdadeira liga, justificando assim a possibilidade de intervenções e ingerências legítimas e, nessa medida, de uma ruptura legítima do *status quo*, o carácter inevitavelmente formal e vazio do princípio democrático faz com que a sua concretização surja como um mero instrumento para a legitimação do exercício do poder do Estado circunstancialmente mais poderoso. Numa era da democracia, dir-se-ia então que o princípio democrático da *auto-determinação* dos povos é e permanecerá sempre um critério válido de legitimidade. Mas, nesta mesma era, a decisão sobre o que – numa determinada situação concreta – o princípio da auto-determinação significa está, devido ao carácter meramente formal e vazio do conceito democrático de auto-determinação, entregue ao poder do Estado que será facticamente mais forte. Pode-se então dizer que, segundo Schmitt, se a exigência de uma ordem internacional democrática exigiria a adopção de um princípio formalmente distinto da manutenção de um mero *status quo*, o carácter meramente formal e vazio deste princípio, a ausência de uma determinação concreta do significado do conceito de

⁷² “Der Status quo und der Friede”, *Positionen und Begriffe*, p. 47: «Aus der Sehnsucht nach Frieden und Stabilität entsteht die Forderung einer Garantie des status quo, d. h. einer Stabilisierung. Aber die Stabilisierung des gegenwärtigen Zustandes würde gerade diesen unbefriedigenden, jeder Stabilität ermangelnden Zustand stabilisieren, und das Ergebnis wäre, daß man durch eine künstliche Verewigung und Legalisierung nicht etwa Ruhe und Frieden, sondern neue Konflikte, neue Verschärfung der Gegensätze und eine Verewigung der mangelnden Stabilität erreichte.»

⁷³ Carl Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlim, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1926, p. 69: «Jedes völkerrechtliche Prinzip führt zu Interventionen und jeder Bund muß gewisse Prinzipien haben, um bestimmen zu können, was für ihn legitim ist. Aus der Notwendigkeit, die Homogenität und damit den Bund aufrechtzuerhalten, ergeben sich notwendigerweise von selbst Interventionen.»

auto-determinação dos povos, acaba por traduzir concretamente a ordem democrática internacional na consagração de um *status quo* determinado pelo Estado ou Estados mais fortes e vencedores.

É sobretudo num artigo de 1925, em que aborda a intervenção francesa na margem ocidental do Reno, como consequência da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial – *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* –, que Schmitt expõe com a máxima clareza esta sua posição sobre as intervenções conduzidas em nome do conceito democrático da auto-determinação dos povos: «O direito de intervenção tem o sentido de que o Estado que intervém decide sobre certos conceitos indeterminados, mas essenciais para a existência política do outro Estado, como protecção de interesses estranhos, protecção da independência, ordem pública e segurança, respeito dos tratados internacionais, etc.. Em todos estes direitos de intervenção é sempre de notar que, no seguimento da indeterminação de tais conceitos, o poder dominante decide à sua medida e, através disso, mantém na mão a existência política do Estado controlado»⁷⁴. Assim, para Schmitt, o carácter formal e vazio do princípio democrático legitimador das intervenções, a sua essencial indeterminação concreta, fazia inevitavelmente com que a sua evocação fosse reduzida a um mero método de justificação do poder do mais forte⁷⁵. Daí que Schmitt possa concluir a sua análise da justificação da ocupação da terra renana do seguinte modo: «A consequência deste método é que palavras como independência, liberdade, auto-determinação, soberania perdem o seu sentido antigo. [...] [Um estrangeiro] decide sobre aqueles conceitos indeterminados com base nos quais repousa o seu direito de intervenção, e ele tem, na sequência da sua indeterminação, um poder ilimitado. O direito de auto-determinação de um povo perde assim a sua substância. Um estrangeiro dispõe sobre aquilo que lhe interessa e determina o que é “ordem”; o resto,

⁷⁴ “Der Rheinlande als Objekt internationaler Politik”, *Positionen und Begriffe*, pp. 32-33: «Das Interventionsrecht hat den Sinn, daß der eingreifende Staat über gewisse unbestimmte, jedoch für die politische Existenz des andern Staates wesentliche Begriffe, wie Schutz fremder Interessen, Schutz der Unabhängigkeit, öffentliche Ordnung und Sicherheit, Einhaltung internationaler Verträge usw., entscheidet. Bei allen diesen Interventionsrechten ist immer zu beachten, daß infolge der Unbestimmtheit solcher Begriffe die herrschende Macht nach ihrem Ermessen entscheidet und dadurch die politische Existenz des kontrollierten Staates in der Hand behält.»

⁷⁵ Como se verá adiante, este argumento conduzirá Schmitt à crítica nuclear de *Der Begriff des Politischen*: a crítica da evocação de princípios humanitários – ou seja, neste sentido, da evocação do princípio democrático do direito à auto-determinação – para justificar uma decisão que, enquanto decisão sobre o amigo e o inimigo, se encontra num plano puramente existencial e concreto, não podendo, por isso, ser justificada no plano desses mesmos princípios.

que não lhe interessa, deixa-o de bom grado ao povo dominado, debaixo de nomes como soberania e liberdade»⁷⁶.

É então a partir da concepção do aparecimento de uma era democrática no seguimento do colapso da era da legitimidade dinástica, e a partir das marcas fundamentais da crença democrática, designadamente a partir do carácter meramente formal e vazio dos seus princípios, que Schmitt tentará sustentar o seu decisionismo, a sua defesa da necessidade da decisão sem a remissão para a mediação que, em sentido último, a poderia sustentar. Uma tal tentativa pode ser descrita em três passos fundamentais.

Em primeiro lugar, a defesa schmittiana da decisão, no contexto de uma era democrática, não pode deixar de assentar no reconhecimento de que a democracia não é incompatível com a existência de uma instância decisora que, no contexto de uma ordem jurídica, seja normativamente desvinculada. Um tal reconhecimento tornar-se-ia possível através da análise da revolta contra aquilo a que se poderia chamar a legitimidade tradicional ou dinástica. Para Schmitt, numa tal revolta estariam contidos dois princípios distintos que, confundidos na sua reacção contra um Estado de privilégios, não poderiam deixar de ser, com o fim desse mesmo Estado, separados e caracterizados distintamente: o liberalismo, por um lado, e a democracia, por outro. E é sobretudo na nota prévia que escreve à segunda edição de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, publicada em 1926, num texto que volta a ser publicado em 1940, na colectânea *Positionen und Begriffe*, que Schmitt é inteiramente claro sobre a necessidade desta distinção entre *liberalismo* e *democracia*. O ano de 1848, com as suas revoltas anarquistas e socialistas contra as instituições parlamentares burguesas, constitui, para Schmitt, o momento da absoluta visibilidade de uma “crise do parlamentarismo”. E, abordando esta “crise do parlamentarismo”, Schmitt pode então escrever: «A crise do parlamentarismo que está aqui em questão assenta em que democracia e liberalismo podem estar ligados um ao outro durante um período de tempo, tal como também socialismo e democracia se ligaram, mas que esta liberal-democracia, logo que chega ao poder, se tem de decidir entre os seus elementos, tal

⁷⁶ “Der Rheinlande als Objekt internationaler Politik”, *Positionen und Begriffe*, p. 34: «Die Folge dieser Methode ist, daß Worte wie Unabhängigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung, Souveränität ihren alten Sinn verlieren. [...] Er [ein Fremder] entscheidet über jene unbestimmten Begriffe, auf denen sein Interventionsrecht beruht, und infolge ihrer Unbestimmtheit hat er eine grenzenlose Macht. Das Selbstbestimmungsrecht eines Volkes verliert dadurch seine Substanz. Ein Fremder verfügt über das, was ihn interessiert, und bestimmt, was „Ordnung“ ist; den ihn nicht interessierenden Rest überläßt er gerne dem beherrschten Volk unter Namen wie Souveränität und Freiheit.»

como a social-democracia, que, de resto, porque a democracia moderna de massas contém essencialmente elementos liberais, é, na verdade, uma social-liberal-democracia»⁷⁷. Assim, se, perante a derrota definitiva da legitimidade dinástica própria da sociedade tradicional, os parceiros vitoriosos – democracia e liberalismo – se têm de separar e caracterizar por si, e se uma tal vitória se traduz numa crise do liberalismo parlamentar e num reconhecimento da democracia como uma nova crença comum partilhada por todos, a defesa schmittiana da decisão, a posição decisionista de que tem de haver espaço, na ordem jurídica, para a possibilidade de uma decisão não normativamente vinculada, não poderá deixar de assentar, antes de mais, na defesa de que a democracia, sendo essencialmente distinta do parlamentarismo liberal, não é incompatível com a decisão, e de que, conseqüentemente, os conceitos de democracia e de ditadura não são contrários nem mutuamente exclusivos. Como escreve Schmitt, em 1923: «É porque no século XIX parlamentarismo e democracia estavam de tal modo ligados um ao outro que foram assumidos como sendo de igual significado, que estas notas sobre a democracia tinham de ser apresentadas previamente. Pode haver uma democracia sem aquilo a que se chama parlamentarismo moderno, e um parlamentarismo sem democracia; e ditadura é tão pouco o decisivo contrário de democracia como democracia o é de ditadura»⁷⁸.

Em segundo lugar, depois de distinguir conceptualmente a democracia do liberalismo parlamentar, e de quebrar, com uma tal distinção, a oposição entre a democracia e a possibilidade da decisão ditatorial, a defesa schmittiana da decisão teria de mostrar a ultrapassagem do parlamentarismo – o qual, no seu princípio fundamental, seria incompatível com qualquer decisão não normativamente vinculada – pela democracia, enquanto princípio político que, sendo concretamente indeterminado, não pode excluir a decisão normativamente desvinculada, nem colocar como o seu contrário a ditadura. Ao contrário da democracia, o parlamentarismo liberal assentaria, como se

⁷⁷ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 21-22: «Die hier in Frage stehende Krisis des Parlamentarismus beruht darauf, daß Demokratie und Liberalismus wohl eine Zeitlang miteinander verbunden sein können, wie auch Sozialismus und Demokratie sich verbunden haben, daß aber diese Liberal-Demokratie, sobald sie zur Macht gelangt, sich ebenso zwischen ihren Elementen entscheiden muß wie die Sozial-Demokratie, die übrigens, weil die moderne Massendemokratie wesentlich liberale Elemente enthält, in Wahrheit eine Sozial-Liberal-Demokratie ist.» O mesmo texto em: “Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie”, *Positionen und Begriffe*, p. 73.

⁷⁸ Idem, p. 41: «Weil im 19. Jahrhundert Parlamentarismus und Demokratie derartig miteinander verbunden waren, daß sie als gleichbedeutend hingenommen wurden, mußten diese Bemerkungen über die Demokratie vorausgeschickt werden. Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt und einen Parlamentarismus ohne Demokratie; und Diktatur ist ebensowenig der entscheidende Gegensatz zu Demokratie wie Demokratie der zu Diktatur.»

viu anteriormente, na rejeição da decisão como ruptura e na adesão a um princípio de in-decisão, traduzido no equilíbrio e no balanço dos poderes proporcionados por uma discussão pública permanente: «O essencial do parlamento é então a troca pública de argumento e contra-argumento, o debate público e a discussão pública, o parlamentar, no que, à partida, ainda não se precisa de pensar em democracia»⁷⁹. A *crença* na discussão constitui então, para Schmitt, a *crença* fundamental do parlamentarismo liberal, crença essa que não se pode confundir com a *crença* democrática: a crença na identidade entre governantes e governados, assim como nos princípios, decorrentes dessa crença, do auto-governo e da auto-determinação dos povos. Como escreve Schmitt, na sua nota prévia de 1926 ao texto de 1923: «A crença no parlamentarismo, num *government by discussion*, faz parte do mundo de pensamento do liberalismo. Não faz parte da democracia»⁸⁰. E, assim, se a defesa decisionista da decisão exigia a Schmitt a tentativa de mostrar a separação entre liberalismo e democracia, tornando clara a ultrapassagem do parlamentarismo liberal – incompatível com a ruptura da discussão que a decisão constitui – pela própria democracia, tal tentativa não poderá deixar de se traduzir na procura de mostrar o carácter ultrapassado e envelhecido, numa era em que predomina a crença democrática na identidade de governantes e governados, da própria crença liberal na discussão. É assim que, em 1926, Schmitt pode encontrar na descrença em relação à discussão, na redução da crença liberal na discussão a uma “formalidade vazia”, o fundamento da crise do parlamentarismo: «A situação do parlamentarismo é hoje tão crítica porque o desenvolvimento da moderna democracia de massas fez da discussão pública argumentativa uma formalidade vazia. [...] Os partidos (que não existem de todo oficialmente segundo o texto da constituição escrita) já não surgem hoje como opiniões em discussão, mas como grupos de poder social e económico uns contra os outros, calculam os interesses e as possibilidades de poder de ambos os lados e fazem, com base neste fundamento fáctico, compromissos e coligações. As massas são conquistadas através de um aparelho de propaganda cuja maior eficácia repousa num apelo aos interesses e às paixões mais próximos. O argumento, em sentido autêntico, desaparece. [...] Pode então pressupor-se, como

⁷⁹ Idem, p. 43: «Das Wesentliche des Parlaments ist also öffentliches Verhandeln von Argument und Gegenargument, öffentliche Debatte und öffentliche Diskussion, Parlamentieren, wobei zunächst noch nicht an Demokratie gedacht zu werden braucht.»

⁸⁰ Idem, p. 13: «Der Glaube an den Parlamentarismus, an ein *government by discussion*, gehört in die Gedankenwelt des Liberalismus. Er gehört nicht zur Demokratie.» O mesmo texto em: “Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie”, *Positionen und Begriffe*, p. 67.

reconhecido, que já não se trata hoje de persuadir o opositor acerca de algo correcto ou de uma verdade, mas de conquistar a maioria para com ela dominar»⁸¹.

Finalmente, depois de, em primeiro lugar, estabelecer a diferença essencial entre liberalismo parlamentar e democracia e de, em segundo lugar, estabelecer a crença democrática, a crença na identidade entre a vontade de um governo e a vontade do povo governado, como uma crença que ultrapassou historicamente a crença do parlamentarismo liberal na discussão pública – discussão pública que, essa sim, seria incompatível com a ruptura própria da decisão e com a possibilidade da ditadura –, a defesa decisionista da decisão poderá ser empreendida, em terceiro lugar, através da tentativa de mostrar já não apenas a ausência de qualquer incompatibilidade entre a decisão e o conceito de democracia, mas a exigência pela própria democracia desta mesma decisão. Um tal passo é dado por Schmitt através da referência ao carácter meramente vazio do princípio democrático da igualdade ou, o que é o mesmo, da identidade entre governantes e governados. Segundo Schmitt, como vimos, a democracia consiste num princípio puramente formal, pressupondo apenas a exclusão de quaisquer privilégios e determinando uma identificação abstracta, e não uma igualdade real, entre a vontade da instância governante e a vontade dos governados. E um tal carácter puramente formal do princípio democrático teria duas consequências fundamentais. Por um lado, a democracia não poderia excluir, em nome de um princípio democrático, qualquer forma concreta de organizar o Estado. Por outras palavras: numa era democrática, todos os tipos de Estado, independentemente das suas diferenças, seriam constituídos pela identificação formal da vontade dos seus governantes com a vontade do seu povo. Por outro lado, se a democracia não poderia excluir, devido à formalidade do seu princípio, qualquer tipo de Estado ou qualquer forma de governo, ela também não poderia determinar concretamente, a partir de si, qualquer Estado, ou seja, não poderia decidir uma forma de governo em função simplesmente do seu princípio democrático da identidade. Uma tal determinação ou decisão não poderia

⁸¹ Idem, pp. 10-11: «Die Lage des Parlamentarismus ist heute so kritisch, weil die Entwicklung der modernen Massendemokratie die argumentierende öffentliche Diskussion zu einer leeren Formalität gemacht hat. [...] Die Parteien (die es nach dem Text der geschriebenen Verfassung offiziell gar nicht gibt) treten heute nicht mehr als diskutierende Meinungen, sondern als soziale oder wissenschaftliche Machtgruppen einander gegenüber, berechnen die beiderseitigen Interessen und Machtmöglichkeiten und schließen auf dieser faktischen Grundlage Kompromisse und Koalitionen. Die Massen werden durch einen Propaganda-Apparat gewonnen, dessen größte Wirkungen auf einem Appell an nächstliegende Interessen und Leidenschaften beruhen. Das Argument im eigentlichen Sinne, das für die echte Diskussion charakteristisch ist, verschwindet. [...] Man darf deshalb als bekannt voraussetzen, daß es sich heute nicht mehr darum handelt, den Gegner von einer Richtigkeit oder Wahrheit zu überzeugen, sondern die Mehrheit zu gewinnen, um mit ihr zu herrschen.»

então deixar de requer a associação do princípio democrático da identidade a um outro princípio, em virtude do qual a identificação democrática pudesse ser concretamente efectivada. A um tal princípio, ao princípio pelo qual a “vontade do povo” será identificada com a vontade da instância que decide em nome do povo, ou seja, com a vontade da instância que decide representando este mesmo povo, chamará Schmitt um “princípio da representação” (*Prinzip der Repräsentation*). E é este princípio da representação que, necessariamente associado ao princípio da identidade, surge, para Schmitt, como a manifestação da necessidade da decisão no contexto de uma era democrática.

Não podendo determinar-se concretamente como forma política a partir da sua pura imanência, a democracia não pode deixar de evocar a decisão de uma autoridade pessoal que determine a forma política concreta que ela assume. Se a democracia consiste na evocação dos princípios do auto-governo e da auto-determinação do povo, e, portanto, da identidade entre a vontade do povo e a vontade que o governa, a representação consiste no processo pelo qual uma autoridade pessoal decide sobre esta identificação concreta, realizando concretamente, nessa medida, a identificação democrática. É assim que Schmitt pode escrever, em *Römischer Katholizismus und politische Form*, texto também de 1923: «A ideia da representação é tão dominada pelo pensamento da autoridade pessoal que tanto o representante como o representado têm de afirmar uma dignidade pessoal. Ela não é nenhum conceito pragmático. Num sentido eminente, só uma pessoa pode representar – diferenciando-se da simples “delegação do lugar” –, e representar uma pessoa autoritária ou uma ideia que, na medida em que é representada, precisamente se personifica. Deus ou, na ideologia democrática, o povo, ou ideias abstractas como liberdade e igualdade, são o conteúdo pensável de uma representação»⁸². Assim, se o princípio democrático da identidade entre governantes e governados não pode deixar de requerer um princípio de representação – a presença de uma autoridade pessoal em função do qual a identificação principal seja efectivada, e a ideia da unidade política de um povo possa adquirir uma configuração real e concreta –, tal quer dizer que uma era democrática não só não exclui a presença de uma decisão

⁸² *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 35-36: «Die Idee der Repräsentation ist dagegen so sehr von dem Gedanken persönlicher Autorität beherrscht, daß sowohl der Repräsentant wie der Repräsentierte eine persönliche Würde behaupten muß. Sie ist kein dinghafter Begriff. Repräsentieren im eminenten Sinne kann nur eine Person und zwar – zum Unterschiede von der einfachen »Stellvertretung« – eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert. Gott, oder in der demokratischen Ideologie das Volk, oder abstrakte Ideen wie Freiheit und Gleichheit sind denkbarer Inhalt einer Repräsentation» (trad. port., p. 35).

fáctica normativamente desvinculada, mas exige esta mesma presença, não podendo deixar de remeter o seu princípio democrático da identidade – um princípio que é, considerado em si mesmo, geral, abstracto e vazio – para a representação dessa mesma identidade e, assim, para a decisão sobre a identificação que exclusivamente a pode concretizar.

3. A decisão como exigência da constituição: identidade e representação como os dois elementos da forma política

A necessidade de uma defesa decisionista da decisão surge, para Schmitt, antes de mais, como uma consequência da substituição de uma legitimidade dinástica por uma legitimidade democrática, caracterizada pela recusa da dinastia monárquica em nome da afirmação do povo como uma unidade política auto-governada e auto-determinada, e, conseqüentemente, em nome da negação de quaisquer privilégios no seio desse mesmo povo. Nessa substituição intervêm, como se disse, duas forças distintas – democracia e liberalismo –, as quais, na sua revolta comum contra a legitimidade dinástica, não podem deixar de surgir, à partida, de um modo indistinto. Assim, à partida, liberalismo e democracia encontram-se unidos pela partilha de um princípio comum: a negação do Estado absolutista, a negação do Estado onde vigore a legitimidade dinástica como um Estado constituído, e, conseqüentemente, a reivindicação para esse Estado de uma constituição. E se a indistinção inicial de democracia e liberalismo assentava na sua negação comum do absolutismo, e na sua comum reivindicação de uma constituição para o Estado, a distinção entre democracia e liberalismo – a qual surgia, para Schmitt, como uma exigência da possibilidade de defender de um modo decisionista a necessidade da decisão – não poderia deixar de requerer uma “doutrina da constituição”. É a elaboração de uma tal “doutrina”, exigida pelo desenvolvimento intrínseco do próprio decisionismo, que surge, no pensamento schmittiano, em 1928, com a publicação de *Verfassungslehre*. Com ela, dir-se-ia que Schmitt cumpre dois propósitos fundamentais. Por um lado, a “doutrina da constituição” permitiria distinguir claramente liberalismo e democracia, libertando o conceito de constituição da sua representação liberal como um conjunto fechado de direitos fundamentais dos indivíduos, limitadores do poder do Estado e, portanto, da sua capacidade de decisão. Assim, ao separar o liberalismo da democracia, a “doutrina da constituição” permitiria compreender,

segundo Schmitt, de que modo uma constituição moderna, longe de impedir uma decisão normativamente desvinculada, não pode deixar de acolhê-la no seu seio como uma sua condição de possibilidade. Por outro lado, a “doutrina da constituição”, a partir da refutação da representação liberal desta mesma constituição, deveria possibilitar a compreensão da articulação entre decisão e constituição. Por outras palavras: seria a partir de uma “doutrina da constituição” que se tornaria possível a Schmitt pensar a necessidade da presença de uma decisão normativamente desvinculada, a necessidade da presença de uma decisão absoluta e soberana, não como um momento contrário à ordem jurídica, ou como momento situado fora dela ou à sua margem, mas como um momento exigido por essa mesma ordem como sua condição e como seu fundamento.

Em 1923, em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt distinguiu o liberalismo em relação à democracia em função da sua crença na discussão pública, crença essa cuja ultrapassagem assinalava aquilo a que se poderia chamar a crise do parlamentarismo e o estabelecimento da democracia como um princípio formal e indeterminado de legitimação. Em 1928, em *Verfassungslehre*, tratando-se de abordar a constituição enquanto resultado da revolta comum do liberalismo e da democracia contra a legitimidade dinástica, dir-se-ia que uma tal distinção é apresentada por Schmitt, antes de mais, não cronológica, mas sincronicamente. Se a democracia e o liberalismo se constituem como os dois movimentos políticos distintos que, apesar da sua essencial distinção, numa revolta comum contra o absolutismo, estabelecem a constituição moderna, tal quer dizer que esta mesma constituição não pode deixar de ser determinada pela simultaneidade e a coabitação de duas partes heterogêneas – uma parte democrática e uma parte liberal –, irreduzíveis a uma simples unidade. É a heterogeneidade irreduzível destas duas partes da constituição que constitui o ponto de partida da doutrina schmittiana desta mesma constituição.

A parte liberal da constituição, assente na crença liberal na discussão e, conseqüentemente, na tentativa de impedir a sua ruptura mediante a separação e o equilíbrio entre poderes, surge então, diante do absolutismo monárquico, como a reivindicação do princípio de que o poder seja essencialmente limitado. Para Schmitt, o ponto de partida da contestação liberal ao absolutismo encontra-se justamente nesta referência à capacidade de cada indivíduo humano, na sua esfera privada, pensar e discutir, assim como ao conseqüente direito de cada indivíduo privado a uma liberdade, à partida, ilimitada. Diante de uma tal liberdade essencialmente ilimitada, o Estado

surge, na perspectiva liberal, apenas como o meio para garantir as condições de uma efectivação da liberdade de cada um: é apenas enquanto garante da efectivação da liberdade individual que este Estado não pode deixar de impor restrições e limites à liberdade dos indivíduos. Mas tais limites e restrições não podem deixar de ser, devido ao seu carácter meramente instrumental, essencialmente restritos e limitados, justificando-se apenas como meios em função da liberdade privada de cada indivíduo e, conseqüentemente, devendo o exercício público do poder ser controlado pela esfera da própria privacidade.

Na perspectiva liberal, só um Estado em que o poder surja como essencialmente limitado, controlado por uma esfera privada e dirigido, como um meio, ao fim de garantir a liberdade à partida ilimitada dessa mesma esfera, é um Estado de direito. E, assim, a parte liberal da constituição não pode deixar de aparecer como o seu componente de Estado de direito (*rechtstaatlicher Bestandteil*), o qual estabelece os princípios que, limitando o poder político do Estado, o constituem como um Estado que respeita a liberdade essencialmente ilimitada de cada indivíduo, assim como os direitos fundamentais decorrentes dessa mesma liberdade. Os princípios liberais do Estado de direito decorrem então, na sua essência, daquilo a que se poderia chamar o valor absoluto e, nessa medida, o carácter sagrado da liberdade individual. Como primeiro desses princípios, Schmitt evoca um *princípio de repartição* (*Verteilungsprinzip*) entre a “liberdade ilimitada” da esfera privada – uma esfera tida como sagrada e inviolável⁸³ – e a “licença limitada” da sua perturbação pela esfera pública: «Para a consideração sistemática do Estado de direito moderno, trata-se de que o pensamento dos direitos fundamentais contenha o fundamental *princípio de repartição* sobre o qual repousa o Estado de direito liberal-burguês, levado a cabo de um modo conseqüente. Tal significa que a esfera de liberdade do singular é principalmente *ilimitada*, e a licença do Estado principalmente *limitada*. [...] Que a liberdade de religião apresente o primeiro de todos os direitos fundamentais, tal é incondicionalmente correcto sem a referência aos pormenores históricos do desenvolvimento num sentido sistemático. Pois com isso está estabelecido o fundamental princípio de repartição: o singular enquanto tal é portador de

⁸³ Cf. *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 47-48 (trad. port., p. 41): «O primeiro direito individual, no sentido da ordem social burguesa, foi a liberdade de religião; no desenvolvimento histórico daquele catálogo de direitos à liberdade – liberdade de fé e de consciência, liberdade de associação e de reunião, liberdade de imprensa, liberdade de acção e de profissão –, ela é início e princípio. Mas onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é o privado, então, pelo contrário, é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosamente.»

um valor absoluto e permanece, com este valor, na sua esfera privada; a sua liberdade privada é, conseqüentemente, algo principalmente ilimitado; o Estado é apenas um meio e, por isso, relativo, derivado e limitado em cada uma das suas licenças, e controlável pelo privado»⁸⁴. E é como implementação do princípio de repartição entre a liberdade sagrada e ilimitada do indivíduo e a licença ou autorização limitada do Estado que Schmitt pode evocar o princípio liberal da separação e mútua limitação de poderes como um *princípio de organização (Organisationsprinzip)*: «Da ideia fundamental da liberdade burguesa resultam duas conseqüências que constituem os dois princípios fundamentais do componente de Estado de direito de qualquer constituição moderna. Primeiro, um *princípio de repartição*: a esfera de liberdade do singular é pressuposta como algo dado diante do Estado, e a liberdade do singular é *principalmente ilimitada*, enquanto a licença do Estado a intervir nesta esfera é *principalmente limitada*. Em segundo lugar, um *princípio de organização*, que serve à implementação deste princípio de repartição: o poder estatal (principalmente limitado) é *dividido* e apreendido num sistema de competências circunscritas»⁸⁵.

O valor absoluto do indivíduo privado, o carácter principalmente ilimitado e sagrado da sua liberdade, surge então, na perspectiva liberal, como a fonte de um conjunto de direitos fundamentais (*Grundrechte*) derivados dessa mesma liberdade. E tais direitos surgem não como direitos políticos, mas justamente como direitos limitadores dos próprios direitos políticos, ou seja, como limitadores do direito da intervenção política do Estado no âmbito da esfera privada, sagrada e, por princípio, inviolável de cada indivíduo enquanto depositário de direitos fundamentais. Derivados não do Estado enquanto esfera pública, mas da liberdade essencial a cada indivíduo

⁸⁴ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlim, Duncker & Humblot, 1989, pp. 158-159: «Für die systematische Betrachtung des modernen Rechtsstaates handelt es sich darum, daß der Gedanke der Grundrechte das fundamentale *Verteilungsprinzip* enthält, auf welchem der konsequent durchgeführte bürgerlich-freiheitliche Rechtsstaat beruht. Das bedeutet, daß die Freiheitssphäre des einzelnen prinzipiell *unbegrenzt*, die Befugnisse des Staates prinzipiell *begrenzt* sind. [...] Daß die Religionsfreiheit das erste aller Grundrechte darstellt, ist also ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Details der Entwicklung in einem systematischen Sinne unbedingt richtig. Denn damit ist das fundamentale Verteilungsprinzip aufgestellt: der einzelne als solcher ist Träger eines absoluten Wertes und bleibt mit diesem Wert in seiner privaten Sphäre; seine private Freiheit ist infolgedessen etwas prinzipiell Unbegrenztes; der Staat ist nur ein Mittel und daher relativ, abgeleitet und in jeder seiner Befugnisse begrenzt und von Privaten kontrollierbar.»

⁸⁵ Idem, p. 126: «Aus der Grundidee der bürgerlichen Freiheit ergeben sich zwei Folgerungen, welche die beiden Prinzipien des rechtsstaatlichen Bestandteils jeder modernen Verfassung ausmachen. Erstens ein *Verteilungsprinzip*: die Freiheitssphäre des einzelnen wird als etwas vor dem Staat Gegebenes vorausgesetzt, und zwar ist die Freiheit des einzelnen *prinzipiell unbegrenzt*, während die Befugnis des Staates zu Eingriffen in diese Sphäre *prinzipiell begrenzt* ist. Zweitens ein *Organisationsprinzip*, welches der Durchführung dieses Verteilungsprinzip dient: die (prinzipiell begrenzt) staatliche Macht wird *geteilt* und in einem System umschriebener Kompetenzen erfaßt.»

privado, da liberdade intrinsecamente ilimitada de cada indivíduo na sua privacidade, os direitos fundamentais surgem assim como direitos anteriores e superiores ao Estado, ou seja, como direitos que, constituindo-se como fins, reduzem o Estado a uma mera função instrumental e estabelecem-no como um mero meio colocado ao seu serviço. Como escreve Schmitt, ao caracterizar os direitos fundamentais liberais: «Para um conceito utilizável cientificamente tem de ser assente que direitos fundamentais, no Estado de direito burguês, são apenas aqueles direitos que podem valer como direitos *pré e supra-estatais*, direitos que o Estado não concede de acordo com o padrão das suas leis, mas que reconhece e protege como dados diante dele, e nos quais pode intervir apenas num alcance principalmente moderado e apenas num procedimento regulado. Estes direitos fundamentais não são então, segundo a sua substância, quaisquer bens de direito, mas esferas de *liberdade* a partir das quais resultam direitos, e direitos de defesa»⁸⁶.

É a partir da concepção dos direitos fundamentais como direitos “pré e supra-estatais” que pode surgir a tendência liberal para aquilo a que se poderia chamar a absolutização do componente do Estado de direito da constituição, absolutização essa que teria como consequência a redução dessa mesma constituição a um puro sistema normativo, fechado sobre si, cujo papel consistiria em simplesmente estabelecer um conjunto de defesas constitucionais dos indivíduos na sua esfera privada, tornando uma tal esfera principalmente inviolável e, nessa medida, estabelecendo limites ao exercício do poder político. Diante de uma tal tendência, a doutrina schmittiana da constituição apresenta-se sobretudo como uma defesa da irredutibilidade da constituição ao seu componente do Estado de direito. Se o componente de Estado de direito da constituição surge como um sistema de normas que, no Estado, se constituem como limitadoras do exercício do poder político, tal quer dizer que tais normas não podem constituir as condições para o exercício desse mesmo poder; ou seja, que tais normas, longe de surgirem como constituintes da forma política que estabelece as condições do exercício do poder político, aparecem apenas como uma limitação deste mesmo exercício e pressupõem, nessa medida, uma tal forma como já existente. Assim, se o componente de Estado de direito da constituição surge apenas como o estabelecimento de limites e

⁸⁶ Idem, p. 163: «Für einen wissenschaftlich brauchbaren Begriff muß daran festgehalten werden, daß Grundrechte im bürgerlichen Rechtsstaat nur solche Rechte sind, die als *vor- und überstaatliche* Rechte gelten können, die der Staat nicht nach Maßgabe seiner Gesetze verleiht, sondern als vor ihm gegeben anerkennt und schützt und in welche er nur in einem prinzipiell meßbaren Umfang und nur in einem geregelten Verfahren eingreifen darf. Diese Grundrechte sind also ihrer Substanz nach keine Rechtsgüter, sondern Sphären der *Freiheit*, aus der sich Rechte, und zwar Abwehrrechte, ergeben.»

restrições da sua forma política, esta constituição não poderá deixar de conter em si, para além do seu componente de Estado de direito, um componente político (*politischer Bestandteil*) propriamente dito, um componente por cuja presença a sua forma política possa ser determinada. Como escreve Schmitt: «O componente de Estado de direito, com os dois princípios – direitos fundamentais (como princípio de repartição) e divisão de poderes (como princípio organizatório) –, não contém, considerado só por si, qualquer *forma* de Estado, mas apenas uma série de limites e controles do Estado, um sistema de garantias da liberdade burguesa e da relativização do poder estatal. O próprio Estado, que deve ser controlado, é pressuposto neste sistema. Os princípios da liberdade burguesa podem modificar e temperar um Estado, mas não podem fundar a partir de si uma forma política. “A liberdade nada constitui”, como diz Mazzini de forma pertinente. Daí se segue que, em cada constituição, esteja ligado e misturado com o componente de Estado de direito um segundo componente de princípios *políticos* formais»⁸⁷.

Se o componente de Estado de direito da constituição surge, nessa mesma constituição, como o seu componente propriamente normativo, o componente político da constituição, o componente de que resulta a sua forma política concreta, estabelece-se a partir de um plano fáctico ou, nos termos usados por Schmitt em 1928, existencial. Assim, a defesa de que uma constituição nunca é redutível ao seu componente de Estado de direito, remetendo sempre para a forma política que se estabelece a partir de uma decisão concreta, fáctica e existencial, corresponde, segundo Schmitt, a uma refutação definitiva do normativismo kelseniano, o qual partia da impossibilidade de estabelecer qualquer tipo de relação entre o plano fáctico e decisório, por um lado, e a ordem jurídica enquanto sistema normativo, por outro. Se a constituição surgia não como um sistema normativo fechado, absoluto no seu encerramento sobre si mesmo, mas, pelo contrário, como uma totalidade composta, na qual as normas remetiam necessária e imediatamente para a decisão fáctica constituinte da forma política concreta – daquilo a que, em 1922, Schmitt tinha chamado a “situação normal” – em que elas

⁸⁷ Idem, p. 200: «Der rechtsstaatliche Bestandteil mit den beiden Prinzipien: Grundrechte (als Verteilungsprinzip) und Gewaltenteilung (als organisatorisches Prinzip) enthält, für sich allein betrachtet, keine Staatsform, sondern nur eine Reihe von Schranken und Kontrollen des Staates, ein System von Garantien der bürgerlichen Freiheit und der Relativierung staatlicher Macht. Der Staat selbst, der kontrolliert werden soll, wird in diesem System vorausgesetzt. Die Prinzipien der bürgerlichen Freiheit können wohl einen Staat modifizieren und temperieren, aber nicht aus sich heraus eine politische Form begründen. „Die Freiheit konstituiert nichts“, wie Mazzini treffend gesagt hat. Daraus folgt, daß in jeder Verfassung mit dem rechtsstaatlichen Bestandteil ein zweiter Bestandteil *politischer* Formprinzipien verbunden und vermischt ist.»

mesmas, enquanto normas, poderiam vigorar, tal quereria dizer que, ao contrário do que propunha o normativismo, a decisão fáctica, enquanto fundadora da ordem que é condição de possibilidade da ordem jurídica, seria um elemento intrínseco e não extrínseco ao âmbito do jurídico, e que, conseqüentemente, o direito nunca poderia ser convenientemente abordado sem a consideração do problema essencial da sua existência, da sua origem ou, o que é o mesmo, da sua efectivação. Caracterizando a posição de Kelsen como o “último exercício da teoria burguesa do Estado de direito”⁸⁸, Schmitt assinala então claramente, como uma refutação do normativismo, esta remissão directa e imprescindível da constituição, no seu componente normativo, a um componente existencial de que depende a sua efectivação e, nessa medida, o estabelecimento da sua forma política. Como se pode ler claramente, logo no início de *Verfassungslehre*: «A constituição nada é de absoluto, na medida em que não surgiu de si mesma. Ela também não vale em virtude da sua correcção normativa ou em virtude do seu fechamento sistemático. Ela não se dá a si mesma, mas é dada para uma unidade política concreta. Talvez seja ainda possível dizer, como expressão de linguagem, que uma constituição “*se põe a si mesma*”, sem que logo salte à vista a estranheza deste modo de falar. Mas que uma constituição *se dê a si mesma*, é manifestamente sem sentido e absurdo. A constituição vale em virtude da vontade política existente que a dá. Qualquer tipo de normação jurídica, também a normação da lei constitucional, pressupõe uma tal *vontade* como existente»⁸⁹.

O normativismo, enquanto expressão da tendência liberal para representar a constituição como um sistema normativo fechado sobre si mesmo, surgiria então como a manifestação de uma ficção: a ficção pela qual esta mesma constituição seria pensada *como se* não houvesse uma vontade cujo poder fáctico a constituísse como tal e, nessa medida, *como se* fosse ela mesma enquanto sistema normativo, e não um poder fáctico que a decide e está subjacente à sua validade, que surgisse como um poder constituinte e soberano⁹⁰. Como escreve Schmitt, descrevendo a ficção própria do normativismo:

⁸⁸ Cf. Idem, p. 8.

⁸⁹ Idem, p. 22: «Die Verfassung ist also nichts Absolutes, als sie nicht aus sich selber entstanden ist. Sie gilt auch nicht kraft ihrer normativen Richtigkeit oder kraft ihrer systematischen Geschlossenheit. Sie gibt sich nicht selbst, sondern wird für eine konkrete politische Einheit gegeben. Sprachlich ist es vielleicht noch möglich zu sagen, daß eine Verfassung „*sich selber setzt*“, ohne daß die Seltsamkeit dieser Redensart sofort auffällt. Aber daß eine Verfassung *sich selber gibt*, ist offenbar unsinnig und absurd. Die Verfassung gilt kraft des existierenden politischen Willens desjenigen, der sie gibt. Jede Art rechtlicher Normierung, auch die verfassungsgesetzliche Normierung, setzt einen solchen *Willen* als existierend voraus.»

⁹⁰ Cf. Idem, p. 107.

«Finge-se que, em primeiro lugar, a constituição nada é senão um sistema de normações de leis, que, em segundo lugar, este sistema é fechado e que, em terceiro lugar, ele é “soberano”, isto é, que em nenhum lugar ele pode ser quebrado ou apenas influenciado por razões e necessidades da existência política»⁹¹. Assim, diante do carácter meramente fictício da posição normativista, a posição de Schmitt caracteriza-se essencialmente por um dualismo a partir do qual o conceito de lei, longe de se encerrar ficticiamente num plano normativo, remete para a dimensão existencial de uma vontade, de uma decisão política concreta, cuja facticidade surge como origem e condição imprescindível de possibilidade da própria lei enquanto ordem jurídica: «Para a perspectiva do Estado de direito, a lei é essencialmente norma, e uma norma com qualidades determinadas: uma regulamentação *jurídica* (correcta, racional) de carácter *geral*. Lei, no sentido do conceito político de lei, é *vontade* concreta e *comando* e um acto de soberania»⁹². Contudo, se o normativismo é claramente refutado por Schmitt em referência ao carácter fictício da sua concepção de lei, se Schmitt pode afastar a tentativa liberal de compreender a constituição como um sistema normativo fechado sob o argumento de que esta mesma tentativa ignora o problema da origem concreta da norma e de que, conseqüentemente, não pode deixar de apresentar uma ficção no lugar da representação desta origem, a “vontade concreta” ou a “decisão existencial” evocada por Schmitt como a origem e fundamento da totalidade normativa – uma decisão que surge *como se* surgisse do nada – teria, também ela, de se afigurar como problemática.

Segundo Schmitt, o normativismo encontrar-se-ia imediatamente ultrapassado quando se compreendesse que uma constituição nunca se poderia fechar sobre si mesma enquanto sistema normativo, mas, pelo contrário, remeteria sempre para a sua origem numa vontade concreta ou decisão existencial que a constituísse na sua forma política. Por outras palavras: o normativismo estaria refutado quando fosse claro que não poderia haver constituição sem uma potência constituinte (*verfassungsgebende Gewalt*) concreta, cuja pré-existência estaria subjacente à sua totalidade normativa como a sua origem, e que a tentativa normativista de pensar a constituição sem a decisão política que a constitui não poderia deixar de cair numa representação fictícia dessa mesma

⁹¹ Idem, p. 131: «Es wird fingiert, daß erstens die Verfassung nichts ist als ein System von gesetzlichen Normierungen, daß zweitens dieses System geschlossen und daß es drittens „souverän“ ist, d. h. an keiner Stelle aus Gründen und Notwendigkeiten der politischen Existenz durchbrochen oder nur beeinflusst werden kann.»

⁹² Idem, p. 146: «Für die rechtsstaatliche Auffassung ist das Gesetz wesentlich Norm, und zwar eine Norm mit bestimmten Qualitäten: eine *rechtliche* (richtige, vernünftige) Regelung *generellen* Charakters. Gesetz im Sinne des politischen Gesetzesbegriffes ist konkreter *Wille* und *Befehl* und ein Akt der Souveränität.»

constituição. Mas se a potência constituinte que originaria a constituição, na medida em que surgia justamente como constituinte, não se poderia confundir com um poder constituído, nem com a vontade concreta ou a decisão própria deste mesmo poder, como seria possível que uma tal potência, em geral, decidisse? Como se poderia caracterizar a decisão constituinte, assim como a forma política que por ela é determinada? Depois de assinalar os dois componentes fundamentais de qualquer constituição, e de, assim, afastar a absolutização liberal do componente de Estado de direito da constituição, o problema fundamental de Schmitt, em *Verfassungslehre*, será justamente o de pensar a decisão capaz de constituir uma constituição na sua forma política. Numa tal tentativa de pensar a decisão enquanto potência constituinte, a “doutrina da constituição” schmittiana é o ponto de chegada da doutrina decisionista, o ponto culminante da proposta de pensar a decisão *como se* ela surgisse vinda do nada, e, ao mesmo tempo, como se ver⁹³, o ponto de partida para o reconhecimento do carácter insustentável do próprio decisionismo e, conseqüentemente, para a sua superação.

A tentativa de pensar a decisão a partir do pressuposto decisionista de pensá-la *como se* ela não fosse fundada em nada senão em si mesma surge, em *Verfassungslehre*, baseada na retoma por Schmitt da tese, formulada com a máxima clareza em 1923, do carácter puramente formal e vazio da legitimidade democrática. Para uma tal tese, como vimos, a crença democrática nos princípios do auto-governo e da auto-determinação de um povo, a crença democrática na identidade entre governantes e governados, consiste numa crença abstracta e geral, incapaz de determinar por si qualquer forma política concreta. Qualquer tipo de governo, independentemente da sua configuração concreta, poder-se-ia justificar democraticamente, através de um processo de identificação da vontade de quem decide com a vontade do povo. E tal querer dizer que, na sua pura formalidade, o princípio da identidade requereria um segundo princípio – um princípio da representação – capaz de decidir concretamente a identificação. Por outras palavras: tal querer dizer que, enquanto princípio puramente formal e abstracto, o princípio democrático da identidade não poderia deixar de evocar, como co-princípio determinante da forma política, a decisão desta mesma forma política às mãos de um princípio da representação. A necessidade de o princípio democrático da identidade ser sempre concretamente determinado em função de um princípio da representação, ou seja, a necessidade de o princípio da identidade requerer sempre uma decisão exterior

⁹³ Sobre este estatuto de *Verfassungslehre* como “ponto de chegada” do decisionismo e “ponto de partida” do pensar de uma ordem concreta, cf. adiante o Capítulo VI, 2.

que dê uma forma política concreta e efectiva à sua legitimidade democrática, traduz assim, em *Verfassungslehre*, a consequência inevitável do decisionismo schmittiano: definitivamente separada do liberalismo, com o qual se tinha inicialmente confundido na sua luta comum contra o absolutismo e a legitimidade dinástica, e longe de se contrapor, como ele, à possibilidade de uma decisão normativamente desvinculada, a democracia exige então a referência a uma decisão decisionisticamente compreendida, a referência a uma decisão aparecida *como se* surgisse do nada, para a determinação da sua forma política e da sua configuração concreta.

A evocação manifesta, em *Verfassungslehre*, da tese de 1923 acerca do carácter meramente vazio do princípio democrático da identidade, assim como a evocação da consequente tese da sempre necessária associação deste princípio a um princípio de representação, através do qual possa ser concretamente realizada uma identificação e efectivamente decidida uma forma política, faz assim de *Verfassungslehre*, no pensamento schmittiano, o ponto culminante da posição decisionista. A unidade do povo aparece aqui, em função do princípio democrático da identidade, como a base e a referência de qualquer constituição de uma forma política. Mas a efectiva realização desta mesma constituição, a efectiva decisão de uma forma política, a concretização da unidade política do povo num Estado, não poderia deixar de requerer uma representação deste mesmo povo, representação essa que, por seu lado, na sua concretização, não poderia ser determinada pelo simples princípio democrático da sua identidade. Como escreve Schmitt: «O sujeito de qualquer determinação conceptual do Estado é o povo. O Estado é um estado, e um estado de um povo. Mas o povo pode alcançar e manter o estado da unidade política de dois modos diferentes. Ele pode já, no seu estar-dado imediato – em virtude de uma similaridade [*Gleichartigkeit*] forte e consciente, na sequência de firmes fronteiras naturais ou por quaisquer outras razões –, ser politicamente capaz de acção. Ele é então consigo mesmo, como grandeza realmente presente na sua *identidade* imediata, uma unidade política. Este princípio da identidade do povo presente a cada passo consigo mesmo enquanto unidade política repousa em que não há Estado sem povo, e em que o povo, por isso, tem de estar sempre efectivamente presente enquanto grandeza aí diante. O princípio contraposto parte da representação de que a unidade política do povo enquanto tal nunca pode estar presente numa identidade real e de que, por isso, tem sempre de ser *representada* pessoalmente por homens. Todas as diferenciações de formas de Estado genuínas, seja de que tipo forem – monarquia, aristocracia e democracia, monarquia e república, monarquia e

democracia, etc. – podem-se remeter para esta oposição decisiva de *identidade e representação*»⁹⁴.

Como adiante se verá, ao aludir à possibilidade de o povo, em função da sua pura identidade, surgir, antes mesmo da sua constituição, como unidade política, como uma potência constituinte e, nessa medida, como uma “substância política” capaz de vontade e de acção, Schmitt procura já, em *Verfassungslehre*, uma resposta ao problema fundamental que necessariamente seria despertado pela posição decisionista, pondo a claro aquilo a que se poderia chamar a sua dimensão ficcional: o problema de saber como seria possível pensar uma decisão *como se* esta surgisse do nada e, portanto, *como se* não houvesse sujeito dessa mesma decisão. No entanto, se é verdade que, em *Verfassungslehre*, Schmitt abre a porta à superação do decisionismo, também o é que, na obra de 1928, ele permanece agarrado à posição decisionista, recusando explicitamente a possibilidade de uma decisão assente apenas no princípio da identidade e, conseqüentemente, abraçando a tese decisionista de que a determinação da forma política não pode prescindir de uma decisão auto-fundada, isto é, de uma decisão fundada apenas em si mesma e assente no princípio da representação. Assim, do mesmo modo que, sobretudo em contraposição à representação liberal da constituição, assinala toda a constituição como um composto de dois componentes irreduzíveis – o componente de Estado de direito, por um lado, e o componente político, por outro –, Schmitt marca também o componente político da constituição, o elemento determinante de toda a forma política, como uma dualidade irreduzível. Em *Verfassungslehre*, identidade e representação surgem então como princípios da forma política que só podem ser separados abstractamente e que, conseqüentemente, se encontram sempre concretamente unidos. É assim que Schmitt pode escrever de um modo explícito: «Na efectividade da vida política, há tão pouco um Estado que pudesse renunciar a todos os elementos estruturais do princípio da identidade, como um Estado que pudesse

⁹⁴ *Verfassungslehre*, p. 205: «Subjekt jeder Begriffsbestimmung des Staates ist das Volk. Staat ist ein Zustand, und zwar der Zustand eines Volkes. Aber das Volk kann auf zwei verschiedene Weisen den Zustand politischer Einheit erreichen und halten. Es kann schon in seiner unmittelbaren Gegebenheit – kraft einer starken und bewußten Gleichartigkeit, infolge fester natürlichen Grenzen oder aus irgendwelchen anderen Gründen – politisch aktionsfähig sein. Dann ist es als realgegenwärtige Größe in seiner unmittelbaren *Identität* mit sich selbst eine politische Einheit. Dieses Prinzip der Identität des jeweils vorhandenen Volkes mit sich selbst als politischer Einheit beruht darauf, daß es keinen Staat ohne Volk gibt und ein Volk daher als vorhandene Größe immer wirklich anwesend sein muß. Das entgegengesetzte Prinzip geht von der Vorstellung aus, daß die politische Einheit des Volkes als solche niemals in realer Identität anwesend sein kann und daher immer durch Menschen persönlich *repräsentiert* werden muß. Alle Unterscheidungen echter Staatsformen, welcher Art sie auch sein mögen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie, Monarchie und Republik, Monarchie und Demokratie usw., lassen sich auf diesen entscheidenden Gegensatz von *Identität* und *Repräsentation* zurückführen.»

renunciar a todos os elementos estruturais da representação. Também onde for feita a tentativa de realizar incondicionalmente uma identidade absoluta, os elementos e métodos da representação permanecem incontornáveis, como, ao invés, nenhuma representação é possível sem representações de identidade. Estas duas possibilidades, identidade e representação, não se excluem, mas são apenas os dois pontos de orientação contrapostos para a configuração concreta da unidade política»⁹⁵.

Identidade e representação surgem então como co-princípios na determinação de qualquer forma política concreta. Daí que, por um lado, uma democracia pura, uma democracia que renunciasse ao princípio da representação em nome da pura identidade do povo consigo mesmo, seria uma simples abstracção nunca efectivamente existente. Schmitt pode então escrever claramente: «Uma completa e absoluta identidade do povo a cada passo presente consigo mesmo enquanto unidade política não está aí diante em nenhum lugar e em nenhum instante. Qualquer tentativa de efectivar uma democracia pura ou imediata tem de ter em conta este limite da identidade democrática. De outro modo, democracia imediata nada significaria senão dissolução da unidade política»⁹⁶; e conclui: «Não há então qualquer Estado sem representação, porque não há qualquer Estado sem forma de Estado e da forma faz parte essencialmente a *apresentação* da unidade política. Em qualquer Estado tem de haver homens que possam dizer: *L'Etat c'est nous*»⁹⁷. A necessidade de o princípio democrático da identidade ser decidido por um princípio extrínseco a essa mesma identidade – por um princípio da representação –, constitui assim para qualquer democracia fáctica efectiva um limite insuperável: «O limite de uma implementação absoluta do princípio democrático da identidade resulta de que a implementação unilateral e exclusiva de um dos dois princípios formais do Estado – identidade e representação – é de todo impossível, e de que nenhum ser estatal pode ser completamente configurado segundo o princípio da identidade, sem qualquer

⁹⁵ Idem, pp. 205-206: «In der Wirklichkeit des politischen Lebens gibt es ebensowenig einen Staat, der auf alle Strukturelemente des Prinzips der Identität, wie einen Staat, der auf alle Strukturelemente der Repräsentation verzichten könnte. Auch da, wo der Versuch gemacht wird, unbedingt eine absolute Identität zu realisieren, bleiben Elemente und Methoden der Repräsentation unumgänglich, wie umgekehrt keine Repräsentation ohne Identitätsvorstellungen möglich ist. Diese beiden Möglichkeiten, Identität und Repräsentation, schließen sich nicht aus, sondern sind nur zwei entgegengesetzte Orientierungspunkte für die konkrete Gestaltung der politischen Einheit.»

⁹⁶ Idem, p. 207: «Eine restlose, absolute Identität des jeweils anwesenden Volkes mit sich selbst als politischer Einheit ist an keinem Ort in keinem Augenblick vorhanden. Jeder Versuch, eine reine oder unmittelbare Demokratie zu verwirklichen, muß diese Grenze der demokratischen Identität beachten. Sonst würde unmittelbare Demokratie nichts anderes bedeuten als Auflösung der politischen Einheit.»

⁹⁷ Idem, p. 207: «Es gibt keinen Staat ohne Repräsentation, weil es keinen Staat ohne Staatsform gibt und zur Form wesentlich *Darstellung* der politischen Einheit gehört. In jedem Staat muß es Menschen geben, die sagen können: *L'Etat c'est nous*.»

representação. A consequência teórica do princípio da identidade, numa democracia, tornar-se-á sempre válido, aparecendo como algo manifesto e evidente; apesar disso, nenhum Estado democrático pode renunciar completamente a qualquer representação. A democracia encontra aqui o seu primeiro limite natural»⁹⁸. Por outro lado, uma pura representação na determinação da forma política, uma determinação da forma política a partir da renúncia ao princípio democrático da identidade, seria algo, numa era marcada pela crença democrática, pura e simplesmente carente de legitimidade. Dir-se-ia então que, em tal era, o exercício do poder exclusivamente baseado num princípio de representação não seria mais do que o exercício ilegítimo de um simples despotismo. Assim, para Schmitt, a pura representação não corresponderia propriamente à constituição de qualquer forma política; e não corresponderia justamente na medida em que a determinação de uma tal forma exigiria necessariamente a conjugação da representação com a identidade: «O princípio formal da representação nunca se pode tornar puro e absoluto, isto é, nunca pode ser levado a cabo sob o ignorar do povo sempre de algum modo aí diante e presente. Tal é já impossível porque não há qualquer representação sem publicidade, nem qualquer publicidade sem povo»⁹⁹.

Se o princípio democrático da identidade fornece a uma forma política concreta a sua imprescindível legitimidade, justificando uma tal forma política em nome da identidade democrática entre a vontade governante e a vontade do povo, o princípio da representação decide essa mesma forma, constituindo-a na sua configuração concreta. Poder-se-ia então dizer que se o princípio da identidade surge como a condição de toda a forma política na sua essência, o princípio da representação aparece como a condição da existência, do aparecimento fáctico, da concretização ou, o que é o mesmo, da visibilização dessa mesma forma. Por outras palavras: dir-se-ia que se, em qualquer democracia, o princípio da identidade fornece a forma essencial dessa mesma democracia, a sua *essentia*, só o princípio da representação, por seu lado, contém a

⁹⁸ Idem, pp. 276-277: «Die Grenze einer absoluten Durchführung des demokratischen Prinzips der Identität ergibt sich daraus, daß die einseitige und ausschließliche Durchführung eines der beiden staatlichen Formprinzipien – Identität und Repräsentation – überhaupt unmöglich ist und kein Staatswesen restlos ohne jede Repräsentation nach dem Prinzip der Identität gestaltet werden kann. Die theoretische Konsequenz des Prinzips der Identität wird sich in einer Demokratie zwar immer wieder geltend machen und als etwas Einleuchtendes und Selbstverständliches erscheinen; trotzdem kann ein demokratischer Staat auf jede Repräsentation restlos verzichten. Hier findet die Demokratie ihre erste natürliche Grenze.»

⁹⁹ Idem, p. 208: «Das Formprinzip der Repräsentation kann niemals rein und absolut, d. h. unter Ignorierung des immer irgendwie vorhandenen und anwesenden Volkes durchgeführt werden. Das ist schon deshalb unmöglich, weil es keine Repräsentation ohne Öffentlichkeit, keine Öffentlichkeit ohne Volk gibt.»

decisão capaz de efectivar essa mesma forma, dando-lhe assim a *existentia* e tornando-se naquilo a que se poderia chamar o seu *principium individuationis*. Daí que Schmitt possa caracterizar o processo de representação não propriamente como um processo de constituição da forma política, na medida em que para a sua produção é exigida sempre também a identidade, nunca sendo suficiente a mera representação, mas como um processo de visibilização ou presentificação (isto é: de entrada no mundo fenoménico da facticidade existente) desta mesma forma: «A representação não é qualquer processo normativo, não é qualquer procedimento ou modo de proceder, mas algo *existencial*. Representar quer dizer tornar visível e actualizar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialéctica do conceito está em que o invisível é pressuposto como ausente e, no entanto, ao mesmo tempo, se torna presente»¹⁰⁰. Numa palavra: na medida em que não pode prescindir da sua legitimação através da crença democrática, a apresentação (*Darstellung*) da forma política através do princípio da representação não se pode confundir com a produção (*Herstellung*) dessa mesma forma¹⁰¹; mas se a representação não produz o povo como realidade fáctica e existente, dir-se-ia que, determinando a sua forma política, ela produz a existência política desse mesmo povo, transformando a sua existência natural no tipo de ser mais elevado de uma existência política. Daí que Schmitt possa concluir: «Na representação, torna-se fenómeno concreto um tipo de ser mais elevado. A ideia da representação assenta em que um povo existente enquanto *unidade política* tem, em relação à existência natural de um grupo humano que vive em conjunto de um qualquer modo, um tipo de ser mais elevado, ampliado e intensivo»¹⁰².

Na medida em que a democracia não decide por si mesma qualquer forma política concreta, sob a referência do seu puro princípio da identidade, torna-se possível decidir qualquer forma de Estado ou de governo em nome da identidade democrática. O sujeito de uma tal decisão surge então a partir de um princípio da representação. E, nesta medida, qualquer tipo de Estado, qualquer modo de configurar concretamente uma forma política – desde a democracia mais “identitária” até à monarquia mais

¹⁰⁰ Idem, pp. 209-210: «Repräsentation ist kein normativer Vorgang, kein Verfahren und keine Prozedur, sondern etwas *Existentielles*. Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen. Die Dialektik des Begriffes liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt und doch gleichzeitig anwesend gemacht wird.»

¹⁰¹ Cf. Idem, p. 207.

¹⁰² Idem, p. 210: «In der Repräsentation dagegen kommt eine höhere Art des Seins zur konkreten Erscheinung. Die Idee der Repräsentation beruht darauf, daß ein als *politische Einheit* existierendes Volk gegenüber dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebendes Menschengruppe eine höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein hat.»

“representativa” –, surge sempre assente na realização de um determinado grau de representação. Como escreve Schmitt: «O perigo de uma execução radical do princípio da identidade assenta em que o pressuposto essencial – a similaridade substancial do povo – é fingido. O *maximum* de identidade não está então efectivamente presente, mas o *minimum* de governo. [...] Ao invés: um *maximum* de representação significaria um *maximum* de governo; enquanto estiver activamente presente, ele poderia aguentar um *minimum* de homogeneidade do povo e formar uma unidade política a partir de grupos humanos diferenciados nacional, confessionalmente ou quanto à classe. O perigo deste estado assenta em que o sujeito da unidade política, o povo, é ignorado, e o Estado, o qual nunca é outra coisa senão um povo no estado de unidade política, perde o seu conteúdo. Tal seria então um Estado sem povo, uma *res populi sem populus*»¹⁰³. E é então na medida em que a democracia requer sempre um princípio exterior para a decisão sobre a sua forma política concreta, não podendo deixar de exigir uma representação que concretize numa determinada identificação o seu princípio democrático da identidade, que esta mesma democracia pode assegurar uma continuidade fundamental no trânsito entre as mais variadas formas de governo.

É certo que há casos históricos em que a evocação da democracia, surgindo numa oposição revolucionária contra formas de governo estabelecidas, assenta na recusa de qualquer continuidade entre a forma política anterior e a nova forma política democrática. Nestes casos, de que são exemplos a República Francesa de 1793 e a República soviética russa de 1917, ao recusarem pagar dívidas contraídas pelas “tiránias monárquicas” que as antecederam¹⁰⁴, as “democracias” surgem como novas formas políticas assentes numa nova legitimidade democrática, fruto de uma decisão originária que emerge *como se* surgisse do nada. Mas, apesar desta possibilidade – e justamente na medida em que a democracia não decide directamente, a partir do seu princípio da identidade, a configuração concreta da sua forma política, necessitando da decisão fundada num princípio da representação para a configuração desta mesma forma –, a

¹⁰³ Idem, p. 215: «Die Gefahr einer radikalen Durchführung des Prinzips der Identität liegt darin, daß die wesentliche Voraussetzung – substantielle Gleichartigkeit des Volkes – fingiert wird. Das Maximum an Identität ist dann nicht wirklich vorhanden, wohl aber das Minimum an Regierung. [...] Umgekehrt: ein Maximum von Repräsentation würde ein Maximum von Regierung bedeuten; solange es wirksam vorhanden ist, könnte es mit einem Minimum von Homogenität des Volkes auskommen und aus national, konfessionell oder klassenmäßig verschiedenartigen Menschengruppen eine politische Einheit bilden. Die Gefahr dieses Zustandes liegt darin, daß das Subjekt der politischen Einheit, das Volk, ignoriert wird und der Staat, der niemals etwas anderes ist als ein Volk im Zustand politischer Einheit, seinen Inhalt verliert. Das wäre dann ein Staat ohne Volk, eine *res populi ohne populus*.»

¹⁰⁴ Cf. Idem, p. 94.

democracia pode também afirmar, na transição da forma de governo, a continuidade entre si e a forma política da forma de governo entretanto ultrapassada. Neste caso, de que a transição da Monarquia alemã para a República de Weimar surge, para Schmitt, como o exemplo paradigmático, a decisão pela nova forma de governo aparece não propriamente como uma nova legitimidade, mas como uma nova configuração da mesma legitimidade democrática, ou seja, como uma nova representação – uma representação mais democrática – de uma permanente identidade. Como escreve Schmitt: «O povo alemão, com a Constituição de Weimar, não *quer* rejeitar a sua identidade com o povo alemão da Constituição de 1871; quer renovar o seu Reich, tal como se diz no preâmbulo da Constituição de Weimar, mas não fundar um novo Reich. É precisamente porque ela é uma constituição democrática que a nova constituição não funda nenhum novo Estado alemão. Ela significa apenas que um povo que até agora acreditava poder existir politicamente apenas na base do princípio monárquico, quando este princípio caiu politicamente, prosseguiu a sua existência em virtude de uma decisão política própria, através de uma constituição que se deu a si mesmo»¹⁰⁵.

Assim, se a democracia, no seu princípio da identidade, é suficientemente formal para admitir em si todos os tipos de Estado, se é o princípio da representação, e não a mera identidade, que decide a configuração concreta da forma política democrática, podendo até caracterizar uma forma política anterior não através de uma carência de legitimidade, mas apenas como uma forma insuficiente de democracia, tal quer dizer, como vimos, que a identidade democrática depende sempre de uma decisão que a efective. No entanto, num Estado moderno, a constituição encerrará em si um componente de Estado de direito, pelo qual a decisão constituinte da forma política, a decisão que surge com base na representação da identidade democrática, seja limitada e controlada em função de direitos fundamentais que a antecedem. Por outras palavras: no Estado moderno, o liberalismo surge como uma essencial limitação da democracia. Contudo, não é apenas como limite da forma política democrática que o liberalismo tem lugar. Ao liberalismo do componente de Estado de direito da constituição, que se liga à representação normativista desta mesma constituição como um puro sistema normativo

¹⁰⁵ Idem, p. 97: «Das deutsche Volk *will* mit der Weimarer Verfassung seine Identität mit dem deutschen Volk der Verfassung von 1871 nicht verleugnen; es will sein Reich erneuern, wie es in dem Vorspruch der Weimarer Verfassung heißt, aber nicht ein neues Reich gründen. Gerade weil sie eine demokratische Verfassung ist, begründet die neue Verfassung keinen neuen deutschen Staat. Sie bedeutet nur, daß ein Volk, welches bisher glaubte, nur auf der Grundlage des monarchischen Prinzips politisch existieren zu können, als dieses Prinzip politisch entfiel, seine Existenz kraft eigener politischer Entscheidung durch eine Verfassung, die es sich selber gab, weiterführte.»

fechado, vincula-se também privilegiadamente uma forma política específica: o parlamentarismo liberal, enquanto forma política aristocrática ou oligárquica¹⁰⁶, situada entre a democracia tendente para o *minimum* de representação e a monarquia tendente para o *maximum* de governo. Segundo Schmitt, enquanto ponto intermédio entre monarquia e democracia, o parlamentarismo liberal poderia ser caracterizado, na sua forma política, por duas marcas fundamentais. Em primeiro lugar, ele poderia ser caracterizado por se opor à tendência democrática para a identidade, apresentando uma instituição particular – o parlamento – como representação do povo e caracterizando-se a si mesmo, contra a democracia propriamente dita, como uma “democracia representativa”. Em segundo lugar, este mesmo parlamentarismo opor-se-ia à tendência monárquica para a reivindicação do exclusivo da representação, apresentando-se frequentemente, diante da representação do Estado pelo monarca, como uma representação da sociedade civil, numa segunda representação. Como escreve Schmitt, caracterizando a situação do parlamentarismo: «Na medida em que o parlamento é uma *representação* da unidade política, ele está em oposição à democracia. Mas a exigência liberal de uma tal representação dirige-se, considerada historicamente, à partida, na efectividade política concreta, contra o monarca absoluto que surgia como único representante da unidade política. A este representante contrapunha-se um segundo representante, o parlamento»¹⁰⁷.

É então sobretudo através da duplicação das representações que o parlamentarismo, enquanto forma política, pode ser especificamente caracterizado. Se a representação surgia como o princípio que, a partir do princípio da identidade, poderia decidir concretamente uma forma política para uma democracia concreta, a duplicação das representações não poderia deixar de significar, nessa mesma democracia concreta, a perda de um inequívoco sujeito da decisão. E a perda de um tal sujeito decisor inequívoco não poderia deixar de significar, para Schmitt, a perda da decisão propriamente dita. Assim, a forma política do parlamentarismo liberal poderia ser caracterizada como a forma política da negação da própria forma política: a forma política que surge assente não na presença de uma decisão política soberana, mas na limitação dessa mesma decisão por um componente normativo que se lhe sobrepõe. É

¹⁰⁶ Cf. Idem, p. 218.

¹⁰⁷ Idem, pp. 218-219: «Insofern das Parlament eine *Repräsentation* der politischen Einheit ist, steht es im Gegensatz zur Demokratie. Aber die liberale Forderung einer solchen Repräsentation richtete sich, geschichtlich betrachtet, in der konkreten politischen Wirklichkeit zunächst gegen den absoluten Monarchen, der als alleiniger Repräsentant der politischen Einheit auftrat. Diesem Repräsentanten stellte sich ein zweiter Repräsentant entgegen, das Parlament.»

neste sentido que, numa perspectiva liberal, a constituição moderna surge não propriamente como o resultado de uma decisão fundadora de uma forma política concreta, mas como a instituição dos limites dessa mesma forma. E é então diante da constituição burguesa moderna, cuja estrutura assenta necessariamente na dualidade entre o seu componente de Estado de direito e o seu componente político, diante de uma constituição que se baseia na tentativa liberal de limitar e controlar a parte política da constituição pelos direitos fundamentais nela anunciados, que a doutrina schmittiana da constituição surge como uma defesa do componente político dessa mesma constituição, isto é, como uma defesa decisionista de que a decisão que estabelece a forma política, a decisão soberana que constitui o componente político da constituição, permanece nessa constituição como a expressão do fundamento existencial e político da sua totalidade normativa, não podendo nem devendo, nessa medida, ser normativamente circunscrita, limitada ou controlada.

A doutrina schmittiana da constituição surge como a defesa de uma decisão normativamente ilimitada, particularmente diante das formulações liberais que procuram expressar uma limitação e um controlo do componente político da constituição, designadamente diante da formulação de uma “soberania da constituição”. E, numa tal defesa, Schmitt terá em conta sobretudo a situação alemã durante a vigência da República de Weimar, assim como a necessidade de a parte política da constituição alemã de 1919 – longe de ser limitada e controlada pelo esboço, nessa mesma constituição, de direitos liberais fundamentais – se basear numa decisão soberana que adquire, nessa medida, o estatuto de “guardiã da constituição”. Assim, a consideração schmittiana do carácter complementar de identidade e representação na determinação de toda a forma política, bem como do carácter normativamente desvinculado da decisão que surge a partir de uma representação que decide em nome de uma identidade democrática, traduz-se concretamente, no contexto da República de Weimar, na defesa de que a Constituição da jovem República alemã não poderia deixar de ser guardada pela possibilidade de uma decisão soberana e, conseqüentemente, quando necessário, da ditadura. Assim, diante das interpretações que reforçavam o componente liberal (o componente de Estado de direito) da Constituição de Weimar, apresentando-a como um conjunto de normas limitadoras do exercício do poder soberano, Schmitt procurará reforçar justamente o componente político de tal Constituição, mostrando de que modo a sua vigência assenta no exercício de um poder soberano que, podendo decidir sobre o caso de excepção e, conseqüentemente, podendo determinar a suspensão dos direitos

fundamentais expressos na constituição, não pode deixar de surgir decisionisticamente como o sujeito de uma decisão desvinculada. O decisionismo esboçado por Schmitt ao longo dos anos 20 tem então a sua tradução política concreta num combate pela soberania no contexto da República de Weimar.

CAPÍTULO V

O COMBATE PELA SOBERANIA NA REPÚBLICA DE WEIMAR

1. A defesa da supremacia do sistema presidencial na República de Weimar

As considerações schmittianas acerca de uma “doutrina da constituição”, em 1928, não podem ser dissociadas de uma reflexão concreta sobre a Constituição de Weimar, cuja entrada em vigor, a 11 de Agosto de 1919, na sequência da derrota alemã na I Guerra Mundial, assinala a constituição do novo Reich alemão como a união federal de um conjunto de Estados (*Länder*) numa República liberal e democrática. Assim, em *Verfassungslehre*, Schmitt apresenta não propriamente uma teoria geral e abstracta da constituição, mas a doutrina da constituição de uma “democracia liberal”, doutrina essa na qual seria possível encontrar a base não só para uma interpretação da Constituição de Weimar, ou seja, não só para uma tentativa de resolução dos pontos desta mesma Constituição que a sua confrontação com a situação política fáctica tornaria ambíguos ou problemáticos, mas para a tentativa de uma intervenção eficaz – a partir de uma tal interpretação – na determinação do rumo da situação política alemã.

Com base na Constituição de 1919, a República de Weimar pode ser então determinada como uma democracia liberal. E uma tal determinação encerra em si imediatamente, como já vimos no capítulo precedente, duas características fundamentais. Por um lado, na medida em que é uma República liberal, a República de Weimar surge caracterizada, à partida, como um Estado de direito. E o seu aparecimento como Estado liberal de direito significa, por seu lado, duas coisas. Em primeiro lugar, ele significa que a Constituição de Weimar encerra, como seu componente imprescindível, uma enumeração de direitos fundamentais dos indivíduos privados, direitos esses que surgem não como decorrentes da esfera pública do Estado, da sua condição de cidadãos desse mesmo Estado, mas como intrínsecos à sua simples existência privada e pessoal. Em segundo lugar, o aparecimento do Estado weimariano

como Estado de direito significa que a sua organização política não pode deixar de se reger por um princípio organizador de separação de poderes, princípio esse que determina o carácter essencialmente limitado da intervenção política do Estado na esfera privada de indivíduos cujos direitos fundamentais surgem, ao invés, marcados por uma principal ilimitação. Por outro lado, na medida em que é uma República democrática, a República de Weimar não pode deixar de assinalar o povo, segundo o princípio democrático da identidade, como a potência constituinte do seu Estado. Daí que não apenas se possa ler explicitamente, no preâmbulo da Constituição de 1919, que o povo deu a si mesmo uma tal Constituição, mas que o seu art. 1º proclame o povo como a origem de toda a potência estatal (*Staatsgewalt*), de todo o poder exercido pelo Estado: «A potência do Estado surge do povo»¹. Com uma tal proclamação, a República weimariana surgia então marcada por aquilo a que se poderia chamar o problema fundamental da democracia: o problema de determinar, a partir do carácter meramente geral e abstracto do princípio democrático da identidade, quem poderia representar o povo nessa mesma identidade. Por outras palavras: a República de Weimar surgia marcada, enquanto democracia, pela necessidade de encontrar a *decisão* que, em *representação* do povo, pudesse determinar a sua forma política. Uma tal forma política seria já limitada pelo componente liberal da Constituição: na medida em que os direitos fundamentais surgiam como um componente imprescindível do Estado de direito, o seu reconhecimento era já uma condição imprescindível da Constituição, aparecendo, conseqüentemente, como uma figura prévia em cujo esboço se teria de moldar posteriormente a forma política. Contudo, se o reconhecimento dos direitos privados dos indivíduos surge como uma condição necessária da determinação constitucional de uma forma política, ou seja, da constituição dessa mesma forma política como Estado de direito, este mesmo reconhecimento não pode ser, para essa mesma determinação da forma política, uma condição suficiente.

Não sendo suficiente para determinar a partir de si uma forma política, o componente liberal da constituição pode, no entanto, surgir como um elo de ligação entre formas políticas distintas, relativizando as suas diferenças e possibilitando a continuidade de uma mesma entidade política ao longo de formas políticas distintas. Se toda a constituição teria, simplesmente enquanto constituição e independentemente da

¹ *Verfassung des deutschen Reiches [Weimarer Verfassung]*: art. 1º, § 2 «Die Staatsgewalt geht vom Volke aus». Seguidamente, assinalaremos a Constituição do Reich Alemão como “RV”. Usámos a versão da Constituição de Weimar publicada na Internet, no seguinte endereço electrónico: <http://www.documentarchiv.de>.

sua forma política, um componente de Estado de direito, seria este mesmo componente que poderia relativizar as diferenças entre distintas constituições. É assim que Schmitt pode explicar em função do componente liberal da constituição a continuidade do Reich alemão, na sua transição da forma política monárquica para a forma política democrática. Daí que, num artigo de 1928, intitulado *Der bürgerliche Rechtsstaat*, se possa ler: «O novo Reich alemão é uma democracia constitucional. Tem uma constituição, como tinha uma constituição sob a monarquia; aqui, no “constitucional”, assenta a continuidade essencial que liga o Reich hodierno ao antigo Reich de 1871. Tal significa: ambas as formas de Estado em que o Reich alemão viveu, a monarquia e a democracia, foram modificadas e relativizadas pelo ponto de vista do Estado de direito burguês»². Contudo, se a Constituição democrática de Weimar pode surgir na continuidade da Constituição imperial do Reich fundado por Bismarck justamente por se tratar de uma constituição, ou seja, justamente por a sua forma política se encontrar limitada pelos direitos fundamentais decorrentes do seu componente de Estado de direito, a especificidade democrática da Constituição de Weimar implicaria que o seu componente político e, com ele, a determinação da forma política concreta do Reich de Weimar surgisse como algo eminentemente problemático. Se a democracia não poderia determinar sozinha, partindo exclusivamente de si, uma forma política concreta, se esta mesma forma necessitaria, para a sua determinação, de uma decisão exterior, baseada num princípio de representação, pelo qual ao princípio democrático da identidade fosse atribuída uma identificação concreta, tal querer dizer que a forma política da República de Weimar não poderia deixar de ser algo, à partida, indeterminado, algo cuja determinação só poderia resultar de uma decisão contida não propriamente na letra da Constituição, mas na prática constitucional a que esta tenha dado lugar.

Em *Verfassungslehre*, Schmitt caracteriza a Constituição de Weimar justamente pelo seu carácter aberto em relação à determinação da sua forma política concreta. Para Schmitt, a Constituição de Weimar baseava-se, segundo a aplicação do princípio liberal organizador do Estado como Estado de direito, num conjunto de equilíbrios e balanços entre instâncias de poder, a partir dos quais era deixada à prática constitucional a determinação da instância última a quem deveria caber a representação do princípio

² “Der bürgerliche Rechtsstaat”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 44: «Das neue Deutsche Reich ist eine konstitutionelle Demokratie. Es hat eine Verfassung, wie es unter der Monarchie eine Verfassung hatte; hier im „Konstitutionellen“ liegt eine wesentliche Kontinuität, die das heutige Reich mit dem alten Reich von 1871 verbindet. Das bedeutet: beide Staatsformen, in denen das Deutsche Reich gelebt hat, die Monarchie und die Demokratie, wurden durch den Gesichtspunkt des bürgerlichen Rechtsstaates modifiziert und relativiert».

democrático da identidade e, nessa medida, a decisão sobre o aspecto concreto da forma política democrática. É neste sentido que Schmitt pode falar em quatro “sub-sistemas” distintos³, todos compatíveis com a Constituição, em função dos quais a prática constitucional da República de Weimar poderia ser dirigida: «Todos os quatro sistemas permanecem abertos para a prática política, nenhum deles é, em qualquer sentido, inconstitucional»⁴.

O primeiro sistema referido em *Verfassungslehre* como surgindo como uma prática possível na aplicação da Constituição de Weimar consiste no “sistema parlamentar”. Para Schmitt, a leitura parlamentarista da Constituição do Reich seria possível sobretudo a partir da referência, na Constituição, à necessidade de o chefe do gabinete ministerial, o Chanceler do Reich, ter a confiança do parlamento (Reichstag): «O Chanceler do Reich e os ministros do Reich precisam, para a condução do seu cargo, da confiança do Reichstag. Cada um deles tem de se demitir se o Reichstag, através de uma resolução explícita, lhe retirar a sua confiança»⁵. Por seu lado, o Presidente do Reich, a quem incumbia nomear ou demitir o Chanceler e, sob proposta deste, os ministros do Reich – «O Chanceler do Reich e, sob sua proposta, os ministros do Reich são nomeados e demitidos pelo Presidente do Reich»⁶ –, necessitava, em quaisquer dos seus decretos e disposições, de uma contra-assinatura do Chanceler ou de um ministro: «Todas as ordenações [*Anordnungen*] e disposições do Presidente do Reich, também as da área das forças armadas, precisam, para a sua validade, da contra-assinatura do Chanceler do Reich ou do ministro do Reich em causa. Através da contra-assinatura, é assumida a responsabilização»⁷. Assim, se o Presidente do Reich não poderia deixar de ter, em todas as suas decisões, o acordo do governo, manifestada na co-responsabilização do Chanceler ou de um ministro, e se o Chanceler e os ministros necessitariam da confiança explícita do Reichstag para exercer o seu cargo, tal quereria dizer que, de acordo com uma primeira leitura da Constituição de Weimar, a instância decisora última deveria ser, à partida, o parlamento. Como reforço de uma tal inferência

³ Cf. *Verfassungslehre*, p. 342.

⁴ *Verfassungslehre*, p. 347: «Alle vier Systeme bleiben für die politische Praxis offen, keines von ihnen ist in irgendeinem Sinne verfassungswidrig.»

⁵ Cf. *RV*, Art. 54º: «Der Reichskanzler und die Reichsminister bedürfen zu ihrer Amtsführung des Vertrauens des Reichstags. Jeder von ihnen muß zurücktreten, wenn ihm der Reichstag durch ausdrücklichen Beschluß sein Vertrauen entzieht.»

⁶ Cf. *RV*, Art. 53º: «Der Reichskanzler und auf seinen Vorschlag die Reichsminister werden vom Reichspräsidenten ernannt und entlassen.»

⁷ Cf. *RV*, Art. 50º: «Alle Anordnungen und Verfügungen des Reichspräsidenten, auch solche auf dem Gebiete der Wehrmacht, bedürfen zu ihrer Gültigkeit der Gegenzeichnung durch den Reichskanzler oder den zuständigen Reichsminister. Durch die Gegenzeichnung wird die Verantwortung übernommen.»

poderia ainda ser evocado o art. 43º, que previa a possibilidade de o parlamento votar, por maioria de dois terços, a realização de uma eleição presidencial antes do cumprimento do mandato de sete anos do Presidente do Reich: «Antes da expiração do prazo, o Presidente do Reich, por proposta do Reichstag, pode ser destituído por votação popular. A resolução do Reichstag exige uma maioria de dois terços. Através da resolução, o Presidente do Reich é impedido de continuar a exercer o seu cargo. A recusa da destituição pela votação popular vale como uma nova eleição e tem como consequência a dissolução do Reichstag»⁸. Assim, de acordo com o art. 43º da Constituição, o parlamento não poderia por si só destituir o Presidente do Reich. Mas ele poderia, no caso de um conflito aberto entre o Presidente e uma maioria de dois terços dos seus deputados, apelar para a sua resolução através de uma votação popular e, consequentemente, através da decisão do povo soberano. Nesta medida, dir-se-ia que o parlamento surgiria, numa primeira leitura da democracia constitucional weimariana, como a instância de poder que teria, à partida, uma relação privilegiada com a soberania democrática do povo. A defesa de um “sistema parlamentar” no âmbito da aplicação prática da Constituição de Weimar surgia assim alicerçada não apenas na eleição directa do Reichstag pelo povo soberano, mas na sua relação privilegiada com este mesmo soberano, podendo apelar para a sua decisão no caso do seu conflito com outras instância de poder.

No entanto, para Schmitt, se a Constituição de Weimar seria compatível, à partida, com um “sistema parlamentar”, a viabilidade deste sistema dependeria, em larga medida, da prática parlamentar. Para que pudesse surgir como uma instância de cuja confiança o governo do Reich efectivamente dependeria, o parlamento não poderia deixar de aparecer como uma composição homogénea, determinada por uma vontade inequívoca, capaz de constituir um padrão em função do qual se poderiam medir e avaliar as manifestações da vontade de outras instância de poder. Contudo, seria justamente esta vontade inequívoca que, num parlamento como o Reichstag, constituído por partidos separados pela heterogeneidade inconciliável de mundividências radicalmente distintas e contrapostas – deste o catolicismo do *Zentrum* até à social-democracia, desde o nacionalismo *völkisch* até ao comunismo –, seria impossível

⁸ Cf. RV, Art. 43º, § 2: «Vor Ablauf der Frist kann der Reichspräsident auf Antrag des Reichstags durch Volksabstimmung abgesetzt werden. Der Beschluß des Reichstags erfordert Zweidrittelmehrheit. Durch den Beschluß ist der Reichspräsident an der ferneren Ausübung des Amtes verhindert. Die Ablehnung der Absetzung durch die Volksabstimmung gilt als neue Wahl und hat die Auflösung des Reichstags zur Folge.»

alcançar. Podendo unir-se circunstancialmente na recusa comum de uma determinada proposta política, ou de uma determinada pessoa, os partidos presentes na República de Weimar dificilmente se uniriam naquilo a que se poderia chamar uma vontade comum da instância parlamentar. Assim, seria a própria existência de um parlamento formado por múltiplos partidos contrapostos, animados por mundividências inconciliáveis, que implicaria inevitavelmente a adopção de uma prática constitucional incompatível com a afirmação de um “sistema parlamentar”. Por um lado, a diversidade e heterogeneidade partidária conduziria ao aparecimento de governos de coligação ou de governos minoritários, os quais seriam viabilizados pelo parlamento não por receberem, da parte dele, um voto de confiança explícito e positivo, mas apenas por não receberem dele uma aberta manifestação de desconfiança. Como escreve Schmitt: «Um constante exercício de tais votos de confiança positivos teria de eliminar a prática hodierna de governos minoritários e de governos de coligação. Ao invés, enquanto não for exigido qualquer voto de confiança positivo e bastar o acordo de declarações e acções singulares (uma declaração limitada de acordo), será possível um governo de minoria, e um gabinete de coligação poderá assumir o governo também sem segurança da coligação»⁹. Por outro lado, a heterogeneidade do Reichstag faria com que a retirada de confiança parlamentar a um gabinete ministerial coincidissem não propriamente com uma decisão clara e explícita do parlamento, com a manifestação de uma sua vontade inequívoca, mas apenas com a dissolução de uma precária coligação partidária que até aí teria sustentado esse mesmo gabinete. Assim, poder-se-ia dizer que, se a consideração pura e simplesmente abstracta da Constituição de Weimar pareceria, à partida, favorecer um “sistema parlamentar”, a prática constitucional da República de Weimar, alicerçada no seu tipo de partidos, impediria a viabilidade deste mesmo “sistema”.

Um segundo sistema a partir do qual a prática constitucional da República de Weimar poderia ser orientada seria, de acordo com *Verfassungslehre*, o “sistema de Primeiro-Ministro”, no qual ao Chanceler do Reich caberia a decisão última acerca da determinação concreta da forma política. Uma tal possibilidade era deixada aberta pela Constituição, ao determinar, no seu art. 56º: «O Chanceler do Reich determina as linhas de orientação da política e responsabiliza-se por elas perante o Reichstag. Dentro destas

⁹ Idem, pp. 343-344: «Eine ständige Übung solcher positiven Vertrauensvoten müßte die heutige Praxis von Minderheits- und Koalitionsregierungen beseitigen. Solange dagegen kein positives Vertrauensvotum verlangt wird und die Billigung einzelner Erklärungen oder Handlungen (beschränkte Billigkeitserklärung) ausreicht, ist eine Minderheitsregierung möglich und kann ein Koalitionskabinett auch bei Unsicherheit der Koalition die Regierung übernehmen.»

linhas de orientação, cada ministro do Reich conduz autonomamente o ramo de negócios que lhe é confiado, tendo uma responsabilidade própria perante o Reichstag»¹⁰. E a alusão a um “sistema de Primeiro-Ministro” seria reforçada pelo já aludido art. 53º, o qual determinava a nomeação e a demissão dos ministros pelo Presidente do Reich sob proposta do Chanceler. Contudo, se a Constituição de Weimar permitia a sua interpretação em função de um “sistema de Primeiro-Ministro”, ela também permitia, como terceiro sistema possível na condução da prática constitucional da República de Weimar, um “sistema de gabinete”, no qual a determinação última na concretização da forma política coubesse não propriamente ao Chanceler, mas ao gabinete ministerial como um todo. Uma tal interpretação, aliás, não só parecia ter decorrido necessariamente da prática de formação de governos a partir de negociações e coligações entre partidos incompatíveis, mas sobretudo parecia derivar directamente do art. 58º da Constituição, no qual se determinava claramente: «O governo do Reich toma as suas resoluções com uma maioria de votos. Em empate de votos, decide o voto do presidente»¹¹. No entanto, apesar da possibilidade constitucional de um “sistema de Primeiro-Ministro” e de um “sistema de gabinete”, a nomeação e destituição do Chanceler e dos ministros pelo Presidente do Reich não poderia deixar de determiná-los como instâncias sempre dependentes desse mesmo Presidente, obrigando imediatamente à consideração da possibilidade, como quarto sistema possível na prática constitucional da República de Weimar, de um “sistema presidencial”.

A possibilidade de um “sistema presidencial” é aberta imediatamente pela determinação constitucional da eleição directa do Presidente do Reich por todo o povo alemão, por um período de sete anos, assim como pela possibilidade da sua reeleição: «O Presidente do Reich é eleito por todo o povo alemão»¹²; «O cargo de Presidente do Reich dura sete anos. É permitida a reeleição»¹³. Se o Presidente surgia legitimado democraticamente através da sua eleição por todo o povo alemão, tal queria dizer que este teria uma “autoridade” superior a qualquer outra instância de poder. Uma tal autoridade decorria da sua relação imediata e privilegiada com o povo soberano, manifestando-se não apenas na sua eleição directa por todo o povo alemão, mas também

¹⁰ Cf. *RV*, Art. 56º: «Der Reichskanzler bestimmt die Richtlinien der Politik und trägt dafür gegenüber dem Reichstag die Verantwortung. Innerhalb dieser Richtlinien leitet jeder Reichsminister den ihm anvertrauten Geschäftszweig selbständig und unter eigener Verantwortung gegenüber dem Reichstag.»

¹¹ Cf. *RV*, Art. 58º «Die Reichsregierung faßt ihre Beschlüsse mit Stimmenmehrheit. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.»

¹² Cf. *RV*, Art. 41º, §1: «Der Reichspräsident wird vom ganzen deutschen Volke gewählt.»

¹³ Cf. *RV*, Art. 43º, §1: «Das Amt des Reichspräsidenten dauert sieben Jahre. Wiederwahl ist zulässig.»

na sua possibilidade de evocar quando entenda este mesmo povo soberano, submetendo a plebiscito, de acordo com o art. 73º, § 1, da Constituição qualquer lei decidida pelo parlamento: «Uma lei decidida pelo Reichstag deve ser levada a decisão popular antes da sua promulgação, se o Presidente, no prazo de um mês, o determinar»¹⁴. Esta superioridade da autoridade democrática do Presidente do Reich teria então consequências que não seria possível ignorar. Assim, seria certo que o Presidente, de acordo com o disposto no art. 50º, nada poderia decidir sem a contra-assinatura do Chanceler ou de um ministro pertencente ao governo do Reich. Seria igualmente certo ser o Chanceler, e não o Presidente, que, de acordo com o art. 56º, teria a seu cargo a determinação das linhas orientadoras da política, sendo, nesse sentido, o líder, o *Führer* do Reich. Contudo, a eleição do Presidente pelo povo, e a nomeação do Chanceler pelo Presidente, não poderia deixar de atribuir ao Presidente também o estatuto de um líder. E, em *Verfassungslehre*, Schmitt é inteiramente claro acerca da conclusão que necessariamente se seguiria da eleição directa do Presidente pelo povo: «Não se pode ignorar que a regulamentação legislativa da Constituição de Weimar conhece dois líderes políticos: o Chanceler do Reich e o Presidente do Reich, suportado pela confiança de todo o povo»¹⁵.

Este aparecimento do Presidente como líder, ou seja, o aparecimento de dois líderes na República de Weimar como consequência inevitável da eleição directa do Presidente do Reich por todo o povo alemão, é visto por Schmitt, já antes de 1928, como uma manifesta ameaça para a própria Constituição. Num artigo de 1925, intitulado *Reichspräsident und Weimarer Verfassung*, Schmitt escreve então já claramente, acerca das relações entre o governo e a presidência do Reich: «Se ambos estiverem de acordo – seja com base em igual convicção política, seja porque a dilaceração partidária do Reichstag lhe retira a capacidade de acção, obrigando o Governo do Reich a trabalhar com o Presidente do Reich para realizar, em geral, o trabalho da governação –, surge uma concentração política de poder como quase não seria possível numa monarquia constitucional, surge uma ditadura conforme à constituição. Pode-se dizer que nenhuma constituição da terra legalizaria tão facilmente um golpe de Estado como a Constituição de Weimar. Se, pelo contrário, o Presidente do

¹⁴ RV, Art. 73º, §1: «Ein vom Reichstag beschlossenes Gesetz ist vor seiner Verkündung zum Volksentscheid zu bringen, wenn der Reichspräsident binnen eines Monats es bestimmt.»

¹⁵ *Verfassungslehre*, p. 347: «Aber man darf nicht verkennen, daß die gesetzliche Regelung der Weimarer Verfassung zwei solcher politischen Führer kennt: den Reichskanzler und den vom Vertrauen des ganzen Volkes getragenen Reichspräsident.»

Reich e o Governo do Reich não estiverem de acordo, então está próximo um conflito que tem de conduzir para um caos jurídico e político. [...] Um conflito aberto entre o Presidente do Reich e o Governo do Reich seria, para a Alemanha, uma catástrofe»¹⁶. É o diagnóstico schmittiano de 1925 que, três anos mais tarde, em *Verfassungslehre*, com a mesma clareza se repete: «Está próximo, e resulta do pensamento fundamental do art. 41º da Constituição do Reich, que o Presidente do Reich é um líder político. [...] A consequência é que, segundo a Constituição de Weimar, estão em questão *dois* líderes políticos: o Chanceler do Reich e o Presidente do Reich. Aquele determina as linhas orientadoras da política, mas apenas porque é suportado pela confiança do Reichstag, isto é, por uma coligação que muda e não é fidedigna. O Presidente do Reich, pelo contrário, tem a confiança de todo o povo, não mediada pelo *medium* de um parlamento dilacerado em partidos, mas unida imediatamente na sua pessoa. Que o povo, de tal modo, tenha dois líderes políticos, pode levar a conflitos perigosos, se ambos forem efectivamente líderes políticos e não tiverem igual orientação política»¹⁷.

O perigo de um conflito entre o Presidente e o Governo do Reich, que Schmitt considera, entre 1925 e 1928, como uma ameaça a ter em conta como sempre possível, é, no entanto, anulado praticamente a partir de 1930, com a publicação, a 27 de Março, da “Lei sobre as relações jurídicas entre o Chanceler do Reich e os Ministros do Reich”¹⁸. A ameaça resultante de um possível conflito entre os dois líderes políticos da República, para a qual Schmitt chama repetidamente a atenção ao longo dos anos 20, resultaria da mútua dependência entre o Chanceler e o Presidente do Reich. Por um lado, o Chanceler era nomeado e demitido pelo Presidente (art. 46º). Por outro lado,

¹⁶ “Reichspräsident und Weimarer Verfassung”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 25: «Stimmen beide überein – sei es auf Grund gleicher politischer Überzeugung, sei es weil die Parteizerissenheit des Reichstags diesem die Aktionsfähigkeit nimmt und die Reichsregierung gezwungen ist, um überhaupt die Regierungsarbeit zu leisten, mit dem Reichspräsidenten zusammenzuarbeiten –, so entsteht eine politische Machtkonzentration, wie sie in einer konstitutionellen Monarchie kaum möglich ist, eine verfassungsmäßige Diktatur. Man kann sagen, daß keine Verfassung der Erde einen Staatsstreich so leicht legalisiert, wie die Weimarer Verfassung. Wenn umgekehrt Reichspräsident und Reichsregierung nicht übereinstimmen, so liegt ein Konflikt allzu nahe und muß zu einem rechtlichen und politischen Chaos führen. [...] Ein offener Konflikt zwischen Reichspräsident und Reichsregierung wäre für Deutschland eine Katastrophe.»

¹⁷ *Verfassungslehre*, pp. 350-351: «Es liegt also nahe und entspricht durchaus den Grundgedanken des Art. 41 RV., daß der Reichspräsident ein politischer Führer ist. [...] Die Folge ist, daß nach der Weimarer Verfassung *zwei* politische Führer in Frage kommen: der Reichskanzler und der Reichspräsident. Jener bestimmt die Reichtlinien der Politik, aber nur weil er vom Vertrauen des Reichstages, d. h. einer wechselnden und unzuverlässigen Koalition, getragen wird. Der Reichspräsident dagegen hat das Vertrauen des ganzen Volkes, nicht durch das Medium eines in Parteien zerissenen Parlaments vermittelt, sondern unmittelbar auf seine Person vereinigt. Daß ein Volk in solcher Weise zwei politische Führer haben soll, kann zu gefährlichen Konflikten führen, wenn beide wirklich politische Führer sind und nicht die gleiche politische Richtung haben.»

¹⁸ Para esta lei chama a atenção George Schwab, *The Challenge of the Exception*, pp. 81-82 (nota 22).

todos os decretos e disposições do Presidente necessitavam da contra-assinatura do Chanceler (art. 50º), incluindo a nomeação ou a demissão dos membros do Governo. A Lei de 27 de Março de 1930 determinava que a nomeação presidencial de um novo Chanceler poderia ser, para a sua vigência, contra-assinada pelo próprio, assim como a demissão do seu antecessor, não necessitando, conseqüentemente, da contra-assinatura do Chanceler demitido. É por isso que, a partir de 1930, todos os Chanceleres assinam a sua própria nomeação, assim como a demissão do Chanceler anterior: Brüning, nomeado Chanceler em Março de 1930, contra-assina então a sua nomeação pelo Presidente Hindenburg, contra-assinando igualmente a demissão de Hermann Müller; e, a exemplo de Brüning, von Papen contra-assina a demissão deste, em 1932; o General Schleicher, nesse mesmo ano, a de von Papen; e Hitler a de Schleicher, em Janeiro de 1933. Assim, a Lei de 1930 consistia numa viragem presidencialista do sistema constitucional weimariano, decidindo qualquer conflito possível entre o Chanceler e o Presidente a favor deste último: em caso de conflito entre os dois líderes políticos da República, o resultado seria então, a partir de 1930, não o “caos jurídico e político” ou a “catástrofe para a Alemanha”, temidos por Schmitt no seu texto de 1925, mas simplesmente a demissão do Chanceler, com base na assinatura do Presidente e na contra-assinatura de um novo Chanceler por este nomeado. É certo que um tal novo Chanceler nomeado pelo Presidente necessitaria, em virtude do art. 54º, da confiança implícita ou explícita do Reichstag. Tal quereria dizer que a solução encontrada pela presidência do Reich para a resolução de um hipotético conflito com o seu governo não poderia surgir sem a consideração da composição parlamentar, não podendo aparecer simplesmente à margem da necessidade de encontrar no Reichstag uma maioria de deputados que, podendo não apoiar positivamente o novo Chanceler do Reich, não lhe fossem explicitamente hostis. Contudo, se seria verdade que era impossível ao Presidente do Reich a nomeação de um Governo que não fosse merecedor, senão do apoio, pelo menos da não hostilidade do parlamento, também o seria que este mesmo Presidente, no caso de uma permanente hostilidade do parlamento em relação ao governo e à presidência, poderia fazer uso do poder que lhe era atribuído pelo art. 25º da Constituição, dissolvendo o Reichstag e convocando novas eleições: «§1. O Presidente do Reich pode dissolver o Reichstag, mas apenas uma vez na mesma ocasião; §2. A nova eleição tem lugar, o mais tardar, sessenta dias depois da dissolução»¹⁹.

¹⁹ Cf. *RV*, Art. 25º: «Abs. 1. Der Reichspräsident kann den Reichstag auflösen, jedoch nur einmal aus dem gleichen Anlaß; Abs. 2. Die Neuwahl findet spätestens am sechzigsten Tage nach der Auflösung

Para Schmitt, mesmo antes daquilo a que se poderia chamar a “viragem presidencialista” da República de Weimar, ocorrida em 1930, a interpretação da Constituição a partir de um “sistema presidencial” oferecia-se, tendo em conta as circunstâncias da jovem democracia alemã, como a mais conveniente. E a superioridade do “sistema presidencial” sobre os outros sistemas possíveis no enquadramento constitucional da República de Weimar era manifesta, para Schmitt, a partir de duas observações fundamentais.

Em primeiro lugar, esta superioridade tornava-se manifesta pela observação daquilo a que se poderia chamar a degenerescência histórica do parlamentarismo, tal como tinha sido assinalada, já em 1923, na sua análise da “situação histórico-espiritual do parlamentarismo hodierno”. Uma tal degenerescência assentava sobretudo, segundo a análise então conduzida – e na qual uma obra como *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* de Robert Michels, publicada em 1915, tem uma influência decisiva –, na transformação dos parlamentos de fóruns de discussão pública em palcos de luta partidária, não sendo os partidos senão organizações oligárquicas de propaganda que entre si disputam o poder, procurando conquistar influência numa sociedade de massas. É sobretudo como manifestação desta transformação que, em 1923, Schmitt assinalara, no centro da degenerescência do parlamentarismo, o fim de uma “crença na discussão pública”, e a substituição desta discussão pelo conflito aberto ou a negociação fechada e ocasional entre partidos distintos. Num tal contexto, segundo Schmitt, os deputados parlamentares, eleitos em listas partidárias, surgem já não como “seres racionais” que, em função da simples racionalidade, podem discutir livremente, podendo persuadir ou ser persuadidos, mas apenas como mandatários ocasionais dos respectivos partidos, fiéis apenas aos seus projectos de conquista de influência e poder. Preenchido por tais deputados, o parlamento estaria destinado a ser, na perspectiva schmittiana, não propriamente uma instância, não um sujeito no qual surgiria, fruto de uma discussão racional, uma determinada decisão política – decisão essa que poderia ser apresentada como a decisão do legislador, face ao governo enquanto sujeito do poder executivo –, mas apenas a arena onde se deglariariam, medindo forças e negociando para mútuo benefício, partidos distintos, animados por mundividências (*Weltanschauungen*) inconciliáveis. Daí que Schmitt possa escrever, em 1928, como conclusão da sua análise

já iniciada em 1923: «Consequentemente, o parlamento já não é o lugar no qual recai a decisão política. As decisões essenciais são encontradas fora do parlamento»²⁰.

Em segundo lugar, a superioridade do “sistema presidencial” tornava-se manifesta pela observação de que, se o parlamento – eleito pelo povo soberano – tinha degenerado no palco oligárquico de lutas partidárias pelo poder, perdendo assim a sua capacidade de surgir como o genuíno sujeito de uma decisão política, só a outra instância de poder eleita por este mesmo povo soberano, o Presidente do Reich, conservava ainda a característica de aparecer como o sujeito de uma decisão política democraticamente legitimada. Assim, para Schmitt, com a “situação do parlamentarismo hodierno”, ou seja, com o Reichstag dilacerado por lutas partidárias, com o parlamento preenchido por deputados que, eleitos em listas de partidos, se reduzem a meras funções e instrumentos partidários, o Presidente do Reich seria, em função da sua directa eleição por todo o povo alemão, não propriamente o único, mas, pelo menos, sem dúvida o mais legítimo representante da decisão soberana desse mesmo povo. E é então a partir da relação privilegiada do Presidente do Reich com o povo soberano que directamente o elege que Schmitt pode, já em 1925, ser claro na defesa de um “sistema presidencial” para a República de Weimar: «Segundo princípios democráticos, ter-se-ia de dizer que um Presidente eleito por todo o povo terá mais autoridade do que um parlamento eleito pelo mesmo povo. No Presidente eleito pelo povo une-se a confiança do povo numa única pessoa, enquanto no parlamento esta se divide por várias centenas de deputados, e, na sequência do sistema de eleição proporcional e por lista, na maior parte dos deputados, quase não se pode falar de uma relação pessoal de confiança. Se se chegasse efectivamente a que o povo alemão, com uma maioria esmagadora, se unisse em torno de um homem e, para além de todas as combinações e candidaturas partidárias, o elegeisse espontaneamente como seu líder, o seu poder seria, precisamente numa democracia, irresistível»²¹. É então, em larga

²⁰ *Verfassungslehre*, p. 319: «Infolgedessen ist das Parlament nicht mehr der Platz, an welchem die politische Entscheidung fällt. Die wesentlichen Entscheidungen werden außerhalb des Parlaments getroffen.»

²¹ “Reichspräsident und Weimarer Verfassung”, *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 25-26: «Nach demokratischen Prinzipien müßte man sagen, daß ein vom ganzen Volk gewählter Präsident mehr Autorität haben wird als ein von dem gleichen Volk gewähltes Parlament. Bei dem vom Volk gewählten Präsidenten vereinigt sich das Vertrauen des Volkes auf eine einzige Person, während es sich beim Parlament auf mehrere hundert Abgeordnete verteilt und infolge des Verhältniswahl- und Listensystems überhaupt bei den meisten Abgeordneten von einem persönlichen Vertrauensverhältnis kaum noch gesprochen werden kann. Käme es wirklich dazu, daß das deutsche Volk sich mit überwältigender Mehrheit auf einen Mann einigen und ihn über alle Parteiabmachungen und Parteikandidaturen hinweg spontan zu seinem Führer wählte, so wäre seine Macht gerade in einer Demokratie unwiderstehlich.»

medida, à defesa da possibilidade de um “sistema presidencial” na República de Weimar que, até ao termo da experiência weimariana, o trabalho jurídico de Schmitt se dedicará. E, para Schmitt, um tal trabalho assentaria sobretudo na consideração de dois artigos da Constituição de Weimar, em cuja leitura se jogava a possibilidade de uma interpretação dessa mesma Constituição sob o reconhecimento do Presidente como a figura determinante do aspecto concreto da sua forma política.

O primeiro artigo cuja consideração seria fundamental para a sustentação de um “sistema presidencial” consistia no artigo, já citado, a partir do qual o Presidente do Reich poderia dissolver o Reichstag e convocar novas eleições (art. 25º). Este artigo precisava, no seu § 1, que o Presidente poderia efectuar a dissolução “apenas uma vez na mesma ocasião” (*nur einmal aus dem gleichen Anlaß*). E uma tal expressão não poderia deixar de ser interpretável, à partida, como significando que o Presidente poderia dar a palavra ao povo soberano para a eleição de um novo parlamento, mas que, depois de por uma vez ter dissolvido o Reichstag e o soberano ter decidido através da eleição de um novo parlamento, ficaria vinculado à sua composição, fruto da decisão soberana do povo por ele evocada, e não poderia exercer novamente o poder de o dissolver. Assim, esta interpretação – a interpretação mais corrente do art. 25º da Constituição de Weimar – surgia manifestamente como uma limitação e relativização das possibilidades de um “sistema presidencial”: qualquer impedimento de o Presidente do Reich fazer valer diante do parlamento a sua superior autoridade democrática, assim como a sua conseqüente relação privilegiada com o povo soberano, fruto da sua eleição directa, significaria que não seria em qualquer ocasião, ou seja, que não seria incondicional e imediatamente, mas apenas limitada e relativamente, que o Presidente surgiria como o mais directo representante da soberania democrática do povo. E, assim, se aquilo a que se poderia chamar a interpretação mais corrente e habitual do art. 25º da Constituição de Weimar surgia como uma diminuição das possibilidades do “sistema presidencial”, a defesa deste mesmo “sistema” implicaria a tentativa de contrariar juridicamente esta mesma interpretação.

O segundo artigo fundamental para a interpretação da Constituição à luz de um “sistema presidencial” consistia no seu art. 48º, o qual atribuía ao Presidente do Reich, por um lado, no seu § 1, a possibilidade de usar as forças armadas para obrigar os Estados (*Länder*) alemães ao cumprimento dos seus deveres: «Se um Estado [*Land*] não cumprir os deveres a que está obrigado segundo a Constituição do Reich ou as leis do

Reich, o Presidente do Reich pode forçá-lo a isso com a ajuda do poder armado»²²; por outro lado, no seu § 2, a responsabilidade de manter a ordem e a segurança públicas na República, podendo pôr fora de vigor, parcial ou inteiramente, para esse efeito, direitos fundamentais como a inviolabilidade da liberdade pessoal (art. 114º), a inviolabilidade domiciliária (art. 115º), a inviolabilidade da correspondência (art. 117º), a liberdade de opinião e da sua manifestação (art. 118º), a liberdade de reunião (art. 123º), a liberdade de associação (art. 124º) e a liberdade de propriedade (art. 153º): «O Presidente do Reich pode, quando no Reich alemão são perturbadas ou ameaçadas gravemente a segurança e a ordem públicas, encontrar as medidas necessárias ao restabelecimento da segurança e ordem públicas, intervindo, se preciso for, com ajuda do poder armado. Para este fim, ele pode provisoriamente pôr fora de vigor, totalmente ou em parte, os direitos fundamentais estabelecidos nos artigos 114º, 115º, 117º, 118º, 123º, 124º e 153º»²³. É certo que o § 3 do mesmo artigo estabelecia que o Presidente deveria dar conhecimento imediato das medidas tomadas ao Reichstag, o qual poderia pô-las fora de vigor: «O Presidente do Reich tem de dar conhecimento sem demora ao Reichstag de todas as medidas tomadas de acordo com o § 1 ou o § 2 deste artigo. As medidas podem ser postas fora de vigor por exigência do Reichstag»²⁴. Mas se o Presidente detinha sempre a possibilidade de dissolver o parlamento, podendo fazer decorrer sessenta dias antes de novas eleições, tal quereria dizer que, na prática, as possibilidades de o Reichstag impedir a acção presidencial eram limitadas e que, conseqüentemente, o parlamento não constituía um obstáculo efectivo e inamovível à actuação do Presidente do Reich à luz do art. 48º. No entanto, um tal artigo, pelo qual era dada ao Presidente a autorização para restabelecer a ordem e a segurança no Reich mesmo com a ajuda, se entendesse necessário, das forças armadas, enumerava explicitamente quais os artigos da Constituição que poderiam, para esse fim, ser suspensos. E uma tal enumeração não poderia deixar de ser interpretável, à partida, como uma limitação das possibilidades presidenciais para a intervenção na restauração da ordem e da segurança internas do

²² Cf. *RV*, Art. 48º, «Abs. 1: Wenn ein Land die ihm nach der Reichsverfassung oder den Reichsgesetzen obliegenden Pflichten nicht erfüllt, kann der Reichspräsident es dazu mit Hilfe der bewaffneten Macht anhalten.»

²³ Cf. *RV*, Art. 48º, «Abs. 2: Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.»

²⁴ Cf. *RV*, Art. 48º, «Abs. 3: Von allen gemäß Abs. 1 oder Abs. 2 dieses Artikels getroffenen Maßnahmen hat der Reichspräsident unverzüglich dem Reichstag Kenntnis zu geben. Die Maßnahmen sind auf Verlangen des Reichstags außer Kraft zu setzen.»

Reich. Contudo, mais uma vez, para Schmitt, uma tal limitação seria dificilmente conciliável com a interpretação da Constituição segundo um “sistema presidencial”, a qual implicaria que o Presidente do Reich, devido à sua suprema legitimidade democrática, surgisse como o representante supremo do soberano, como a sua visibilização e a sua figura facticamente existente, ou seja, como o sujeito em cujo critério repousaria exclusivamente a decisão acerca de se saber se se verificaria uma grave perturbação ou ameaça da ordem e da segurança públicas do Reich, assim como acerca de quais as medidas necessárias para o seu restabelecimento. Do mesmo modo que, no art. 25º, a restrição da capacidade de dissolução do parlamento pelo Presidente parecia, à partida, limitar a possibilidade da interpretação da Constituição segundo um “sistema presidencial”, sendo necessária à defesa deste “sistema” a fundamentação de uma alternativa a esta interpretação, também a enumeração pelo art. 48º dos direitos fundamentais que o Presidente do Reich poderia pôr fora de vigor parecia prejudicar esta mesma defesa, tornando-se imprescindível uma sua interpretação alternativa à luz da sustentação do próprio “sistema presidencial”.

É sobretudo em 1924 e 1925 que Schmitt se confronta explicitamente com a limitação do art. 25º da Constituição à capacidade de dissolução do parlamento pelo Presidente do Reich. O contexto de uma tal confrontação consiste na dissolução do Reichstag pelo Presidente, o social-democrata Friedrich Ebert, a 13 de Março de 1924, acompanhada da sua nova dissolução a 20 de Outubro do mesmo ano, em função da impossibilidade da constituição de um Governo estável como resultado das eleições que entretanto, a 4 de Maio, se tinham seguido à primeira dissolução. No seguimento da segunda dissolução, teria necessariamente de surgir o problema da sua compatibilidade com a determinação constitucional de que o Presidente só poderia exercer “por uma vez na mesma ocasião” o seu poder de dissolução do Reichstag. E tal dá oportunidade a Schmitt de propor uma interpretação do art. 25º compatível com um “sistema presidencial”. Na perspectiva schmittiana, a dissolução do Reichstag em Outubro de 1924 era, ao contrário do que defendia a opinião corrente, constitucionalmente justificada. E a argumentação de Schmitt para a defesa desta justificação centra-se, antes de mais, na defesa de que ambas as dissoluções, apesar de surgirem como uma série de acontecimentos, não partilham a mesma “ocasião”. Na perspectiva schmittiana, uma tal diferença de “ocasiões” poderia, aliás, ser facilmente apontada. Segundo Schmitt, a primeira dissolução, em Março, teria por ocasião um conflito insanável de opinião entre o parlamento e o governo: o Governo do Reich consideraria vital manter inalterados

decretos cuja aprovação a maioria do Reichstag não permitira. Contudo, das eleições que, a 4 de Maio, se tinham seguido à primeira dissolução, a composição parlamentar não permitia a manutenção de um governo estável alicerçado numa maioria segura. Por outras palavras: as eleições de 4 de Maio não tinham resultado numa decisão clara, segura e inequívoca do povo soberano. E a ausência de uma tal decisão surgia agora como a “ocasião” para uma nova dissolução.

A “ocasião” da primeira dissolução – o conflito entre o governo e o parlamento – seria então, segundo Schmitt, a “ocasião” pressuposta pelo art. 25º da Constituição. A partir do pressuposto de um tal conflito, o sentido da restrição à capacidade de dissolução por parte do Presidente era claro: ela significa que a decisão do povo soberano, expressa nas eleições, decidia soberana ou, o que é o mesmo, definitivamente o conflito entre governo e parlamento, não podendo por isso ser contrariada pelo Presidente do Reich através de uma nova dissolução. Contudo, se o pressuposto da restrição à capacidade de dissolução do parlamento pelo Presidente consistia na capacidade de o povo soberano decidir em definitivo o conflito entre as opiniões do governo e do parlamento, este pressuposto não se poderia verificar no caso de o parlamento não ter capacidade, devido à sua composição, de assumir como sua qualquer opinião. Neste caso, não havendo uma decisão clara por parte do povo soberano e, consequentemente, não havendo uma opinião do parlamento, o art. 25º não poderia significar que o Presidente deveria encontrar nele um obstáculo ao exercício do seu papel de nomear e demitir o governo e, nessa medida, de assegurar as condições parlamentares para o exercício da própria governação. Como escreve Schmitt, em 1924: «No art. 25º está pressuposto que o Governo do Reich e o Reichstag não concordam numa determinada questão, por exemplo, que o parlamento recusa um determinado projecto de lei do governo, mas que cada um deles, numa determinada questão política, assume uma determinada posição, decidindo-se os eleitores, através de uma nova eleição, por uma das duas opiniões. Este pressuposto não se verifica para a dissolução de 20 de Outubro. Encontra-se aqui um estado de coisas completamente diferente, designadamente o de que, na sequência da sua dilaceração interna, o Reichstag não está de todo em condições de tomar uma posição clara e de formar uma maioria capaz de governar. Não se trata de uma diferença de opiniões, sobre a qual o povo, através de uma nova eleição, poderia decidir com um sim ou um não, mas a nova eleição deve antes, em geral, possibilitar a maioria capaz de acção, isto é, capaz, antes de mais, de

uma opinião clara»²⁵. Assim, segundo a interpretação schmittiana do art. 25º da Constituição do Reich, na “ocasião” de uma diferença de opinião insanável entre governo e parlamento, o Presidente do Reich poderia dissolver o Reichstag apenas uma vez e, convocando eleições, permitir à vontade soberana do povo decidir definitivamente. Contudo, se o parlamento resultante das novas eleições não estivesse em condições, devido à sua composição, de tomar uma decisão clara e segura, uma tal incapacidade do novo parlamento seria sempre uma nova ocasião para a sua dissolução. Por outras palavras: de cada vez que o parlamento, devido à sua dilaceração entre partidos inconciliáveis, fosse incapaz de ser o portador de uma decisão clara, haveria, na perspectiva de Schmitt, uma nova “ocasião” propiciadora da sua dissolução. E o Presidente do Reich deveria poder dissolver o parlamento quantas vezes fossem necessárias para que este gerasse uma sua opinião clara. Daí que Schmitt possa escrever claramente, na ocasião das duas dissoluções de 1924: «Enquanto, muito erradamente, era representada a perspectiva segundo a qual já a dissolução de Outubro resultava da mesma ocasião que a dissolução de Março de 1924, esbarrando assim contra o art. 25º, eu expressei uma opinião contraposta: que uma nova dissolução do Reichstag seria permitida se, nas eleições de 7 de Dezembro de 1924, resultassem a mesma dilaceração partidária e a mesma incapacidade governativa do Reichstag que conduziu à dissolução de 20 de Outubro»²⁶.

A interpretação schmittiana do art. 25º permitia assim a leitura da Constituição à luz de um “sistema presidencial”. Esta leitura não anulava certamente a impossibilidade de o Presidente do Reich se contrapor a uma decisão definitiva do povo soberano, expressa em novas eleições através da eleição de uma nova composição do Reichstag: a

²⁵ “Reichstagsauflösungen”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlim, Duncker & Humblot, 1985, p. 14: «Es ist in Art. 25 vorausgesetzt, daß Reichsregierung und Reichstag in einer bestimmten Frage nicht übereinstimmen, z. B. der Reichstag eine Regierungsvorlage ablehnt, daß aber jeder von beiden zu einer bestimmten politischen Frage eine bestimmte Stellung einnimmt und die Wählerschaft durch Neuwahl sich für eine der beiden Meinungen entscheidet. Diese Voraussetzung trifft für die Auflösung vom 20. Oktober nicht zu. Ein ganz anderer Sachverhalt liegt hier vor, daß nämlich infolge seiner inneren Zerrissenheit der Reichstag überhaupt nicht in der Lage ist, eine klare Stellung zu nehmen und eine regierungsfähige Mehrheit zu bilden. Es handelt sich gar nicht um eine Meinungsverschiedenheit, über welche das Volk durch die Neuwahl mit Ja oder Nein entscheiden könnte, vielmehr soll die Neuwahl überhaupt erst die handlungsfähige, d. h. vor allem einer klaren Meinung fähige Mehrheit ermöglichen.»

²⁶ Idem, pp. 16-17: «Während also, wenn auch zu Unrecht, die Ansicht vertreten wird, daß bereits die Auflösung vom Oktober aus dem gleichen Anlaß erfolgt sei wie die Auflösung vom März 1924 und deshalb gegen Art. 25 verstoße, habe ich (in einem Aufsatz in Nr. 836 der Kölnischen Volkszeitung vom 26. Oktober 1924) eine in etwa entgegengesetzte Meinung ausgesprochen: daß eine nochmalige Auflösung des Reichstags zulässig ist, wenn sich bei den Wahlen vom 7. Dezember 1924 wiederum die gleiche Parteizerrissenheit und Regierungsunfähigkeit des Reichstags ergäbe, die zur Auflösung vom 20. Oktober geführt hat.»

decisão do representante privilegiado de todo o povo alemão não se poderia substituir à decisão directa deste mesmo povo, quando e se uma tal decisão tivesse efectivamente lugar. Contudo, ela permitia contrapor claramente, como possibilidades, uma interpretação da Constituição segundo um “sistema parlamentar” e uma sua interpretação de acordo com um “sistema presidencial”, colocando o direito presidencial de dissolução do parlamento como condição de um seu funcionamento normal, erguendo a possibilidade de o Presidente dissolver o parlamento ao estatuto de ponto central da viabilização da normalidade constitucional, e, nessa medida, no contexto da coabitação na mesma Constituição de um “sistema parlamentar” e de um “sistema presidencial”, manifestando a superioridade deste sobre aquele. É nesta perspectiva que, em *Verfassungslehre*, Schmitt pode escrever claramente: «Tanto na interpretação das determinações da lei constitucional sobre o sistema parlamentar do actual Reich alemão, como na avaliação do direito de dissolução da Constituição de Weimar, é de notar o conjunto de ambas as instituições, não podendo as diferentes determinações da lei constitucional serem isoladas e, depois, realçadas de um modo exagerado e exclusivo. Todas estas determinações completam-se antes num sistema instável que deixa abertas as mais diferentes possibilidades. No ponto médio está a autorização de dissolução do Presidente do Reich como uma instituição normal que suporta todo o sistema, modificando todas as outras determinações da lei constitucional, a qual tem o fim de deixar a vontade do povo decidir também diante de uma maioria parlamentar»²⁷.

Contudo, se, tal como afirma Schmitt em 1928, o art. 25º da Constituição do Reich, com a possibilidade de dissolução do parlamento, seria a “instituição que suporta todo o sistema”, era o seu art. 48º que claramente assinalava o Presidente como a instância de poder supremamente determinante da forma política, podendo decidir, nessa qualidade, se no Reich se verificava um estado de perturbação e ameaça da ordem e da segurança públicas, assim como, nesse caso, quais as medidas necessárias para o seu restabelecimento. Uma tal caracterização do Presidente do Reich era acompanhada, no entanto, pela enumeração dos direitos fundamentais que este, caso entendesse

²⁷ *Verfassungslehre*, p. 358: «Sowohl bei der Auslegung der verfassungsgesetzlichen Bestimmungen über das parlamentarische System des heutigen Deutschen Reiches wie bei der Beurteilung des Auflösungsrechts der Weimarer Verfassung ist der Zusammenhang beider Einrichtungen zu berücksichtigen und dürfen die verschiedenen verfassungsgesetzlichen Bestimmungen nicht isoliert und dann in übermäßiger und aus ausschließlicher Weise betont werden. Alle diese Bestimmungen ergänzen sich vielmehr zu einem labilen System, welches die verschiedensten Möglichkeiten offenläßt. Im Mittelpunkt steht die Auflösungsbezugnis des Reichspräsidenten als eine das ganze System tragende und alle andern verfassungsgesetzlichen Bestimmungen modifizierende normale Einrichtung, welche den Zweck hat, den Willen des Volkes auch gegenüber einer Parlamentmehrheit entscheiden zu lassen.»

necessário, poderia suspender ou, o que é o mesmo, pôr fora de vigor (*außer Kraft setzen*). E esta enumeração parecia não poder deixar de significar, como se disse, uma circunscrição da capacidade da intervenção do Presidente, limitando o seu estatuto de entidade que poderia decidir privilegiadamente em representação do povo soberano e, nessa medida, prejudicando uma interpretação da Constituição à luz de um “sistema presidencial”. Assim, tornar-se-ia imprescindível a uma defesa deste mesmo “sistema presidencial” a proposta de uma nova leitura do art. 48º: uma leitura de acordo com a qual a enumeração dos direitos fundamentais que o Presidente poderia pôr fora de vigor não significaria uma limitação da intervenção presidencial no restabelecimento de uma ordem e segurança públicas que tenha considerado ameaçadas. É uma tal nova leitura do art. 48º da Constituição de Weimar que Schmitt, juntamente com Erwin Jacobi, propõe, em Abril de 1924, num encontro de juristas em Jena, leitura essa que surge publicada como apêndice à segunda edição de *Die Diktatur* (saída justamente no ano da publicação de *Verfassungslehre*, em 1928) sob o título *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung*.

Na apresentação da sua proposta de interpretação do art. 48º, § 2, da Constituição, Schmitt começa por reconhecer que a interpretação habitual deste artigo não poderia deixar de partir da admissão de que a sua segunda frase – a enumeração dos direitos fundamentais que poderiam ser postos fora de vigor – consistia numa limitação da primeira, em que se afirmava a possibilidade de o Presidente tomar medidas para o restabelecimento da ordem e da segurança públicas no Reich: «A interpretação do § 2 hoje habitual procura limitar as autorizações do Presidente do Reich ao declarar a Constituição do Reich como “intocável”, enquanto o art. 48º, § 2, na sua segunda frase, não enumerasse algumas determinações que podem ser postas fora de vigor. [...] Pois cada enumeração actua, com uma necessidade lógica, como limitação, na medida em que exclui o que não está enumerado. *Enumeratio ergo limitatio* é uma conclusão antiga e correcta»²⁸. Segundo a interpretação corrente do § 2 do art. 48º, a sua primeira frase indicaria que havia artigos na Constituição que, caso o Presidente do Reich entendesse necessário, poderiam ser postos fora de vigor; e a sua segunda frase, por seu lado, enumeraria claramente quais os únicos artigos que, nessa circunstância, o poderiam ser.

²⁸ “Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, *Die Diktatur*, p. 213: «Die heute übliche Auslegung des Abs. 2 versucht aber, die Befugnisse des Reichspräsidenten dadurch einzuschränken, daß sie die Reichsverfassung für „unantastbar“ erklärt, soweit nicht Art. 48 Abs. 2 in seinem Satz 2 selbst einige Bestimmungen aufzählt, die außer Kraft gesetzt werden können. [...] Denn jede Aufzählung wirkt mit logischer Notwendigkeit einschränkend, indem sie das nicht Aufgezählte ausschließt. *Enumeratio ergo limitatio* ist eine alte und richtige Schlußfolgerung.»

Assim, para que uma tal interpretação pudesse ser válida, seria necessário que ambas tivessem como objecto o “pôr fora de vigor” (*Außerkraftsetzung*) de uma parte da Constituição, a qual, para além dessa parte, seria inviolável. Só na medida em que ambas as frases visariam o “pôr fora de vigor” de leis constitucionais seria possível sustentar a tese de uma limitação da primeira frase em função da segunda. Mas se, pelo contrário, a primeira frase do art. 48º, § 2 não incidisse sobre o “pôr fora de vigor” de parte da constituição, ao contrário do que explicitamente se passava com a segunda, ambas as frases visariam objectos distintos e, nessa medida, nenhuma delas poderia consistir numa limitação da outra. É justamente para esta heterogeneidade dos respectivos objectos da primeira e da segunda frase do § 2 do art. 48º que Schmitt, antes de mais, não pode deixar de chamar a atenção.

Para Schmitt, se a segunda frase falava dos artigos constitucionais que o Presidente estaria autorizado, caso fosse necessário, a pôr fora de vigor, a primeira falava não desta autorização, mas da possibilidade de, em caso de necessidade, o Presidente adoptar medidas excepcionais para o restabelecimento da ordem e da segurança públicas no Reich, mesmo com o recurso às forças armadas. O conteúdo de uma tal situação excepcional, devido justamente à sua excepcionalidade, não poderia ser previsto e descrito pela constituição. E, assim, se a Constituição incumbia o Presidente de tomar todas as medidas necessárias num caso de excepção, tal queria necessariamente dizer que ela lhe atribuía a possibilidade não apenas de decidir o que fazer num caso de excepção, mas de decidir também sobre se este caso efectivamente ocorreria. Por outras palavras: a Constituição determinava que ao Presidente coubesse a decisão sobre o “estado de excepção”, marcando-o assim com a característica que, em *Politische Theologie*, Schmitt assinalara como a marca da soberania.

Para Schmitt, a decisão sobre o “estado de excepção”, à qual se refere a primeira frase do § 2 do art. 48º da Constituição, não pode, no entanto, confundir-se com o acto de pôr fora de vigor uma determinada norma. Longe de se poder confundir com um acto de revogação (*Aufhebung*) ou de eliminação (*Beseitigung*) de uma norma, a abertura da excepção pressupõe antes justamente a sua manutenção em vigor: só em relação a uma norma ainda válida, não revogada ou suprimida, é possível abrir uma excepção. E, acentuando esta diferença, poder-se-ia dizer que o texto schmittiano de 1924 se constrói a partir desta distinção fundamental, muitas vezes ignorada, entre abrir uma excepção a uma norma, por um lado, e pô-la fora de vigor, por outro: «Pôr fora de vigor uma norma significa conceptualmente: revogar a sua validade através de uma declaração explícita

para si e para cada funcionário que aja de modo autorizado. [...] A exceção pressupõe a inalterada continuação da validade da norma da qual se desvia. Do conceito de exceção faz parte que ela intervenha sem revogar e se desvie, sem pôr fora de vigor. No art. 48º, trata-se de exceções, de medidas do estado de exceção que intervêm no direito vigente, de exceções feitas de um modo autorizado»²⁹. E, a partir desta acentuação da diferença entre o acto de decidir uma exceção a uma norma que continua em vigor e o acto de pôr fora de vigor uma norma que, deste modo, deixa de ser válida, Schmitt pode então rejeitar, antes de mais, a possibilidade de compreender a segunda frase do § 2 do art. 48º como constituindo a apresentação de limites à autorização presidencial consagrada na primeira. Os objectos visados pelas duas frases – a possibilidade de tomar medidas excepcionais para o restabelecimento da ordem e da segurança públicas, na primeira; a autorização para pôr fora de vigor direitos fundamentais garantidos na Constituição, na segunda – seriam assim heterogêneos entre si e, nessa medida, não se poderiam mutuamente limitar. Como escreve Schmitt: «Já se se quiser reparar exactamente na letra do art. 48º, § 2, não se pode descurar – sem que com isso seja proclamado um argumento decisivo – que a expressão da Constituição é juridicamente correcta, na medida em que o Presidente, segundo o § 1³⁰, *pode* encontrar medidas, enquanto, de acordo com a segunda frase, *é-lhe permitido* pôr fora de vigor direitos fundamentais. Na autorização de encontrar todas as medidas necessárias não está contida, sem mais, a segunda autorização, a de pôr fora de vigor direitos fundamentais»³¹.

Assim, para Schmitt, a par da possibilidade de o Presidente decidir uma exceção a normas constitucionais cuja vigência não era posta em causa, admitida pela primeira frase do art. 48º, § 2, a segunda frase contemplava a possibilidade de o Presidente do Reich revogar temporariamente, pondo-os fora de vigor, alguns artigos

²⁹ Idem, p. 224: «Eine Norm außer Kraft setzen bedeutet begrifflich: ihre Geltung durch eine ausdrückliche Erklärung für sich und jede zuständigerweise handelnde Behörde aufheben. [...] Die Ausnahme setzt sogar die unveränderte Weitergeltung der Norm voraus, von der sie abweicht. Es gehört zum Begriff der Ausnahme, daß sie eingreift, ohne aufzuheben und abweicht, ohne außer Kraft zu setzen. In Art. 48 Abs. 2 handelt es sich aber um Ausnahmen, Maßnahmen des Ausnahmezustandes, die in das geltende Recht eingreifen, erlaubterweise gemachte Ausnahmen.»

³⁰ Encontra-se aqui, no texto alemão, um lapso, porventura decorrente do próprio texto impresso por Schmitt: se o texto diz “Abs. 1”, ou seja, “§ 1”, Schmitt quer indubitavelmente dizer, como facilmente se compreende do contexto, “Satz 1”, ou seja, “primeira frase”.

³¹ “Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, *Die Diktatur*, p. 226: «Wenn man schon dem Wortlaut des Art. 48 Abs. 2 genau beachten will, so darf man nicht übersehen – ohne daß damit ein entscheidendes Argument ausgesprochen sein sollte –, daß die Ausdrucksweise der Verfassung insofern juristisch korrekt ist, als der Reichspräsident nach Abs. 1 Maßnahmen treffen *kann*, während er nach Satz 2 Grundrechte außer Kraft setzen *darf*. In der Befugnis, alle nötigen Maßnahmen zu treffen, ist die zweite Befugnis, Grundrechte außer Kraft zu setzen, nicht ohne weiteres enthalten.»

constitucionais que atribuíam aos cidadãos alemães determinados direitos fundamentais. Tal corresponderia, na perspectiva schmittiana, a uma situação excepcional em que, ao contrário da anterior, não seria necessária a intervenção directa do Presidente, com a sua possibilidade de tomar *todas* as medidas necessárias para o restabelecimento da ordem e segurança públicas no Reich, ou seja, com a sua possibilidade de intervir excepcionalmente, de um modo constitucionalmente autorizado, sem considerar a vigência da Constituição. No caso previsto na segunda frase do art. 48º, § 2, dir-se-ia então que, pondo apenas fora de vigor os artigos que garantiam determinados direitos fundamentais, o Presidente poderia resolver a situação de excepção sem que fosse chamado a uma intervenção directa, com medidas cujo carácter excepcional se poderia estender até à mobilização das forças armadas. Daí que Schmitt possa caracterizar a situação visada pela segunda frase do art. 48º, §2, como um “pequeno estado de sítio”, para cuja resolução não seria necessário, ao contrário do que aconteceria necessariamente numa situação de maior gravidade, a transferência do poder executivo: «A autorização da segunda frase corresponde, tanto na sua coisa como na sua letra, ao chamado pequeno estado de sítio da Lei prussiana do Estado de Sítio, de 1851 (§ 16), segundo a qual o governo, também sem a transferência do poder executivo, podia suspender certos direitos fundamentais para funcionários em si competentes. A segunda frase tem então, no seu significado originário e também ainda hoje utilizável praticamente, um sentido inteiramente compreensível: o Presidente do Reich tem na mão possibilitar aos funcionários dos Estados um procedimento eficaz, sem ele mesmo intervir»³². Por outras palavras: segundo Schmitt, se a primeira frase do § 2 do art. 48º se referia a uma situação de tal modo grave que o Presidente teria de intervir directamente sem considerar a Constituição e, nessa medida, sem considerar quaisquer outras instâncias de poder, a segunda frase contemplava as situações de perturbação em que o Presidente teria de suspender direitos fundamentais para que as autoridades dos Estados (*Länder*), ou as restantes autoridades do Reich, pudessem intervir com uma eficácia suficiente.

A interpretação schmittiana do art. 48º, § 2, assenta assim na posição segundo a qual as suas duas frases regulam situações distintas, tendo de ser abordadas

³² Idem, pp. 227-228: «Die Befugnis aus Satz 2 entspricht in der Sache wie in ihrem Wortlaut dem sogenannten kleinen Belagerungszustand des preußischen Belagerungszustandsgesetzes von 1851 (§ 16), wonach die Regierung auch ohne Übergang der vollziehenden Gewalt für die an sich zuständigen Behörden gewisse Grundrechte suspendieren konnte. Satz 2 hat also in seiner ursprünglichen und auch heute noch praktisch brauchbaren Bedeutung einen ganz verständigen Sinn: der Reichspräsident hat es in der Hand, den Landesbehörden ein wirksames Vorgehen zu ermöglichen, ohne selbst einzugreifen.»

diferenciadamente em função da sua diferente incidência: a segunda frase regula então um “pequeno estado de excepção”, no qual basta ao Presidente do Reich pôr fora de vigor alguns direitos fundamentais para que as instâncias legais do Reich e dos Estados (*Länder*), sem uma directa intervenção presidencial, superem eficazmente a situação; na primeira frase, pelo contrário, procura-se regular a situação de gravidade extrema em que o Presidente não pode deixar de directamente tomar medidas. Contudo, se, na interpretação schmittiana, a segunda frase deixa de poder ser considerada como o estabelecimento de limites aos poderes presidenciais mencionados na primeira, Schmitt não poderia deixar de se confrontar com a objecção previsível segundo a qual uma tal interpretação teria de considerar o poder do Presidente do Reich como um poder puro e simplesmente ilimitado, e de que esta ilimitação corresponderia, no fundo, à tentativa de atribuir ao Presidente um poder despótico e tirânico. Antecipando a resposta a uma tal objecção, Schmitt estabelece a distinção entre aquilo a que se poderia chamar um estado de excepção efectivo, o qual é apresentado como um “direito de urgência do Estado” (*Staatsnotrecht*), e o estado criado pela atribuição ao Presidente do Reich da possibilidade de intervir excepcionalmente, quando entenda ser necessário, sem a observância da Constituição.

Num efectivo “estado de excepção”, o qual surge como uma efectiva ameaça para a existência do Estado – fundamentando, nessa medida, um “direito de urgência” deste mesmo Estado –, não seria possível qualquer regulamentação normativa. A ocorrência de um efectivo estado de excepção permite, como Schmitt já tinha mostrado sobretudo em *Politische Theologie*, desfazer a identificação fictícia do normativismo entre o Estado e a ordem jurídica, permitindo imediatamente ver o Estado para além dessa mesma ordem. Assim, segundo Schmitt, quando a existência do Estado está efectivamente ameaçada, esta existência manifesta um valor superior ao da vigência de qualquer norma, tornando-se assim possível a qualquer instância, sem a consideração de qualquer obstáculo normativo, tomar todas as medidas facticamente necessárias para a sua defesa. Contudo, se é assim, se um “direito de urgência do Estado” não pode ser regulado normativamente, dir-se-ia que a primeira frase do art. 48º, § 2, da Constituição de Weimar regulamenta um estado de excepção que não pode ser identificado com esse mesmo “direito”. Como escreve Schmitt: «O direito de urgência do Estado assenta em que, fora ou contra as determinações da constituição, em caso extremo e imprevisto, um qualquer órgão estatal, que tenha força para agir, proceda para salvar a existência do Estado e faça o que, segundo o estado das coisas, for exigido. [...] O art. 48º, § 2, pelo

contrário, regulamenta o estado de excepção como um instituto jurídico conforme à constituição. Através disso, é excluída uma confusão com o direito de urgência do Estado»³³. Ao regulamentar o estado de excepção, a primeira frase do § 2 do art. 48º abordava não propriamente um efectivo “estado de excepção”, ou seja, um “direito de urgência do Estado”, mas aquilo a que se poderia chamar um “direito da Constituição” de conter em si mesma, integrada em si mesma como uma sua norma, a possibilidade da sua defesa sem qualquer obstáculo normativo. Por outras palavras: para Schmitt, se o “direito de urgência do Estado” consistia num estado de excepção efectivo, no qual não poderia haver qualquer regulamentação para o exercício do poder, o direito presidencial de decidir sobre o estado de excepção consistia não num efectivo estado de excepção, mas num estado constitucionalmente determinado, no qual a normalidade constitucional aparecia apoiada na permanente possibilidade da própria excepção.

A partir da sua diferença em relação ao “direito de urgência do Estado”, o direito presidencial de decidir um estado de excepção pode então ser caracterizado na sua especificidade. E esta caracterização surge a partir da referência a dois factos fundamentais para a sua compreensão. Em primeiro lugar, ela surge a partir da consideração do artigo que o estabelece como um *provisorium*. No texto de 1924, Schmitt chama particularmente a atenção para o facto de o § 5 do art. 48º determinar que este mesmo artigo deveria ser posteriormente regulamentado: «Os pormenores serão determinados por uma lei do Reich»³⁴. Em segundo lugar, se a caracterização do direito presidencial de decidir um estado de excepção não pode deixar de remeter para a sua provisoriedade, esta mesma caracterização tem também de considerar, segundo Schmitt, que a regulamentação posterior do art. 48º não tinha sido, até 1924, elaborada³⁵.

Assim, o primeiro facto – o aparecimento do art. 48º como um *provisorium* – apontava já imediatamente para uma limitação do direito do Presidente de decidir sobre o estado de excepção. Não sendo intrinsecamente limitada pelo art. 48º, mas sendo-o potencialmente em função da sua provisoriedade, a autorização presidencial para a determinação do estado de excepção é sempre uma autorização aberta à sua limitação.

³³ Idem, pp. 232-233: «Das Staatsnotrecht beruht darauf, daß außerhalb oder entgegen Verfassungsbestimmungen im extremen, unvorhergesehenen Fall irgendein staatliches Organ, welches die Kraft zum Handeln hat, vorgeht, um die Existenz des Staates zu retten und das nach Lage der Sache Erforderliche zu tun. [...] Art. 48 Abs. 2 dagegen regelt den Ausnahmezustand als ein verfassungsmäßiges Rechtsinstitut. Dadurch wird eine Verwechslung mit dem Staatsnotrecht ausgeschlossen.»

³⁴ Cf. RV, art. 48º, §5: «Das Nähere bestimmt ein Reichsgesetz.»

³⁵ Ela não o foi até ao termo da República de Weimar, em 1933.

Em 1926, num artigo publicado no *Kölnische Volkszeitung*, Schmitt dedica-se à análise das três possibilidades de uma tal limitação. Assim, em primeiro lugar, a limitação poderia incidir sobre os *pressupostos* do estado de excepção, concretizando o conceito de “segurança e ordem públicas”, identificando-os, por exemplo, com uma guerra ou uma revolta: «Os *pressupostos* das autorizações extraordinárias podem ser delimitados de modo a que sejam dados estados de coisas mais próximos, como a guerra e o levantamento; enquanto segundo o art. 48º já em qualquer perturbação ou ameaça relevante da segurança e ordem públicas surgem as autorizações ditatoriais, uma limitação à guerra e ao levantamento, ou pelo menos ao perigo disso, restringiria essencialmente os *pressupostos*»³⁶. Em segundo lugar, a limitação poderia incidir sobre o *conteúdo* das decisões presidenciais possíveis, circunscrevendo as medidas que o Presidente poderia tomar para enfrentar a situação excepcional: «À delimitação dos *pressupostos*, acrescenta-se, como limitação posterior do Estado de direito, uma indicação exacta do *conteúdo* das autorizações extraordinárias»³⁷. Finalmente, em terceiro lugar, a limitação poderia incidir sobre a *duração* das medidas presidenciais, sujeitando-as a um controlo externo: «O terceiro tipo de garantias do Estado de direito reside no *controlo* do ditador e das suas ordens»³⁸. Assim, apesar de o estado de excepção não estar efectivamente regulamentado no art. 48º, a possibilidade da sua regulamentação remetia já sobretudo para a necessidade de as medidas do Presidente não poderem deixar de ser destinadas à restauração da normalidade constitucional, devendo ser, nessa medida, limitadas à defesa da própria Constituição e não podendo ser usadas para a subverter. Por outras palavras: na sua decisão sobre o estado de excepção, o Presidente, para Schmitt, encontrava-se já sempre vinculado à Constituição do Reich, não podendo, com as suas medidas excepcionais, pô-la fora de vigor, anulá-la ou alterá-la³⁹. Daí que Schmitt possa escrever, a este propósito, muito claramente: «A

³⁶ “Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 39: «Die Voraussetzungen der außerordentlichen Befugnisse können in der Weise umgrenzt werden, daß nähere Tatbestände wie Krieg und Aufruhr angegeben werden; während nach Art. 48 schon bei jeder erheblichen Störung oder Gefährdung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung die diktatorischen Befugnisse eintreten, würde doch eine Beschränkung auf Krieg und Aufruhr oder wenigstens die Gefahr eines solchen die Voraussetzungen wesentlich einengen.»

³⁷ Idem, p. 39: «Zu der Einschränkung der Voraussetzungen kommt als weitere rechtsstaatliche Begrenzung eine genaue Angabe des *Inhalts* der außerordentlichen Befugnisse.»

³⁸ Idem, p. 39: «Die dritte Art der rechtsstaatlichen Garantien liegt in der *Kontrolle* des Diktators und seiner Anordnungen.»

³⁹ Só o art. 76º da Constituição de Weimar previa as condições para a alteração de artigos constitucionais e o Presidente só estava autorizado a pôr fora de vigor os direitos fundamentais determinados pela segunda frase do art. 48º, § 2. Ver-se-á adiante como a fidelidade a este princípio constitucional determinará a posição política de Schmitt em 1932, no período final da República de Weimar.

constituição diz o que é a ordem normal no Estado. [...] É a constituição que decide, em vista de um estado de coisas normal pressuposto, o que é o Estado como todo. No art. 48º, § 2, é pressuposta uma situação anormal e, por isso, dada uma autorização extraordinária para possibilitar a instalação da situação normal. Mas o art. 48º é apenas um componente de uma constituição que entrou em vigor. Aquilo que é normal, assim como a decisão acerca do que é a segurança e a ordem públicas, não pode por isso ser encontrado, segundo o art. 48º, ignorando a constituição»⁴⁰.

Por outro lado, se as medidas tomadas pelo Presidente encontravam por si limitações intrínsecas, a sua não regulamentação posterior abria vastas (e suficientes) possibilidades. Se o carácter provisório do art. 48º indicava já que a continuação da vigência da Constituição surgia como um limite às medidas presidenciais tomadas no âmbito da decisão de um estado de excepção, a ausência de uma efectiva regulamentação deste artigo tornava já manifesto, segundo Schmitt, que a Constituição de Weimar, a normalidade constitucional por ela instituída, se baseava necessária e essencialmente na possibilidade da excepção determinada por decisão presidencial. Em 1926, Schmitt afirma claramente que, sendo o art. 48º da Constituição – à luz do seu § 5 – provisório, a autorização presidencial para agir sob o estado de excepção poderia ser sempre regulamentada por lei. Quem reconhecesse que a normalidade constitucional alemã poderia vigorar restringindo uma tal autorização não necessitaria de alterar a Constituição, mas apenas de elaborar uma lei de execução do art. 48º: «Quem acreditar que a situação da Alemanha é hoje suficientemente normal para que, se assim posso dizer, uma regulamentação normal (isto é, correspondente ao desenvolvimento típico do Estado de direito) da autorização de excepção seja tempestiva, não se pode satisfazer com pormenores, mas tem de exigir, para a lei de execução, uma enumeração detalhada dos pressupostos, como do conteúdo de todas as autorizações ditatoriais. Não precisa, para isso, de qualquer alteração da Constituição»⁴¹. Contudo, para Schmitt, a situação

⁴⁰ “Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, *Die Diktatur*, pp. 241-242: «Die Verfassung besagt, was normale Ordnung im Staate ist. [...] Was der Staat als Ganzes ist, entscheidet eben die Verfassung im Hinblick auf eine als normal vorausgesetzte Sachlage. In Art. 48 Abs. 2 ist eine abnorme Situation vorausgesetzt und daher eine außergewöhnliche Befugnis erteilt, um die Herstellung der normalen Situation zu ermöglichen. Aber Art. 48 ist nur Bestandteil einer in Kraft getretenen Verfassung. Was normal ist, ebenso die Entscheidung darüber, was öffentliche Sicherheit und Ordnung ist, kann daher nach Art. 48 nicht unter Ignorierung der Verfassung getroffen werden.»

⁴¹ “Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 41: «Wer glaubt, die Lage Deutschlands sei heute so weit normal, daß eine, wenn ich so sagen darf, normale (d. h. der typischen rechtsstaatlichen Entwicklung entsprechende) Regelung der Ausnahmefugnisse an der Zeit ist, darf sich also nicht mit Einzelheiten begnügen, sondern muß für das Ausführungsgesetz eine

constitucional alemã de 1926 não era menos anormal que a de 1919. E, conseqüentemente, ela não exigia menos do que 1919 uma autorização sobre o estado de excepção ainda não restringida e regulamentada.

Assim, a partir da sua caracterização como um *provisorium* nunca efectivamente regulamentado, dir-se-ia que a autorização presidencial para decidir sobre um estado de excepção, tomando todas as medidas necessárias para o superar, se encontrava num ponto intermédio entre o direito de actuar apenas com base na suspensão de determinadas normas constitucionais, por um lado, e um efectivo “direito de urgência do Estado”, por outro. Por um lado, para Schmitt, como se viu, a possibilidade de o Presidente tomar as medidas necessárias ao restabelecimento da ordem e da segurança públicas não poderia ser limitada à suspensão, ao pôr fora de vigor, de determinadas normas constitucionais: tal queria dizer então que a possibilidade de o Presidente do Reich abrir um estado de excepção, tomando medidas para a sua superação, não poderia ser normativamente limitada. Mas, por outro lado, na medida em que consistia numa possibilidade aberta por uma norma constitucional, o estado de excepção do art. 48º, § 2, não se podia confundir com um efectivo “direito de urgência do Estado”. Era por isso que, embora não estivessem efectivamente restringidas, no art. 48º, as medidas que o Presidente podia tomar para o restabelecimento da ordem e da segurança públicas, elas poderiam sê-lo posteriormente, tendo o art. 48º, nessa medida, um carácter sempre essencialmente provisório. É então enquanto ponto intermédio entre o efectivo “direito de urgência do Estado” e a mera possibilidade de suspensão de normas constitucionais que a possibilidade de decidir um estado de excepção baseado na constituição consiste, para Schmitt, na fonte essencial para a determinação do papel que o Presidente deveria desempenhar no Reich alemão, assim como para uma conseqüente interpretação dessa mesma Constituição segundo um “sistema presidencial”. E uma tal determinação da função presidencial, assim como a interpretação da Constituição de Weimar na perspectiva de um “sistema presidencial”, poder-se-ia tornar clara sobretudo a partir de duas notas fundamentais.

Por um lado, mediante a sua possibilidade de tomar todas as medidas excepcionais necessárias para o restabelecimento da ordem e da segurança públicas no Reich, o Presidente surge, fazendo uso da definição com que começa *Politische Theologie* – “soberano é quem decide sobre o estado de excepção” –, como a instância

detaillierte Aufzählung der Voraussetzungen wie des Inhaltes aller diktatorischen Befugnisse verlangen. Dazu bedarf es keiner Verfassungsänderung.»

de poder que pode ser caracterizada como estando dotada de um poder soberano. E um tal atributo não pode deixar de resultar, como se disse, da sua relação privilegiada com a instância que, numa democracia, detém a soberania: o povo. Segundo Schmitt, é porque é eleito directamente por todo o povo alemão que o Presidente pode decidir acerca do estado de excepção, assim como acerca de quais são as medidas imprescindíveis para o enfrentar. Neste sentido, enquanto privilegiadamente relacionado com a potência soberana ou constituinte, dir-se-ia que o Presidente pode pôr-se excepcionalmente, em caso de necessidade, fora da constituição, isto é, pode tornar-se excepcionalmente um ditador, cabendo-lhe a decisão acerca de quando esse “estado de excepção” é exigido pelas circunstâncias. Por outro lado, mesmo podendo tornar-se ditador e decidir um estado de excepção, o Presidente não pode deixar de estar sempre, para Schmitt, subordinado à Constituição. Tal quer dizer que, se o Presidente pode agir como representante supremo do povo soberano, ele não se pode confundir com o soberano ele mesmo. O aparecimento de uma tal confusão significaria o fim de uma constituição democrática, na qual o povo não pode, enquanto potência constituinte, alienar a sua soberania. Para Schmitt, se o Presidente pode, segundo a Constituição de Weimar, decidindo sem limitações sobre uma situação excepcional, surgir como um ditador, ele não pode aparecer como um “ditador soberano”, pois tal seria contraditório com a própria vigência da constituição. Como escreve Schmitt: «Uma ditadura soberana é incompatível com uma constituição de um Estado de direito. Uma constituição republicana que a quisesse manter seria, como um todo, um *provisorium* e um *precarium* na mão do ditador soberano, o qual, em virtude da sua potência estatal extraordinária, poderia improvisar sempre novas organizações junto das organizações conformes à constituição. [...] Ou ditadura soberana, ou constituição; uma exclui a outra»⁴². Assim, devido à sua relação privilegiada com o povo soberano, devido à sua eleição directa por todo o povo alemão, o Presidente do Reich poderia agir em seu nome, como seu supremo representante, assumindo, em caso de necessidade, o estatuto de um ditador. Mas a sua ditadura, nunca sendo soberana, não poderia ser mais que uma ditadura comissária. Confundir a possibilidade da ditadura comissária do Presidente do

⁴² “Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, *Die Diktatur*, pp. 236-237: «Mit einer rechtsstaatlichen Verfassung ist eine souveräne Diktatur eben unvereinbar. Eine republikanische Verfassung, welche sie vorbehalten wollte, wäre als Ganzes ein Provisorium und Precarium in der Hand des souveränen Diktators, der kraft seiner außerordentlichen Staatsgewalt neben den verfassungsmäßigen immer neue Organisationen improvisieren könnte. [...] Entweder souveräne Diktatur oder Verfassung; das eine schließt das andere aus.»

Reich com uma ditadura soberana corresponderia, segundo Schmitt, a pura e simplesmente anular a Constituição de Weimar⁴³.

A apresentação por Schmitt da figura do Presidente do Reich como apenas um ditador comissário consiste claramente na tentativa de esclarecer, de um modo antecipado, que a interpretação proposta para o art. 48º da Constituição, ou seja, a proposta de uma interpretação da Constituição segundo um “sistema presidencial”, não pretendia tornar o Presidente no depositário soberano de um poder pura e simplesmente ilimitado. Contudo, de acordo com a exposição schmittiana de 1924, tornava-se manifesto que, se o estatuto do Presidente do Reich alemão, apesar da sua possibilidade de decidir sobre o estado de excepção, não se poderia confundir com o de um ditador soberano, a figura da ditadura comissária também não era inteiramente adequada à caracterização do papel que, no sistema constitucional de Weimar, o Presidente deveria desempenhar. E tal inadequação é imediatamente compreensível. Para Schmitt, o ditador comissário, consoante tinha ficado claro pela análise de *Die Diktatur*, surgia como o delegado (*Vertreter*) de um monarca ou de uma assembleia soberana, actuando em seu nome e em sua substituição, numa acção que era, nessa medida, não apenas limitada nos seus pressupostos e no seu conteúdo, mas circunscrita num tempo preciso. Assim, no caso do Presidente do Reich alemão, dir-se-ia que este poderia surgir como um ditador comissário ao agir em representação do povo soberano. Contudo, este

⁴³ Para Renato Cristi, a defesa de que o Presidente do Reich se constitui como um “ditador comissário”, em 1924, contrapõe-se às teses apresentadas por Schmitt em 1921, no livro *Die Diktatur*, de acordo com o qual o Presidente do Reich teria de aparecer como um “ditador soberano” (Cf. Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, Cardiff, University of Wales Press, 1998, p. 93). A partir desta contraposição, confirmar-se-ia a tese central de Cristi: a verificação de uma mudança ocorrida no pensamento de Schmitt em 1923, tornada manifesta em *Römischer Katholizismus und politische Form* e em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, segundo a qual Schmitt deixa de ter como referência o Estado monárquico absolutista, sustentado pela teologia política, para passar a propor, contra a democracia e a sua identidade entre Estado e sociedade, um liberalismo clássico, baseado não na neutralidade valorativa, mas na afirmação da liberdade individual e da propriedade privada como valores. Contudo, uma tal tese manifesta-se como insustentável justamente em função do significado que, no pensamento schmittiano, o conceito de “ditadura soberana” assume: trata-se de uma ditadura que não é comissária, que não é delegada com um mandato preciso e que, nessa medida, está próxima da potência constituinte própria apenas do soberano, embora não se confunda com ela. Assim, se a ditadura soberana se caracteriza não pela pura e simples soberania, mas pela ausência de um mandato que imediatamente a vincule, e se o Presidente do Reich poderia exercer a ditadura apenas em função do restabelecimento da “ordem e segurança públicas”, tal quer dizer que a ditadura do Presidente do Reich não poderia deixar de ser caracterizada por Schmitt – em 1921 como em 1924 – como uma ditadura não soberana. O Presidente do Reich alemão aparece assim, para Schmitt, ao contrário do que propõe Cristi, sempre caracterizado como um ditador não soberano, mas comissário, constituído como tal em função não do seu vínculo a um mandato preciso, que lhe limita a capacidade de acção, mas do seu vínculo à ordem que tem por fim assegurar; ou seja, ele surge como um ditador comissário que não só se assemelha a um ditador soberano, devido à ilimitação da sua acção e à inexistência de um mandato preciso, mas cuja essência consiste em manifestar a necessidade de uma decisão, de uma decisão que ocorre mesmo sem o fundamento da mediação, agindo assim não *como* soberano, mas *como se* o fosse.

mesmo povo, na sua identidade democrática, ao contrário do que se passava no caso de um monarca ou de uma assembleia soberana, não adquiria uma existência política, não se tornava visível e, nessa medida, não tinha propriamente uma vontade, senão na e através da sua representação, não podendo assim delegar a execução da sua vontade própria no poder do seu representante. Como já atrás ficou claro, para Schmitt, se é verdade que, numa democracia, o povo possui sempre a soberania, sendo incompatível com essa mesma democracia o estatuto de um ditador soberano, também o é que, nesta mesma democracia, a vontade do povo soberano não pode ser determinada apenas pelo princípio da identidade, ou seja, não pode efectivar-se facticamente senão através da sua representação, carecendo assim de uma decisão que lhe dê conteúdo e a traduza num plano concreto. Assim, se o Presidente do Reich, a partir do art. 48º, § 2, surge, na Constituição de Weimar, como a figura não de um ditador soberano, mas de um ditador comissário, dir-se-ia que a sua soberania comissária não pode deixar de se especificar como marcada por uma “liberdade de acção” que a torna próxima da própria soberania. É a esta proximidade do Presidente à soberania que, ainda no artigo sobre a “ditadura do Presidente do Reich”, Schmitt alude numa expressão interessante, caracterizando a ditadura comissária do Presidente como um “resíduo de uma ditadura soberana” que, em sentido próprio, pertenceria apenas ao povo, enquanto potência constituinte, ou à assembleia nacional constituinte que, no processo de constituição, imediatamente a representa: «A ditadura do Presidente do Reich – é permitido chamar assim às suas autorizações extraordinárias – é, na sequência da circunstância simples de que a constituição entrou em vigor, necessariamente uma ditadura comissária. Mas ela é deixada de propósito com muita extensão e, de facto, não na sua fundamentação jurídica, ela actua como o resíduo de uma ditadura soberana da assembleia nacional»⁴⁴.

E é então na configuração da figura do Presidente do Reich – à luz de uma interpretação da Constituição de Weimar segundo um “sistema presidencial” – como uma figura marcada por uma essencial proximidade da soberania (nos termos do próprio Schmitt: como um “resíduo da soberania”) que a “ficção jurídica” do decisionismo schmittiano culmina: o Presidente do Reich não é soberano; mas ele pode agir e decidir *como se* o fosse. Neste sentido, dir-se-ia que, na sua proposta de interpretação da

⁴⁴ “Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, *Die Diktatur*, p. 239: «Die Diktatur des Reichspräsidenten – man darf seine außerordentlichen Befugnisse so nennen – ist infolge des bloßen Umstandes, daß die Verfassung in Kraft trat, notwendig eine kommissarische. Aber sie ist absichtlich weit gelassen, und in der Sache, nicht in ihrer rechtlichen Begründung, wirkt sie wie das Residuum einer souveränen Diktatur der Nationalversammlung.»

Constituição segundo um “sistema presidencial”, Schmitt marca a figura do Presidente do Reich através de uma simultânea interioridade e exterioridade face a esta mesma Constituição. Por um lado, o Presidente é interior à Constituição, na medida em que não a pode suspender nem anular. A sua autorização (*Befugnis*) para decidir sobre o estado de excepção está dentro da Constituição e é, nessa medida, um poder constitucionalmente conferido. Neste sentido, o Presidente não pode surgir como um ditador soberano e a sua ditadura não pode deixar de ser caracterizada, conseqüentemente, como comissária. Mas se a ditadura presidencial não pode deixar de ser uma ditadura comissária, ela especifica-se enquanto tal por não encontrar diante de si qualquer instância superior, cuja “vontade”, delegando nela o seu poder, lhe atribua uma comissão para o seu exercício. Por outras palavras: a ditadura do Presidente do Reich pode ser caracterizada como uma ditadura comissária; mas ela é uma ditadura comissária sem comissão. Assim, por outro lado, o Presidente é exterior à Constituição, na medida em que privilegiadamente representa o povo soberano, tornando presente e concretamente visível uma “vontade soberana” que não pode aparecer por si mesma, directamente e sem ser representada. Neste sentido, a “vontade” do Presidente não pode ser compreendida como uma simples delegação da “vontade” do povo e não encontra, à partida, quaisquer limites. Contudo, se o poder do Presidente não tem, à partida, quaisquer limites, surgindo assim como um poder próximo de um poder soberano, o Presidente só o é sob a Constituição vigente e a sua actuação não pode deixar de ter como fim, conseqüentemente, a conservação da própria Constituição. Por outras palavras: não encontrando, na origem efectiva do seu poder, o mandato claro de uma instância de poder soberano que a condicione, estando assim próxima do lugar de um poder soberano que não encontra ocupado por qualquer outra instância, dir-se-ia que a ditadura comissária do Presidente encontra o seu mandato não no princípio de que parte, mas no fim, no *telos* a que necessariamente se destina: à conservação da “segurança e da ordem” e, em concreto, à guarda da ordem constitucional.

O decisionismo schmittiano traduz-se assim politicamente nesta defesa de uma simultânea interioridade e exterioridade do Presidente do Reich face à Constituição. E esta determinação da figura presidencial assinalar-lhe-á, como veremos, diante da própria Constituição, uma tarefa concreta: a tarefa de guardá-la e protegê-la. É enquanto instância contida no interior da Constituição, mas contida nela como uma instância exterior, que o Presidente do Reich poderá surgir, face a esta mesma Constituição, como o seu defensor ou guardião. E é como “guardião da Constituição de Weimar” que este

mesmo Presidente será, para Schmitt, a figura de um poder neutro face aos partidos e às mundividências inconciliáveis, numa neutralidade peculiar que se fundamenta não numa indecisão ou indiferença diante das lutas partidárias, mas justamente na possibilidade de fazer surgir, face a estas, uma decisão superior.

2. O Presidente do Reich como guardião da Constituição: a ameaça do pluralismo e o Estado total

Se a democracia e o liberalismo aparecem historicamente confundidos num mesmo movimento de revolta contra a monarquia absoluta, os regimes constitucionais a que tal movimento dá origem surgem como regimes caracterizados pelo facto de uma constituição escrita não apenas estabelecer uma forma política baseada na exclusão dos privilégios e dos abusos de poder, mas garantir também a defesa desta forma contra estes mesmos abusos. Na sua estrutura fundamental, a monarquia absoluta assentava na subordinação da sociedade ao Estado, e na representação do Estado que subordinava a sociedade pelo poder executivo do monarca absoluto. Por outras palavras: uma tal monarquia consistia num “Estado de governo” (*Regierungsstaat*), no qual uma instância governativa ou, o que é o mesmo, executiva, assente na identificação da lei com o comando (*Befehl*) resultante da sua vontade, se caracterizava por concentrar em si os instrumentos capazes de executar como lei essa mesma vontade: o exército, por um lado, e o funcionalismo, por outro. Assim, se a monarquia absoluta significava a concentração do poder no executivo que, diante da sociedade, constituía o Estado, a revolta democrática e liberal contra esta mesma monarquia não podia deixar de tomar a forma de uma revolta da sociedade contra o Estado, a qual se configurava concretamente como uma tentativa de limitar o poder executivo do monarca, representativo do Estado, pelo poder de um órgão que, diante dele, se assumisse como representante da sociedade. É como órgão representativo da sociedade, diante do monarca que se assumia como o Estado, que surge aqui o parlamento. E se o poder legislativo do parlamento surge, diante do poder executivo do monarca, como o representante da sociedade, a emergência de uma constituição como superação da monarquia absoluta não pode deixar de adquirir um duplo significado. Por um lado, uma tal constituição aparece como um contrato estabelecido entre o poder legislativo do parlamento, representante da sociedade, e o poder executivo do monarca, representante

do Estado, a partir do qual este surge diante daquele como um poder essencialmente limitado. Por outro lado, na medida em que a constituição aparece como um contrato de limitação do poder executivo do monarca pelo poder legislativo do parlamento, tal não pode deixar de significar que a defesa da constituição está aqui entregue, antes de mais, a este último poder. Se a constituição consiste aqui num contrato estabelecido entre o Estado e a sociedade, entre o poder executivo e o poder legislativo, entre o monarca e o parlamento, a defesa desta mesma constituição não poderá deixar de ser exercida pela parte que impôs o contrato (o parlamento) contra aquela a quem este mesmo contrato foi imposto (o monarca).

A questão acerca da guarda ou da defesa da constituição surge assim sempre inevitavelmente associada à identificação da instância contra a qual a constituição teria de ser defendida. E é ao identificar uma tal instância que Schmitt pode escrever, ao abordar em 1929, pela primeira vez, a questão do “guardião da constituição”: «A questão do guardião da constituição é, ao mesmo tempo, a questão da direcção particular a partir de onde um perigo ameaça. Enquanto estava presente um governo monárquico poderoso, independente da representação popular, apoiado no exército e no funcionalismo, o perigo ameaçava a partir do executivo»⁴⁵. Assim, a constituição poderia ser assinalada, na sua essência, como a imposição de uma limitação ao exercício do poder executivo, ou seja, como o estabelecimento de um contrato em que o poder executivo do Estado aceitava a sua própria limitação através do poder legislativo do parlamento enquanto instância representativa da sociedade. Como se pode ler mais tarde, em *Der Hüter der Verfassung*, publicado em 1931: «É sempre pressuposto que o parlamento, a assembleia legislativa, enquanto representante do povo ou da sociedade – ambos, povo e sociedade, podem ser identificados apenas enquanto os dois se contrapõem ainda ao governo e ao Estado –, vê diante de si um Estado de funcionários independente dele, forte e monárquico, enquanto parceiro do pacto constitucional. O parlamento, enquanto for representação popular, torna-se aqui no verdadeiro guardião e garante da constituição, pois o opositor contratual, o governo, só encerrou o contrato contra-vontade»⁴⁶. Contudo, a assunção do poder legislador do parlamento como o

⁴⁵ “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 66: «Die Frage nach dem Hüter der Verfassung ist also gleichzeitig die Frage nach der besondern Richtung, aus welcher eine Gefahr droht. Solange eine mächtige, von der Volksvertretung unabhängige, auf Heer und Beamtentum gestützte monarchische Regierung vorhanden war, drohte die Gefahr von der Exekutive her.»

⁴⁶ *Der Hüter der Verfassung*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, pp. 77-78: «Es ist dabei nämlich immer vorausgesetzt, daß das Parlament, die gesetzgebende Versammlung, als Vertreter des Volks oder der

guardião da constituição, que corresponde a uma primeira fase do parlamentarismo constitucional, ou seja, que corresponde à primeira fase da vigência daquilo a que Schmitt chama um “Estado legislador” (*Gesetzgebungsstaat*) – um Estado assente naquilo a que se poderia chamar, de acordo com a expressão de Krabbe, a “soberania da lei” e, portanto, na preponderância do parlamento enquanto instância a partir da qual a lei emana –, não pode deixar de suscitar fatalmente um problema inevitável: se o guardião da constituição for a assembleia parlamentar, como será possível defender a constituição face a esta mesma assembleia?

Na primeira fase do parlamentarismo, situada historicamente no século XIX e caracterizada por aquilo a que Schmitt tinha chamado a “crença na discussão pública”, a atribuição à assembleia representativa do povo ou da sociedade da tarefa de guardar a constituição não surgiria como problemática. Enquanto o parlamento fosse uma instância cuja essência era constituída pela deliberação racional, assente na liberdade dos representantes do povo e na sua livre discussão, na sua possibilidade de persuadir ou de serem persuadidos, a defesa da constituição pelo parlamento surgia, num “Estado legislador”, como pacífica. Contudo, no momento em que a crença liberal na discussão pública se desvanece e os parlamentos deixam de ser a sede de uma deliberação racional, passando a ser o local da simples disputa entre partidos que, longe de discutirem efectivamente entre si, longe de deliberarem racionalmente, apenas afirmam a sua mundividência (*Weltanschauung*) própria, tentando impô-la socialmente com o recurso da propaganda, a constituição poderá ser ameaçada pelo próprio parlamento e, conseqüentemente, este não pode estar incumbido da sua defesa. Schmitt é inteiramente claro na identificação deste problema: «Enquanto o combate se dirigia contra o executivo, não se sentiu como uma necessidade premente uma protecção da constituição contra o *legislador*. Parecia não haver a temer qualquer perigo desta parte e ser impossível o abuso. Não apenas simplesmente porque a lei era decidida pela representação popular, mas sobretudo porque ela, num Estado de direito burguês, segundo o seu conceito e a sua realização, transporta em si toda a garantia pensável de racionalidade e justiça: é uma norma geral que se realiza numa discussão pública parlamentar. Logo que este conceito de lei do Estado de direito se perdeu na consciência

Gesellschaft – beides, Volk und Gesellschaft, kann solange identifiziert werden, als beides noch der Regierung und dem Staat entgeggestellt wird – einen von ihm unabhängigen, starken monarchischen Beamtenstaat als Partner des Verfassungspakts vor sich sieht. Das Parlament soweit es Volksvertretung ist, wird hier zum wahren Hüter und Garanten der Verfassung, weil der Vertragsgegner, die Regierung, nur widerwillig den Vertrag geschlossen hat.»

do tempo e se chamou “lei” a tudo aquilo que as instâncias legisladoras decidiram, desaparecendo também a crença na publicidade e na discussão, tornou-se claro que aquela que é autenticamente a ideia do Estado de direito – o domínio de leis, não de legisladores – estava ameaçada precisamente a partir do lado de onde o combate contra o executivo tinha agregado todo o poder político, designadamente a partir dos parlamentos enquanto corporações legisladoras»⁴⁷. Assim, se, para Schmitt, o século XIX tinha aceite como pacífica a racionalidade da instância parlamentar de onde a lei emana, dir-se-ia que o século XX se inaugura com a dúvida sobre esta racionalidade e, nessa medida, com um problema novo: se a lei já não é intrinsecamente racional, se a lei é – de acordo com o positivismo jurídico – simplesmente aquilo que emana da vontade do legislador, como proteger a lei, na sua racionalidade, em relação a esta mesma vontade?

A possibilidade de a constituição ser ameaçada pelo próprio poder legislador de onde emana, a possibilidade de a lei ter de ser defendida contra os hipotéticos abusos do próprio legislador, conduz assim o “Estado legislador” à tentativa de entregar a protecção da sua constituição a um poder distinto do executivo e do legislativo. E é na sequência desta tentativa que, num tal Estado, a constituição surge entregue à guarda não já do parlamento, mas dos tribunais ou, o que é o mesmo, da *justiça* enquanto representante de um poder não executivo nem legislativo, mas judicial. No entanto, se o “Estado legislador” não pode deixar de se caracterizar, no seu desenvolvimento histórico, pela determinação da justiça como o “guardião da constituição”, ou seja, pela colocação da constituição à guarda dos juízes presentes num tribunal, a tentativa de encontrar na justiça a defesa da constituição não pode também deixar de se ver confrontada, na perspectiva schmittiana, com uma dificuldade que a torna imediatamente problemática. É sobretudo em *Der Hüter de Verfassung* que Schmitt aborda tal dificuldade. Para Schmitt, o pressuposto da tentativa de encontrar na justiça a

⁴⁷ “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 67: «Während der Kampf sich gegen die Exekutive richtete, hat man einen Schutz der Verfassung gegen den *Gesetzgeber* nicht als dringende Notwendigkeit empfunden. Von dieser Seite schien keine Gefahr zu befürchten und ein Mißbrauch unmöglich. Nicht nur einfach deshalb, weil das Gesetz von der Volksvertretung beschlossen wurde, sondern vor allem, weil es in einem bürgerlichen Rechtsstaat nach seinem Begriff und seinem Zustandekommen alle denkbare Gewähr der Vernünftigkeit und Gerechtigkeit in sich trägt: es ist eine generelle Norm, die in öffentlicher parlamentarischer Diskussion zustandekommt. Sobald dieser rechtsstaatliche Begriff des Gesetzes dem Bewußtsein der Zeit verloren ging, und alles, was die gesetzgebenden Stellen beschlossen, „Gesetz“ hieß, auch der Glaube an Öffentlichkeit und Diskussion schwand, wurde klar, daß die eigentlich rechtsstaatliche Idee – Herrschaft von Gesetzen, nicht von Gesetzgebern – gerade von der Seite her gefährdet war, auf welcher der Kampf gegen die Exekutive alle politische Macht angehäuft hatte, nämlich von den Parlamenten als gesetzgebenden Körperchaften.»

defesa da constituição é, à partida, claro: para uma tal tentativa, o poder judicial pode defender a constituição na medida em que consiste num poder neutro, cujo vínculo à lei surge como o garante da sua isenção, imparcialidade e independência. Contudo, este vínculo implica que o juiz possa ser um árbitro isento, imparcial e independente só quando a lei à qual o seu juízo se encontra vinculado for inteiramente inequívoca. Quanto maior for a inequívocidade de uma lei ou, o que aqui é o mesmo, da constituição, maior será a independência do juiz na determinação de um acontecimento fáctico concreto ou de uma lei singular como uma sua violação. No entanto, neste caso, a justiça não será senão a resposta a uma injustiça já ocorrida e passada. Por outro lado, quanto mais equívoca for uma lei, quanto mais a constituição puder ser sujeita a interpretações distintas, maiores serão as possibilidades de actuação da parte do poder judicial; mas, neste caso, menor será a sua isenção e independência. Como escreve Schmitt: «A independência judicial perde o seu fundamento no direito constitucional na mesma medida em que se afasta do conteúdo indubitável das determinações constitucionais. É inevitável que a justiça, enquanto permanecer justiça, chegue politicamente sempre demasiado tarde, e tanto mais quanto mais o processo for configurado fundada e cuidadosamente, segundo o Estado de direito e a justiça. Nas violações indubitáveis da constituição, que, num Estado de cultura, nada serão de quotidiano, este conduz, na melhor das hipóteses, à penalização do culpado e às compensações de uma injustiça que repousa no passado. Nos casos duvidosos, mostre-se a desproporção entre a independência judicial e o seu pressuposto, o vínculo rigoroso a uma lei que contém em si vínculos de conteúdo»⁴⁸. Assim, se a justiça só é independente na medida em que se mantém vinculada ao conteúdo da lei, tal quer dizer que a determinação deste mesmo conteúdo não pode estar entregue à justiça propriamente dita. E se a justiça, enquanto justiça propriamente dita, não pode determinar o conteúdo da lei constitucional, tal quer dizer também que ela não pode

⁴⁸ *Der Hüter der Verfassung*, pp. 32-33: «Die richterliche Unabhängigkeit verliert ihre verfassungsrechtliche Grundlage in dem gleichen Maße, in welchem sie sich vom zweifellosen Inhalt der verfassungsgesetzlichen Bestimmungen entfernt. Es ist eben unvermeidlich, daß die Justiz, solange sie Justiz bleibt, politisch immer zu spät kommt, und um so mehr, je gründlicher und sorgfältiger, je rechtsstaatlicher und justizförmiger das Verfahren gestaltet wird. Bei zweifellosen Verfassungsverletzungen, die in einem Kutzturstaat nichts Alltägliches sein werden, führt das im günstigsten Fall zur Bestrafung des Schuldigen und zu Wiedergutmachungen eines in der Vergangenheit liegenden Unrechts. In zweifelhaften Fällen zeigt sich das Mißverhältnis zwischen richterlichen Unabhängigkeit und ihrer Voraussetzung, der strengen Bindung an ein Gesetz, das inhaltliche Bindungen in sich enthält.»

surgir como a instância incumbida de guardá-la, e que, para fazê-lo, ela tem de deixar de agir como um poder judicial propriamente dito.

Schmitt estabelece a sua crítica à tentativa de entregar a defesa da constituição à justiça sobretudo a partir de uma confrontação com o normativismo, na sua proposta de considerar a norma fora da sua relação com a decisão fáctica que a estabelece. Para o normativismo, a defesa da constituição não poderia surgir, em rigor, como um problema. Segundo uma tal perspectiva, a ordem jurídica seria defendida pela constituição, na medida em que a lei simples deveria ser, na sua vigência, subsumida na norma hierarquicamente superior da própria constituição, sendo por ela guardada e defendida. Assim, para o normativismo, se uma norma simples fosse incompatível com a constituição, ela seria imediatamente invalidada em função da referência à lei constitucional com a qual colidiria. Contudo, se a norma mais forte defenderia e protegeria a norma mais fraca, o problema da defesa da norma mais forte, o problema da guarda da constituição, para uma perspectiva normativista, pura e simplesmente não poderia existir. Como escreve Schmitt: «Na questão acerca do guardião da constituição, trata-se da protecção da norma mais forte diante da norma mais fraca. Para uma lógica normativista e formalista, tal não é de todo um problema, a validade mais forte não pode ser ameaçada ou posta em perigo por uma mais fraca, e o direito constitucional formalista volta também aqui a terminar onde o problema objectivo começa»⁴⁹. Assim, apesar de ignorado por uma abordagem normativista, o problema da defesa da norma fundamental, da norma mais forte da hierarquia normativa, não poderia deixar de se impor como problema. E é como resposta a esta inevitável imposição do problema que surge, na perspectiva normativista, a referência à defesa da constituição por si mesma, ou seja, à defesa da constituição através de uma justiça vinculada ao seu conteúdo normativo. No entanto, uma tal resposta, apresentada por uma perspectiva normativista para o problema inevitável de saber quem deve guardar e defender a constituição, não pode deixar de surgir como manifestamente problemática. E a abordagem schmittiana da questão acerca do guardião da constituição não pode deixar de partir da clara apresentação da sua problematicidade.

⁴⁹ Idem, p. 41: «Bei der Frage nach dem Hüter der Verfassung handelt es sich um den Schutz der stärksten Norm gegenüber einer schwächeren Norm. Für eine normativistische und formalistische Logik ist das überhaupt kein Problem, die stärkere Geltung kann nicht durch eine schwächere bedroht oder gefährdet werden, und das formalistische Verfassungsrecht hört auch hier wieder eben dort auf, wo das sachliche Problem beginnt.»

Segundo Schmitt, a atribuição à justiça da função de guardar a constituição baseava-se na perspectiva normativista de uma hierarquização de normas, segundo a qual a norma mais forte, a constituição, deveria subsumir as normas restantes, cabendo à justiça e aos juízes, no seu vínculo à hierarquia normativa, defender a ordem jurídica no seu todo e invalidar as normas que colidissem com a constituição enquanto norma fundamental. Contudo, segundo Schmitt, seria justamente já a proposta de pôr a lei em geral, e a constituição em particular, à guarda da justiça, que tornaria inteiramente manifesta a impossibilidade de a constituição ser defendida pela justiça enquanto tal. Se a constituição se tornasse, no seu conteúdo, problemática, esta constituição só poderia ser guardada por uma instância que esclarecesse este mesmo conteúdo, decidindo a sua interpretação, ou seja, por uma instância que, não estando vinculada a um conteúdo normativo, não poderia ser caracterizada como justiça ou como poder judicial, cuja neutralidade e independência pressuporia justamente um tal vínculo.

A resposta de Schmitt à abordagem normativista da questão do guardião da constituição assenta assim, antes de mais, numa crítica à distinção normativista entre leis mais gerais e leis mais particulares. Para Schmitt, ao contrário do que pressupunha o normativismo, com a sua hierarquização de normas e a subsunção da “norma mais fraca” à “norma mais forte”, a aplicação de uma norma a outra norma não se poderia confundir com a aplicação de uma norma geral a um facto singular: «A aplicação de uma norma a uma outra norma é algo qualitativamente diferente da aplicação de uma norma a um estado de coisas, e a subsunção de uma lei sob uma outra lei (se, em geral, é possível) é algo essencialmente diferente da subsunção de um estado de coisas regulado sob a sua regulamentação»⁵⁰. Assim, na perspectiva schmittiana, se a norma era sempre, enquanto norma, geral, a relação entre a “norma mais fraca” e a “norma mais forte” consistiria não na subsunção de algo singular sob algo universal, como pretendia o normativismo com a sua hierarquização normativa, mas numa relação de comparação entre duas normas de carácter necessariamente geral. Tratar-se-ia então não propriamente da aplicação de uma norma a outra, mas de uma comparação estabelecida entre duas normas cujo conteúdo normativo teria de ser interpretado por uma instância que, na determinação deste mesmo conteúdo, não poderia deixar de decidir sem qualquer vínculo normativo. Como escreve Schmitt: «Também na decisão das dúvidas e

⁵⁰ Idem, p. 42: «Die Anwendung einer Norm auf eine andere Norm ist etwas qualitativ anderes als die Anwendung einer Norm auf einen Sachverhalt, und die Subsumtion eines Gesetzes unter ein anderes Gesetz (wenn sie überhaupt denkbar ist) etwas wesentlich anderes als Subsumtion eines geregelten Sachverhaltes unter seine Regelung.»

diferenças de opinião sobre se se verifica uma contradição entre duas normas não é aplicada uma norma à outra, mas – porque as dúvidas e diferenças de opinião só dizem respeito ao conteúdo da lei constitucional –, na verdade, é posto fora de dúvida e verificado autenticamente um conteúdo normativo duvidoso. Tal é objectivamente a eliminação de uma obscuridade acerca do conteúdo da lei constitucional e, por isso, a *determinação do conteúdo da lei*; ou seja, objectivamente, legislação, e mesmo *legislação constitucional*, e não justiça»⁵¹. Se a justiça pudesse ser guardiã da constituição, se a defesa desta mesma constituição pudesse estar entregue a um juiz que decidisse em função do seu vínculo originário a essa mesma constituição, tal quereria dizer que a constituição se interpretaria a si mesma, que o seu conteúdo seria absolutamente inequívoco e indisputável, e que o juízo do juiz encarregado de a guardar, o juízo do tribunal que asseguraria a sua vigência, não seria senão a expressão de uma simples auto-interpretação da constituição. Contudo, como nenhuma lei é inequívoca no seu conteúdo, a constituição não se pode interpretar a si mesma e, nessa medida, ela não pode surgir como guardiã das leis constitutivas da ordem jurídica no seu todo. Como escreve Schmitt: «Uma lei não pode ser guardiã de uma outra lei»⁵². Assim, conseqüentemente, se o conteúdo da constituição não pode deixar de servir como objecto de disputa, se a constituição não pode deixar de ser interpretada, tal quer dizer que a instância capaz de proteger a constituição, interpretando o seu conteúdo, surge inevitavelmente não como justiça, na sua dependência originária de uma lei que a vincula, mas como um acto legislativo pelo qual a própria lei, no seu conteúdo concreto, é criada. Daí que Schmitt conclua: «Qualquer instância que ponha autenticamente fora de dúvida um conteúdo legislativo duvidoso funciona objectivamente como legislador. Se ela puser fora de dúvida o conteúdo duvidoso de uma lei constitucional, ela funciona como legislador constitucional»⁵³.

O “Estado legislador” saído da revolta liberal e democrática contra o “Estado de governo” da monarquia absoluta, o Estado de direito enquanto Estado constitucional,

⁵¹ Idem, p. 45: «Auch bei der Entscheidung von Zweifeln und Meinungsverschiedenheiten darüber, ob ein Widerspruch zwischen zwei Normen vorliegt, wird nicht die eine Norm auf die andere angewandt, sondern – weil die Zweifel und die Meinungsverschiedenheiten nur den Inhalt des Verfassungsgesetzes betreffen – in Wahrheit ein zweifelhafter Norminhalt außer Zweifel gestellt und authentisch festgelegt. Das ist in der Sache Beseitigung einer Unklarheit über den Inhalt des Verfassungsgesetz und daher Bestimmung des Gesetzesinhaltes, demnach in der Sache Gesetzgebung, sogar Verfassungsgesetzgebung, und nicht Justiz.»

⁵² Idem, p. 40: «Ein Gesetz kann nicht Hüter eines anderen Gesetzes sein.»

⁵³ Idem, p. 45: «Jede Instanz, die einen zweifelhaften Gesetzinhalt authentisch außer Zweifel stellt, fungiert in der Sache als Gesetzgeber. Stellt sie den zweifelhaften Inhalt eines Verfassungsgesetzes außer Zweifel, so fungiert sie als Verfassungsgesetzgeber.»

encontrava-se assim, segundo Schmitt, numa dificuldade fundamental na determinação da instância que deveria assegurar a guarda ou defesa da sua constituição. Por um lado, numa situação em que o parlamento deixava de ser a instância de uma discussão pública e de uma deliberação racional, passando a ser a sede das contendas partidárias na sua conquista do poder, tornava-se claro que a constituição podia ser ameaçada pelos próprios partidos e, portanto, pela própria instância parlamentar. Se uma democracia fosse dominada por tais contendas partidárias, sendo o povo simplesmente mobilizado e movido pela propaganda dos partidos, esta mesma democracia poderia surgir como uma ameaça para a própria constituição. Como escreve claramente Johannes Popitz, no seguimento da publicação de *Der Hüter der Verfassung*, num artigo de 1931 intitulado justamente *Wer ist Hüter der Verfassung?*: «Contra quem se deve proteger a constituição na situação política do nosso Estado, a partir de quem surge o perigo de que a constituição não seja respeitada e se fira um interesse protegido constitucionalmente? O perigo pode surgir do próprio povo»⁵⁴. Assim, se o perigo podia surgir do povo ou do parlamento, enquanto seu representante, tal querereria dizer que a defesa da constituição não poderia deixar de ser entregue a uma instância neutra e independente deles distinta. É como tal instância que surge aqui a justiça. Contudo, por outro lado, a independência e neutralidade da justiça só seria possível com base numa dependência originária, num vínculo originário da justiça à lei. Se a justiça fosse chamada a guardar a constituição, ela seria chamada a interpretar o seu “espírito” ou, o que aqui é o mesmo, o seu conteúdo; e se ela fosse chamada a determinar o conteúdo da constituição, o seu papel junto desta seria não o de um protector neutro, não o de justiça propriamente dita, mas o de um legislador comprometido com uma determinada interpretação. Dir-se-ia então que, para Schmitt, a justiça não se poderia constituir como guardiã da constituição, num “Estado legislador” enquanto Estado de direito, sem deixar de ser justiça. E se a tentativa de atribuir à justiça o papel de guardiã da constituição num Estado de direito não poderia deixar de ser frustrada, tal querereria dizer que, para Schmitt, seria necessário considerar este mesmo Estado, na sua origem e na sua evolução, tentando depois determinar a instância que, na situação concreta que o determina, se poderia erguer como a guardiã da sua constituição.

⁵⁴ Publicado a 17 de Abril de 1931 no jornal *Germania*, o artigo de Popitz é reproduzido em Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 101-105. O original da passagem citada é a seguinte: «Gegen wen ist in der politischen Situation unseres Staates die Verfassung zu schützen, von wem droht die Gefahr, daß die Verfassung nicht respektiert und ein verfassungsmäßig geschütztes Interesse verletzt wird? Die Gefahr kann aus dem Volk selbst entstehen.»

É então a partir do problema da determinação do “guardião da constituição” no Estado de direito seu contemporâneo que Schmitt propõe, a partir dos anos 30, aquilo a que se poderia chamar uma tipologia de Estados, a qual poderia ser abordada quer sincrónica, quer diacronicamente. Em primeiro lugar, num plano sincrónico, dir-se-ia que, para Schmitt, qualquer Estado efectivo é uma mistura de instâncias de poder, sendo o seu tipo determinado pela preponderância de uma dessas instâncias sobre as outras. Como escreve Schmitt: «Pode-se dividir todos os Estados segundo o âmbito da actividade estatal no qual encontram o centro da sua actividade»⁵⁵. Assim, se o Estado de direito alemão, seu contemporâneo, poderia ser classificado como um “Estado legislador”, tal quererá dizer não que nele a instância executiva do governo ou a instância judicial dos tribunais não teriam lugar, mas que o tipo de Estado a que ele corresponderia se poderia caracterizar por uma preponderância do elemento legislativo. Como escreve Schmitt, já em 1929: «O Estado parlamentar-democrático hodierno tem o seu ponto forte na legislação. Naturalmente, um Estado que fosse *apenas* sentença judicial, ou *apenas* executivo, ou *apenas* legislação, seria impensável; na efectividade da vida política, trata-se sempre de uma mistura e, nessa medida, cada Estado é um *status mixtus*»⁵⁶. Mas se as várias instâncias de poder se encontram misturadas em qualquer Estado efectivo, se elas podem ser abordadas sincronicamente como estando presentes num mesmo Estado efectivo, elas podem também ser abordadas, em segundo lugar, diacronicamente, permitindo o estabelecimento de uma sucessão de tipos de Estado cronologicamente dispostos de acordo com a instância de poder que neles se manifesta como preponderante.

Schmitt pode então abordar, antes de mais, o Estado medieval, o Estado prévio ao aparecimento – nos séculos XVI e XVII – da monarquia absoluta, o Estado baseado na ideia de uma reprodução pela sociedade, na sua estrutura e nos corpos que a constituem, de uma ordem natural, como um “Estado de jurisdição” (*Jurisdiktionsstaat*): «O Estado medieval, assim como também, em larga medida, o pensamento anglo-saxónico do Estado até à actualidade, parte de que o núcleo da

⁵⁵ *Der Hüter der Verfassung*, p. 75: «Man kann alle Staaten nach dem Gebiet staatlicher Tätigkeit einteilen, auf dem sie das Zentrum ihrer Tätigkeit finden.»

⁵⁶ “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 99: «Der heutige parlamentarisch-demokratische Staat hat seinen Schwerpunkt in der Gesetzgebung. Natürlich wäre ein Staat, der *nur* Rechtsprechung, oder *nur* Exekutive, oder *nur* Gesetzgebung wäre, undenkbar; in der Wirklichkeit des politischen Lebens kommt es immer zu einer Mischung und insofern ist jeder Staat ein *status mixtus*.»

potência estatal repousa na *jurisdição*»⁵⁷. Num tal Estado, se a ordem jurídica surge essencialmente como uma ordem natural, o direito caracteriza-se por não se encontrar cristalizado num código escrito e, conseqüentemente, por ser efectivado por um juiz cujos juízos, decisões e sentenças são determinados sob a referência de uma ordem natural. Como escreve Schmitt, em 1929: «Podia-se fazer equivaler o Estado à jurisdição enquanto se acreditava em normas com conteúdo, absolutas, cuja descoberta e implementação só uma absoluta jurisdição possibilita»⁵⁸. Um tal “Estado de jurisdição” seria então próprio de uma era pré-moderna, assente na absoluta estabilidade de uma ordem jurídica considerada como uma “ordem eterna”, enraizada na própria natureza. Numa tal era, a justiça poderia aparecer como a guardiã da ordem jurídica justamente na medida em que esta mesma ordem era representada como não dependendo da decisão do juiz para a sua validade, cabendo ao juiz apenas guardar a lei natural, decidindo consoante os costumes e a representação comum de uma ordem que era considerada como permanente e intrínseca à própria natureza das coisas. Daí que, em 1932, em *Legalität und Legitimität*, Schmitt possa escrever claramente: «Em tempos de intuições jurídicas estáveis e de posse consolidada, predominará o Estado de jurisdição, cabendo as últimas decisões a uma justiça separada do Estado, enquanto guardiã e defensora do direito que, sendo distinto do Estado, lhe é anterior e superior»⁵⁹.

Para além do “Estado de jurisdição”, um segundo tipo de Estado abordado por Schmitt consiste no “Estado de governo” (*Regierungsstaat*). Um tal Estado, como já foi dito atrás, consiste na concentração de todo o poder no governo ou, o que é o mesmo, no executivo. Resultado do desvanecimento da crença numa ordem natural e, conseqüentemente, na inviabilidade de um “Estado de jurisdição”, o “Estado de governo” baseia-se essencialmente numa alteração da concepção do direito. Se este era, num “Estado de jurisdição”, uma norma justa em si mesma, uma norma cujo conteúdo se encontrava inscrito na própria natureza, o direito de um “Estado de governo” consiste apenas na vontade, no comando de um monarca cuja suprema potência possibilita a

⁵⁷ *Der Hüter der Verfassung*, p. 75: «Der mittelalterliche Staat, wie auch in weitem Maße bis in die Gegenwart hinein das angelsächsische Staatsdenken, geht davon aus, daß der Kern der Staatsgewalt in der Gerichtsbarkeit liegt.»

⁵⁸ “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 98: «Man konnte den Staat mit Jurisdiktion gleichsetzen, solange man an inhaltliche, absolute Normen glaubte, deren Findung und Handhabung allein eine absolute Gerichtlichkeit ermöglicht.»

⁵⁹ *Legalität und Legitimität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, p. 9: «In Zeiten stabiler Rechtsanschauungen und konsolidierten Besitzes wird der Jurisdiktionsstaat vorherrschen und eine vom Staat getrennte Justiz als Hüter und Bewahrer des vom Staat unterschiedenen, ihm vorausgehenden und ihm übergeordneten Rechts die letzten Entscheidungen treffen.»

aquisição dos instrumentos necessários para a sua imposição como lei. Por outras palavras: se o direito era, num “Estado de jurisdição”, a ordem natural que guiava a jurisdição na sua actividade de a guardar e defender, este aparecia, num “Estado de governo”, como o simples resultado de uma vontade monárquica que, apoiando-se no exército e no funcionalismo, tinha o poder suficiente para impor a paz e as normas constitutivas de uma ordem jurídica. Como escreve Schmitt: «O Estado absoluto, que adquire a sua forma desde o século XVI, surgiu justamente do desmoronamento e da dissolução do Estado de direito medieval, pluralista, dos estados feudais, e da sua jurisdição, e apoia-se nos militares e no funcionalismo. Daí que ele seja essencialmente um Estado do *executivo* e do *governo*. A sua *ratio*, a *ratio status*, a razão de Estado, frequentemente mal interpretada, não está nas normas com conteúdo, mas na efectividade com que cria uma situação na qual, em geral, as normas só podem valer porque o Estado põe um fim à causa de toda a desordem e guerras civis, ao combate em torno daquilo que é normativamente correcto»⁶⁰. O contraste entre o “Estado de jurisdição” e o “Estado de governo” torna-se então manifesto. No primeiro caso, o exercício do poder deriva da lei, enquanto ordem natural, sendo por ela legitimado. No segundo, é a lei que deriva deste mesmo exercício e que, nessa medida, se pode determinar como o comando (*Befehl*) da vontade que está subjacente a este mesmo poder.

A partir do seu contraste com o “Estado de governo”, Schmitt assinala, como um terceiro tipo de Estado, o “Estado legislador”, o qual resulta, como vimos, da revolta democrática e liberal contra um Estado monárquico no qual a lei consiste na vontade do poder executivo. Dir-se-ia que um tal “Estado legislador” estabelece uma concepção de lei como legislação ou, o que aqui é o mesmo, normação (*Normierung*), a qual se situa como um ponto intermédio entre a concepção da lei como ordem natural, própria de um “Estado de jurisdição”, e a concepção da lei como um comando emanado de uma vontade, própria do “Estado de governo”. Por um lado, do mesmo modo que num “Estado de jurisdição” e ao contrário de um “Estado de governo”, a lei não pode ser, num “Estado legislador”, determinada como o puro e simples resultado do comando de

⁶⁰ *Der Hüter der Verfassung*, pp. 75-76: «Der seit dem 16. Jahrhundert seine Form gewinnende absolute Staat ist gerade aus dem Zusammenbruch und der Auflösung des mittelalterlichen, pluralistischen, feudalistischen Rechtsstaats und seiner Jurisdiktion entstanden und stützt sich auf Militär und Beamtentum. Er ist daher wesentlich ein Staat der Exekutive und der Regierung. Seine *ratio*, die *ratio status*, die oft mißdeutete Staatsräson, liegt nicht in inhaltvollen Normen, sondern in der Effektivität, mit der er eine Situation schafft, in welcher überhaupt erst Normen gelten können, weil der Staat der Ursache aller Unordnung und Bürgerkriege, dem Kampf um das normativ Richtige, ein Ende macht.»

uma vontade arbitrária. Por outro lado, ao contrário do que se passa num “Estado de jurisdição” e do mesmo modo que num “Estado de governo”, a lei não pode ser aqui confundida como uma lei natural, intrinsecamente justa, válida por si e a partir de si mesma. Dir-se-ia então que a lei é, no “Estado legislador”, o fruto de uma decisão; mas da decisão de uma norma cujo carácter geral e abstracto não pode deixar de distingui-la do mero resultado do comando de uma vontade. E dir-se-ia também que ela é, neste mesmo Estado, uma ordem intrinsecamente legal; mas uma ordem legal que, sendo válida na medida em que é decidida por uma instância legisladora, por uma instância competente para a decidir, não pode deixar de se distinguir de uma ordem natural intrinsecamente justa.

Schmitt pode então situar claramente o “Estado legislador” como o meio-termo entre a intrínseca justiça da norma, no “Estado de jurisdição”, e o puro decisionismo, o puro comando na determinação desta mesma norma, no “Estado de governo”. Como escreve em 1932: «A expressão típica do Estado de jurisdição é a *decisão concreta do caso*, na qual o direito justo, a justiça e a razão, se manifestam imediatamente, sem serem mediadas por normações gerais previamente determinadas, e que, na sequência disso, não se esgota no normativismo da mera legalidade. A expressão típica do Estado legislador é a *normação* previamente determinada, mensurável e determinável no seu conteúdo, duradoura e geral, apresentando-se a decisão judicial como a sua mera aplicação, tal como, em geral, toda a vida estatal deve ser abrangida por um sistema legal fechado, que possibilite subsunções dos factos. O Estado de jurisdição parece ser um “Estado de direito” na medida em que nele o juiz proclama imediatamente direito, tornando este direito válido também contra o legislador que estabelece normas e a sua lei. No outro pólo contrário do Estado legislador está o *Estado de governo*, o qual encontra a sua expressão característica na *vontade pessoal suprema* e no *comando autoritário* de uma cabeça governante do Estado»⁶¹. Assim, no “Estado legislador”, na

⁶¹ *Legalität und Legitimität*, p. 9: «Typischer Ausdruck des Jurisdiktionsstaates ist die *konkrete Fall-Entscheidung*, in der richtiges Recht, Gerechtigkeit und Vernunft sich unmittelbar offenbaren, ohne durch vorherbestimmte generelle Normierungen vermittelt zu sein, und die sich infolgedessen in dem Normativismus der bloßen Legalität nicht erschöpft. Typischer Ausdruck des Gesetzgebungsstaates ist die vorherbestimmte, inhaltlich meß- und bestimmbare, dauernde und generelle *Normierung*, als deren bloße Anwendung die richterliche Entscheidung sich darstellt, wie überhaupt alles staatliche Leben von einem geschlossenen, tatbestandsmäßige Subsumierungen ermöglichenden Legalitätssystem erfaßt werden soll. Der Jurisdiktionsstaat scheint insofern eher ein „Rechtsstaat“ zu sein, als in ihm der Richter unmittelbar Recht spricht und dieses Recht auch gegen den normierenden Gesetzgeber und dessen Gesetz geltend macht. Am andern Gegenpol des Gesetzgebungsstaates steht der *Regierungsstaat*, der seinen charakteristischen Ausdruck im *hoheitlichen persönlichen Willen* und *autoritären Befehl* eines regierenden Staatshauptes findet.»

medida em que a lei não consiste nem num comando, nem numa lei natural imediatamente determinante das decisões e das sentenças dos juizes, esta mesma lei surge como uma norma geral que, como tal, carece sempre de ser interpretada pelo poder judicial. E é uma tal necessidade de interpretação que torna impossível que, num “Estado legislador”, a justiça se possa constituir como a guardiã da constituição: se, enquanto guardiã da lei, a justiça tem de esclarecer o seu conteúdo, tal quer dizer que, num “Estado legislador”, o papel de guardar a lei coincide com o de determinar o seu próprio conteúdo, surgindo assim a actuação da justiça não como uma jurisdição propriamente dita, mas como uma acção legisladora. Por outras palavras: como se disse, num “Estado legislador”, ao contrário do que se passava num “Estado de jurisdição”, a justiça não pode constituir-se como guardiã da constituição sem deixar de ser propriamente justiça. Como escreve Schmitt: «Um Estado de jurisdição é possível enquanto normas determinadas no seu conteúdo, mesmo sem o estabelecimento consciente e escrito de normas por parte de uma potência central organizada, puderem ser pressupostas e forem reconhecidas sem contestação. Num Estado legislador, pelo contrário, não pode haver uma justiça da constituição ou uma jurisdição do Estado como autêntica guardiã da constituição. Tal é o último fundamento para que, num tal Estado, a justiça não decida, a partir de si, controversas questões constitucionais e de legislação»⁶². Assim, com a tipologia de Estados proposta por Schmitt, com a distinção entre “Estado de jurisdição”, “Estado de governo” e “Estado legislador”, a impossibilidade de a justiça guardar a Constituição no “Estado legislador” contemporâneo torna-se absolutamente clara. É a partir desta absoluta clareza que, para Schmitt, a questão do guardião da constituição, no contexto da República de Weimar, não pode deixar de se impor.

Na análise schmittiana, o Estado alemão constitutivo da República de Weimar consiste num “Estado legislador” cujas características fundamentais se desenvolvem ao ponto da sua transformação naquilo a que chama, a partir de 1932, um quarto e último tipo de Estado: o “Estado administrativo” (*Verwaltungsstaat*). As marcas determinantes deste tipo de Estado são, a partir do que foi dito, imediatamente apreensíveis. Por um lado, desaparecendo qualquer referência a uma ordem racional e justa ou a uma lei

⁶² *Der Hüter der Verfassung*, p. 76: «Ein Jurisdiktionsstaat ist möglich, solange inhaltlich bestimmte Normen auch ohne die bewußte und geschriebene Normsetzung einer organisierten Zentralgewalt vorausgesetzt werden können und unbestritten anerkannt sind. In einem Gesetzgebungsstaat dagegen kann es keine Verfassungsjustiz oder Staatsgerichtsbarkeit als eigentlichen Hüter der Verfassung geben. Das ist der letzte Grund dafür, daß in einem solchen Staat die Justiz nicht von sich aus umstrittene Verfassungs- und Gesetzgebungsfragen entscheidet.»

natural, o direito é, neste Estado, direito positivo, ou seja, uma normação determinada pelo poder fáctico legislador que o decide. Por outro lado, desaparecendo a determinação da lei como um comando emanado de uma vontade pessoal, o direito surge como um sistema de leis gerais, como uma ordem legal que vigora pura e simplesmente a partir de si mesma. Assim, se o “Estado legislador” estabelece uma concepção normativista de lei, se um tal Estado determina a lei como a normação determinada por um poder legislador que não se confunde com o comando de uma vontade pessoal, dir-se-ia que o “Estado administrativo” completa a destruição de qualquer vestígio de comando pessoal na norma, tornando o poder legislador inteiramente imanente à própria norma, ou seja, apontando para uma vigência automática da ordem legal e, nessa medida, para uma vigência meramente administrativa da própria norma. É assim que, em 1932, Schmitt pode caracterizar o “Estado administrativo” do seguinte modo: «Ainda se pode pensar um outro tipo de Estado, no qual o comando e a vontade não aparecem autoritária e pessoalmente e, apesar disso, não querem ser simples aplicações de normações mais elevadas, mas apenas ordenações objectivas: o Estado administrativo, no qual nem governam homens, nem valem normas como algo mais elevado, mas, de acordo com a famosa fórmula, “as coisas se administram a si mesmas”»⁶³.

A transformação do “Estado legislador” em “Estado administrativo”, a passagem para uma vigência automática ou meramente administrativa da ordem legal, consiste então naquilo a que poderíamos chamar uma anulação da instância decisora da ordem legal sob uma vigência automática desta mesma ordem. Por outras palavras: o “Estado administrativo” consiste no puro e simples desaparecimento de uma instância decisora enquanto diferenciada e, nesse sentido, enquanto transcendente em relação à ordem legal cuja vigência é decidida; ou seja, ele consiste na coincidência, na imanência um ao outro, entre o sujeito decisor da ordem legal e a própria ordem legal que constitui o objecto da própria decisão⁶⁴. Mas como se manifesta, na análise schmittiana, este

⁶³ *Legalität und Legitimität*, p. 9: «Doch ist noch eine andere Staatsart denkbar, in welchem Befehl und Wille nicht autoritär und persönlich erscheinen und trotzdem nicht bloße Anwendungen von höheren Normierungen sein wollen, sondern nur sachliche Anordnungen: der Verwaltungsstaat, in welchem weder Menschen regieren, noch Normen als etwas Höheres gelten, sondern nach der berühmten Formel „die Dinge sich selbst verwalten“.»

⁶⁴ A relação entre os quatro tipos de Estado apresentados em *Legalität und Legitimität*, embora Schmitt não a desenvolva desse modo, poderia ser convenientemente abordada a partir da distinção apresentada por Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, entre sistemas “matemáticos” e “dinâmicos”, ou seja, entre sistemas que têm a sua causa e o seu fundamento ou princípio de desenvolvimento dentro de si, como um primeiro elo no desenvolvimento da série (séries matemáticas), e sistemas que têm este mesmo princípio fora de si, num elemento exterior incondicionado que compreende toda a série no seu desenvolvimento (séries

aparecimento do “Estado administrativo” a partir do próprio seio do “Estado legislador”?

A partir de 1930, Schmitt assinala uma tal manifestação como uma transformação do próprio “Estado legislador”: uma transformação dialecticamente necessária que consiste na passagem do Estado liberal do século XIX, saído da revolta contra o “Estado de governo” da monarquia absoluta, com a sua diferenciação essencial entre o Estado representado pelo monarca e a sociedade representada pelo parlamento, para um Estado em que o Estado e a sociedade se confundem, indistinguindo-se ou, o que é o mesmo, identificando-se na imanência de um mesmo plano. Se o “Estado legislador” se baseava, no seu início, na limitação do poder do Estado às mãos de um parlamento representante da sociedade, se o Estado liberal do século XIX assentava na circunscrição e limitação do poder do Estado, sendo este mesmo poder colocado numa esfera restrita e transcendente face à própria sociedade, ou seja, se um tal Estado se caracterizava por uma essencial neutralidade face à sociedade, sendo a sociedade liberal marcada por uma essencial liberdade e autonomia face ao Estado, o “Estado administrativo” que resulta do desenvolvimento intrínseco do “Estado legislador”

dinâmicas). Fazendo uso dessa distinção kantiana, os quatro tipos de Estados apresentados por Schmitt poderiam ser convenientemente ordenados. Em primeiro lugar, quanto ao “Estado de jurisdição”, este teria fora de si a sua causa, num critério de justiça objectivo ou, o que é o mesmo, num direito natural (elemento dinâmico), mas o seu fundamento ou princípio de desenvolvimento ser-lhe-ia imanente e seria, nessa medida, independente de uma vontade arbitrária e pessoal (elemento matemático). Em segundo lugar, quanto ao “Estado de governo”, este não apenas teria a sua causa fora de si, numa vontade pessoal soberana (elemento dinâmico), mas o seu fundamento também repousaria nessa mesma causa, sendo o seu princípio de desenvolvimento inteiramente dependente do arbítrio desta mesma vontade subjectiva, desvinculada e transcendente (elemento dinâmico). Em terceiro lugar, quanto ao “Estado legislador”, este teria a sua causa dentro de si mesmo, num poder legislador legalmente determinado e, portanto, vinculado principalmente à lei (elemento matemático), mas o seu fundamento, a justificação da sua ordem jurídica e da sua lei, não poderia deixar de ser subjectivo, sendo determinado como o resultado da vontade arbitrária desse mesmo poder legislador (elemento dinâmico). Finalmente, em quarto lugar, o “Estado administrativo” teria não apenas a sua causa dentro de si, surgindo principalmente vinculado a uma lei imanente que não admite excepções (elemento matemático), mas o seu próprio fundamento seria também objectivo, sendo a sua lei determinada não como o resultado de uma vontade ou de um arbítrio, mas como uma mera consequência inevitável dos seus antecedentes na série, cujo movimento automático constitui o seu próprio princípio de desenvolvimento (elemento matemático). Num diagrama, a relação entre os quatro tipos de Estado poderia, tendo em conta o exposto, ser apresentada do seguinte modo:

Princípios		Causa ou princípio de determinação	
		Transcendente	Imanente
Fundamento ou princípio de desenvolvimento	subjectivo (<i>arbitrário</i>)	Estado de governo →	Estado legislador ↓
	objectivo (<i>necessário</i>)	↑ Estado de jurisdição	Estado Administrativo

baseia-se na indistinção entre o Estado e a sociedade e, por conseguinte, na extensão a todos os âmbitos da sociedade da politização própria da esfera estatal⁶⁵. É esta passagem de um Estado essencialmente neutro, limitado e diferenciado da sociedade, para um Estado que se confunde com esta mesma sociedade, sobrepondo-se a todos os âmbitos sociais, que, a partir de um artigo de 1931, intitulado *Die Wendung zum totalen Staat* e integrado como parte de um capítulo de *Der Hüter der Verfassung*, Schmitt assinala como uma viragem do Estado liberal e neutro do século XIX para um tipo de Estado caracterizável como Estado total (*totaler Staat*). O aparecimento do “Estado total” a partir do “Estado legislador” do liberalismo é então descrito por Schmitt, em 1931, do seguinte modo: «O Estado torna-se agora na “auto-organização da sociedade”. Com isso, desaparece, como se mencionou, a até agora sempre pressuposta diferenciação

⁶⁵ A tipologia de Estados proposta por Schmitt – a sua distinção entre “Estado de jurisdição”, “Estado de governo”, “Estado legislador” e “Estado administrativo” – pode ser também compreendida a partir de uma relação com a distinção, estabelecida por Max Weber, entre os três tipos puros de domínio (*Herrschaft*), tendo em conta a respectiva concepção de legitimidade. Weber, com quem Schmitt tivera um contacto directo em Munique, e a cuja homenagem – depois da sua morte prematura em 1920 – dedica, em 1922, a publicação de *Politische Theologie*, distinguiu, num artigo publicado postumamente nesse mesmo ano de 1922, três tipos puros de domínio: o domínio legal, o domínio tradicional e o domínio carismático (cf. “Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft: Eine soziologische Studie”, *Preußischer Jahrbuch*, vol. CLXXXVII, 1922, pp. 1-12). A distinção, formulada também no volume postumamente publicado *Wirtschaft und Gesellschaft*, estabelece a diferença entre a imposição de uma vontade a um séquito alicerçada no costume (*Sitte*), como é o caso do domínio tradicional; a imposição dessa vontade baseada na representação de uma vontade não de pessoas, mas de normas ou regras, isto é, baseada na representação de uma ordem legal; e, finalmente, a imposição de uma vontade de um líder (*Führer*), o qual se torna comandante (*Befehlender*) em virtude dos seus dons, qualidades particulares ou carismas. Tendo em conta uma tal distinção, dir-se-ia que o Estado de jurisdição evocado por Schmitt, assente na representação de uma justiça, de um direito natural e de uma normatividade não escrita, se baseia naquilo a que Weber chama uma legitimidade ou um tipo de domínio tradicional. Por outro lado, ainda a partir de uma tal distinção, poder-se-ia dizer que o Estado de governo, surgindo a partir da representação de uma vontade decisora da ordem legal situada antes e aquém de qualquer vínculo normativo, se baseia naquilo a que Weber chama o domínio carismático de um líder capaz de se constituir, face à lei, como soberano. Finalmente, os dois tipos de Estado restantes – o Estado legislador e o Estado administrativo – poderiam ser associados àquilo a que Weber chama o domínio legal, ou seja, a determinação da legitimidade através da legalidade. Contudo, Weber associa indissolivelmente domínio e administração: «Qualquer domínio manifesta-se e funciona como administração. Qualquer administração precisa de algum modo de domínio, pois, para a sua liderança, têm sempre de ser depositadas nas mãos de alguém alguns poderes de comando» (cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik* (ed. Marianne Weber), III Secção, 1922, p. 607: «Jede Herrschaft äußert sich und funktioniert als Verwaltung. Jede Verwaltung bedarf irgendwie der Herrschaft, denn immer müssen zu ihrer Führung irgendwelche Befehlsgewalten in irgend jemandes Hand gelegt sein»). Ao dissociar a administração do puro e simples domínio, ou seja, ao desdobrar o tipo de domínio legal na configuração de um Estado legislador e de um Estado administrativo, Schmitt introduz então, para além de Weber, uma perspectiva sobre o percurso histórico necessário de uma estrutura política na qual a legitimidade seja determinada pela própria legalidade. Segundo Schmitt, uma tal estrutura política, começando por se constituir como um Estado legislador, não poderia deixar de se desenvolver como Estado administrativo, ou seja, como um Estado no qual o exercício do poder político tenderia a desaparecer, caracterizando-se por as decisões serem tomadas não por uma decisão pessoal transcendente, mas pelo desenvolvimento imane das “coisas”, e pelo facto consequente de o Estado, enquanto instância política autónoma, se indistinguir progressivamente da sociedade.

entre Estado e sociedade, governo e povo, através do que todos os conceitos e instituições construídos sobre este pressuposto (lei, orçamento, auto-administração) se convertem em novos problemas. Mas, ao mesmo tempo, aparece algo ainda mais extenso e profundo. Se a sociedade se organiza como Estado, se Estado e sociedade são fundamentalmente idênticos, todos os problemas sociais e económicos tornam-se imediatamente problemas *estatais*, não se podendo já diferenciar entre áreas estaduais-políticas e áreas sociais-impolíticas. Terminam todas as contraposições até agora usuais, que estão sob o pressuposto do Estado neutro, as quais emergem na sequência da diferenciação entre Estado e sociedade e são apenas casos de aplicação e circunscrições desta diferenciação. Separações antitéticas como Estado e economia, Estado e cultura, Estado e formação – mais até: política e economia, política e escola, política e religião, Estado e direito, política e direito –, as quais têm um sentido quando lhes corresponde grandezas concretas ou áreas objectualmente separadas, perdem o seu sentido e tornam-se sem objecto. A sociedade que se tornou Estado torna-se um Estado económico, um Estado cultural, um Estado assistencial, um Estado providência, um Estado curador; o Estado que se tornou na auto-organização da sociedade e que, conseqüentemente, já não se pode objectivamente separar dela, abrange tudo o que é social, isto é, tudo aquilo que diz respeito à vida em comum dos homens. Já não há nele qualquer área frente à qual o Estado pudesse observar uma neutralidade incondicional no sentido da não-intervenção. Os partidos nos quais se organizam os diferentes interesses e tendências sociais são a própria sociedade que se tornou num Estado de partidos, e, como há partidos determinados económica, confessional, culturalmente, também já não é possível ao Estado permanecer neutro diante do económico, do confessional, do cultural. No Estado que se tornou na auto-organização da sociedade nada há que, pelo menos potencialmente, não seja estatal e político. [...] A sociedade que se organiza a si mesma no Estado está a caminho de passar do Estado neutro do liberal século XIX para um potencial *Estado total*. A poderosa viragem pode-se construir como parte de um desenvolvimento dialéctico que decorre em três estádios: desde o Estado *absoluto* do século XVII e XVIII, passando pelo Estado *neutro* do liberal século XIX, até ao Estado *total* da identidade entre Estado e sociedade»⁶⁶.

⁶⁶ “Die Wendung zum totalen Staat”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, pp. 172-173: «Denn jetzt wird der Staat zur „Selbstorganisation der Gesellschaft“. Damit entfällt, wie erwähnt, die bisher stets vorausgesetzte Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, Regierung und Volk, wodurch alle auf dieser Voraussetzung aufgebauten Begriffe und Einrichtungen (Gesetz, Budget, Selbstverwaltung) zu neuen Problemen werden. Es tritt aber gleichzeitig etwas noch Weiteres und

Se a passagem do Estado liberal para o Estado total surge, na perspectiva schmittiana, como uma transformação na qual o “Estado legislador” – saído da ultrapassagem do “Estado de governo” do absolutismo monárquico – se transforma por si mesmo num “Estado administrativo”, através de um movimento imanente, tal quer dizer que as características fundamentais do Estado total podem ser analisadas como uma transformação intrínseca das características determinantes do Estado liberal que lhe está subjacente na sua origem. E a principal característica determinante do Estado liberal por cuja transformação se torna possível verificar a emergência de um Estado total consiste na neutralidade. Na perspectiva do Estado liberal do século XIX, a neutralidade do Estado consistia no reconhecimento da sua determinação pela sociedade. Se o “Estado legislador” consistia, na sua constituição fundamental, num contrato estabelecido entre o poder executivo e o poder legislativo, entre o governo e o parlamento, entre o Estado e a sociedade, a neutralidade do Estado ou, o que é o mesmo, do governo executivo significava, na sua origem, a liberdade democrática de a sociedade impor, através do contrato constitutivo da constituição, a sua vontade ao próprio Estado e governo. E é justamente o sentido de uma tal neutralidade do Estado que, à partida, se transforma. Ao transformar-se num “Estado administrativo”, no qual as coisas se determinam não pela decisão de uma vontade, mas através de um processo automático e administrativo, ou seja, ao passar de Estado neutro a Estado total, a neutralidade do Estado adquire um outro significado. Ela já não significa aqui um

Tieferes ein. Organisiert sich die Gesellschaft selbst zum Staat, sollen Staat und Gesellschaft grundsätzlich identisch sein, so werden alle sozialen und wirtschaftlichen Problemen unmittelbar staatliche Probleme, und man kann nicht mehr zwischen staatlich-politischen und gesellschaftlich-unpolitischen Sachgebieten unterscheiden. Alle bisher üblichen, unter der Voraussetzung des neutralen Staates stehenden Gegenüberstellungen, die im Gefolge der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft auftreten und nur Anwendungsfälle und Umschreibungen dieser Unterscheidung sind, hören auf. Antithetische Trennungen wie: Staat und Wirtschaft, Staat und Kultur, Staat und Bildung, ferner: Politik und Wirtschaft, Politik und Schule, Politik und Religion, Staat und Recht, Politik und Recht, die einen Sinn haben, wenn ihnen gegensätzlich getrennte, konkrete Größen oder Sachgebiete entsprechen, verlieren ihren Sinn und werden gegenstandslos. Die zum Staat gewordene Gesellschaft wird ein Wirtschaftsstaat, Kulturstaat, Fürsorgestaat, Wohlfahrtsstaat, Versorgungsstaat; der zur Selbstorganisation der Gesellschaft gewordene, demnach von ihr in der Sache nicht mehr zu trennende Staat ergreift alles Gesellschaftliche, das heißt alles, was das Zusammenleben der Menschen angeht. In ihm gibt es kein Gebiet mehr, demgegenüber der Staat unbedingte Neutralität im Sinne der Nichtintervention beobachten könnte. Die Parteien, in denen die verschiedenen gesellschaftlichen Interessen und Tendenzen sich organisieren, sind die zum Parteienstaat gewordene Gesellschaft selbst, und weil es wirtschaftlich, konfessionell, kulturell determinierte Parteien gibt, ist es auch dem Staate nicht mehr möglich, gegenüber dem Wirtschaftlichen, Konfessionellen, Kulturellen neutral zu bleiben. In dem zur Selbstorganisation der Gesellschaft gewordenen Staat gibt es eben nichts, was nicht wenigstens potentiell staatlich und politisch wäre. [...] die im Staat sich selbst organisierende Gesellschaft ist auf dem Wege, aus dem neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts in einen potentiell totalen Staat überzugehen. Die gewaltige Wendung läßt sich als Teil einer dialektischen Entwicklung konstruieren, die in drei Stadien verläuft: vom absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts über den neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts zum totalen Staat der Identität von Staat und Gesellschaft» (o mesmo texto em *Der Hüter der Verfassung*, pp. 78-79).

contrato no qual o Estado seja democraticamente determinado pela sociedade, ou em que a sociedade liberal seja livre de se auto-determinar sem a influência perturbadora do Estado, mas a não-intervenção do Estado nas relações entre uma pluralidade de instâncias que não podem deixar de estabelecer contratos entre si enquanto regras de coexistência, ou seja, a colocação do Estado não como uma instância essencialmente separada da sociedade, mas como um elemento pertencente ao todo plural que a constitui.

Dir-se-ia então que a neutralidade do “Estado administrativo” adquire aqui um duplo significado, pelo qual se distingue, na sua essência, do seu sentido originário no Estado liberal. Por um lado, a neutralidade do Estado significa agora já não a emergência de uma constituição como um contrato celebrado entre o monarca e o povo, no qual se estabelecia a subordinação do Estado à sociedade, do executivo ao legislativo, do governo ao parlamento, mas o aparecimento de uma sociedade essencialmente pluralista, em cujo pluralismo de associações o Estado, mantendo-se uma estrutura neutra, não deve intervir. Por outras palavras: a neutralidade significa assim a entrega da constituição, enquanto contrato que possibilita a coexistência da pluralidade de associações constitutivas da sociedade, à guarda de um tribunal constitucional que, colocado no centro do Estado, não pode deixar de ser essencialmente neutro. Como escreve Schmitt: «Se a constituição for vista como um contrato entre príncipe e povo, governo e representação popular, como ainda era muito comum no século XIX, na Alemanha, uma contenda constitucional é uma luta entre governo e parlamento sobre o conteúdo do contrato combinado entre eles. Se prosseguir a dissolução do Estado hodierno e se impuser praticamente uma teoria pluralista do Estado, a constituição também poderá ser vista, um dia, com razão, como um compromisso de diferentes factores que os partidos políticos, os grupos de interesses, as sociedades religiosas, os Estados federados [*Länder*], os grupos comunais, etc., fizeram uns com os outros, e para o qual a decisão das contendas, a partir deste contrato, é transportada para uma instância que se poderia ver então como um genuíno tribunal constitucional»⁶⁷. Por outro lado, a neutralidade do Estado significa também, num

⁶⁷ “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, pp. 75-76: «Wird die Verfassung als ein Vertrag zwischen Fürst und Volk, Regierung und Volksvertretung, angesehen, wie das in Deutschland noch im 19. Jahrhundert sehr verbreitet war, so ist eine Verfassungstreitigkeit ein Streit zwischen Regierung und Parlament über den Inhalt des zwischen ihnen vereinbarten Vertrages. Wenn die Auflösung des heutigen Staates weiter fortschreitet und eine pluralistische Staatstheorie sich auch praktisch durchsetzt, kann die Verfassung eines Tages auch rechtlich als ein Kompromiß verschiedener Faktoren angesehen werden, den politische Parteien,

Estado que se transforma em Estado total, que o Estado perde a sua diferença essencial em relação à sociedade, surgindo agora no mesmo plano que esta e, nessa medida, reduzindo-se a uma associação entre outras. Schmitt evoca aqui, nesta descrição da neutralidade de um Estado total, a doutrina pluralista do Estado, defendida – sobretudo na esfera anglo-saxónica – por Laski, e antecipada pela “teoria da corporação” (*Genossenschaftstheorie*) de Gierke, de que o principal fundador da Constituição de Weimar, Hugo Preuß, é herdeiro. É assim que, em 1930, num texto intitulado *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Schmitt retrata do seguinte modo a redução do plano do Estado ao plano da sociedade, constitutiva do Estado total: «O Estado é agora “auto-organização” da sociedade. Enquanto que a burguesia alemã do século XIX se integrava numa ordem estatal existente e as instituições monárquicas eram o quadro fixo no qual eram recolhidos os novos elementos sociais, está doravante entregue às forças da sociedade organizarem-se como Estado. Já não há integração num Estado existente, mas o próprio Estado é integrado»⁶⁸.

A emergência do Estado total, assente na transformação da neutralidade do Estado liberal próprio do século XIX, torna-se então manifesta sobretudo no aparecimento de um Estado pluralista, no qual o Estado aparece não num plano essencialmente diferenciado da sociedade, mas como uma associação, como uma instância social entre outras. Numa conferência pronunciada num Encontro da Kant-Gesellschaft, decorrido em Halle em Maio de 1929, e publicada no ano seguinte sob o título *Staatsethik und pluralistischer Staat*, Schmitt é particularmente claro sobre as consequências do pluralismo, assim como acerca da coincidência entre a emergência de um Estado total e a de um Estado pluralista. Segundo Schmitt, o pluralismo traduzia-se essencialmente no aparecimento de um Estado neutro e agnóstico, indiferente diante de qualquer “valor”, assim como na pluralidade de vínculos éticos dos indivíduos pertencentes a esse mesmo Estado. Para Schmitt, num Estado pluralista, longe de haver

Interessenverbände, Religionsgesellschaften, Länder, Kommunalverbände, usw. miteinander geschlossen haben und für welchen die Entscheidung der Streitigkeiten aus diesem Vertrag einer Instanz übertragen wird, die man dann als echten Verfassungsgerichtshof ansehen könnte.»

⁶⁸ *Hugo Preuss: sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1930, pp. 20-21: «Der Staat ist jetzt »Selbstorganisation« der Gesellschaft. Während das deutsche Bürgertum des 19. Jahrhunderts sich in eine bestehende staatliche Ordnung hineinintegrierte und die monarchischen Institutionen der feste Rahmen waren, in den die neuen sozialen Elemente aufgenommen wurden, bleibt es nunmehr den Kräften der Gesellschaft überlassen, sich selbst zum Staat zu organisieren. Es wird nicht mehr in einen bestehenden Staat hinein-, sondern der Staat selber wird integriert.»

propriamente uma ausência de vínculos, há antes uma sua pluralidade, assente na pluralidade de associações que se integram numa sociedade que as abrange e que se organiza como Estado. Como escreve Schmitt: «O Estado torna-se num grupo social ou associação que, na melhor das hipóteses, está *junto*, e de modo nenhum acima das outras associações. Na sua consequência ética, isso conduz ao resultado de que o homem singular vive numa maioria de obrigações sociais e de relações de lealdade que valem desordenadamente umas junto das outras: na comunidade religiosa, em grupos económicos, tais como sindicatos, grupos patronais ou outras organizações, num partido político, no clube, na associação cultural ou social, na família ou em muitos outros grupos sociais. Ele está por todo o lado obrigado à lealdade ou fidelidade; por todo o lado dá-se uma ética: ética da Igreja, ética do estado, ética do sindicato, ética da família, ética da associação, ética do ofício, ética do negócio, etc. Para todos estes complexos de deveres, para a “*pluralidade das lealdades*”, não há qualquer “hierarquia dos deveres”, qualquer princípio incondicionalmente paradigmático de ordenação. Em particular, o vínculo ético ao Estado, o dever de fidelidade e lealdade, aparece apenas como um caso junto de muitos outros vínculos, junto da lealdade em relação à Igreja, ao sindicato ou à família; a lealdade em relação ao Estado não tem qualquer predomínio e a ética do Estado é uma ética especial junto de muitas outras éticas especiais»⁶⁹.

Para Schmitt, se o Estado pluralista se caracteriza não por uma ausência de vínculos por parte do homem singular que nele se integra, mas por uma pluralidade desses mesmos vínculos, tal quer dizer que um tal Estado assenta não propriamente na liberdade desvinculada dos homens singulares integrados no Estado, mas numa ausência de critério para a hierarquização dos vínculos e das obrigações destes mesmos homens: «Daí que o indivíduo singular se sinta hoje de facto, em muitos Estados, numa pluralidade de vínculos éticos, sendo vinculado por comunidades religiosas, grupos

⁶⁹ “Staatsethik und pluralistischer Staat”, *Positionen und Begriffe*, pp. 152-153: «Der Staat wird zu einer sozialen Gruppe oder Assoziation, die bestenfalls *neben*, keinesfalls über den andern Assoziationen steht. In seiner ethischen Konsequenz führt das zu dem Ergebnis, daß der einzelne Mensch in einer Mehrheit von ungeordnet nebeneinander geltenden sozialen Verpflichtungen und Loyalitätsbeziehungen lebt: in der religiösen Gemeinschaft, in wirtschaftlichen Verbänden, wie Gewerkschaften, Konzernen oder anderen Organisationen, in einer politischen Partei, im Klub, in kulturellen oder geselligen Vereinen, in der Familie und mancherlei anderen sozialen Gruppen. Überall ist er zu Loyalität oder Treue verpflichtet; überall ergibt sich eine Ethik: Kirchenethik, Standesethik, Gewerkschaftsethik, Familienethik, Vereinsthik, Kantor- und Geschäftsethik usw. Für alle diese Pflichtenkomplexe, für die „*Pluralität der Loyalitäten*“, gibt es keine „Hierarchie der Pflichten“, kein unbedingt maßgebendes Prinzip der Über- und Unterordnung. Insbesondere erscheint die ethische Bindung an den Staat, die Pflicht zur Treue und Loyalität, nur als ein Fall neben vielen anderen Bindungen, neben der Loyalität gegen die Kirche, die Gewerkschaft oder die Familie; die Loyalität gegen den Staat hat keinerlei Vorrang, und die Staatsethik ist eine Spezialethik neben vielen anderen Spezialethiken.»

económicos, grupos culturais e partidos, sem que, em caso de conflito, haja uma decisão reconhecida sobre a série dos muitos vínculos»⁷⁰. E, assim, se uma representação mais comum poderia partir do princípio de que o pluralismo no Estado significaria directamente uma maior liberdade por parte dos homens singulares que se encontram nesse mesmo Estado, Schmitt defende que, pelo contrário, um tal pluralismo apenas significa uma multiplicação dos vínculos, os quais se caracterizam agora apenas por não se ordenarem numa hierarquia inequívoca, e, conseqüentemente, por dispersarem os homens no seu vínculo a múltiplos grupos e comunidades que exigem, cada um por si, uma lealdade unilateral. Como conclui Schmitt: «O pluralismo social, ao contrário da unidade estatal, nada significa senão que o conflito dos deveres sociais fica entregue à decisão dos grupos singulares. Tal significa então soberania dos grupos sociais, não liberdade e autonomia do indivíduo singular»⁷¹.

Para Schmitt, o Estado surge já sempre como a constituição de uma unidade política a partir de uma realidade social complexa, a qual não pode deixar de aparecer, nessa medida, como uma realidade intrinsecamente plural: «A unidade do Estado foi sempre uma unidade a partir de multiplicidades sociais»⁷². Tal quer dizer que o Estado forjou sempre, a partir da sua sobreposição à sociedade, a partir do seu poder político, a unidade de um consenso. Face ao papel homogeneizador do Estado diante da sociedade, face ao papel do poder político na formação de um consenso social, dir-se-ia então que o pluralismo estabelece a representação de que o consenso deve ter origem na própria sociedade, sendo assim formado livremente a partir daquilo a que se poderia chamar a sua espontaneidade imanente, e não imposto pelo poder transcendente do Estado, o qual, se não for neutro e agnóstico, não pode deixar de surgir diante da sociedade como um poder violento. E é então contrariando a representação do pluralismo que Schmitt apresenta a imagem de um “consenso livre”, a imagem de um consenso social espontâneo, como uma ficção. Para Schmitt, aquilo a que uma perspectiva pluralista chamaria um consenso social livre ou espontâneo significa não o resultado de uma efectiva liberdade e espontaneidade sociais, mas a consequência do exercício de poder

⁷⁰ Idem, pp. 154-155: «Das einzelne Individuum fühlt sich deshalb heute in vielen Staaten tatsächlich in einer Pluralität ethischer Bindungen und ist durch religiöse Gemeinschaften, wirtschaftliche Verbände, kulturelle Gruppen und Parteien gebunden, ohne daß es im Konfliktfall eine anerkannte Entscheidung über die Reihenfolge der vielen Bindungen gäbe.»

⁷¹ Idem, p. 157: «Sozialer Pluralismus im Gegensatz zu staatlicher Einheit bedeutet weiter nichts, als daß der Konflikt der sozialen Pflichten der Entscheidung der einzelnen Gruppe überlassen bleibt. Das bedeutet dann Souveränität der sozialen Gruppen, nicht aber Freiheit und Autonomie des einzelnen Individuums.»

⁷² Idem, p. 158: «Die Einheit des Staates ist stets eine Einheit aus sozialen Vielheiten gewesen.»

por parte de grupos sociais poderosos que, a partir da neutralidade do Estado, a partir da sua retirada para uma posição “agnóstica”, se servem dos seus instrumentos para impor politicamente na sociedade aquilo a que se poderia chamar a sua mundividência (*Weltanschauung*) sempre particular. É assim que Schmitt pode escrever claramente: «Cada consenso, também o consenso “livre”, é de algum modo motivado e produzido. O poder efectua o consenso, e frequentemente um consenso racional e eticamente justificado; e, pelo contrário: o consenso efectua poder, e um poder irracional e frequentemente – apesar do consenso – eticamente reprovável. Vista pragmática e empiricamente, levanta-se então a questão sobre quem dispõe dos meios para produzir o consenso “livre” das massas, dos meios económicos, pedagógicos, psicotécnicos dos mais diferentes tipos com a ajuda dos quais, de acordo com a experiência, pode ser produzido um consenso. Se os meios estiverem nas mãos de grupos sociais ou de homens singulares e forem retirados ao controlo do Estado, então acaba-se com aquilo a que oficialmente ainda se chama “Estado”, tornando-se o poder político invisível e irresponsável, mas não se solucionando com esta verificação o problema social-ético»⁷³. Assim, para Schmitt, o aparecimento de um Estado neutro agnóstico, neutralizado diante dos poderes presentes na sociedade e, nesse sentido, reduzido a expressão dessa mesma sociedade, coincide assim com aquilo que se poderia caracterizar como uma essencial ameaça para o Estado propriamente dito, para o Estado que se determina, segundo a sua concepção moderna, como a instância protectora da vida e da liberdade dos indivíduos. E é devido a essa ameaça que, diante da conversão do Estado em “auto-organização da sociedade”, diante da conversão do Estado num Estado total que coincide com a própria sociedade na imanência de um mesmo plano, Schmitt pode perguntar de um modo explícito: «Se o Estado for apenas a “auto-organização” da sociedade, e se esta estiver, por seu lado, na mão de partidos que, designadamente na sequência do direito de eleição proporcional e do sistema de listas, se organizam cada vez mais solidamente e cada vez mais como estados, que protecção haverá ainda, em

⁷³ Idem, p. 158: «Denn jeder, auch der „freie“ Konsens, ist irgendwie motiviert und herbeigeführt. Macht bewirkt Konsens, und zwar oft einen vernünftigen und ethisch berechtigten Konsens; und umgekehrt: Konsens bewirkt Macht, und zwar oft eine unvernünftige und – trotz des Konsenses – ethisch verwerfliche Macht. Pragmatisch und empirisch gesehen, erhebt sich dann die Frage, wer über die Mittel verfügt, den „freien“ Konsens der Massen herbeizuführen, über die wirtschaftlichen, pädagogischen, psychotechnischen Mittel der verschiedensten Art, mit deren Hilfe erfahrungsgemäß ein Konsens herbeigeführt werden kann. Sind die Mittel in den Händen sozialer Gruppen oder einzelner Menschen und der Kontrolle des Staates entzogen, so ist es allerdings mit dem, was offiziell noch „Staat“ heißt, zu Ende, die politische Macht ist unsichtbar und unverantwortlich geworden, aber das sozial-ethische Problem ist mit dieser Feststellung nicht gelöst.»

geral, para a liberdade individual e contra a recaída num estado feudal e estamental pluralista?»⁷⁴.

Para Schmitt, dir-se-ia então que a transformação do “Estado legislador” num “Estado administrativo” em que o Estado se identifica com a sociedade, a transformação da neutralidade do Estado liberal na neutralidade do Estado total, se pode assinalar em dois planos distintos. Em primeiro lugar, esta transformação assinala-se no aparecimento crescente de um grupo de homens cujas vidas são inteiramente determinadas, em toda a sua extensão, não já pelo Estado, mas pelos partidos e organizações sociais a que pertencem. Para Schmitt, os partidos têm assim, no século XX, ao contrário do que se passava no século XIX, a pretensão de determinar os homens segundo as suas mundividências, configurando toda a sua vida, na pluralidade das suas dimensões, a partir destas mesmas mundividências. Como seu sentido último, eles pretendem ocupar o lugar do Estado, tornando-se eles mesmos Estado, ou seja, tornando o Estado num “Estado de partidos” (*Parteienstaat*) e, conseqüentemente, fazendo desaparecer o Estado propriamente dito, na sua essencial diferença em relação à sociedade e na sua função de surgir como expressão do todo face aos partidos, aos interesses e às visões parciais. Na situação alemã entre 1930 e 1933, para Schmitt, o Estado não era ainda propriamente total, na medida em que não surgia explicitamente como determinante do homem e da sociedade em toda a sua extensão; mas ele tornava-se total, na medida em que, colocando-se como neutro e agnóstico, permitia àquilo a que se poderia chamar “partidos mundividenciais”, ou seja, a partidos assentes numa “visão do mundo” que pretendia abranger todos os aspectos da vida humana e social – tais como o Partido Comunista Alemão (KPD) e o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) –, ocupar a função do Estado na vida de um número crescente de homens. Como escreve Schmitt: «A extensão a todos os âmbitos da existência humana, a superação das separações e neutralizações liberais de diferentes âmbitos como religião, economia e formação, numa palavra, aquilo que foi assinalado como a viragem para o “total”, para uma parte dos cidadãos foi já realizada, em certa medida, por alguns complexos de organização social, de tal modo que, não tendo um Estado total, já temos algumas formações partidárias sociais que almejam chegar à

⁷⁴ Hugo Preuss: *sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, p. 21: «Ist der Staat nur die »Selbstorganisation« der Gesellschaft und liegt diese wieder nur in der Hand von Parteien, die sich, namentlich infolge des Verhältniswahlrechts und des Listensystems, immer fester und immer ständischer organisieren, welchen Schutz gibt es dann überhaupt noch für die individuelle Freiheit und gegen den Rückfall in einen pluralistischen Feudal- oder Ständestaat?»

totalidade, abrangendo totalmente os seus homens desde a juventude, das quais cada uma, tal como diz Eduard Spranger, tem “todo um programa cultural”, e cuja coexistência forma e suporta o Estado pluralista»⁷⁵. Mas se a transformação do Estado liberal em Estado total se manifesta na entrega dos homens, na variedade dos aspectos constitutivos da sua vida, à actuação de “partidos mundividenciais”, perante a passividade de um Estado neutro e agnóstico que, devido à sua neutralidade, é vulnerável à sua ocupação pelos próprios partidos, esta mesma transformação torna-se também clara, em segundo lugar, na transformação do Estado num mero administrador através do qual a vida social e, em particular, a vida económica da sociedade se administra a ela mesma, não estando sujeita à intervenção do poder estatal. Neste sentido, um tal Estado aparece como um “Estado económico” (*Wirtschaftsstaat*), um Estado reduzido a expressão das forças sociais e económicas que nele se integram, o qual não pode deixar de se perder como poder unitário e central, agregador e ordenador. Ele emerge, nesta perspectiva, como uma policracia (*Polykratie*) na qual o Estado se caracteriza pela sua impossibilidade de dominar a vida social, de planear a vida económica e de, quando necessário, se opor aos interesses particulares. Como escreve Schmitt: «Enquanto consequência de uma tal policracia, mostra-se uma falta de linhas orientadoras unitárias, uma desorganização e uma ausência de planeamento, mesmo um ser contra o planeamento, cujo alcance é particularmente grande porque o Estado, desde há muito, tomou a viragem para o Estado económico. [...] A policracia dos suportes públicos da economia assenta juridicamente, no que é mais importante, na autonomia e auto-administração, sobretudo na auto-administração das comunidades»⁷⁶.

Assim, dir-se-ia que o “Estado total”, o Estado que – enquanto “Estado administrativo” – se confunde com a sociedade que se organiza a si mesma, pode ser analisado duplamente, seja partindo da perspectiva do Estado, seja partindo da perspectiva da sociedade. Por um lado, partindo da primeira perspectiva, o Estado

⁷⁵ *Der Hüter der Verfassung*, pp. 83-84: «Die Ausdehnung auf alle Gebiete des menschlichen Daseins, die Aufhebung der liberalen Trennungen und Neutralisierungen verschiedener Gebiete wie Religion, Wirtschaft und Bildung, mit einem Wort: das, was vorhin als die Wendung zum „Totalen“ bezeichnet wurde, ist für einen Teil der Staatsbürger in gewissem Maße schon von einigen sozialen Organisationskomplexen verwirklicht, so daß wir zwar keinen totalen Staat, wohl aber schon einige zur Totalität strebende, ihre Mannschaft von Jugend auf ganz erfassende, soziale Parteigebilde haben, deren jede, wie *Eduard Spranger* sagt, „ein ganzes Kulturprogramm“ hat, und deren Nebeneinander den pluralistischen Staat bildet und trägt.»

⁷⁶ *Idem*, p. 92: «Als Folge einer solchen Polykratie zeigt sich ein Mangel einheitlicher Richtlinien, eine Desorganisation und Planlosigkeit, ja sogar Planwidrigkeit, deren Tragweite deshalb besonders groß ist, weil der Staat längst die Wendung zum Wirtschaftsstaat genommen hat. [...] Die Polykratie der öffentlichen Wirtschaftsträger baut sich rechtlich in der Hauptsache auf Autonomie und Selbstverwaltung, vor allem auf der Selbstverwaltung der Gemeinden auf.»

confundido com a sociedade auto-organizada aparece como uma instância inteiramente determinante da vida e da sociedade humanas, consideradas na totalidade dos seus aspectos. Nesta perspectiva, ele é Estado total na medida em que abrange, influencia e determina todos os aspectos da vida humana e social. Por outro lado, partindo da segunda perspectiva, a sociedade que se confunde com o Estado não pode deixar de surgir, na pluralidade das suas forças, como uma instância autónoma e auto-administrada, diante de cuja autonomia o Estado já não aparece como uma instância superior e transcendente que, nessa medida, inscreve na sociedade, e particularmente na vida económica dessa mesma sociedade, um planeamento e uma racionalidade que se distingue essencialmente do mero funcionamento automático de uma lei intrínseca ou imanente. Assim, a não-intervenção na vida económica que caracteriza o “Estado administrativo”, a entrega do económico às simples leis que lhe são intrínsecas, a redução do Estado político a um “Estado económico”, coincide com a intervenção na vida dos homens singulares de estruturas sociais, partidárias e económicas que se constituem como “Estado total”, ocupando assim o lugar e preenchendo o papel interveniente que um Estado tornado neutro deixa vazio, mas perdendo a alusão ao todo, a separação essencial de qualquer perspectiva parcial, interessada, particular e clientelar, que caracterizava o Estado na sua diferença essencial em relação à sociedade. Por outras palavras: a não-intervenção na vida económica que caracteriza o “Estado administrativo” coincide com a entrega da vida dos homens singulares a uma policracia em que – neutralizado o poder do Estado, repartido o anterior poder transcendente do Estado por uma pluralidade de poderes imanescentes, não havendo já um poder superior e separado que proteja esta mesma vida – a intervenção da força social e económica mais forte não pode deixar de se impor como um poder irresistível. Daí que Schmitt possa concluir: «Não-intervenção significaria que, nas oposições e nos conflitos sociais e económicos, que hoje de modo nenhum são travados com meios puramente económicos, se deixa o caminho livre aos diferentes grupos de poder. Não-intervenção não é, em tal situação, nada senão intervenção a favor de quem, em cada caso, se sobrepõe e não tem contemplanções, mostrando-se mais uma vez a verdade simples da frase aparentemente tão paradoxal que Talleyrand pronunciou acerca da política externa: não-intervenção é um conceito difícil; significa mais ou menos o mesmo que intervenção»⁷⁷.

⁷⁷ Idem, p. 81: «Denn Nicht-Intervention würde bedeuten, daß man in den sozialen und wirtschaftlichen Gegensätzen und Konflikten, die heute keineswegs mit rein wirtschaftlichen Mitteln ausgekämpft werden,

É então a partir desta caracterização do Estado que resulta do desenvolvimento imanente do “Estado legislador” liberal num “Estado administrativo”, a partir da caracterização desta transformação do Estado neutro do século XIX num Estado policrático, reduzido a uma mera expressão das forças e poderes presentes na sociedade e confundindo-se, nesse sentido, com ela, tornando-se assim um “Estado total” na medida em que se converte na auto-organização da sociedade, que, para Schmitt, o problema da defesa da constituição se torna inteiramente claro. Por um lado, dir-se-ia que a transformação do tipo de Estado não altera a característica fundamental deste mesmo Estado: a sua constituição como uma instância de poder, a qual, nessa medida, não pode deixar de se exercer justamente como poder, sendo marcada por uma intervenção na vida dos homens. Por outras palavras: dir-se-ia que, por um lado, a transformação do Estado em “Estado administrativo” nunca significa uma não-intervenção do Estado na vida dos homens singulares, não sendo a representação desta não-intervenção mais do que, segundo os termos do próprio Schmitt, uma “utopia”⁷⁸. Por outro lado, se não é possível que o Estado seja neutro no sentido de uma não-intervenção desse mesmo Estado na vida dos homens singulares que estão sob a sua alçada, a neutralidade própria do “Estado administrativo”, a entrega das coisas à sua administração por uma lei absolutamente imanente, não pode deixar de significar a entrega dos homens à intervenção de forças sociais e de partidos cujo poder lhes permite identificarem-se com o próprio Estado. É diante desta possibilidade de um partido se transformar no próprio Estado, cunhando-o com a mundividência que lhe é própria, que, na perspectiva schmittiana, o problema da defesa da constituição não poderia deixar de emergir. Um tal problema, sendo embora um problema intrínseco ao aparecimento de qualquer constituição escrita, não pode deixar de se tornar particularmente premente num contexto em que o Estado se confunde como a própria sociedade, tornando-se, ao mesmo tempo, num “Estado total” e num “Estado administrativo”, tornando-se na manifestação de uma instância social cujo poder seja suficiente para se constituir como um poder estatal, ou seja, tornando-se na manifestação de um partido cujo poder o pode fazer ocupar o lugar do Estado. Diante de um tal Estado ocupado pelos poderes radicados na sociedade, a defesa da constituição não pode deixar de consistir, na

den verschiedenen Machtgruppen freie Bahn läßt. Nicht-Intervention ist in einer solchen Lage nichts anderes als Intervention zugunsten des jeweils Überlegenen und Rücksichtslosen, und es zeigt sich wieder einmal die einfache Wahrheit des scheinbar so paradoxen Satzes, den Talleyrand für die Außenpolitik ausgesprochen hat: Nicht-Intervention ist ein schwieriger Begriff, er bedeutet ungefähr dasselbe wie Intervention.»

⁷⁸ Cf. Idem, p. 81.

perspectiva schmittiana, numa defesa deste mesmo Estado diante das forças sociais que aspiram a um poder estatal, atribuindo-lhe o estatuto de uma instância separada, exterior, transcendente e superior face a uma sociedade que tende a confundir-se com ele. E é neste sentido que, para Schmitt, na República de Weimar, a defesa da constituição não pode deixar de surgir como uma tarefa própria do Presidente do Reich, aparecendo este como o “guardião da constituição”.

A argumentação de Schmitt na defesa de que a guarda da Constituição de Weimar deveria ser confiada ao Presidente do Reich adquire assim, a partir das características próprias da emergência de um “Estado total” ou de um “Estado administrativo”, o contexto que a esclarece e justifica. Num “Estado administrativo” em que sociedade e Estado se tendem a confundir no plano de um “Estado total”, o órgão legislador típico, o parlamento, não pode deixar de surgir como o centro onde se degladiam as várias potências sociais, os vários partidos, que ambicionam surgir no lugar do Estado e identificar-se com o seu papel. Diante da sua acção, que se traduz numa progressiva identificação do Estado com o parlamento enquanto instância representativa da sociedade, propiciando o aparecimento pleno de um “Estado total”, o Presidente surge como o único guardião de uma constituição assente na separação irreduzível entre Estado e sociedade, assim como no poder supremo deste face àquela. Defender a constituição, contrariando o “Estado total”, significa assim, para Schmitt, atribuir ao Presidente do Reich um poder situado acima das forças sociais e dos partidos presentes na sociedade, poder esse pelo qual ele pode surgir como um “poder neutro” baseado não na ausência de decisão, não na neutralidade da equidistância e da não-intervenção, mas na possibilidade de uma decisão superior, de uma decisão puramente política que se furta a qualquer determinação social ou partidária. Como escreve Schmitt, já em *Verfassungslehre*: «Um Monarca, que recebe a sua situação com base na herança, enquanto membro de uma dinastia antiga que esteja numa posse segura, pode guardar facilmente, em geral, uma atitude neutra, sem se afundar na insignificância política. Pelo contrário, um Presidente eleito ou é efectivamente eleito pelo povo, tornando-se então, e porque todo o povo é necessariamente uma grandeza política, num sentido particularmente decisivo e intensivo, político e líder político, e não apenas um terceiro neutro. Ou ele é eleito com base nas uniões de uma coligação partidária, não podendo então exercer facilmente aquela função particular do neutro. Pois as organizações partidárias farão Presidente ou um fiel sequaz partidário ou um homem

inofensivo que não se lhes ponha no caminho»⁷⁹. Se a justiça não pode guardar a constituição devido ao seu vínculo primordial à norma, e se o poder legislador do parlamento consiste numa ameaça sempre possível a esta mesma constituição, na medida em que é preenchido por forças sociais e partidos que procuram ocupar o Estado, mudando a sua forma política e adequando a constituição à sua mundividência partidária, só o Presidente poderá surgir como o guardião do Estado, como o defensor da sua forma política e constitucional, interpretando a constituição no sentido de negar a possibilidade de esta abrir a porta à transformação da sua essência ou, o que é o mesmo, à sua própria aniquilação.

3. A crítica a uma abordagem normativista da constituição: o “poder neutro” do Presidente e o modelo fascista

A evocação por Schmitt da figura presidencial como protectora da Constituição de Weimar assinala já, com uma clareza suficiente, a sua posição política fundamental diante da Constituição. E uma tal posição pode ser caracterizada em dois pontos essenciais. Por um lado, esta posição caracteriza-se pela afirmação de que a Constituição necessita de um protector, ou seja, pela defesa da impossibilidade de a Constituição se defender a si mesma. Por outras palavras: esta posição caracteriza-se pela sua confrontação com uma perspectiva normativista da constituição, pela sua confrontação com uma perspectiva da constituição como um puro e simples complexo normativo, e pela sua defesa de que a constituição é o resultado de uma decisão constituinte, o resultado da afirmação de um poder fáctico enquanto potência constituinte, remetendo assim necessariamente para um poder concreto que a possa sustentar e proteger na sua vigência. Por outro lado, a posição schmittiana, ao exigir o reconhecimento de um guardião para a constituição, caracteriza-se pela afirmação de que a vigência da Constituição não é incompatível com uma sua interpretação não normativista. Assim, a posição política de Schmitt caracteriza-se pela afirmação de que

⁷⁹ *Verfassungslehre*, pp. 351-352: «Ein Monarch, der im Wege der Erbfolge seine Stellung einnimmt, als Mitglied einer alten, in sicherem Besitz stehenden Dynastie, kann im allgemeinen leicht eine neutrale Haltung wahren, ohne zur politischen Bedeutungslosigkeit herabzusinken. Dagegen ist ein gewählter Präsident entweder wirklich vom ganzen Volk gewählt, dann wird er, weil das ganze Volk notwendigerweise eine politische Größe ist, in einem besonders entschiedenen und intensiven Sinne Politiker und politischer Führer sein und nicht nur der neutrale Dritte. Oder er ist auf Grund von Parteivereinbarungen von einer Parteikoalition gewählt, dann kann er jene besondere Funktion des Neutralen nicht leicht ausüben. Denn die Parteiorganisationen werden entweder einen zuverlässigen Parteigänger oder einen harmlosen Menschen zum Präsidenten machen, der ihnen nicht im Wege steht.»

a constituição não só não tem necessariamente de ser interpretada numa perspectiva normativista, mas exige até, para que possa ser eficazmente protegida, uma perspectiva alternativa na sua interpretação, a qual aparece não como uma ruptura com a sua vigência, não como um ferimento da ordem constitucional, mas, pelo contrário, como algo inteiramente compatível com ela. A exigência schmittiana de uma protecção da constituição implica então quer a defesa de uma interpretação da constituição alternativa à do normativismo, quer a afirmação de que esta interpretação, longe de contrariar a vigência da constituição, antes surge como a condição para que desta vigência não resulte o aniquilamento da própria ordem constitucional. Se, em 1940, ao publicar a sua colectânea *Positionen und Begriffe*, durante o regime nacional-socialista, Schmitt podia inscrever, como subtítulo da obra, “em combate com Weimar” (*im Kampf mit Weimar*), dir-se-ia que, nos anos da década de 30 que antecederam a chegada ao poder do nacional-socialismo, a posição política de Schmitt se traduz não numa luta *contra* a Constituição de Weimar, mas numa luta *em torno* desta mesma Constituição (dir-se-ia: *ein Kampf nicht gegen, sondern um die Weimarer Verfassung*).

Para o normativismo, a constituição surge como um puro e simples complexo normativo; ela é aqui uma mera norma ou, melhor dizendo, um conjunto de normas. Enquanto puras normas, as normas constitucionais não se podem hierarquizar entre si: todas as normas pertencentes a uma constituição são, consideradas normativamente, o mesmo. E tal quer dizer que se uma constituição contiver dentro de si a permissão normativa para a sua alteração, abrindo a possibilidade da sua revisão, a constituição poderá sofrer qualquer alteração, sendo modificada em qualquer sentido, desde que uma tal modificação seja introduzida segundo a forma constitucionalmente prescrita para a revisão da própria constituição. Para a perspectiva normativista, como vimos já a partir das formulações de Kelsen, o Estado não é senão o próprio direito personificado. E o estabelecimento de uma tal identificação entre Estado e direito tem aqui, considerado em referência à possibilidade da modificação da constituição, um significado claro. Se o direito não for senão uma realidade normativa, se o Estado não for senão a sua própria constituição enquanto realidade normativa, e se a constituição contiver em si a determinação do processo pelo qual ela poderá ser revista, tal significa que, para a perspectiva normativista, o Estado não poderá contrariar essa revisão e que ele se terá de manter, no caso de uma revisão constitucional obedecer às exigências constitucionais para a revisão da própria constituição, e independentemente do sentido em que a própria revisão se processar, essencialmente neutro.

No caso da Constituição de Weimar, o art. 76º previa a possibilidade da sua revisão através de uma maioria de dois terços do parlamento: «A Constituição pode ser alterada no curso da legislação. No entanto, as resoluções do Reichstag sobre a alteração da Constituição só passam se dois terços dos membros que nele têm assento estiverem presentes e, pelo menos, dois terços dos presentes concordarem. Também as resoluções do Conselho do Reich para a alteração da Constituição precisam de uma maioria de dois terços dos votos expressos. Se for decidida uma alteração constitucional com base na petição popular, através de referendo, é requerido o acordo da maioria dos que têm direito a voto»⁸⁰. Um tal artigo não poderia deixar de querer dizer, interpretado numa perspectiva normativista, que uma maioria de dois terços dos deputados presentes no Reichstag poderia alterar ilimitadamente a Constituição do Reich, podendo inclusivamente transformar a estrutura do próprio Estado alemão de acordo com uma qualquer mundividência sustentada por essa mesma maioria. E se uma maioria de dois terços de deputados poderia alterar a constituição, fosse em que sentido fosse⁸¹, tal significaria que a Constituição de Weimar – e, conseqüentemente, a própria estrutura do Estado alemão – não teria, na perspectiva normativista, senão o estatuto de uma norma provisória e condicional, cuja validade estaria permanentemente dependente da não obtenção de uma maioria de dois terços, por parte das forças partidárias presentes no parlamento, para a sua modificação.

Diante de uma tal perspectiva normativista sobre a Constituição de Weimar, Schmitt começa então por contestar, já em *Verfassungslehre*, a possibilidade de identificar uma constituição com um mero complexo normativo. Segundo Schmitt, determinar a constituição como uma realidade normativa, tal como propunha uma abordagem normativista da constituição, significaria confundir pura e simplesmente a constituição (*Verfassung*) como uma lei constitucional (*Verfassungsgesetz*) ou um conjunto de leis constitucionais. E tal confusão perderia o sentido da própria constituição enquanto estabelecimento da forma política de um determinado Estado. Para Schmitt, um tal estabelecimento, a determinação da forma política do Estado, não

⁸⁰ RV, art. 76º, § 1: «Die Verfassung kann im Wege der Gesetzgebung geändert werden. Jedoch kommen Beschlüsse des Reichstags auf Abänderung der Verfassung nur zustande, wenn zwei Drittel der gesetzlichen Mitgliederzahl anwesend sind und wenigstens zwei Drittel der Anwesenden zustimmen. Auch Beschlüsse des Reichsrats auf Abänderung der Verfassung bedürfen einer Mehrheit von zwei Dritteln der abgegebenen Stimmen. Soll auf Volksbegehren durch Volksentscheid eine Verfassungsänderung beschlossen werden, so ist die Zustimmung der Mehrheit der Stimmberechtigten erforderlich.»

⁸¹ Para uma tal interpretação do art. 76º da Constituição de Weimar, cf. Gerhard Anschütz, *Die Verfassung des deutschen Reichs vom 11. August 1919*, Berlim, George Stilke, 1921, pp. 136 ss..

poderia ser considerada como uma *norma* ou uma lei, sendo antes a manifestação de uma *decisão* existencial, fáctica e não normativa, pela qual o Estado era constituído e determinado na sua forma essencial. Como escreve Schmitt, já em *Verfassungslehre*: «As determinações aqui mencionadas da Constituição de Weimar não são leis constitucionais. Frases como: “O povo alemão deu a si mesmo esta constituição”; “A potência do Estado sai do povo”; ou “O Reich alemão é uma República”, não são em geral quaisquer leis, nem mesmo, portanto, leis constitucionais. Também não são como que leis de enquadramento ou princípios. Mas não são por isso algo menor ou negligenciável. São *mais* que leis e normações, são designadamente as decisões políticas concretas que dão a forma política da existência do povo alemão e formam os pressupostos fundacionais para todas as posteriores normações, também para as das leis constitucionais. Tudo aquilo que de legalidade e normatividade há dentro do Reich alemão só vale com base e no quadro destas decisões. Elas constituem a substância da constituição. Que a Constituição de Weimar seja em geral uma constituição, e não uma soma de determinações singulares desunidas, modificáveis segundo o art. 76º da Constituição do Reich, que os partidos da coligação governamental de Weimar entenderam lançar no texto com base nuns quaisquer “compromissos”, tal repousa apenas nesta decisão existencial total do povo alemão»⁸². Assim, para Schmitt, se uma constituição é, na sua essência, não um conjunto de normas, mas a expressão da decisão existencial de um povo no estabelecimento da forma que o constitui na sua unidade política, tal quer dizer que, ao contrário do que propunha uma interpretação normativista da Constituição de Weimar, a autorização normativa da revisão da constituição – que, no caso da Constituição de Weimar, era aberta pelo art. 76º – não se poderia confundir com a possibilidade do seu aniquilamento através de uma via legislativa.

⁸² *Verfassungslehre*, p. 73: «Die hier genannten Bestimmungen der Weimarer Verfassung sind keine Verfassungsgesetze. Sätze wie: „Das deutsche Volk hat sich diese Verfassung gegeben“; „die Staatsgewalt geht vom Volke aus“; oder: „das Deutsche Reich ist eine Republik“, sind überhaupt keine Gesetze und infolgedessen auch keine Verfassungsgesetze. Sie sind auch nicht etwa Rahmengesetze oder Grundsätze. Aber deshalb sind sie nicht etwas Geringeres oder Unbeachtliches. Sie sind *mehr* als Gesetze und Normierungen, nämlich die konkreten politischen Entscheidungen, welche die politische Daseinsform des deutschen Volkes angeben und die grundlegende Voraussetzung für alle weiteren Normierungen, auch diejenigen der Verfassungsgesetze, bilden. Alles, was es innerhalb des Deutschen Reiches an Gesetzlichkeit und an Normativität gibt, gilt nur auf der Grundlage und nur im Rahmen dieser Entscheidungen. Sie machen die Substanz der Verfassung aus. Daß die Weimarer Verfassung überhaupt eine Verfassung ist und nicht eine Summe zusammenhangloser, nach Art. 76 RV. abänderbarer Einzelbestimmungen, welche die Parteien der Weimarer Regierungskoalition auf Grund irgendwelcher „Kompromisse“ in den Text zu lancieren verstanden, das liegt nur in dieser existentiellen Totalentscheidung des deutschen Volkes.»

A separação entre constituição e norma constitucional, estabelecida por Schmitt a partir da sua recusa da proposta normativista da consideração da constituição como simples norma, abre então o caminho à sustentação das duas teses fundamentais que estão na base da sua relação com a Constituição weimariana. Em primeiro lugar, a partir de uma tal separação, Schmitt afirma o carácter inviolável da Constituição, e a compatibilidade deste carácter não só com o art. 76º, mas também com a suspensão ou a introdução de excepções às normas constitucionais, através de medidas presidenciais tomadas à luz de um “estado de excepção” que poderia ser declarado pelo Presidente do Reich em situações de emergência. Se as normas constitucionais poderiam ser revistas e alteradas segundo o art. 76º, se estas mesmas normas poderiam ser suspensas e quebradas, de acordo com o que era determinado pelo art. 48º, as revisões e as excepções não poderiam significar, para Schmitt, qualquer violação ou alteração de uma constituição que era, enquanto distinta das normas constitucionais que albergava, inviolável. Como escreve Schmitt: «A constituição é inviolável; as leis constitucionais, pelo contrário, podem ser suspensas durante o estado de excepção e quebradas por medidas do estado de excepção»⁸³. Em segundo lugar, se a revisão ou a suspensão de normas constitucionais não era incompatível com o carácter inviolável da constituição, tal quereria dizer, segundo Schmitt, que a possibilidade de rever as normas constitucionais, de acordo com um processo de revisão estabelecido pelo art. 76º, não poderia significar uma autorização ilimitada para que o poder legislador, se acaso houvesse uma coligação partidária que determinasse o voto de dois terços dos deputados no parlamento, transformasse a Constituição de Weimar num qualquer outro tipo de forma política. Como afirma abertamente Schmitt: «O Reich alemão não pode ser transformado, através de uma decisão maioritária de dois terços do Reichstag, numa Monarquia absoluta ou numa República soviética. O “legislador que altera a constituição” do art. 76º não é de modo nenhum todo-poderoso»⁸⁴.

Diante da possibilidade de o parlamento ser crescentemente ocupado por partidos proponentes de “mundividências” inconciliáveis, mas unidos na sua hostilidade ao “Estado burguês” estabelecido pela Constituição de Weimar, tal como acontecia sobretudo com o crescimento do número de deputados comunistas e nacional-socialistas

⁸³ Idem, p. 26: «Die *Verfassung* ist unantastbar, die *Verfassungsgesetze* dagegen können während des Ausnahmezustandes suspendiert und durch Maßnahmen des Ausnahmezustandes durchbrochen werden.»

⁸⁴ Idem, p. 26: «Das Deutsche Reich kann nicht durch Zweidrittel-Mehrheitsbeschluß des Reichstages in eine absolute Monarchie oder in eine Sowjet-Republik verwandelt werden. Der „verfassungsändernde Gesetzgeber“ des Art. 76 ist keineswegs allmächtig.»

no Reichstag, Schmitt propõe então uma leitura da Constituição em geral, e do seu art. 76º em particular, que parte da impossibilidade de esta encerrar no seu próprio seio a autorização constitucional para a sua aniquilação. Tal como afirma ainda mais explicitamente, num artigo de 1929, escrito para celebrar o décimo aniversário da Constituição do Reich: «Permanece um equívoco, indicar a autorização para revisões constitucionais como uma onipotência [*Allmacht*] absolutista que não apenas pode “alterar” a Constituição de Weimar, mas eliminá-la, aniquilá-la e exterminá-la completamente. Isso contradiz o claro sentido da palavra “alteração” (pois “alterar” é algo distinto de eliminar ou aniquilar) e reduz todo o conteúdo da Constituição a um mero *provisorium* que esteja sob a reserva do art. 76º»⁸⁵. Assim, se uma leitura normativista da Constituição de Weimar não podia deixar de expô-la à possibilidade de ela ser aniquilada por via constitucional, Schmitt procura sobretudo, na sua relação com esta mesma Constituição, propor uma leitura que, escapando ao normativismo, compreendendo a Constituição como uma decisão existencial de um povo concreto, e não como um mero complexo normativo, inviabilize uma tal possibilidade de aniquilação. Para o normativismo, se a constituição não era senão uma simples realidade normativa, ela não poderia deixar de ser indiferente em relação ao plano fáctico ou existencial a que se aplica. Por outras palavras: para a perspectiva normativista sobre a constituição, esta deveria ser essencialmente neutra e não interveniente na situação fáctica que lhe estaria subjacente, estabelecendo apenas o enquadramento legal por cuja determinação a sua própria alteração se encontraria normativamente legitimada. Por outras palavras ainda: para a perspectiva normativista, a legitimidade de qualquer norma constitucional ou de qualquer alteração à constituição estaria exclusivamente assente na sua legalidade. Para Schmitt, pelo contrário, se a constituição é não uma mera norma, mas a decisão existencial de um povo acerca da sua forma política, esta mesma constituição não pode ser neutra ou indiferente diante dessa mesma forma. Ao contrário do que pressupunha o normativismo, a vigência da Constituição de Weimar num Estado de direito significa, na perspectiva schmittiana, não uma neutralidade baseada na simples vigência legal de normas, mas a afirmação da legitimidade – e não apenas da

⁸⁵ “Zehn Jahre Reichsverfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 38: «Trotzdem bleibt es ein Mißverständnis, die Befugnis zu Verfassungsrevisionen in eine absolutistische Allmacht anzudeuten, welche die Weimarer Verfassung nicht nur „ändern“, sondern ganz beseitigen, vernichten und vertilgen darf. Das widerspricht dem klaren Sinn des Wortes „Änderung“ (denn „ändern“ ist etwas anderes als beseitigen oder vernichten) und reduziert den ganzen Inhalt der Verfassung auf ein bloßes Provisorium, das unter dem Vorbehalt des Art. 76 steht.»

legalidade – de um Estado cuja essência consiste numa decisão pela sua forma política enquanto Estado de direito.

Assim, dir-se-ia que o Estado de direito é sempre, para Schmitt, um Estado neutro, um Estado irreduzível ao seu controlo por facções e partidos. Contudo, dir-se-ia também que uma tal neutralidade consiste aqui não na regência deste Estado por um critério normativista de pura e simples legalidade, não na sua passividade face à sua ocupação por partidos que se proponham destruir a sua forma política através de uma via legal, mas no aparecimento de uma potência situada acima da sociedade e dos partidos, cuja emergência se torna possível como expressão de uma decisão originária do povo pela sua forma política, ou seja, como expressão de uma “opinião pública” que se constituísse como uma primordial afirmação da sua própria existência⁸⁶. É assim que, ao aludir à posição de Hugo Preuß, o fundador da Constituição de Weimar, Schmitt pode justamente aludir a esta determinação da neutralidade da Constituição como expressão não de uma passividade assente num mero normativismo ou legalismo, mas de uma decisão originária de um Estado de direito por si mesmo: «O Estado de direito burguês, com base democrática, o qual é necessariamente um Estado de partidos, não pode existir, justamente por isso, sem forças neutras diferenciadas, e uma inteligência não vinculada partidariamente, mas universalmente respeitada, seria o *pouvoir neutre* autêntico e ideal, não como instância organizada (assim estaria já novamente desnaturada), mas como força espiritual livre, não formada, mas impondo-se devido à sua objectividade, de que o *medium* autêntico é a opinião pública, este “fluido indefinido”. Hugo Preuß já não pôde formular a sua teoria do novo Estado. Mas parece-me que na consequência das suas últimas manifestações está o pôr, junto dos poderes do Estado de partidos, também forças e factores do Estado neutro. A palavra neutro recebe assim uma nova aplicação. Pois a neutralidade do Estado passivo, agnóstico, já não é possível no Estado político hodierno, social e económico, que na Alemanha é ainda um Estado de reparação. Só pode tratar-se de um tipo de neutralidade que possibilite uma decisão objectiva e justa, e cujo pressuposto sociológico é uma inteligência não

⁸⁶ Para o contraste entre estes dois tipos de neutralidade, para o contraste entre aquilo a que se poderia chamar uma “neutralidade normativista”, agnóstica e passiva, e uma “neutralidade decisionista”, sujeito de uma decisão superior, veja-se, em *Der Hüter der Verfassung*, a sua caracterização respectivamente como uma “neutralidade negativa” e como uma “neutralidade positiva”, sendo que o seu carácter positivo ou negativo é determinado pela relação entre a neutralidade e a tomada de uma decisão política (pp. 111-115). O mesmo texto está publicado em *Positionen und Begriffe*, pp. 179-183, sob o título: *Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates*.

vinculada partidariamente. Sem isso, um Estado de direito burguês seria hoje impensável»⁸⁷.

O projecto político schmittiano, nos primeiros anos da década de 30, assenta assim em dois factores fundamentais, os quais, numa primeira abordagem, podem aparecer como paradoxais. Em primeiro lugar, ele assenta na referência a uma “opinião pública” não vinculada partidariamente: o povo alemão, o soberano da democracia alemã, deveria surgir como uma instância capaz de se manifestar directamente, sem a mediação partidária. Em segundo lugar, este mesmo projecto assenta na referência à necessidade de representar esta “opinião pública” originária, esta vontade e esta inteligência não vinculadas partidariamente, fora da representação partidária e parlamentar: a manifestação directa do povo soberano – para o formular de um modo paradoxal – não poderia prescindir de uma representação suprema desta mesma manifestação, e o Presidente deveria aparecer aqui como o representante supremo de uma vontade e de uma inteligência públicas que, constitutivas da substância da constituição, teriam de ser defendidas diante de quaisquer ameaças partidárias. A proposta de uma defesa da Constituição através do Presidente do Reich torna-se assim possível a partir de uma leitura não normativista desta mesma Constituição. Numa perspectiva normativista sobre a Constituição, numa perspectiva para a qual a vigência da constituição se confundia com a sua mera vigência normativa ou legal, a proposta schmittiana de uma defesa da Constituição através da possibilidade de o Presidente introduzir, quando considere necessário e urgente, uma excepção à legalidade normal, separando assim imediatamente *constituição* e *norma constitucional*, não poderia deixar de aparecer já sempre como uma ruptura com essa mesma Constituição: a proposta schmittiana do estabelecimento do Presidente do Reich como o guardião da Constituição surgia claramente como contrária à legalidade constitucional

⁸⁷ Hugo Preuss: *sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, pp. 23-24: «Der bürgerliche Rechtsstaat auf demokratischer Grundlage, der notwendig ein Parteienstaat ist, kann eben deshalb ohne verschiedenartige neutrale Kräfte nicht bestehen, und eine nicht parteimäßig gebundene, aber doch allgemein respektierte Intelligenz wäre der eigentliche und ideale *pouvoir neutre*, nicht als organisierte Instanz (damit wäre sie ja wieder denaturiert), sondern als freie, nicht formierte, aber wegen ihrer Objektivität doch sich durchsetzende geistige Kraft, deren eigentliches Medium die öffentliche Meinung, dieses „undefinierbare Fluidum“ ist. Hugo Preuß konnte seine Theorie des neuen Staates nicht mehr formulieren. Aber mir scheint, daß es in der Konsequenz seiner letzten Äußerungen liegt, neben die Mächte des Parteienstaates auch Kräfte und Faktoren des neutralen Staates zu setzen. Das Wort neutral erhält dadurch eine neue Wendung. Denn die Neutralität des passiven, agnostischen Staates ist in dem heutigen sozial- und wirtschaftspolitischen Staat, der in Deutschland zudem noch ein Reparationsstaat ist, nicht mehr möglich. Es kann sich also nur um eine Art Neutralität handeln, die eine sachliche und gerechte Entscheidung ermöglicht und deren soziologische Voraussetzung eine nicht parteimäßig gebundene Intelligenz ist. Ohne das wäre ein bürgerlicher Rechtsstaat heute undenkbar.»

normativamente compreendida. Para Schmitt, pelo contrário, a proposta de depositar a guarda da constituição nas mãos de uma “inteligência” neutra e supra-partidária, capaz de representar a potência suprema da “opinião pública” do povo soberano e de decidir em seu nome, ou seja, capaz de decidir em representação da decisão originária sobre a forma política que constitui não só a origem, mas a essência da própria constituição, emerge como a única garantia de que a constituição seja mais que uma norma provisória, indeterminada quanto a valores, cega quanto ao núcleo substancial que a identifica e sujeita à sua mudança segundo os mais diversos interesses, flutuações, coligações e conflitos partidários.

Diante da proposta de defesa da Constituição de Weimar a partir não apenas da consideração da constituição como uma decisão originária, mas da possibilidade de o Presidente decidir como intérprete dessa mesma decisão, podendo assim diferenciar o Estado dos partidos presentes na sociedade, determinando uma exceção às leis constitucionais para salvar a própria constituição e, nessa medida, decidindo a suspensão da legalidade em nome de uma legitimidade dela essencialmente diferenciada, Schmitt não pode deixar de se confrontar com o problema de saber se esta mesma proposta não exigiria afinal não propriamente uma defesa do Estado de direito, mas a sua substituição por um outro tipo de Estado. Por outras palavras: diante de uma tal proposta de defesa da Constituição de Weimar, tornava-se necessário perguntar não apenas onde se poderia encontrar o exemplo da possibilidade de decisão que Schmitt estabelecia como condição de que a Constituição pudesse ser defendida, mas também se um tal exemplo não significava afinal a remissão para um tipo de Estado distinto da República de Weimar. Haveria algum tipo de Estado que – sendo diferente do Estado de direito burguês (na sua inamovível possibilidade de ser interpretado a partir de uma posição normativista), sendo imediatamente incompatível com qualquer leitura normativista – surgisse como um Estado constituído inequivocamente pela afirmação de uma existência política própria, pela decisão suprema da sua forma política enquanto manifestação de uma vontade de existir politicamente? A resposta não pode deixar de ser afirmativa. E é como paradigma de um Estado que surge essencialmente num plano superior à sociedade, como o portador de uma tal decisão suprema, que Schmitt pode apontar, em 1929 – ao escrever sobre o livro de Erwin Beckerath *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, de 1927 –, a concepção fascista do Estado. Como escreve Schmitt: «O Estado fascista decide não como neutro, mas como um terceiro que é

superior. Essa é a sua supremacia»⁸⁸. Contudo, diante desta caracterização por Schmitt do Estado fascista como o exemplo de um Estado onde a decisão não desaparece, não sendo assim possível a identificação normativista da legitimidade com a legalidade, torna-se necessário perguntar se tal significa que o pensamento político schmittiano, no início dos anos 30, se deveria traduzir – no seu sentido último – na proposta de um Estado fascista, e se a sua defesa da Constituição contra o normativismo, se a sua proposta de uma interpretação da Constituição de Weimar a partir de uma perspectiva decisionista, não é afinal senão uma etapa num processo cujo fim consistiria não na defesa e na conservação, mas no aniquilamento e na substituição do Estado burguês e da sua estrutura constitucional. A partir dos escritos de Schmitt do início dos anos 30, a resposta a uma tal pergunta não pode deixar de ser inequivocamente negativa. E a justificação de uma tal resposta implica a referência a dois pontos cuja consideração se manifesta como essencial para a abordagem da relação entre o pensamento schmittiano e o fascismo.

Em primeiro lugar, importa considerar que o Estado fascista italiano é efectivamente, para Schmitt, um Estado cuja ordem constitucional não pode ser interpretada numa perspectiva normativista, ou seja, um Estado em que, conseqüentemente, a sociedade não pode deixar de estar subordinada a um Estado dele essencialmente destacado, caracterizado, nessa medida, por uma decisão capaz de a dirigir. Neste sentido, o Estado fascista italiano parece, numa primeira abordagem, ser compreendido por Schmitt como um tipo de Estado preferível ao Estado burguês weimariano, na medida em que, não podendo ser interpretado numa perspectiva normativista, aparece como o detentor de um estatuto que o situa já sempre acima da sociedade, dos seus partidos e da sua economia, tendo à sua disposição um “aparelho”, uma estrutura organizativa que lhe permite exercer sobre ela um domínio efectivo e um juízo superior incontestável. Como escreve Schmitt: «Uma supremacia do Estado em relação à economia só é realizável com a ajuda de uma organização fechada, estruturada por uma ordem. Tanto o fascismo como também o bolchevismo comunista precisam, para a sua supremacia sobre a economia, de um tal “aparelho”. [...] Como pode o Estado ser o terceiro superior e mais poderoso se não tiver à disposição uma organização hierárquica forte, rigidamente formada, fechada em si e que, por isso, não

⁸⁸ “Wesen und Werden des faschistischen Staates, *Positionen und Begriffe*, p. 128: «Der faschistische Staat entscheidet nicht als neutraler, sondern als höherer Dritter. Das ist seine Suprematie.»

repouse, como o partido, na livre propaganda? Só uma tal organização está à altura da nova e imensa tarefa»⁸⁹.

Mas se o fascismo é a forma política de um Estado que aparece inequivocamente como superior em relação à sociedade, anulando a multiplicidade de partidos e planeando a sua vida económica, importa considerar, em segundo lugar, que esta superioridade é conseguida não propriamente pela sua separação em relação à sociedade, não pela sua diferenciação em relação ao âmbito partidário e económico, mas pela sua constituição como pura e simples determinação deste mesmo âmbito. Por outras palavras, se o Estado fascista surge como superior em relação à sociedade, tal acontece não porque seja dela separado, mas justamente pelo contrário: porque ele abrange a sociedade como um *stato totalitario*. E é então enquanto “Estado total” que o Estado fascista adquire as características que o determinam.

Assim, por um lado, o Estado fascista não deixa de ser, segundo Schmitt, um Estado partidariamente dominado, transformando-se antes apenas num Estado em que já não vários, mas apenas um único partido domina e ocupa inteiramente o próprio Estado que, nessa medida, se converte num “Estado de partido único” (*Ein-Parteienstaat*). Para Schmitt, um tal Estado significaria assim não uma alternativa à dissolução do Estado como uma mera associação numa sociedade caracterizada, na sua essência, pelo pluralismo, mas, pelo contrário, a mais radical emergência de um “Estado total”, emergência essa que, apesar das suas características, o Estado liberal e pluralista ainda conseguiria evitar, ou seja, a emergência de um Estado inteiramente reduzido a uma sociedade que, nessa medida, está agora determinada pela mundividência de um partido único, de um partido total que, assim, ocupa o Estado e se indistingue dele. O Estado de partido único do fascismo surge então, para Schmitt, não propriamente como uma alternativa a um tipo de Estado liberal, burguês e pluralista, mas como uma intensificação da identidade entre Estado e sociedade que constitui já a essência desse mesmo Estado, no seu desenvolvimento enquanto “Estado total”. Em 1931, uma tal conclusão é absolutamente clara: «Que esteja presente um deste tipo de complexos [partidos], concorrente com outros, que detenha a *maioria* dentro de certos limites, ou

⁸⁹ Idem, pp. 127-128: «Eine Suprematie des Staates gegenüber der Wirtschaft ist nur mit Hilfe einer geschlossenen, ordensmäßigen Organisation durchführbar. Sowohl der Faschismus als auch der kommunistische Bolschewismus bedarf zu seiner Überlegenheit über die Wirtschaft eines solchen „Apparates“. [...] Wie soll der Staat der höhere und mächtigere Dritte sein, wenn er nicht eine starke, festformierte, in sich geschlossene und daher nicht wie die Partei auf freier Werbung beruhende, hierarchische Organisation zu Verfügung hat? Der ungeheuren neuen Aufgabe ist nur eine solche neue Organisation gewachsen.»

seja, que esteja presente um *Estado pluralista de partidos*, impedirá que o Estado total enquanto tal se torne válido com o mesmo ímpeto que já o fez nos chamados *Estado de partido único*, a Rússia soviética e a Itália. Mas, através da pluralização, a viragem para o Estado total estará não superada, mas por assim dizer parcelada, na medida em que cada complexo social de poder organizado procurará realizar tanto quanto possível em si mesmo e para si mesmo a totalidade – desde o coro e do clube desportivo até à auto-protecção armada»⁹⁰.

Por outro lado, o Estado fascista não deixa de ser um Estado economicamente determinado, um “Estado económico”, mas apenas se especifica por ser um Estado marcado, na sua essência, pela determinação da vida económica, ou seja, por ser um *stato corporativo*. Por outras palavras: o Estado fascista caracteriza-se não por deixar de ser um “Estado económico” (*Wirtschaftsstaat*), mas por acrescentar ainda uma “constituição económica” (*Wirtschaftsverfassung*) ao próprio Estado já economicamente determinado. E, na perspectiva schmittiana, é manifesto que uma tal constituição económica, constitutiva de um Estado corporativo, alternativo ao Estado burguês próprio da Constituição de Weimar, longe de ser desejável, seria um perigo e, nessa medida, um instrumento de dissolução do próprio Estado. Para Schmitt, se, num Estado agrário e pouco desenvolvido, tal constituição económica ainda seria possível, necessária ou desejável, a introdução de uma constituição económica e de um regime de partido único num Estado marcado por conflitos económicos significaria não a superação desses mesmos conflitos, mas a impossibilidade de estes serem institucionalizados como conflitos partidários e, nesse sentido, a necessidade de estes se manifestarem de forma tendencialmente revolucionária. Daí que, num artigo de 1930 intitulado *Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, Schmitt possa concluir com clareza sobre o Estado de partido único marcado por uma constituição económica: «A sua realização não fortaleceria a unidade da vontade estatal, mas apenas a ameaçaria; as oposições económicas e sociais não seriam solucionadas e superadas, mas surgiriam mais abertamente e com menos reservas, pois os grupos combatentes já não seriam obrigados a fazer o caminho pelas eleições populares gerais e pela

⁹⁰ *Der Hüter der Verfassung*, p. 84: «Dadurch daß eine miteinander konkurrierende, sich gegenseitig in gewissen Grenzen haltende Mehrheit derartiger Komplexe, also ein pluralistischer Parteienstaat, vorhanden ist, wird es verhindert, daß der totale Staat sich als solcher mit derselben Wucht zur Geltung bringt, wie er es in den sogenannten Ein-Parteienstaat, Sowjetrußland und Italien, bereits getan hat. Durch die Pluralisierung ist aber die Wendung zum Totalen nicht aufgehoben, sondern nur sozusagen parzelliert, indem jeder organisierte soziale Machtkomplex soviel wie möglich – vom Gesangverein und Sportklub bis zum bewaffneten Selbstschutz – die Totalität in sich selbst und für sich selbst zu verwirklichen sucht.»

representação popular. É digno de atenção que hoje só dois grandes Estados têm tais constituições económicas: a Rússia comunista, com o seu sistema soviético, e a Itália fascista, com o seu *stato corporativo*. São duas terras ainda em grande parte agrárias, que de modo nenhum estão no topo do desenvolvimento económico e do progresso industrial, e das quais qualquer um sabe que a sua constituição económica está à sombra de uma organização partidária firmemente organizada e do chamado Estado de partido único. O sistema da constituição económica não tem aqui de modo nenhum o sentido de tornar a economia livre e autónoma, mas, pelo contrário, de pô-la nas mãos do Estado e de subordiná-la a ele; o sistema de partido único resulta da necessidade de evitar a dominação do Estado por vários partidos, ou seja, a repartição pluralista do Estado»⁹¹.

Para Schmitt, se o fascismo consistia na coincidência entre Estado e constituição, se ele era caracterizado pela conjunção entre um “Estado económico” e uma “constituição económica”, o Estado alemão weimariano, neutro e pluralista, poderia ser determinado como um “Estado económico” sem uma constituição correspondente, ou seja, como um Estado que, tendendo à sua identificação com a auto-organização da sociedade e da economia, encerrava ainda, na sua forma política, na sua constituição, a possibilidade da sua diferenciação em relação à sociedade: «O Estado hodierno é um Estado económico. Mas, como na maioria dos Estados modernos, também na Alemanha a Constituição estatal não é uma constituição económica, mas, chamada sem exactidão, uma constituição política, a qual ignora as grandezas e os poderes económicos enquanto tal e, nessa medida, é neutra diante da economia. [...] Dá-se assim uma discrepância: um Estado económico, mas não uma constituição económica»⁹². E é então a partir de uma tal discrepância que surge, na perspectiva

⁹¹ “Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, pp. 44-45: «Ihre Erfüllung würde die Einheit des staatlichen Willens nicht stärken, sondern nur gefährden; die wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze würden nicht gelöst und aufgehoben, sondern träten offener und rücksichtsloser hervor, weil die kämpfenden Gruppen nicht mehr gezwungen wären, den Umweg über allgemein Volkswahlen und eine Volksvertretung zu machen. Es ist sehr bemerkenswert, daß heute nur zwei große Staaten solche Wirtschaftsverfassungen haben: das kommunistische Rußland mit seinem Sowjetsystem und das faschistische Italien mit seinem *stato corporativo*. Das sind zwei zum großen Teil noch agrarische Länder, die keineswegs an der Spitze der wirtschaftlichen Entwicklung und des industriellen Fortschritts stehen, und von denen jeder weiß, daß ihre Wirtschaftsverfassung im Schatten einer straff zentralisierten Parteiorganisation und des sog. Ein-Parteien-Staates steht. Das System der Wirtschaftsverfassung hat hier keineswegs den Sinn, die Wirtschaft frei und autonom zu machen, sondern, im Gegenteil, sie dem Staat in die Hand zu geben und ihm zu unterwerfen; das Ein-Partei-System ergibt sich aus der Notwendigkeit, die Beherrschung des Staates durch mehrere Parteien, also die pluralistische Aufteilung des Staates zu verhindern.» (A presente passagem encontra-se também reproduzida em *Der Hüter der Verfassung*, pp. 99-100).

⁹² Idem, pp. 42-43: «Der heutige Staat ist ein Wirtschaftsstaat. Aber, wie in den meisten modernen Staaten, ist auch in Deutschland die staatliche Verfassung keine Wirtschaftsverfassung, sondern eine, ungenau so genannte politische Verfassung, welche die wirtschaftlichen Größen und Mächte als solche

schmittiana, a possibilidade de interpretar diferenciadamente a Constituição de Weimar. Se a Constituição de Weimar não corresponde a uma constituição económica, tal quer dizer que ela encerra em si a possibilidade da resistência contra a crescente transformação do Estado num mero “Estado económico”. E dir-se-ia então que a proposta schmittiana de uma interpretação não normativista da Constituição de Weimar consiste numa tentativa de fazer desta mesma Constituição uma decisão por aquilo a que se poderia chamar – em contraste com o Estado económico – um Estado puramente político, tornando-se assim, em definitivo, no apoio de uma resistência política contra a conversão do Estado burguês de Weimar na mera auto-organização de uma sociedade pluralista que não encontra acima de si qualquer determinação.

4. A defesa de uma abordagem valorativa da constituição: um Estado autoritário (o Estado total qualitativo) contra a ameaça nacional-socialista

É sobretudo em 1932, no seu texto *Legalität und Legitimität*, que Schmitt se contrapõe a uma interpretação normativista da Constituição de Weimar, procurando sustentar, em confrontação com ela, uma interpretação alternativa. Neste texto, Schmitt regressa à distinção entre a primeira e a segunda partes da Constituição de Weimar, ou seja, entre aquilo a que em *Verfassungslehre* chama os dois componentes da constituição: o “componente político” e “componente de Estado de direito”. Mas, neste regresso, dir-se-ia que Schmitt atribui agora à segunda parte da Constituição de Weimar uma dimensão política a que anteriormente não tinha dado suficiente relevância.

Em *Verfassungslehre*, a segunda parte da Constituição de Weimar – intitulada “direitos e deveres fundamentais dos alemães” – tinha sido analisada como correspondendo a um componente não político, a um “componente de Estado de direito” da Constituição. É certo que é já em *Verfassungslehre* que Schmitt, ao abordar a segunda parte da Constituição de Weimar, faz a distinção entre a ideia liberal de direitos individuais principalmente ilimitados, os “direitos de liberdade” (*Freiheitsrechte*) ou “direitos fundamentais” (*Grundrechte*) próprios de uma esfera de liberdade individual inviolável pelo Estado, e as garantias institucionais (*institutionelle Garantien*), as garantias que asseguram a permanência de determinadas instituições na

ignoriert und insofern gegenüber der Wirtschaft neutral ist. [...] So ergibt sich eine offensichtliche Diskrepanz: ein Wirtschaftsstaat, aber keine Wirtschaftsverfassung.»

estrutura política do Estado. Como escreve Schmitt, já em *Verfassungslehre*: «Através da regulamentação da lei constitucional, pode ser assegurada a determinadas instituições uma protecção particular. A regulamentação da lei constitucional tem então o fim de tornar impossível uma eliminação pela via da simples legislação. Expressando-se de um modo inexacto, fala-se aqui frequentemente de direitos fundamentais, embora a estrutura de tais garantias seja lógica e juridicamente completamente diferente da de um direito da liberdade»⁹³. Contudo, apesar de uma tal distinção entre “direitos de liberdade” e “garantias institucionais”, a segunda parte da Constituição de Weimar é encarada, em 1928, como sendo constituída, na sua essência, por um componente não-político da Constituição, oposto ao componente propriamente político da sua primeira parte.

É uma tal consideração da segunda parte da Constituição de Weimar que, com a viragem para os anos 30, se altera no pensamento schmittiano. Sobretudo nos artigos intitulados *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien* e *Grundrechte und Grundpflichten*, respectivamente de 1931 e 1932, Schmitt dedica-se a um estudo intenso da segunda parte da Constituição. E um tal estudo é orientado para a determinação da segunda parte da Constituição de Weimar, no seu núcleo fundamental, não pelos “direitos de liberdade”, mas pelas “garantias institucionais” que nela se encontram estabelecidas. Segundo o Schmitt de 1931, os “direitos de liberdade”, direitos que surgem representados como direitos principalmente ilimitados que os indivíduos livres têm enquanto tais e que são, nessa medida, superiores e exteriores a qualquer determinação estatal, não podem deixar de encontrar o seu enquadramento constitucional em garantias constitucionais. Daí que Schmitt possa afirmar explicitamente que «não há privilégios constitucionais de direitos subjectivos numa constituição democrática, mas antes só pode ser pensada qualquer assegurar de direitos subjectivos de indivíduos no quadro e nos limites de uma garantia institucional»⁹⁴. E esta dependência dos “direitos de liberdade” em relação às garantias

⁹³ *Verfassungslehre*, p. 170: «Durch verfassungsgesetzliche Regelung kann bestimmten Einrichtungen ein besonderer Schutz gewährt werden. Die verfassungsgesetzliche Regelung hat dann den Zweck, eine Beseitigung im Wege der einfachen Gesetzgebung unmöglich zu machen. In ungenauer Ausdrucksweise spricht man hier ebenfalls oft von Grundrechten, obwohl die Struktur solcher Garantien logisch und rechtlich von der eines Freiheitsrechtes ganz verschieden ist.»

⁹⁴ “Freiheitsrechte und institutionelle Garantien”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 160: «...es verfassungsgesetzliche Privilegierungen individualistischer Rechte in einer demokratischen Verfassung nicht geben, vielmehr jede verfassungsgesetzliche Gewährleistung von subjektiven Rechten Einzelner nur im Rahmen und in den Grenzen einer institutionellen Garantie gedacht werden kann.»

institucionais deriva justamente do carácter não político destes mesmos “direitos de liberdade”. Nos “direitos de liberdade”, a liberdade é concebida de um modo puramente negativo como uma não intervenção estatal numa esfera individual inviolável: «Esta liberdade é liberdade *em relação ao* Estado; ela é, num sentido negativo, expressão do *status negativus*»⁹⁵. E é justamente este carácter negativo e não político da liberdade assim entendida, é justamente a situação da liberdade naquilo a que se poderia chamar um plano meta-político, que não pode deixar de determinar os “direitos de liberdade” como direitos que, segundo a sua essência, requerem necessariamente a sua protecção através de garantias institucionais. Assim, na perspectiva schmittiana, só através do estabelecimento de garantias constitucionais se pode encontrar uma liberdade que seja mais do que uma liberdade meramente negativa. E, conseqüentemente, dir-se-ia que, para Schmitt, a efectivação da liberdade consiste não na reivindicação pelos indivíduos de “direitos de liberdade”, através dos quais o Estado visse a sua intervenção limitada por uma esfera de liberdade inviolável, mas justamente na garantia de que o Estado seja constituído por uma estrutura institucional na qual a liberdade se encontre protegida, adquirindo uma configuração substancial. Como escreve Schmitt abertamente: «Esta liberdade, e designadamente a liberdade do indivíduo singular, é, infelizmente, ameaçada de um modo continuado, e precisa, por isso, de protecção e segurança. Daí surge uma reconstrução de normações jurídicas e de instituições estatais para protecção da liberdade, a qual pode ser designada, precisamente, como garantia da liberdade. O direito fundamental da liberdade, isto é, da esfera livre do Estado, é rodeado de institutos jurídicos, de normações típicas e até de instituições estatais, cuja garantia significa algo diferente da garantia da própria liberdade»⁹⁶.

Assim, na segunda parte da Constituição de Weimar, o estabelecimento de garantias institucionais corresponde não à determinação de direitos intrínsecos aos indivíduos, não à determinação de direitos não políticos independentes do Estado, mas ao reconhecimento de que o Estado tem e deve continuar a ter uma estrutura institucional constitucionalmente protegida e garantida. Para Schmitt, os “direitos de

⁹⁵ “Grundrechte und Grundpflichten”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 207: «Diese Freiheit ist Freiheit vom Staat; sie ist Recht im negativen Sinne, Ausdruck des status negativus».

⁹⁶ “Freiheitsrechte und institutionelle Garantien”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 167: «Diese Freiheit, und namentlich die Freiheit des einzelnen Individuums, ist leider fortwährend bedroht und bedarf daher des Schutzes und der Sicherung. Daraus entsteht ein Umbau von rechtlichen Normierungen und staatlichen Einrichtungen zum Schutz der Freiheit, der ebenfalls als Freiheitsgarantie bezeichnet werden kann. Das Grundrecht der Freiheit, d. h. der staatsfreien Sphäre, wird mit Rechtsinstituten, typischen Normierungen und sogar mit staatlichen Institutionen umgeben, deren Garantie etwas anderes bedeutet als die Garantie der Freiheit selbst.»

liberdade” ou, o que é o mesmo, os direitos subjectivos e individuais não têm necessariamente de se contrapor às garantias institucionais. Contudo, não sendo mutuamente exclusivos, as garantias institucionais não poderiam deixar de se situar, face a tais direitos, num plano determinante e hierarquicamente superior: «Ambas as coisas [garantias institucionais e direito subjectivo] podem estar ligadas uma à outra, mas, para uma interpretação, tem de se ter em mente que a assegução de direitos subjectivos está *subordinada* à assegução da instituição e tem de a servir, ou seja, que é o ponto de vista institucional e não o interesse individualista-egoísta daquele que está legitimado subjectivamente que decide»⁹⁷. Assim, se as garantias institucionais não só não se confundem com os direitos individuais, mas até se lhes sobrepõem, tal quer dizer que tais garantias expressam a assunção de determinadas instituições, e da estrutura do Estado que as alberga, como um valor. Por outras palavras: tal quer dizer que as garantias institucionais são a expressão de uma *decisão* por uma determinada estrutura do Estado, por aquilo a que Schmitt chama um “solo da constituição” (*Boden der Verfassung*)⁹⁸, cuja violação corresponderia, ao limite, a uma violação da própria constituição. E, assim se as garantias institucionais da segunda parte da Constituição de Weimar, longe de corresponderem a um “componente não político” desta mesma constituição, remetem para uma decisão política que a sustenta, a distinção entre as duas partes da Constituição de Weimar adquire agora um novo significado: e um tal significado assenta assim em que a segunda parte da Constituição de Weimar surge, para Schmitt, já não como um “componente não político”, mas como a expressão de um componente político alternativo ao componente político da primeira parte desta mesma Constituição. Trata-se então agora, para o Schmitt dos anos 30, diante das duas partes da Constituição de Weimar, de decidir qual a parte que deve ser politicamente determinante. E é pela sua diferente resposta a esta questão que a abordagem schmittiana da Constituição de Weimar se pode distinguir de uma sua abordagem normativista.

Para Schmitt, o normativismo caracterizava-se, na sua essência, pela atribuição de um papel preponderante à primeira parte da Constituição de Weimar, ou seja, à parte da constituição que determina a estrutura do Estado, os seus órgãos e a relação entre

⁹⁷ Idem, p. 149: «Beides kann miteinander verbunden sein, doch muß für die Auslegung im Auge behalten werden, daß die Gewährung subjektiver Rechte der Gewährung der Institution *untergeordnet* ist und ihr zu dienen hat, daß also der institutionelle Gesichtspunkt und nicht das individualistisch-egoistische Interesse des subjektiv Berechtigten entscheidet.»

⁹⁸ Cf. “Grundrechte und Grundpflichten”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 194.

eles. Para esta perspectiva, a constituição surgia como essencialmente neutra e indiferente em relação a tudo aquilo que não estivesse já explicitamente contido nas suas normas constitucionais. Por outras palavras: para esta perspectiva, a constituição surgia como indeterminada na sua essência, admitindo a legitimidade de qualquer mudança desde que esta aparecesse sob o cumprimento das regras que determinam a sua legalidade. E seria uma tal perspectiva que decorreria necessariamente daquela que poderia ser caracterizada como a tese essencial do normativismo: a colocação do próprio Estado, e da sua Constituição, como a mera personificação de uma realidade que, considerada em si mesma, era essencialmente normativa. Daí que Schmitt possa ilustrar a posição normativista sobre o Estado do seguinte modo: «O Estado é lei, a lei é o Estado. Só em relação à lei é exigida a obediência; só em relação a ela é aniquilado o direito de resistência. Só há legalidade, não autoridade ou um comando vindo de cima»⁹⁹. Assim, para o normativismo, a única legitimidade possível reside no cumprimento da legalidade. E é diante desta determinação da legitimidade pela legalidade que Schmitt não pode deixar de observar que a defesa de que a constituição seja redutível a uma norma legal e positiva, a defesa de que esta seja neutra e indiferente em relação a quaisquer “valores” que ultrapassem o cumprimento da legalidade, não sendo mais do que a sua mera positividade, é já sempre uma posição que, longe de ser neutra e indiferente, parte de uma valoração determinada: «Pode-se chamar a isso “positivismo”, tal como se pode assinalar como positivismo, sem crítica, qualquer tipo de decisionismo; só que esta palavra já não ilude em relação a que aquele formalismo sem pressupostos é uma reivindicação de subordinação motivada de um modo puramente político, com anulação, motivada de um modo puramente político, de qualquer direito de resistência»¹⁰⁰. Neste sentido, a identificação da legitimidade com a legalidade tem na sua origem, enquanto sua condição necessária, a atribuição de um valor intrínseco à lei e, conseqüentemente, a deposição no legislador de uma essencial confiança: «Esta confiança permanece o pressuposto de qualquer constituição que organiza o Estado de direito na forma de um Estado legislador»¹⁰¹. E, segundo Schmitt,

⁹⁹ *Legalität und Legitimität*, p. 20: «Der Staat ist Gesetz, das Gesetz ist der Staat. Nur dem Gesetz wird Gehorsam geschuldet; nur ihm gegenüber ist das Widerstandsrecht vernichtet. Es gibt nur Legalität, nicht Autorität oder Befehl von oben.»

¹⁰⁰ Idem, p. 23: «Man kann das „Positivismus“ nennen, wie man jede Art von Decisionismus kritiklos als Positivismus bezeichnen kann; nur täuscht dieses Wort heute nicht mehr darüber hinweg, daß jener voraussetzungslose Formalismus ein rein politisch motivierter Unterwerfungsanspruch mit rein politisch motivierter Verneinung jeden Widerstandsrechtes ist.»

¹⁰¹ Idem, p. 22: «Dieses Vertrauen bleibt die Voraussetzung einer jeden Verfassung, die den Rechtsstaat in der Form eines Gesetzgebungsstaates organisiert.»

seria justamente esta confiança parlamentarista no legislador que, no século XX, com o desaparecimento da crença na discussão pública que sustentava o parlamentarismo no século XIX, não poderia também, como vimos, deixar de desaparecer.

Perdida a confiança no legislador, dir-se-ia que a proposta normativista da identificação daquilo que na constituição vale como legítimo com a sua legalidade perde também o seu fundamento. Consequentemente, a partir desta ausência de confiança no valor intrínseco de uma lei emanada do poder legislador, a legalidade só adquire legitimidade a partir da sua positividade, em função da sua pura e simples vigência como ordem legal. Schmitt fala ainda de um último critério capaz de garantir à ordem estabelecida pela legalidade um valor intrínseco ou, o que é o mesmo, uma legitimidade própria: a igualdade de chances na conquista do poder. Segundo um tal critério, importaria sobretudo que, num Estado de direito, o poder não apenas fosse conquistado de acordo com as regras constitucionais que deveriam reger essa mesma conquista, ou seja, através das eleições enquanto método democrático para a obtenção de maiorias partidárias, mas sobretudo que o partido que ocupasse ocasionalmente o poder não impedisse a partidos minoritários uma chance igual de chegar a esse mesmo poder. Na perspectiva normativista que reduz progressivamente a legitimidade à mera legalidade, dir-se-ia que já não importa o conteúdo das determinações daquele que governa, que já não é possível a referência a uma legitimidade ou ilegitimidade destas mesmas determinações em função do seu conteúdo, mas que estas não podem deixar de ser consideradas legítimas se apenas forem emanadas de um partido cujo exercício do poder é legitimado não apenas pelo mero funcionamento da própria legalidade, mas também pela sua garantia de que, abrindo as mesmas chances de conquista do poder a todos os partidos, a legalidade continuará a funcionar. A garantia das mesmas chances na conquista do poder por parte de cada partido consistiria então, nesta perspectiva, num último critério, naquilo a que se poderia chamar um critério residual, para ainda aludir a uma legitimidade como distinta do mero exercício do poder por parte de um partido que legalmente o tenha conquistado. Como escreve Schmitt: «Pode-se estabelecer o funcionalismo sem conteúdo e sem pressupostos das maiorias alternantes como “dinamismo”, apesar de a falta de estática e de substância não precisar ainda autenticamente de ser nada de dinâmico. Mas quando se completar inteiramente este procedimento neutro e indiferente quanto ao conteúdo, levando-o ao absurdo de uma verificação da maioria ainda apenas matemático-estatística, terá ainda sempre de ser pressuposto, apesar disso, *um* princípio de justiça material, para que todo o sistema de

legalidade não se desmorone no mesmo instante: o princípio incondicional das *mesmas chances de alcançar a maioria* para todas as opiniões, orientações e movimentos pensáveis»¹⁰². Contudo, mesmo o critério da igualdade de chances de conquista do poder por parte de todas as associações sociais e partidárias, atribuindo assim à legalidade aquilo a que se poderia chamar um critério de legitimidade mínimo ou residualmente extrínseco à sua mera vigência, não pode deixar de ser legalmente determinado. É a legalidade que não pode deixar de decidir sobre a igualdade de chances, decidindo se esta está ou não presente. E tal quer dizer que, mesmo a partir da evocação da igualdade de chances no acesso ao poder como critério de legitimidade de uma ordem legal, é a legalidade que decide sobre uma tal igualdade, determinando os casos em que esta se deve verificar, e não a igualdade de chances sobre a legalidade. Assim, é a partir da inevitabilidade do desaparecimento desta última fonte de legitimidade distinta da mera ocupação legal do poder, a partir da absoluta redução da legitimidade ao exercício de um poder legalmente ocupado, que uma abordagem normativista da constituição tem, na perspectiva schmittiana, a sua inevitável conclusão.

Esta redução absoluta da legitimidade à legalidade, esta pura e simples determinação daquilo que é legítimo pelo exercício da vontade de quem ocupa legalmente o poder, tem então aqui duas consequências inevitáveis, que Schmitt, em *Legalität und Legitimität*, não pode deixar de mencionar explicitamente. Por um lado, uma tal redução tem como consequência a impossibilidade de determinar como ilegítimo ou tirânico qualquer decisão que emane de um poder legalmente exercido, independentemente do seu conteúdo. Tal equivaleria a admitir como legítimo tudo aquilo que, sem a consideração da sua substância, seja determinado por um partido (ou uma coligação partidária) que ocupe legalmente o poder, não sendo pura e simplesmente possível conceber uma ilegitimidade, uma decisão tirânica, que possa partir de um poder legalmente estabelecido. Como escreve Schmitt: «A velha doutrina do direito de resistência distinguia dois tipos de “tiranos”»: aquele que chegou à posse do poder de acordo com o direito, mas que depois o exerce e o usa de um modo mau e tirânico – é o *tyrannus ab exercitio*; e, além dele, o *tyrannus absque titulo*, que chegou

¹⁰² Idem, pp. 29-30: «Man mag den inhalt- und voraussetzungslosen Funktionalismus der wechselnden Mehrheiten als „Dynamismus“ hinstellen, obwohl der Mangel an Statik und an Substanz eigentlich noch nichts Dynamisches zu sein braucht. Aber wenn man dieses inhaltlich indifferente und neutrale Verfahren noch so sehr vervollkommnet und bis zu der Absurdität einer nur noch mathematisch-statistischen Mehrheitsfeststellung reibt – ein materielles Gerechtigkeitsprinzip wird trotzdem immer noch vorausgesetzt werden müssen, wenn nicht das ganze Legalitätssystem im gleichen Augenblick zusammenbrechen soll: das Prinzip der für alle denkbaren Meinungen, Richtungen und Bewegungen unbedingt *gleichen Chance, jene Mehrheit zu erreichen.*»

ao poder sem título jurídico, independentemente de se ele o exerce bem ou mal. Na neutralidade quanto ao conteúdo, ou na completa ausência de conteúdo de um conceito de legalidade funcionalístico, já não pode de todo haver o primeiro tipo, designadamente o uso ilegal do poder legal; mas a maioria também nunca poderia ser, naturalmente, o “tirano sem título jurídico”, se a maioria se tornou no único título jurídico da posse legal do poder. Só quem exerce o poder do Estado ou semelhante ao Estado sem ter a maioria de 51% ao seu lado está ilegal e é um “tirano”. Quem tenha esta maioria já não faria nada injusto, mas transformaria tudo aquilo que faz em direito e legalidade. Com tais consequências, o princípio de um conceito funcionalístico de legalidade, destituído de conteúdo, leva-se a si mesmo *ad absurdum*»¹⁰³. Por outro lado, se um partido que tenha uma maioria capaz de alterar legalmente uma lei ou mesmo a constituição está já sempre, em função da maioria que assegura uma tal legalidade, legitimado a fazê-lo, tal quer dizer a perspectiva normativista da constituição, a identificação da legitimidade com a legalidade, reduz qualquer lei, e mesmo a estrutura constitucional do Estado, a uma estrutura provisória que qualquer partido pode esperar alterar legalmente, configurando o próprio Estado à luz da sua mundividência partidária. Daí que Schmitt possa concluir, acerca de uma interpretação da constituição que determine a legitimidade como pura e simples legalidade: «A reivindicação de legalidade torna qualquer resistência, e toda a contra-defesa, numa injustiça e em algo contrário ao direito, torna-a “ilegalidade”. Se a maioria puder dispor arbitrariamente sobre legalidade e ilegalidade, ela pode sobretudo declarar ilegais, isto é, *hors-la-loi* o seu concorrente intra-político, excluindo-o assim da homogeneidade democrática do povo. Quem dominasse 51%, poderia, de um modo legal, tornar ilegais os restantes 49%. Ser-lhe-ia permitido, de um modo legal, fechar atrás de si a porta da legalidade pela qual entrou, tratando assim como um criminoso comum o opositor político-

¹⁰³ Idem, pp. 30-31: «Die alte Lehre vom Widerstandsrecht unterschied zwei Arten von „Tyranen“: denjenigen, der auf rechtmäßige Weise in den Besitz der Macht gelangt ist, die dann aber schlecht und tyrannisch ausübt und mißbraucht – das ist der *tyrannus ab exercitio*; und ferner den *tyrannus absque titulo*, der ohne Rechtstitel zur Macht gelangt ist, gleichgültig, ob er sie gut oder schlecht ausübt. Bei der inhaltlichen Neutralität oder gar bei gänzlicher Inhaltlosigkeit eines funktionalistischen Legalitätsbegriffes kann es die erste Art, nämlich illegalen Gebrauch der legalen Macht, überhaupt nicht mehr geben; „Tyranen ohne Rechtstitel“ aber könnte die Mehrheit natürlich auch niemals sein, wenn Mehrheit zum einzigen Rechtstitel des legalen Machtbesitzes geworden ist. Nur wer staatliche oder staatsähnliche Gewalt ausübt, ohne die 51 prozentige Mehrheit auf seiner Seite zu haben, ist illegal und ein „Tyranen“. Wer diese Mehrheit hat, würde nicht mehr Unrecht tun, sondern alles, was er tut, in Recht und Legalität verwandeln. Mit solchen Konsequenzen führt das Prinzip eines inhaltlos funktionalistischen Legalitätsbegriffes sich selbst *ad absurdum*.»

partidário, que então talvez batesse com pontapés contra a porta fechada»¹⁰⁴. Assim, a situação criada pela redução da legitimidade à mera legalidade, a situação pela qual, num Estado, a legitimidade é determinada pela mundividência partidária que tem a maioria, determinando a partir dela aquilo que é ou não legal, tem como consequência última que a legalidade partidariamente determinada se identifique com a legitimidade própria do Estado. A ocupação do Estado por uma mundividência partidária, o aparecimento do Estado como mera sociedade auto-organizada e, nessa medida, como “Estado total”, surge assim, para Schmitt, como a consequência inevitável da determinação normativista da legitimidade como pura e simples legalidade: «O partido dominante dispõe sobre todo o sobrepeso que a *mera posse dos meios legais de poder*, num Estado dominado por este tipo de legalidade, traz consigo. A maioria, de repente, já não é partido; é o próprio Estado»¹⁰⁵.

Se uma perspectiva normativista sobre a Constituição de Weimar conduziria inevitavelmente à sua redução a um mero conjunto de procedimentos legais, esvaziando-a de qualquer substância e colocando-a como indiferente diante de qualquer conteúdo valorativo, Schmitt, ao propor uma abordagem da Constituição alternativa à abordagem normativista, não pode deixar de sugerir que esta mesma Constituição, na medida em que consiste essencialmente na decisão originária pela qual um povo se constituía na sua forma política, é caracterizada pela assunção de valores, princípios e determinações que surgem nela como constitutivos, dando-lhe assim o seu cunho essencial e sendo, nessa medida, inalienáveis. Segundo Schmitt, para além de uma primeira parte em que determinava o seu funcionamento legal, a Constituição de Weimar era constituída por uma segunda parte – a parte correspondente à sua determinação como um Estado burguês, caracterizada pelo estabelecimento dos direitos fundamentais dos seus cidadãos – que não podia deixar de ser vista como a apresentação de um conteúdo capaz de nela cunhar uma forma substancial identificadora. Dir-se-ia que a Constituição de Weimar não o poderia ser sem a presença da segunda parte que

¹⁰⁴ Idem, p. 31: «Der Legalitätsanspruch macht jeden Widerstand und jede Gegenwehr zum Unrecht und zur Rechtswidrigkeit, zur „Illegalität“. Kann die Mehrheit über Legalität und Illegalität nach Willkür verfügen, so kann sie vor allem ihren innerpolitischen Konkurrenten für illegal, d. h. *hors-la-loi* erklären und damit von der demokratischen Homogenität des Volkes ausschließen. Wer 51 v. H. beherrscht, würde die restliche 49 v. H. auf legale Weise illegal machen können. Er dürfte auf legale Weise die Tür der Legalität, durch die er eingetreten ist, hinter sich schließen und den parteipolitischen Gegner, der dann vielleicht mit den Stiefeln gegen die verschlossene Tür tritt, als einen gemeinen Verbrecher behandeln.»

¹⁰⁵ Idem, p. 32: «Die herrschende Partei verfügt über das ganze Übergewicht, das der *bloße Besitz der legalen Machtmittel* in einem von dieser Art Legalität beherrschten Staatswesen mit sich bringt. Die Mehrheit ist jetzt plötzlich nicht mehr Partei; sie ist der Staat selbst.»

estabelecia a sua forma política e os seus valores, correspondendo a sua revogação não meramente a uma alteração dessa mesma constituição, mas à sua pura e simples aniquilação. Assim, se a alteração da segunda parte da Constituição corresponderia ao seu aniquilamento, tal quereria dizer que as duas partes da Constituição não eram conciliáveis, sendo necessário optar pela subordinação da primeira à segunda ou da segunda à primeira. E a posição de Schmitt, no contexto da necessidade desta decisão, é inteiramente clara. Se a segunda parte da Constituição fosse submetida à primeira, tal como propunha uma perspectiva normativista, ou seja, se a Constituição pudesse ser alterada em qualquer sentido por qualquer maioria legalmente autorizada para isso, independentemente do conteúdo originário e da substância desta alteração, a Constituição de Weimar não seria, na sua essência, senão uma estrutura organizacional e funcional, meramente provisória e destituída de qualquer conteúdo e de qualquer valor. Se, pelo contrário, a primeira parte fosse subordinada à segunda, se a segunda parte da Constituição de Weimar fosse considerada como um valor essencial, determinante da identidade nuclear e substancial dessa mesma Constituição, a Constituição de Weimar não poderia ser neutra em relação a si mesma, não podendo deixar de se proteger face à possibilidade da sua corrupção às mãos de processos que se desenrolassem a partir do simples funcionamento da legalidade. Para Schmitt, a Constituição de Weimar era, na sua essência, não um conjunto de normas, mas a *posição* da substância de uma forma política, a *afirmação* do seu valor e a *decisão* da sua existência concreta. E tal queria dizer que a sua parte meramente normativa, a parte organizativa dos procedimentos por ela estipulados, a sua legalidade puramente formal, não podia deixar de se subordinar hierarquicamente aos valores que constituíam a sua essência, negando-se na sua originária neutralidade valorativa. Assim, se o normativismo subordinava qualquer substância valorativa ao cumprimento de procedimentos legais, determinando a legitimidade a partir da legalidade, a posição schmittiana afirma a irreduzibilidade da legitimidade à legalidade, condicionando o cumprimento dos procedimentos legais à efectivação dos valores que exclusivamente os poderiam legitimar. Como escreve Schmitt: «[As garantias da segunda parte da Constituição de Weimar] estão numa contradição construtiva em relação à neutralidade valorativa do Estado legislador parlamentar, organizado na primeira parte, não apenas limitando-o, mas também destruindo-o. [...] As garantias constitucionais materiais-jurídicas devem proteger face à *ocasionalidade* momentânea do legislador ordinário, garantindo um determinado *conteúdo* diante de um funcionalismo da maioria que, não

tendo conteúdo, entrega todos os valores com conteúdo à maioria vigente, enquanto, pelo contrário, o procedimento legislador da democracia parlamentar deve estar aberto a qualquer conteúdo, a qualquer opinião, a qualquer tentativa, a qualquer meta. [...] A doutrina e a prática jurídicas de uma tal constituição estão diante de uma escolha: ou desistir da neutralidade valorativa – jurídica, moral, política – consequente da parte organizatória, ou desistir do “sistema de sentido” com conteúdo da segunda parte da constituição. Pois a constituição é um todo e, mesmo para uma rotina administrativa e judicial inteiramente subalterna, os “efeitos” próximos e longínquos não podem escapar aos seus axiomas. Entre a neutralidade valorativa principal do sistema funcionalístico da legalidade e a acentuação valorativa principal das garantias constitucionais com conteúdo não há qualquer linha de meio. [...] Quem quiser permanecer neutro na questão sobre neutralidade ou não-neutralidade decidiu-se pela neutralidade. Afirmação valorativa e neutralidade valorativa excluem-se mutuamente»¹⁰⁶.

Diante da neutralidade valorativa do normativismo, a proposta de Schmitt para a abordagem da Constituição é então clara, podendo traduzir-se em dois pontos essenciais. Por um lado, diante da neutralidade valorativa de um mero funcionalismo ou, o que é o mesmo, de uma mera legalidade, tal proposta traduz-se na defesa da constituição como uma afirmação valorativa e, nesse sentido, como uma realidade constituída pela decisão de um conteúdo valorativo, em relação ao qual não pode ser neutra. Por outro lado, a partir desta concepção da constituição como posição, decisão e afirmação valorativa, a proposta de Schmitt traduz-se também na defesa de que uma constituição terá de se proteger contra a própria legalidade, abrindo assim a possibilidade de ser guardada por um “guardião da constituição” (*Hüter der Verfassung*) ou por um “legislador extraordinário” (*außerordentlicher Gesetzgeber*) – para usar as

¹⁰⁶ Idem, pp. 44-46: «Aber sie stehen in einem konstruktiven Widerspruch zu der Wertneutralität des im ersten Hauptteil organisierten parlamentarischen Gesetzgebungsstaates und schränken ihn nicht nur ein, sondern zerstören ihn auch. [...] Die materiell-rechtlichen Verfassungssicherungen sollen gerade vor der augenblicklichen *Jeweiligkeit* des ordentlichen Gesetzgebers schützen, einen bestimmten *Inhalt* vor einem inhaltlosen, alle sachinhaltlichen Werte an die jeweilige Mehrheit ausliefernden Mehrheitsfunktionalismus sichern, während umgekehrt das Gesetzgebungsverfahren der parlamentarischen Demokratie jedem Inhalt, jeder Meinung, jeder Bestrebung und jedem Ziel offenstehen soll. [...] Rechtslehre und Rechtspraxis einer solchen Verfassung stehen vor der Wahl: entweder die folgerichtige – rechtliche, moralische und politische – Wertneutralität des organisatorischen Teiles oder aber das inhaltliche „Sinnsystem“ des zweiten Verfassungsteiles preiszugeben. [...] Denn die Verfassung ist ein Ganzes, und selbst für eine ganz subalterne Verwaltungs- und Gerichtsroutine sind die nahen wie die „Fernwirkungen“ ihrer Axiome unentrinnbar. Zwischen der prinzipiellen Wertneutralität des funktionalistischen Legalitätssystem und der prinzipiellen Wertbetonung inhaltlicher Verfassungsgarantien gibt es keine mittlere Linie. [...] Wer in der Frage: Neutralität oder Nicht-Neutralität neutral bleiben will, hat sich eben für die Neutralität entschieden. Wertbehauptung und Wertneutralität schließen einander aus.»

expressões respectivamente de *Der Hüter der Verfassung*, em 1931, e de *Legalität und Legitimität*, em 1932 – que se caracterize por poder, se considerar necessário, suspender a legalidade, abrindo assim uma exceção ao seu simples funcionamento para que os valores, o conteúdo e a substância que identificam a constituição enquanto tal possam ser salvaguardados. Daí que particularmente a obra de 1932 encerre justamente com a defesa por Schmitt de que, numa situação como a alemã nas vésperas da tomada do poder pelo nacional-socialismo, numa situação em que um partido mundivisional ameaçava a Constituição através de meios legais, seria necessário escolher a substância da constituição, ou seja, a segunda parte da Constituição de Weimar, contra, se necessário fosse, a sua simples legalidade, o seu mero funcionamento legal. A oposição é de tal modo forte que Schmitt fala aqui, ao referir-se às duas partes da Constituição de Weimar, em duas constituições distintas: «A segunda parte da Constituição de Weimar contém uma junção de diferentes tipos de uma legalidade superior, que até agora quase não se tornou consciente, e muito menos foi pensada em toda a sua heterogeneidade, assim como uma fragmento de uma contra-constituição»¹⁰⁷. E, tendo de se optar pela constituição da primeira parte da Constituição de Weimar ou pela contra-constituição¹⁰⁸ da sua segunda parte, a escolha de Schmitt não poderia deixar de consistir numa defesa inequívoca da superioridade e do papel determinante desta mesma segunda parte. Como escreve explicitamente Schmitt: «Se, reconhecendo que a Constituição de Weimar são duas constituições, se puser à escolha uma destas duas constituições, a decisão tem de cair para o princípio da *segunda* constituição e a sua tentativa de uma ordem

¹⁰⁷ Idem, p. 57: «Der zweite Hauptteil der Weimarer Verfassung enthält ein in seiner ganzen Heterogenität bisher kaum bewußt gewordenes, viel weniger durchdachtes Nebeneinander verschiedener Arten von höherer Legalität und ein Stück einer Gegen-Verfassung.»

¹⁰⁸ Olivier Beaud atribui uma importância extrema e, a nosso ver, exagerada à expressão “contra-constituição”, defendendo, a partir dela, que Schmitt procurou encontrar na segunda parte da Constituição de Weimar o fundamento para um “golpe de Estado”, que deveria depor esta mesma Constituição e encontrar justamente no “fragmento de contra-constituição” a base para uma constituição alternativa, uma “constituição alemã”: «É precisamente este fragmento que Schmitt quer desenvolver de maneira a que constitua por si mesmo a parte substancial e que se substitua, indirectamente, silenciosamente e legalmente, ao conjunto da Constituição de Weimar. Esta expressão é capital, parece-nos, pois revela a intenção de Schmitt no curso dos anos 1930-1932: *substituir a Constituição de Weimar pela dos seus desejos*» (Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar: Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Paris, Descartes & Cie, 1997, pp. 87-88). Se tivermos em conta que Schmitt afirma que os seus propósitos nessa época consistiam em salvar a Constituição de Weimar, e que se opõe efectivamente aos planos do governo de von Papen de reformar a Constituição de Weimar a partir da Presidência do Reich e não do parlamento, o que corresponderia – isso sim – à proposta de um “golpe de Estado”, a tese de Beaud parece na sua radicalidade, insustentável. Ao evocar a “contra-constituição”, os propósitos de Schmitt parecem ser não propriamente a sustentação de um golpe contra a Constituição de Weimar, mas a interpretação desta mesma Constituição a partir de uma perspectiva que, não absolutizando a legalidade, não determinando a legitimidade pela legalidade, acolha, nessa medida, a possibilidade de uma contra-legalidade.

substancial»¹⁰⁹. Em 1932, ao propor abertamente que a segunda parte da Constituição weimariana – a parte correspondente à afirmação de um determinado conteúdo de valores – se devia sobrepor à primeira, no seu funcionamento como pura legalidade, como mero procedimento neutro diante de qualquer conteúdo, Schmitt procura então apresentar os fundamentos para que o Presidente do Reich, considerado como um poder alternativo àquele que é legalmente o poder legislador, surgindo como um poder alternativo ao parlamento e aos partidos que o ocupam, apareça como aquilo a que chama um “legislador extraordinário”.

No texto *Legalität und Legitimität*, que tem, para o esclarecimento da posição política schmittiana no fim da República de Weimar, um papel decisivo, a evocação de um “legislador extraordinário” no seio da Constituição de Weimar aparece, antes de mais, *ratione materiae*, ou seja, em função da matéria ou do conteúdo mesmo da própria Constituição. Neste sentido, a interpretação por Schmitt da Constituição weimariana, em 1932, insiste na sua caracterização como a junção de duas partes heterogêneas e irreduzíveis, chegando mesmo ao ponto, como vimos, de a caracterizar como a reunião de duas constituições distintas. Se o parlamento, com os seus partidos, surgia como o “legislador ordinário” de acordo com a legalidade determinada pela primeira parte da Constituição, se a sua decisão surgia, de acordo com a organização do Estado weimariano, como determinante daquilo que nele valeria como lei, independentemente dos valores e do conteúdo dessa mesma decisão, a evocação schmittiana de um “legislador extraordinário” na Constituição de Weimar apontava imediatamente para uma substância nuclear dessa mesma Constituição, para uma decisão valorativa nela contida e para a necessidade de um poder supra-partidário, um poder estatal situado acima da sociedade, poder tomar medidas – e dar às suas medidas uma força de lei – que tornassem essa mesma Constituição incorruptível, imune e impermeável ao funcionamento da própria legalidade.

Contudo, se a referência a um “legislador extraordinário” na Constituição de Weimar implicava a remissão para uma “legitimidade” ou uma “legalidade superior” presente nesta mesma Constituição, teria de surgir necessariamente a questão de saber onde se poderia basear esta mesma legitimidade. Se o parlamento surgia, na Constituição de Weimar, como aquilo a que se poderia chamar a representação ordinária

¹⁰⁹ *Legalität und Legitimität*, p. 91: «Stellt man nun, in der Erkenntnis, daß die Weimarer Verfassung zwei Verfassungen sind, eine dieser beiden Verfassungen zur Wahl, so muß die Entscheidung für das Prinzip der zweiten Verfassung und ihren Versuch einer substanzhaften Ordnung fallen.»

do povo soberano, surgia assim necessariamente a pergunta pela possibilidade de uma manifestação directa – ou, pelo menos, mais directa – da vontade desse mesmo povo. A evocação de um “legislador extraordinário” *ratione materiae* na Constituição de Weimar, a qual decorre da determinação da essência da constituição por uma substância ou um núcleo valorativo que a constitui na sua identidade, é então sustentada, em *Legalität und Legitimität*, pela contraposição à legitimidade do parlamento, enquanto “legislador ordinário”, de uma legitimidade superior, cuja superioridade assentaria justamente na referência a uma manifestação directa, ou mais directa, a uma representação reduzida a um *minimum*, da vontade do povo soberano. Segundo a Constituição de Weimar, como vimos, o Presidente assentava a sua legitimidade na sua eleição directa por todo o povo alemão, podendo também, em função dessa legitimidade, submeter a plebiscito qualquer lei emanada do parlamento. E tal manifestação directa da vontade do povo soberano abria então a possibilidade de um processo extraordinário de legislação, convertendo este mesmo povo num “legislador extraordinário”, cuja legitimidade – uma legitimidade plebiscitária, decorrente da manifestação directa e imediata da sua vontade soberana – se sobrepunha, como imediatamente superior, à legitimidade do parlamento.

De acordo com Schmitt, como atrás fica claro, a reivindicação de uma legitimidade suprema para o parlamento pressupunha uma confiança numa sua racionalidade intrínseca: só se as determinações emanadas do poder legislador fossem consideradas como sendo essencialmente “justas” e “racionais”, só se o parlamento fosse considerado como a base de decisões imediatamente legítimas, seria possível interpretar a Constituição pura e simplesmente à luz de um critério normativista, segundo o qual qualquer decisão parlamentar, independentemente do seu conteúdo, e apenas tendo em conta a legalidade conferida pela sua origem parlamentar, seria já sempre legítima. Se, pelo contrário, se estabelecesse uma situação em que já não seria possível confiar nas decisões parlamentares, se o parlamento já não pudesse ser considerado propriamente como um órgão de representação popular, passando a ter de ser visto como a sede onde diversos partidos e diversas mundividências se afirmam a si mesmas e se comparam no seu poder relativo, confrontando-se ou coligando-se, não sendo as decisões parlamentares senão o reflexo das conjunturas partidárias ocasionais, tal significaria que seria possível a referência a um “legislador extraordinário” como o detentor de uma legitimidade superior à do “legislador ordinário” que constitui o parlamento. E seria em função de uma tal referência que apareceria na Constituição de

Weimar a abertura de uma legitimidade plebiscitária. Se o funcionamento da legalidade atribuía ao parlamento a figura de “legislador ordinário”, a Constituição de Weimar, ao permitir a emergência de uma decisão plebiscitária, reconhecia implicitamente, na perspectiva de Schmitt, um “legislador extraordinário” *ratione supremitatis*, ou seja, a possibilidade de o próprio povo surgir como um legislador cuja legitimidade seria sempre necessariamente suprema, em função de através dele se manifestar directa e imediatamente a vontade do soberano. Como escreve Schmitt: «Se a representação do parlamento faltar e já não encontrar qualquer crença, o processo plebiscitário é sempre o mais forte»¹¹⁰.

Contudo, as referências schmittianas à legitimidade plebiscitária como uma legitimidade sempre superior à legitimidade do parlamento, enquanto “legislador ordinário”, não podem deixar de suscitar um problema inevitável: se a República de Weimar consistia num Estado burguês assente num princípio de representação, não significaria a referência de Schmitt a uma legitimidade plebiscitária, a referência de 1932 a um legislador extraordinário *ratione supremitatis*, a defesa implícita de um outro tipo de Estado e, conseqüentemente, um ataque implícito à Constituição weimariana, sob a máscara da sua defesa? E não contradiria uma tal referência a apresentação schmittiana da democracia como um puro e simples princípio formal e abstracto, exigindo sempre uma representação pela qual este mesmo princípio de concretizasse efectivamente? Ao referir-se, desde 1923, ao carácter meramente formal e abstracto do princípio democrático da identidade, Schmitt tinha construído as bases para a necessidade de admitir aquilo a que chamará o princípio da representação. Não seria agora a referência ao papel democrático do plebiscito uma negação desse mesmo princípio e a tentativa de opor, a um Estado com instituições representativas, um Estado plebiscitário alternativo? Em *Legalität und Legitimität*, Schmitt reconhece que um Estado baseado na legitimidade plebiscitária, um Estado baseado na decisão directa da vontade do povo soberano, seria um Estado necessariamente distinto de um Estado de direito burguês, no qual a decisão do povo seria sempre mediada pela sua representação parlamentar. Como escreve claramente Schmitt: «Ambos os tipos de decisão popular, da qual uma pertence ao sistema do Estado legislador parlamentar, enquanto na outra o “povo” surge como a figura exclusivamente paradigmática de um sistema democrático-plebiscitário, ou seja, de uma legitimidade plebiscitária, e não da legalidade do Estado

¹¹⁰ Idem, p. 60: «Wenn allerdings die Repräsentation des Parlaments entfällt und keinen Glauben mehr findet, ist der plebisitäre Vorgang immer der stärkere.»

legislador, devem ser separados um do outro. São a expressão de dois tipos de Estado inteiramente diferentes»¹¹¹. E, com este reconhecimento das diferenças, impor-se-ia inevitavelmente a questão: como seria um Estado plebiscitário? Corresponderiam as referências de Schmitt à proposta de um Estado plebiscitário alternativo? E corresponderia este mesmo Estado, na perspectiva de Schmitt, a uma superação do perigo do Estado total, com a sua ocupação do poder pelos partidos?

A resposta de Schmitt a estes problemas pode ser abordada, em parte, pela consideração das reflexões de Heinz Otto Ziegler, o qual, no mesmo ano de 1932, num livro intitulado *Autoritärer oder totaler Staat*, se propõe distinguir, a partir da análise schmittiana, as diferenças entre um Estado baseado numa legitimidade plebiscitária, por um lado, e um Estado baseado numa autoridade política imediatamente distinta da sociedade, assim como dos interesses e dos partidos que a compõem, por outro. Segundo Ziegler, numa análise que decorre na sequência da apresentação por Schmitt do conceito de Estado total como o resultado de um processo de crescente indistinção entre Estado e sociedade, a democracia plebiscitária corresponderia a uma efectivação plena desta mesma indistinção. Num Estado pluralista dominado por partidos, numa situação em que o Estado é crescentemente ocupado pelos partidos que dominam o parlamento, torna-se possível dizer que este mesmo Estado se torna num Estado total na medida em que justamente se reduz a um mero instrumento, através do qual os partidos presentes na sociedade determinam progressivamente todos os aspectos e âmbitos da vida humana. Contudo, se este mesmo Estado pluralista e os partidos desaparecessem, se a democracia parlamentar desse lugar a uma democracia plebiscitária, tal quereria dizer, para Ziegler, não que o Estado total desapareceria, não que o Estado se diferenciaria agora claramente da sociedade, vinculando-se à substância e ao núcleo valorativo da constituição, mas justamente o contrário: que a fusão entre Estado e sociedade, constitutiva do Estado total, se consumaria, ou seja, que uma sociedade homogénea, colocando a constituição como um mero instrumento da sua vontade, provisório e condicional, determinaria imediata ou directamente o Estado, confundindo-se plenamente com ele. Segundo Ziegler, é a propósito da democracia plebiscitária que se pode dizer: «O Estado total rejeita esta possibilidade de configuração de um

¹¹¹ Idem, p. 60: «Die beiden Arten des Volksentscheides, von welchem der eine zum System des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates gehört, während bei dem anderen das „Volk“ als die ausschließlich maßgebende Figur eines demokratisch-plebisitären Systems, und zwar plebisitärer Legitimität, nicht gesetzgebungsstaatlicher Legalität, auftritt, sind also voneinander zu trennen. Sie sind der Ausdruck von zwei gänzlich verschiedenen Staatsarten.»

constitucionalismo genuíno e está concentrado em levar até ao seu fim extremo a equiparação de Estado e sociedade»¹¹². Assim, para Ziegler, a alusão a uma legitimidade plebiscitária como um “legislador extraordinário” *ratione supremitatis*, em contraposição à legitimidade da legalidade parlamentar, longe de poder ser confundida com uma defesa efectiva da constituição contra os partidos, longe de poder ser interpretada como uma defesa efectiva da autoridade do Estado diante da sociedade, ou seja, longe de poder ser vista como uma defesa de um “Estado autoritário” contra o “Estado total”, corresponderia antes à introdução de um Estado total pleno e acabado, de uma plena “totalização” ou consumação da indistinção entre Estado e sociedade, efectivada agora não pelos partidos num Estado pluralista, mas por uma “ditadura plebiscitária” que, decorrente de uma sociedade homogénea, não poderia deixar de assentar na suspensão da legalidade por um estado de excepção permanente. Daí que Ziegler possa concluir: «O meio desta totalização, quando o mecanismo do Estado de partidos se desvanece, pode também ser a *ditadura plebiscitária*. Também nela o Estado total representa a possibilidade radical da democracia, sendo um jacobinismo consequente. Uma tal ditadura, que é sempre reconhecidamente a forma de governo de um estado de excepção, não apresenta assim enquanto tal qualquer oposição aos últimos pressupostos da democracia nacional e também não responde, por enquanto, à pergunta por uma configuração duradoura e plebiscitariamente independente do domínio»¹¹³.

Ziegler contrapõe então à consumação do Estado total numa democracia plebiscitária, na qual o Estado se encontrava indistinto da sociedade, a figura de um Estado autoritário, caracterizado justamente pela sua contraposição àquele, ou seja, pela sua capacidade de se diferenciar essencialmente da sociedade, sobrepondo-se-lhe como um poder supremo e irreduzível: «O Estado autoritário está do lado dos fundamentos imutáveis de todo o domínio e, assim, de toda a estatalidade: da personalidade, independência, autoridade e responsabilidade próprias do governo – e a questão sobre como possibilito e asseguro, nas presentes circunstâncias, uma tal forma constitucional está para ele no ponto central. O opositor do qual ele emerge é, em sentido último, a

¹¹² Heinz Otto Ziegler, *Autoritärer oder totaler Staat*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932, p. 24: «Der totale Staat lehnt auch diese Gestaltungsmöglichkeit eines echten Konstitutionalismus ab und ist darauf konzentriert, die Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft zu ihrem extremen Ende zu führen.»

¹¹³ Idem, p. 24: «Mittel dieser Totalisierung kann, wenn der Mechanismus des Parteienstaates versagt, auch die *plebiszitäre Diktatur* sein. Auch darin repräsentiert der totale Staat die radikale Möglichkeit der Demokratie, ist er konsequenter Jakobinismus. Eine solche Diktatur, die bekanntlich immer die Regierungsform eines Ausnahmezustandes ist, stellt also als solche keinen Gegensatz zu den letzten Voraussetzungen der Nationaldemokratie dar und beantwortet vorläufig auch nicht die Frage nach einer dauernden und plebiszitär unabhängigen Herrschaftsgestaltung.»

soberania popular e todo o mecanismo plebiscitário de acordo com o qual ela se procura efectivar»¹¹⁴. Assim, a partir da contraposição traçada por Ziegler entre o Estado total da democracia plebiscitária e o Estado autoritário, tornar-se-ia manifesto que a evocação de uma decisão plebiscitária como um “legislador extraordinário” na Constituição de Weimar *ratione supremitatis*, tal como acontece em *Legalität und Legitimität*, não poderia ser a base definitiva para a defesa desta mesma Constituição diante dos partidos que lhe eram hostis, assim como para a diferenciação entre Estado e sociedade que uma tal defesa não poderia deixar de pressupor. E tal quer dizer que, em *Legalität und Legitimität*, a defesa por Schmitt da Constituição de Weimar não se podia limitar a evocar a figura de um “legislador extraordinário” *ratione supremitatis* na Constituição de Weimar, tendo a referência à legitimidade plebiscitária de ser completada com a clarificação de que uma tal legitimidade se traduz não no princípio da pura e simples identidade do povo consigo mesmo, não no princípio puramente democrático da identidade entre governo e governados, mas no princípio da representação pelo qual uma determinada vontade se legitima como vontade do povo através de um processo de identificação; ou seja: traduzindo-se a evocação da legitimidade plebiscitária, na Constituição de Weimar, não na permanente manifestação directa e imediata da vontade do povo soberano, mas na eleição por parte de todo o povo alemão de um seu representante privilegiado – o Presidente do Reich –, através do qual, em caso de necessidade, a defesa da Constituição, enquanto decisão fundamental de valores e posição de uma forma política, se poderia sobrepor à legitimidade do parlamento, e ao funcionamento automático e administrativo da legalidade no qual uma tal legitimidade necessariamente assenta. É assim que, para o Schmitt de 1932, a figura de um “legislador extraordinário” *ratione supremitatis* na Constituição de Weimar, baseado na legitimidade conferida por um processo plebiscitário, se completa na alusão à figura do Presidente do Reich alemão como um “legislador extraordinário” *ratione necessitatis*.

O “legislador extraordinário” *ratione necessitatis* aparece então, em *Legalität und Legitimität*, a partir da incapacidade de o parlamento, enquanto legislador ordinário, se confrontar eficazmente com uma situação excepcional, como a que resulta, por exemplo, da sua ocupação maioritária por partidos mundividenciais hostis à própria

¹¹⁴ Idem, p. 29: «Der autoritäre Staat dagegen bekennt sich zu den unveränderlichen Grundlagen jeder Herrschaft und damit jeder Staatlichkeit: zu Persönlichkeit, Unabhängigkeit, Autorität und Eigenverantwortung der Regierung – und die Frage, wie ermögliche und sichere ich unter den gegenwärtigen Umständen eine solche Verfassung, steht für ihn im Mittelpunkt. Der Gegner, auf den er dabei auftritt, ist letztlich die Volkssouveränität und der ganze plebiszitäre Mechanismus, nach dem sie sich zu verwirklichen sucht.»

constituição. Diante de uma tal situação, o Presidente do Reich alemão, de acordo com o art. 48º, pode agir *ratione necessitatis* não apenas em função da legitimidade que decorre da sua eleição directa por todo o povo alemão, mas da sua relação directa com ele, podendo-lhe remeter, através do plebiscito, as determinações parlamentares. Assim, ao contrário do que propõe Ziegler, com a sua oposição radical entre uma legitimidade democrático-plebiscitária e uma legitimidade autoritária, Schmitt defende que ambas estão indissolivelmente ligadas, não sendo possível pensar uma sem a outra. Poder-se-ia então dizer que, para Schmitt, por um lado, a possibilidade de o Presidente decidir *ratione necessitatis* decorre sempre da sua legitimidade plebiscitária e tem nela, conseqüentemente, o seu fundamento último. Nesta perspectiva, dir-se-ia que, segundo Schmitt, não é possível pensar o legislador extraordinário *ratione necessitatis* sem o pensar *ratione supremitatis*, ou seja, sem o pensar a partir da sua legitimidade plebiscitária. Mas, por outro lado, se a possibilidade de um legislador extraordinário *ratione necessitatis* remete sempre para uma legitimidade plebiscitária, como a base que a justifica, é também possível dizer que a evocação de uma legitimidade plebiscitária se traduz, no pensamento de Schmitt, não na defesa de um Estado alternativo ao Estado weimariano, não na defesa de uma democracia directa na qual uma ditadura plebiscitária fosse não propriamente um governo, mas uma administradora das coisas de acordo com a vontade popular – indistinguindo assim Estado e sociedade e consumando o Estado total –, mas no estabelecimento da figura do Presidente como guardião da Constituição e defensor deste mesmo Estado.

Para Schmitt, o mero funcionamento da legalidade, a conservação da constituição como neutra e passiva numa situação em que partidos hostis à Constituição dominassem o parlamento, determinando o processo ordinário de legislação e ameaçando alterar legalmente esta mesma Constituição no sentido da sua mundividência própria, constituiria o fundamento suficiente para aquilo que poderia ser considerado como uma situação anormal, justificativa de uma intervenção *ratione necessitatis*. Assim, se, contando apenas com o mero funcionamento da legalidade, a constituição não poderia deixar de permanecer indefesa e exposta à sua corrupção às mãos de partidos hostis, era justamente a ameaça desta corrupção que configuraria, para Schmitt, a emergência de uma situação cujo carácter excepcional exigiria a restauração da ordem por mão das medidas do Presidente do Reich tomadas à luz do art. 48º. Este, podendo avaliar uma situação como urgente, poderia então decretar medidas que, segundo a necessidade, poderiam ser apresentadas com carácter de lei, ou seja, este

poderia surgir como um legislador extraordinário *ratione necessitatis*, destruidor da simples legalidade funcionalística de um Estado legislador parlamentar. Como escreve Schmitt: «Através de todas as ficções e nebulosidades normativistas, surge a verdade simples da ciência jurídica de que as normas só valem para situações normais, e de que a pressuposta normalidade da situação é um componente jurídico positivo do seu “valer”. Mas o legislador da situação normal é algo diferente do comissário de acção da situação anormal, que restabelece a situação normal (a “segurança e ordem”). Se este for visto como um “legislador” e as suas medidas como “leis”, apesar de todas estas igualizações, permanece objectivamente uma diferença, que faz com que as “medidas legislativas” do comissário de acção, precisamente por causa da sua equiparação às “leis”, destruam o sistema de legalidade do Estado legislador parlamentar»¹¹⁵. Numa situação de perigo para a constituição, esta não poderia assim deixar de ser defendida por um poder presidencial que, baseado numa legitimidade plebiscitária superior à legitimidade da simples legalidade, ultrapassando a legalidade do simples poder legislador do parlamento, podia concentrar em si o poder executivo e legislativo, indistinguindo a legislação e a aplicação de simples medidas, ou seja, reunindo a elaboração da lei e a sua aplicação.

Em *Legalität und Legitimität*, Schmitt é claro ao assinalar a presença de uma ameaça e de um perigo concretos para a Constituição de Weimar: o crescimento eleitoral do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP). E se a Constituição de Weimar se encontrava ameaçada, em 1932, sobretudo pelo desempenho parlamentar de um tal partido, tal significaria, segundo Schmitt, que esta mesma constituição não poderia deixar de ser defendida contra este partido *ratione necessitatis*, através de medidas presidenciais que, baseadas no art. 48º da Constituição de Weimar, determinassem a situação como excepcional e a enfrentassem como tal, contrapondo-se ao mero funcionamento de uma legalidade escudada na instituição parlamentar. Daí que Schmitt estabeleça as suas conclusões sobre o processo extraordinário de legislação *ratione necessitatis* aludindo claramente ao partido nazi como exemplo de um objecto

¹¹⁵ *Legalität und Legitimität*, p. 66: «In ihm dringt durch alle normativistischen Fiktionen und Vernebelungen hindurch die einfache, rechtswissenschaftliche Wahrheit zutage, daß Normen nur für normale Situationen gelten, und die vorausgesetzte Normalität der Situation ein positivrechtlicher Bestandteil ihres „Geltens“ ist. Aber der Gesetzgeber der normalen Situation ist etwas anderes als der normale Situation (die „Sicherheit und Ordnung“) widerherstellende Aktionskommissar der abnormen Lage. Wenn man diesen als einen „Gesetzgeber“ und seine Maßnahmen als „Gesetze“ ansieht, so bleibt trotz aller solcher Gleichstellungen in der Sache eine Verschiedenheit, die es bewirkt, daß die „gesetzgeberischen Maßnahmen“ des Aktionskommissars gerade wegen ihrer Gleichstellung mit „Gesetzen“ das Legalitätssystem des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates zerstören.»

óbvio de uma tal legislação: «Para o legislador extraordinário do art. 48º, a diferenciação entre lei e aplicação da lei, entre legislativo e executivo não é nem jurídica nem facticamente um obstáculo; ele é as duas coisas numa pessoa; nele, se ele assim o determinar, até recebe carácter “legislativo” aquilo que, de outro modo, seria apenas um acto de aplicação da lei. Enquanto legislador do art. 48º, ele pode fazer imediatamente um decreto, que “em si” seria uma ordem policial e deveria derivar de normas de direito policial, retirando-a assim da protecção jurídica do direito administrativo, estabelecida para protecção contra as ordens policiais. Um caso de aplicação de tais possibilidades está contido a ordem do Presidente do Reich para a garantia da autoridade do Estado, de 13 de Abril de 1932, que, nomeando-as, dissolve com efeitos imediatos as SA, SS, etc. do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, enquanto a segunda ordem para a garantia da autoridade do Estado, de 3 de Maio de 1932, fala genericamente de “agrupamentos políticos que se organizam ou se ocupam de um modo paramilitar”, prevendo as reclamações»¹¹⁶. Em Abril de 1932, o Presidente do Reich, sob proposta do governo de Brüning, tinha proibido as organizações partidárias paramilitares como as SA e as SS à luz de medidas de urgência tomadas na base do art. 48º da Constituição. Em 10 de Maio desse ano, o Ministro do Exército, Wilhelm Groener, defende tais medidas diante de um parlamento dominado por deputados nazis e comunistas e perante o recuo do seu colaborador – seu futuro substituto, no governo de von Papen, e também futuro chanceler – Kurt von Schleicher. Depois da queda do governo de Brüning, a proibição das organizações partidárias paramilitares será levantada pelo governo de von Papen, em 29 de Junho, como compensação pela inicial tolerância da representação parlamentar nacional-socialista em relação ao novo governo. Diante de uma tal sequência de factos, e tendo em conta que o texto *Legalität und Legitimität* leva no seu frontispício a indicação de ter sido concluído a 10 de Julho de 1932, a passagem citada não pode deixar de ser vista

¹¹⁶ Idem, p. 68: «Für den außerordentlichen Gesetzgeber des Art. 48 aber ist die Unterscheidung von Gesetz und Gesetzanwendung, Legislative und Exekutive, weder rechtlich noch faktisch eine Hemmung; er ist beides in einer Person; bei ihm erhält auch das, was sonst nur ein Akt der Gesetzanwendung wäre, „gesetzgeberischen Charakter“, wenn er es so bestimmt. Er kann eine Anordnung, die „an sich“ eine polizeiliche Verfügung wäre, und sich aus polizeirechtlichen Normen ableiten ließe, unmittelbar als Gesetzgeber des Art. 48 erlassen und dadurch dem verwaltungsrechtlichen Rechtsschutz, der zum Schutz gegen Polizeiverfügungen eingerichtet ist, entziehen. Einen Anwendungsfall solcher Möglichkeiten enthält die Verordnung des Reichspräsidenten zur Sicherung der Staatsautorität vom 13. April 1932 (RGBl. I S. 175), welche unter Namensnennung die Sturmabteilungen, Schutzstaffeln, usw. der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei mit sofortiger Wirkung auflöst, während die zweite Verordnung zur Sicherung der Staatsautorität vom 3. Mai 1932 (RGBl. I, S. 185) generell von „politischen Verbänden, die militärähnlich organisiert sind oder sich so betätigen“, spricht und Beschweremöglichkeiten vorsieht.»

retrospectivamente como uma legitimação das medidas tomadas pelo governo anterior e, conseqüentemente, como uma crítica, mais ou menos frontal, à mudança de atitude do governo diante do partido nazi.

Assim, para além de uma análise da Constituição de Weimar e de uma proposta da sua interpretação, os textos schmittianos do início dos anos 30, sobretudo os do ano de 1932, são a expressão de uma clara tentativa de intervenção política no contexto de uma situação em que o parlamento se encontrava ocupado por uma maioria de deputados hostis à constituição e em que sobretudo Adolf Hitler, o *Führer* do Partido Nacional-Socialista, se propunha explicitamente destruir por via legal o Estado determinado pela Constituição de Weimar¹¹⁷, configurando um novo Estado segundo a mundividência nacional-socialista. Nesta intervenção, Schmitt parte do pressuposto de que o Estado legislador, neutro e pluralista, não pode deixar de ser ocupado por partidos que o confundem com a própria sociedade na sua auto-organização, tornando-o assim um Estado total; e de que o parlamento deste Estado legislador é inevitavelmente o palco onde tais partidos, nas suas respectivas mundividências, estabelecem entre si coligações destinadas simplesmente ao aumento do seu poder, começando a pôr as suas clientelas partidárias no lugar dos funcionários do Estado, enfrentando o poder do exército com forças partidárias paramilitares e tendo como meta final ou a sua constituição como Estado ou a redução do Estado a uma mera expressão do seu poder partidário. Como escreve Schmitt: «A vontade vigente da maioria parlamentar vigente assenta, desde há muito, apenas num compromisso de organizações de poder inteiramente heterogéneas, e o parlamento tornou-se no palco de um sistema pluralista»¹¹⁸.

Diante desta transformação do Estado em mera expressão dos partidos presentes numa sociedade pluralista, o Estado transformava-se num Estado total justamente porque se traduzia numa mera expressão do poder total dos partidos, numa mera expressão da determinação pelos partidos de todo e qualquer aspecto da vida humana.

¹¹⁷ Em 1930, por ocasião do julgamento de três oficiais acusados de subversão por trabalharem para o Partido Nazi, Hitler declara abertamente: «O movimento nacional-socialista tentará alcançar o seu fim neste Estado por meios constitucionais. A Constituição só prescreve métodos, não o fim. Deste modo constitucional, tentaremos adquirir as maiorias decisivas nos corpos legislativos de tal modo que, no momento em que o consigamos, possamos dar ao Estado a forma que corresponde às nossas ideias» (cf. a citação em David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 22-23).

¹¹⁸ *Legalität und Legitimität*, p. 84: «Der jeweilige Wille der jeweiligen Parlamentsmehrheit beruht seit langem nur auf einem Kompromiß durchaus heterogener Machtorganisationen, und das Parlament ist zum Schauplatz eines pluralistischen Systems geworden.»

Por outras palavras: num Estado cujo parlamento não seria senão a expressão do pluralismo partidário, o Estado seria total como expressão não da sua força, mas justamente da sua fraqueza, ou seja, da sua incapacidade para se proteger a si mesmo, e à sua forma política, depositada na constituição, diante da ameaça das mundividências partidárias. Schmitt é, em relação a esta fraqueza do Estado total pluralista, inteiramente claro: «Um Estado pluralista de partidos torna-se “total” não por fortaleza e força, mas por fraqueza; ele intervém em todas as áreas da vida porque tem de satisfazer as reivindicações de todos os interessados»¹¹⁹. Assim, se o Estado pluralista alemão era estruturalmente um Estado fraco, encontrando-se ameaçado por um partido que, apoiado na legalidade da sua Constituição, se propunha destruí-la, se o movimento nacional-socialista se propunha usar a fraqueza do Estado total pluralista para destruir a Constituição de Weimar, a proposta política de Schmitt traduz-se na tentativa de interpretar a Constituição no sentido de sustentar um Estado forte¹²⁰, um Estado – para usar os termos de Ziegler – autoritário, um Estado cujo carácter total surgisse como expressão não da extensão quantitativa do Estado a toda a sociedade e a todos os aspectos da sua vida, mas da emergência de uma autoridade, de um poder qualitativamente diferenciado de qualquer poder partidário presente na sociedade, situado clara e inequivocamente acima dos partidos, cujas decisões surgissem assim como uma emanção do Estado enquanto manifestação da totalidade, e não de uma associação presente, entre outras, no todo da sociedade.

É então como uma tentativa de intervenção política no sentido de conter a ameaça que para a Constituição de Weimar significava, em 1932, o Partido Nacional-Socialista, que aparece a partir desse ano, no pensamento schmittiano, a diferenciação entre um Estado total quantitativo e um Estado total qualitativo. E é num artigo intitulado *Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland*, publicado em Janeiro

¹¹⁹ Idem, p. 89: «Ein pluralistischer Parteienstaat wird nicht aus Stärke und Kraft, sondern aus Schwäche „total“; er interveniert in alle Lebensgebiete, weil er die Ansprüche aller Interessenten erfüllen muß.»

¹²⁰ Apesar de procurar defender a conclusão, a nosso ver inaceitável, de que os textos de Schmitt no início dos anos 30 consistem num apelo ao golpe de Estado, a expressão de Olivier Beaud na caracterização da posição fundamental schmittiana em relação à Constituição de Weimar é extremamente feliz. Segundo Beaud, a intenção do governo alemão de von Papen, em 1932, consiste numa revisão constitucional, numa reforma da constituição não legal, feita a partir da Presidência do Reich, para obter uma reforma do Estado. Diante deste plano, Beaud caracteriza correctamente a posição de Schmitt do seguinte modo: «A originalidade da posição de Schmitt baseia-se em ele encarar uma *reforma do Estado sem revisão constitucional* (no sentido forte do termo)» (Cf. *Les derniers jours de Weimar: Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, p. 49). Contudo, Beaud não parece retirar de uma tal formulação a conclusão que se exige: designadamente, a de que a recusa schmittiana em aderir à tese, sustentada pelo governo, da necessidade de alteração da Constituição manifesta que a Constituição de Weimar poderia, na perspectiva de Schmitt, ser o sustentáculo de um “Estado forte”, de um Estado que não se confundisse com um “Estado total”, pluralista e inteiramente entregue ao domínio dos partidos.

de 1933, no mesmo mês em que Hitler é chamado ao poder pelo Presidente Hindenburg, que Schmitt estabelece abertamente uma tal distinção. Segundo Schmitt, o Estado pluralista alemão, na sua subordinação aos partidos que dominavam a sociedade, desenvolvia-se como um Estado total quantitativo, no qual a sociedade surgia, em toda a sua extensão, indiferenciada do Estado. Como escreve Schmitt: «Este tipo de Estado total é um Estado que se imiscui indiferenciadamente em todas as áreas objectivas, em todas as esferas da existência humana, não conhecendo de todo qualquer esfera livre do Estado porque já não pode de todo diferenciar. Ele é total num sentido puramente quantitativo, no sentido do mero volume, e não da intensidade e da energia política. O actual Estado de partidos pluralista, na Alemanha, desenvolve este tipo de Estado total. O seu volume é imensamente extenso. [...] Tal é naturalmente uma totalidade apenas no sentido do simples volume e o contrário de força e fortaleza. O Estado alemão hodierno é total por fraqueza e ausência de resistência, por incapacidade de fazer face ao assalto dos partidos e dos interesses organizados»¹²¹. Diante de um Estado total quantitativo tal como o que emergia gradualmente no Estado pluralista alemão, diante de um Estado cujo carácter total, estendendo-se à determinação de todas as áreas da vida humana, apenas surgia como a manifestação da incapacidade do Estado para se diferenciar da sociedade, situando-se como uma instância que lhe fosse superior e impondo-se aos partidos que nela estivessem presentes, tornava-se então necessário, na perspectiva schmittiana, propiciar o aparecimento de um Estado total qualitativo, ou seja, de um Estado caracterizado não pela extensão da sua intervenção, não pela sua abrangência de todos os aspectos da vida, mas pela intensidade das suas decisões, pela sua capacidade para se impor como critério político de decisão a qualquer critério partidário emanado da sociedade. Um tal Estado total qualitativo corresponde assim ao Estado autoritário proposto por Ziegler, na sua capacidade de se situar num plano radicalmente distinto da sociedade, ou seja, na sua capacidade de contestar a atribuição da soberania ao povo (e não ao Estado) e de efectivamente governar a partir de um plano hierarquicamente superior.

¹²¹ “Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”, *Positionen und Begriffe*, p. 213: «Diese Art totaler Staat ist ein Staat, der sich unterschiedlos in alle Sachgebiete, in alle Sphären des menschlichen Daseins hineinbegibt, der überhaupt keine staatsfreie Sphäre mehr kennt, weil er überhaupt nicht mehr unterscheiden kann. Er ist total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie. Der heutige pluralistische Parteienstaat in Deutschland hat diese Art des totalen Staates entwickelt. Sein Volumen ist ungeheuer ausgedehnt. [...] Das ist natürlich eine Totalität nur im Sinne des bloßen Volumens und das Gegenteil von Kraft oder Stärke. Der heutige deutsche Staat ist total aus Schwäche und Widerstandslosigkeit, aus der Unfähigkeit heraus, dem Ansturm der Parteien und der organisierten Interessenten standzuhalten.»

Se os partidos hostis à Constituição de Weimar, e particularmente o Partido Nacional-Socialista, podiam ameaçar o próprio Estado weimariano, servindo-se dos mais recentes e mais eficazes meios de propaganda, de influência de massas e de formação de uma “opinião” não propriamente pública, mas colectiva, e se o Estado pluralista alemão surgia não apenas como um Estado quantitativamente total em que os partidos politizavam todos os aspectos da vida humana, mas como um Estado neutro e passivo quanto a qualquer conteúdo valorativo, a posição política de Schmitt pode então ser formulada como uma tentativa de transformação do Estado total quantitativo, neutro e pluralista, num Estado total qualitativo, que não deixasse o controlo sobre os novos meios de domínio, de manipulação e de influência da massa populacional aos partidos e às forças sociais. Já Ziegler mencionara a necessidade de um Estado total, um Estado em que a sociedade e o Estado se identificassem, se basear num processo de homogeneização pelo qual, através da propaganda, um partido cunhasse na sociedade uma vontade e uma opinião colectivas que, caracterizando o povo de uma democracia plebiscitária, deveriam valer como a vontade e a opinião do próprio Estado, o qual, enquanto Estado total, se identificava com a sociedade. Nesta perspectiva, dir-se-ia que, exposto à propaganda dos partidos, e indefeso devido à sua neutralidade, o Estado pluralista não poderia deixar de sucumbir, mais tarde ou mais cedo, à propagação de um “pensamento único”, homogeneizando-se segundo a propaganda partidária mais eficaz. Assim, baseado numa homogeneização forjada pela propaganda de um partido hegemónico, um tal Estado total não decidiria propriamente em sentido político, não governaria homens a partir da sua autoridade, mas apenas administraria a vontade e a opinião colectivas de todos enquanto membros simultaneamente de um Estado e de uma sociedade que se tornam entre si indiscerníveis. Como escreve Ziegler, sobre esta homogeneidade fundamental: «Só então o governo enquanto domínio sobre pessoas se poderia transformar numa simples administração de coisas. A utopia social predomina então nesta imagem política do mundo, encobrendo a essência, a função e a dignidade do político. No entanto, qualquer Estado é domínio, isto é, é sempre autoridade e poder de decisão coagente de pessoas singulares que estão obrigadas à direcção do agir de outras pessoas e se podem impor como uma coacção legítima»¹²². Do mesmo modo que

¹²² Ziegler, *Autoritärer oder totaler Staat*, pp. 27-28: «Nur dann könnte Regierung als Herrschaft über Personen sich in bloße Verwaltung von Sachen wandeln. Die soziale Utopie herrscht also in diesem politischen Weltbild vor und verdeckt Wesen, Funktion und Würde des Politischen. Jedoch: jeder Staat ist Herrschaft, und d. h. immer Autorität und zwingende Entscheidungsgewalt einzelner Personen, die für die

o Estado autoritário para Ziegler, para Schmitt, o Estado total qualitativo deveria então ser caracterizado pela sua capacidade de se contrapor à propaganda dos partidos, monopolizando assim os meios técnicos de que seria perigoso os partidos disporem. E um tal monopólio justificar-se-ia, antes de mais, pela inevitabilidade de uma confrontação com esses novos meios técnicos. Diante da sua existência, dir-se-ia que o Estado, na perspectiva schmittiana, só poderia ter uma de duas atitudes: ou permaneceria neutro face a estes mesmos meios, permitindo que um partido os usasse para homogeneizar a sociedade e configurar o Estado de acordo com a sua mundividência, consumando-se assim como Estado total quantitativo; ou monopolizaria estes mesmos meios, marcando a sociedade como uma esfera diferenciada do Estado, assegurando a heterogeneidade social e atribuindo-se a incumbência de representar a sua unidade política e governar, assumindo-se como um Estado autoritário ou, o que é o mesmo, como um Estado total qualitativo. É sobretudo num artigo publicado já em Março de 1933, intitulado *Machtpositionen des modernen Staates*, que Schmitt aborda o mais claramente possível aquilo a que se poderia chamar o dilema fundamental do Estado contemporâneo: «O desenvolvimento técnico trouxe consigo o surgimento de novos meios de poder da formação pública da opinião e da vontade. Diante deles, cada Estado, seja ou não liberal, entra num dilema simples; ele tem aqui de renunciar ou aos tradicionais conceitos liberais de liberdade, ou a uma parte decisiva do seu poder, isto é, à sua própria existência política»¹²³.

Na sua alusão à necessidade de uma diferenciação entre Estado total quantitativo e Estado total qualitativo, Schmitt parte então, antes de mais, de uma verificação preliminar: o reconhecimento do poder e da eficácia dos meios de influência das massas no século XX. Como escreve claramente Schmitt, sobre a determinação pelos novos meios técnicos de um “desenvolvimento do Estado total”: «Através do aumento dos meios técnicos, está dada em particular a possibilidade, e mesmo a necessidade de uma influência de massas, a qual pode ser mais abrangente do que a imprensa e outros meios tradicionais da formação da opinião conseguiam efectuar. Domina hoje na Alemanha

Ausrichtung des Handelns anderer Personen verpflichtend sind und sich als legitimer Zwang durchsetzen können.»

¹²³ Carl Schmitt, “Machtpositionen des modernen Staates”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 368-369: «Die technische Entwicklung hat es mit sich gebracht, daß neue, und zwar gerade im Zeitalter des demokratischen Massenstaates entscheidende Machtmittel der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung entstanden sind. Ihnen gegenüber gerät jeder Staat, ob er nun liberal sein möchte oder nicht, in ein einfaches Dilemma; er muß hier entweder auf die überlieferten liberalen Freiheitsbegriffe oder aber auf einen entscheidenden Teil seiner Macht, d. h. auf seine eigene politische Existenz verzichten.»

ainda uma ampla liberdade de imprensa. Apesar de todas as prescrições urgentes, este espaço da “livre expressão da opinião”, na efectividade da agitação partidária e da manipulação propagandística das massas, é muito grande e não se pensa na censura à imprensa. Aos novos meios técnicos, ao filme e à rádio, pelo contrário, qualquer Estado tem de deitar a mão. Não há Estado que seja ainda tão liberal que não reivindique para si, pelo menos, uma censura intensiva e um controlo sobre o filme, o cinema e a rádio. Nenhum Estado pode entregar a um outro estes novos meios técnicos da transmissão de notícias, da influência de massas, da sugestão de massas e da formação de uma opinião “pública” ou, mais exactamente, colectiva. Atrás da fórmula do Estado total esconde-se assim o conhecimento correcto de que o Estado hodierno tem novos meios de poder e possibilidades de uma intensidade imensa, cuja última extensão e consequência quase não suspeitamos, porque o nosso vocabulário e a nossa fantasia ainda radicam profundamente no século XIX»¹²⁴. Assim, segundo Schmitt, se os partidos representavam o Estado *como se* este fosse ainda o Estado neutro e liberal do século XIX, o qual se diferenciava essencialmente da sociedade, deixando-a como uma esfera livre da intervenção estatal, e se era justamente através desta ficção de uma neutralidade estatal que estes mesmos partidos se procuravam confundir com o próprio Estado, cunhando-o com a sua mundividência partidária e determinando, a partir dele, a própria

¹²⁴ “Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”, *Positionen und Begriffe*, p. 212: «Durch die Steigerung der technischen Mittel ist insbesondere die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Massenbeeinflussung gegeben, die umfassender sein kann als alles, was die Presse und andere überlieferte Mittel der Meinungsbildung zu bewirken vermochten. Heute herrscht in Deutschland noch eine weite Preßfreiheit. Trotz aller Notverordnungen ist dieser Spielraum der „freien Meinungsäußerung“, in Wirklichkeit der Parteiagitacion und der propagandistischen Massenbearbeitung, sehr groß und denkt man nicht an Pressezensur. Auf die neuen technischen Mittel, Film und Rundfunk, dagegen muß jeder Staat selbst die Hand legen. Es gibt keinen noch so liberalen Staat, der über das Film- und Lichtspielwesen und den Rundfunk nicht mindestens eine intensive Zensur und Kontrolle für sich in Anspruch nimmt. Kein Staat kann es sich leisten, diese neuen technischen Mittel der Nachrichtenübermittlung, Massenbeeinflussung, Massensuggestion und Bildung einer „öffentlichen“, genauer: kollektiven Meinung einem andern zu überlassen. Hinter der Formel vom totalen Staat steckt also die richtige Erkenntnis, daß der heutige Staat neue Machtmittel und Möglichkeiten von ungeheurer Intensität hat, deren letzte Tragweite und Folgewirkung wir kaum ahnen, weil unser Wortschatz und unsere Phantasie noch tief im 19. Jahrhundert stecken.». Com algumas modificações, esta mesma passagem foi lida numa conferência intitulada *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, pronunciada por Schmitt a 23 de Novembro de 1932 diante de um conjunto de industriais do Reno e do Ruhr. Diante dos projectos intervencionistas dos partidos hostis à Constituição, tais como o comunista e o nacional-socialista, Schmitt apresentava claramente a distinção entre o Estado total quantitativo (cuja totalidade consistia na consequência da sua impotência para se opor à intervenção partidária em *toda* a vida social) e o Estado total qualitativo (cuja totalidade consistia na capacidade de, diferenciando Estado e sociedade, monopolizar os novos meios técnicos, furtando-os ao controlo dos partidos e permitindo, a partir desse monopólio, a abertura de esferas de liberdade e indeterminação estatal, designadamente no âmbito da economia). Para a presente passagem, cf. “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 74. Para uma interpretação do carácter decisivo desta conferência para a compreensão da posição política schmittiana em 1932, cf. Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (volume que, aliás, contém em apêndice uma tradução da conferência para inglês).

sociedade em toda a sua extensão, tornava-se imprescindível, antes de mais, ter consciência de que o Estado neutro e liberal do século XIX se encontrava definitivamente superado, e de que ignorar esta superação – como faziam os partidos hostis à Constituição de Weimar – significaria alimentar, em função de interesses próprios, uma ficção alienante. Como escreve Schmitt, numa das conferências pronunciadas em Novembro de 1932: «Hoje, até o Estado mais fraco, até qualquer governo que de algum modo se afirme na condução dos negócios de um Estado federado [*Land*] alemão muito pequeno, no seguimento das armas que lhe são entregues pela técnica moderna, é tão forte que quase não precisa de temer a técnica de barricada das anteriores revoluções e combates de rua. Mesmo na Alemanha desarmada, um governo é imensamente forte e poderoso em comparação com os meios de poder de um anterior príncipe, ainda tão absoluto. A técnica moderna de armamento torna qualquer pensamento de resistência impossível e conduz a meios inteiramente novos do domínio estatal, assim como de resistência. A técnica moderna da influência de massas, instrumentos como a rádio ou o filme moderno, com todas as suas possibilidades de sugestão de massas, têm necessariamente senão de ser postos nas mãos, pelo menos de ser postos sob o controlo do Estado; e, em todo o mundo, não há hoje ainda um Estado que seja tão liberal para não exercer objectivamente um controlo muito intensivo sobre a área anteriormente tão livre da “formação da opinião”»¹²⁵. Na transição entre o ano de 1932 e de 1933, numa transição marcada pela subida ao poder na Alemanha do Partido Nazi, Schmitt será crescentemente sensível sobretudo a este aparecimento de meios técnicos pelos quais seria possível a um partido forjar uma “opinião colectiva” ou uma “opinião de massas”, fazendo desaparecer a representação liberal, típica do século XIX, de uma progressiva elevação da capacidade crítica e deliberativa do povo através da imprensa escrita e da liberdade de expressão, e manifestando a necessidade de um Estado adquirir, diante de tais meios técnicos, uma “posição de poder”, monopolizando-

¹²⁵ “Konstruktive Verfassungsprobleme”, *Staat, Grossraum, Nomos*, pp. 58-59: «Heute ist auch der schwächste Staat, jede irgendwie in der Geschäftsführung sich noch behauptende Regierung eines ganz kleinen deutschen Landes infolge der Waffen, die ihr die moderne Technik liefert, so stark, daß sie die Barrikadentechnik der früheren Revolutionen und Straßenkämpfe kaum noch zu fürchten braucht. Selbst in dem entwaffneten Deutschland ist eine Regierung im Vergleich zu den Machtmitteln eines früheren noch so absoluten Fürsten ungeheuer stark und mächtig. Die moderne Technik der Bewaffnung macht jeden Gedanken an Widerstand unmöglich und führt zu ganz neuen Mitteln der staatlichen Herrschaft sowohl wie des Widerstandes. Die moderne Technik der Massenbeeinflussung, Instrumente wie der Rundfunk oder der moderne Film mit allen ihren Möglichkeiten der Massensuggestion, muß notwendig, wenn nicht in die Hand, so doch sicher unter die Kontrolle des Staates, kommen; und es gibt heute auf der ganzen Welt keinen noch so liberalen Staat, der nicht in der Sache sehr intensive Kontrolle über das früher so freie Gebiet der „Meinungsbildung“ ausübt.»

os e retirando aos partidos a capacidade de formar o povo e de forjar, através da propaganda, uma “opinião pública”. Daí que Schmitt possa escrever, no início de 1933: «Para as posições de poder que se conquistam diariamente e que se afirmam diariamente, trata-se sobretudo de determinados meios técnicos da expressão da opinião e da formação da opinião de um povo, com cuja ajuda se forma a opinião do momento e, se assim o posso dizer, a opinião diária do povo e vem à luz aquilo que adequadamente se designou como o “referendo diário”, o *plebiscite de tous les jours*. Nesta perspectiva, a imprensa escrita era o meio técnico específico da era liberal. A liberdade de expressão da opinião e de formação da opinião era essencialmente, no século passado, liberdade de imprensa. Hoje, a rádio e o filme são meios pelo menos tão importantes, senão meios mais importantes e intensivos de formação de uma opinião pública. Para ambos, mostra-se em todos os Estados modernos da terra o mesmo fenómeno, o de que nenhum Estado pode abrir mão destes novos meios técnicos. Cada Estado moderno está obrigado, apesar de todas as proclamações, ainda tão levadas a sério, sobre os direitos fundamentais e de liberdade, apesar da abolição da censura, apesar da paridade e neutralidade de princípio, a exercer um largo controlo sobre a rádio e o cinema»¹²⁶. A posição política de Schmitt face à Constituição de Weimar, sobretudo na véspera da *Machtergreifung* nacional-socialista, mas também numa análise que se prolonga nos primeiros meses de 1933, tem então a sua origem sobretudo a partir deste reconhecimento do carácter inevitável do Estado total, assim como do carácter fictício e interessado de uma representação da neutralidade do Estado por parte de partidos mundividenciais cujo fim último consistia em ocupar o lugar desse mesmo Estado e em desempenhar o seu papel. E é então partindo deste reconhecimento, e da confrontação com os partidos que este mesmo reconhecimento implica, que se torna possível recapitular a posição política schmittiana na fase terminal da República de Weimar a partir de três vectores fundamentais.

¹²⁶ “Machtpositionen des modernen Staates”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 368: «Für die täglich zu erobernden und täglich zu behauptenden Machtpositionen handelt es sich vor allem um bestimmte technische Mittel der Meinungsäußerung und Meinungsbildung eines Volkes, mit deren Hilfe sich die jeweilige, wenn ich so sagen darf, die tägliche Meinung des Volkes bildet und das zustandekommt, was man treffend als den „täglichen Volksentscheid“, das *plebiscite de tous les jours* bezeichnet hat. In dieser Hinsicht war die Druckpresse das spezifische technische Mittel des liberalen Zeitalters. Freiheit der Meinungsäußerung und Meinungsbildung war im letzten Jahrhundert wesentlich Pressefreiheit. Heute sind Rundfunk und Film mindestens ebenso wichtige, wenn nicht wichtigere und intensivere Mittel der Bildung einer öffentlichen Meinung. Für beide zeigt sich in allen modernen Staaten der Erde die gleiche Erscheinung, daß nämlich kein Staat diese neuen technischen Mittel aus der Hand geben kann. Jeder moderne Staat ist gezwungen, trotz aller noch so ernstgemeinten Proklamationen von Grund- und Freiheitsrechten, trotz Abschaffung der Zensur, trotz grundsätzlicher Parität und Neutralität doch eine weitgehende Kontrolle über das Rundfunk- und Lichtspielwesen auszuüben.»

O primeiro vector pelo qual seria possível abordar a posição política de Schmitt no período final da República de Weimar consiste na sua alusão ao tipo de Estado que poderia servir de modelo concreto ao Estado total qualitativo, ou seja, à capacidade de o Estado se impor aos partidos, assumindo-se como a representação do todo e não consentindo a ambição destes mesmos partidos de determinarem toda a vida social através da sua neutralização, através da passividade de um Estado neutro que se torna impotente para cumprir a sua função de proteger a sociedade. Segundo o Schmitt de 1932, é sobretudo o Estado fascista italiano que se consegue distinguir essencialmente da sociedade, impondo-se aos partidos nela presentes e negando-lhes as suas ambições de ocupação do Estado. Schmitt participa aqui de uma análise do fascismo segundo a qual a sua essência, a sua marca mais fundamental, consistiria não na transformação de um partido – o Partido Nacional Fascista de Mussolini – em partido único, não na tentativa de construção de uma democracia plebiscitária expressa na ligação imediata entre o Duce e o povo, mas na emergência do Estado como instância suprema, diferenciada da sociedade, capaz de a governar e subordinar como um plano que lhe é hierarquicamente superior. É uma tal análise que se torna plenamente manifesta também no livro de Ziegler, o qual encontrava no núcleo do Estado fascista um Estado autoritário, apesar da presença nele de características próprias da democracia plebiscitária constitutiva daquilo a que chama o Estado total: «O Estado fascista é, no nosso contexto, essencial, porque ele apresenta tanto um Estado autoritário como um Estado total. [...] Para a sua construção do Estado, já não há qualquer soberania popular, mas o próprio Estado enquanto Estado de domínio é posto soberanamente. Através disso, ele já não é um mero órgão executivo de uma vontade nacional, mas representa a unidade transpessoal e a duração da nação. [...] Estes elementos apontariam na direcção do Estado autoritário. Por outro lado, certamente, no centralismo muito reforçado, nos elementos plebiscitários da ditadura do Duce, manifesta-se a tendência nacional-democrática e totalizante»¹²⁷. Contudo, se o Estado fascista italiano adquire aqui, enquanto modelo de uma distinção essencial entre Estado e sociedade, uma função paradigmática, tal não quer dizer que, como vimos, segundo

¹²⁷ Ziegler, *Autoritärer oder totaler Staat*, pp. 37-38: «Der fasistische Staat ist in unserem Zusammenhang wesentlich, weil er sowohl totalen wie autoritären Staat darstellt. [...] Für seinen Staatsaufbau gibt es keine Volkssouveränität mehr, sondern der Staat selbst als Herrschaftsstaat wird souverän gesetzt. Dadurch ist er nicht mehr bloßes Vollzugsorgan eines nationalen Willens, sondern er repräsentiert die transpersonale Einheit und Dauer der Nation. [...] Diese Elemente würden in die Richtung des autoritären Staates weisen. Sicherlich manifestiert sich andererseits in dem sehr ausgeprägten Zentralismus, in den plebiszitären Elementen der Diktatur des Duce die nationaldemokratische und totalisierende Tendenz.»

Schmitt, o Estado italiano dos anos 30 devesse ser, para a República de Weimar, um exemplo a reproduzir.

O Estado fascista italiano desempenha então, para Schmitt, um papel paradigmático. Mas tal papel paradigmático, como vimos atrás, baseia-se não na sua estrutura fundamental, não na sua constituição económica como *stato corporativo*, mas na sua conservação de um estatuto de Estado e, portanto, de uma relação estatal com as várias forças e os vários movimentos presentes na sociedade, constituindo-se assim como um *stato totalitario* que se assume claramente num plano separado e superior face a esta. É enquanto fomentador de um Estado depositário de uma decisão política suprema – cuja máxima intensidade o legitima para, diante dos partidos e das forças sociais, monopolizar os meios imprescindíveis à salvaguarda da sua existência superior e da forma política determinada desta mesma existência – e não enquanto promotor de uma constituição económica que o fascismo pode ter, para o Estado total qualitativo schmittiano, um papel paradigmático. Como escreve Schmitt: «O Estado total, neste sentido, é simultaneamente um Estado particularmente forte. É total no sentido da qualidade e da energia, tal como o Estado fascista se chama um “*stato totalitario*”, com o que quer dizer, à partida, que os novos meios de poder pertencem exclusivamente ao Estado e servem o seu aumento de poder. Um tal Estado não deixa surgir no seu interior quaisquer forças inimigas, obstaculizadoras ou fragmentadoras do Estado»¹²⁸. Assim, longe de propor o fascismo como modelo para o Estado alemão, o que equivaleria – nos termos de Schmitt – a propor a intensificação do Estado económico através do aparecimento de uma constituição económica, a posição política de Schmitt pode ser caracterizada, de acordo com este primeiro vector, como a tentativa de encontrar no fascismo o paradigma de uma decisão capaz de sustentar um Estado forte, colocando o Estado no seu lugar, na sua diferença e superioridade essenciais em relação à sociedade, e abandonando a sua determinação como Estado económico.

O segundo vector pelo qual se torna possível caracterizar a posição política schmittiana no fim da República de Weimar consiste em tentar assinalar, sobretudo a partir da distinção entre os aspectos do fascismo que são valorizados e aqueles que são rejeitados, o modelo de Estado concreto que corresponderia, na Alemanha, a um Estado

¹²⁸ “Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”, *Positionen und Begriffe*, pp. 212-213: «Der totale Staat in diesem Sinne ist gleichzeitig ein besonders starker Staat. Er ist total im Sinne der Qualität und der Energie, so, wie sich der faschistische Staat einen „*stato totalitario*“ nennt, womit er zunächst sagen will, daß die neuen Machtmittel ausschließlich dem Staat gehören und seiner Machtsteigerung dienen. Ein solcher Staat läßt in seinem Innern keinerlei staatsfeindliche, staatshemmende oder staatszerspaltende Kräfte aufkommen.»

total qualitativo, ou seja, a um Estado autoritário capaz de defender a sua Constituição. Para abordar aquilo que corresponderia a um Estado autoritário na Alemanha seria necessário a Schmitt, antes de mais, caracterizar de um modo mais concreto e preciso a situação política alemã. E é justamente a esta caracterização que Schmitt se entrega sobretudo nas conferências que pronuncia no mês de Novembro de 1932, num contexto marcado pelo crescimento do partido nazi (que, nas eleições de 31 de Julho, obtém uma estrondosa vitória eleitoral, com 37,5 % dos votos), pela conturbada dissolução do parlamento e pela convocação de eleições para o dia 6 de Novembro. Embora Schmitt não se lhe refira nas suas conferências, eram sobretudo as circunstâncias da dissolução do parlamento que marcavam, como referência concreta, a sua oposição radical entre a instituição parlamentar e as instâncias executivas. Diante do domínio do parlamento por uma maioria negativa de deputados nazis e comunistas, o chanceler von Papen tinha combinado com o Presidente Hindenburg, em Agosto, uma nova dissolução parlamentar, levando a ordem de dissolução à primeira sessão do novo parlamento, a 12 de Setembro. Nessa sessão, o novo Presidente do Reichstag, o nazi Hermann Göring, antes de dar a palavra ao chanceler, que anunciaria a ordem de dissolução, deu cumprimento ao primeiro ponto da ordem de trabalhos: a votação de uma moção de censura ao governo apresentada pelo Partido Comunista. A sua aprovação com 512 votos a favor e 42 contra, apesar de não ter sido válida, devido à ordem de dissolução anterior, não apenas tornava pública a fragilidade do governo e o seu confronto aberto com a instância parlamentar, como demonstrava de forma patente o conflito entre o parlamento, enquanto representante de um “Estado de partidos”, e o Presidente do Reich, enquanto guardião da constituição.

É no contexto das eleições de 6 de Novembro que, em conferências pronunciadas nesse mesmo mês, Schmitt aborda a situação alemã. Para Schmitt, a monopolização da vida política pelos partidos, a ocupação do parlamento por partidos mundividenciais hostis à Constituição e a neutralidade do Estado em relação a tais partidos, correspondia a uma corrupção daquilo a que se poderia chamar a estrutura organizativa do Estado, ou seja, a uma transformação interna desta mesma estrutura sob a manutenção, na sua fachada exterior, das suas instituições fundamentais. E é devido a esta correspondência que Schmitt pode descrever deste modo, na conferência *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, a situação originada pela monopolização da vida política pelos partidos: «Mais importante que qualquer monopólio económico é este monopólio político de uma série de organizações políticas fortes que só toleram um Estado forte

sob a condição de que este Estado seja o seu objecto de saque. O meio principal deste monopólio político é a apresentação da *lista de candidatos*. Qualquer eleição é dependente da lista de candidatos. A massa dos eleitores não pode apresentar a partir de si qualquer candidato. Hoje, a imensa grande massa dos eleitores está completamente dependente de cerca de cinco listas partidárias. A eleição já não é manifestamente uma eleição directa. O deputado é nomeado pelo partido, não escolhido pelo povo; a chamada eleição é uma tomada de posição dos eleitores mediada por uma organização de partidos. Trata-se apenas de saber quão grande será o número dos lugares parlamentares que cabem às listas singulares de partidos. Afirmo que este processo, tal como hoje decorre, também não é uma eleição, não apenas uma eleição imediata, mas não é *de todo uma eleição*. Pois o que acontece aqui? Aparecem cinco listas de partidos, ditadas por cinco organizações, as massas alinham-se, se assim o posso dizer, em cinco cercas já preparadas, e ao registo estatístico deste processo chama-se “eleição”. [...] A eleição já não é uma eleição, o deputado já não é um deputado, tal como a constituição o pensa, ele não é o homem livre, independente, que representa o bem do todo diante dos interesses partidários, mas o homem partidário que marcha alinhado, que sabe como tem de votar e para quem a deliberação e a votação na assembleia popular do parlamento se têm de tornar numa farsa vazia. Como o deputado já não é um deputado, também o *parlamento* já não é um parlamento»¹²⁹.

Assim, diante de uma corrupção geral das instituições estabelecidas constitucionalmente em função da ocupação do Estado pelos partidos, diante da transformação do núcleo essencial destas mesmas instituições sob a aparência da sua

¹²⁹ “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Grossraum, Nomos*, pp. 75-76: «Wichtiger als jedes wirtschaftliche Monopol ist dieses politische Monopol einer Reihe von starken politischen Organisationen, die einen starken Staat nur unter der Bedingung tolerieren, daß dieser Staat ihr Ausbeutungsobjekt ist. Das Hauptmittel dieses politischen Monopols ist die Aufstellung der *Kandidatenliste*. Jede Wahl ist abhängig von der Kandidatenliste. Die Masse der Wähler kann keinen Kandidaten von sich aus aufstellen. Heute ist die ungeheure große Masse der Wähler restlos von etwa fünf Parteilisten abhängig. Die Wahl ist offensichtlich keine direkte Wahl mehr. Der Abgeordnete wird von der Partei ernannt, nicht vom Volk gewählt, die sog. Wahl ist eine durchaus mittelbare Stellungnahme der Wähler zu einer Parteiorganisation. Es handelt sich nur noch darum, wie groß die Zahl der auf die einzelnen Parteilisten entfallenden Parlamentssitze sein wird. Ich behaupte, daß dieser Vorgang, wie er sich heute abspielt, auch keine Wahl mehr ist, nicht nur keine unmittelbare Wahl, sondern *überhaupt keine Wahl*. Denn was geht vor sich? Fünf Parteilisten erscheinen, von fünf Organisationen diktiert, die Massen begeben sich, wenn ich so sagen darf, in fünf bereitstehende Hürden, und die statistische Aufnahme dieses Vorganges nennt man „Wahl“. [...] Die Wahl ist keine Wahl mehr, der Abgeordnete ist kein Abgeordneter mehr, wie ihn sich die Verfassung denkt, er ist nicht der unabhängige, gegenüber Parteiinteressen das Wohl des Ganzen vertretende freie Mann, sondern der in Reih und Glied marschierende Parteimann, der weiß, wie er abzustimmen hat und für den die Beratung und Abstimmung in der Volksversammlung des Parlaments zur leeren Farce werden muß. Wie der Abgeordnete kein Abgeordneter mehr ist, so ist das *Parlament* kein Parlament mehr.»

conservação, tornar-se-ia necessário evocar a única instituição que, mantendo-se incorrupta, poderia guardar a Constituição e conservar o Estado como uma instância superior situada acima da sociedade e dos partidos: a Presidência. E é uma tal evocação que, nas conferências schmittianas de Novembro de 1932, se torna recorrente e inteiramente explícita: «Todas as instituições da Constituição de Weimar, ou seja, da Constituição do Reich que vale positivamente, isto é, da fonte de tudo aquilo a que chamamos legal e legalidade, estão hoje completamente desnaturadas. Autenticamente, só restou ainda a instituição do Presidente do Reich»¹³⁰. E é então na Presidência do Reich que o Estado alemão pode encontrar o suporte para a manutenção e a regeneração das instituições que, mediante a sua independência, poderiam assegurar a sua irreduzibilidade aos partidos: o funcionalismo, em geral, e o exército, em particular. Como escreve explicitamente Schmitt: «O Estado deve voltar a ser Estado. O primeiro pressuposto para isso é evidentemente um *funcionalismo* que seja algo diferente de um ponto de apoio e de um instrumento de interesses e metas político-partidários. [...] Salvámos, pelo menos, uma ilha no mar das ilimitadas compatibilidades na Alemanha, e qualquer alemão sente hoje que tê-la salvo foi a própria salvação do Estado e da Alemanha: o *exército do Reich* que ficou livre de partidos. [...] Se os meios de poder específicos do Estado, o exército e o funcionalismo, estiverem intactos, então volta a ser pensável um Estado forte»¹³¹. Assim, segundo Schmitt, seria inevitavelmente a partir da Presidência do Reich, na sua capacidade de se constituir como um legislador extraordinário *ratione necessitatis*, e a partir do funcionalismo e do exército que lhe estão vinculados, na sua dedicação exclusiva ao Estado e, conseqüentemente, na sua incompatibilidade com a prossecução de interesses partidários, que o Estado alemão se poderia recuperar como Estado propriamente dito, desfazendo a sua identificação com a sociedade, situando-se para além desta mesma sociedade, num plano superior, como a entidade que a determina politicamente e governa, e abrindo no seio da própria

¹³⁰ “Konstruktive Verfassungsprobleme, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 56: «Alle fundamentalen Einrichtungen der Weimarer Verfassung, also der positiv geltenden Reichsverfassung, d. h. der Quelle alles dessen, was wir legal und Legalität nennen, sind heute völlig denaturiert. Eigentlich ist nur noch die Einrichtung des Reichspräsidenten geblieben.»

¹³¹ “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Grossraum, Nomos*, pp. 77-78: «Der Staat soll wieder Staat werden. Erste Voraussetzung dafür ist selbstverständlich ein *Beamtenum*, das etwas anderes ist als ein Stützpunkt und Werkzeug parteipolitischer Interessen oder Ziele. [...] Wir haben wenigstens eine Insel in dem Meere der grenzenlosen Kompatibilitäten in Deutschland gerettet, und jeder Deutsche fühlt es heute, daß es die Rettung des Staates und Deutschlands selber war, daß wir sie gerettet haben: die vom Parteienstaat reingebliedene *Reichswehr*. [...] Sind die spezifischen Machtmittel des Staates, Heer und Beamtenum, intakt, dann ist ein starker Staat wieder denkbar.»

sociedade o espaço de uma liberdade essencial, o espaço de uma não determinação imediata pelo Estado.

Tendo em conta sobretudo a relação entre a Presidência do Reich, por um lado, e o funcionalismo e o exército independentes dos partidos e incompatíveis com a sua vinculação a estes, por outro, Schmitt pode então apresentar uma descrição concreta daquilo que deveria ser um Estado alemão que se recuperaria como Estado, abandonando a sua condição de Estado total: «Trata-se de que o Estado se torne novamente Estado e de que aquilo que não é Estado já não seja obrigado a ser político para não ser levado à morte. Trata-se de que um Estado independente dos partidos totais que tudo mediatizam, um governo independente, um funcionalismo independente, esteja novamente em condições de conduzir os negócios tal como é necessário no interesse do todo, e de que, diante deste Estado independente, possa de novo crescer e desenrolar-se aquilo que, no século XIX, cresceu, de um modo grandioso, como auto-administração alemã»¹³². Se o Estado total culminaria na sua absoluta indistinção em relação à sociedade, e se uma tal indistinção se concretizaria na emergência de uma constituição económica a partir de um Estado que se tornava crescentemente num Estado económico, o abandono pelo Estado alemão da sua condição de Estado total não poderia deixar de emergir a partir da concentração do Estado num plano estritamente político, ou seja, a partir da diferenciação deste mesmo Estado em relação a uma esfera económica presente na sociedade e não determinada estatalmente: «Uma despolitização, um destacar-se do Estado das esferas não-estatais, é, para o dizer mais uma vez, um processo político; o livrar-se da política é, no actual estado das coisas, um acto especificamente político. Ela não pode vir de motivos político-partidários, sejam de tipo económico, cultural ou confessional, mas apenas do lado do todo estatal. Para isso, ele precisa primeiro de uma diferenciação limpa, clara, da esfera estatal e da esfera livre do Estado. Diferenciação, e não separação!»¹³³. Com uma tal diferenciação das esferas

¹³² “Konstruktive Verfassungsprobleme”, *Staat, Grossraum, Nomos*, pp. 60-61: «Es handelt sich nämlich darum, daß der Staat wieder Staat wird und das, was nicht Staat ist, nicht mehr gezwungen wird, politisch zu sein, um sich totgetreten zu werden. Es handelt sich darum, daß ein von den alles mediatisierenden totalen Parteien unabhängiger Staat, eine unabhängige Regierung, ein unabhängiges Beamtentum wieder imstande ist, die Geschäfte so zu führen, wie es im Interesse des Ganzen notwendig wird, und daß nun gegenüber diesem unabhängigen Staat das wiederum wachsen und sich entfalten kann, was im 19. Jahrhundert in einer großartigen Weise als deutsche Selbstverwaltung gewachsen ist.»

¹³³ “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 77: «Eine Entpolitisierung, eine Abhebung des Staates von den nichtstaatlichen Sphären ist, um es nochmals zu sagen, ein politischer Vorgang; die Loslösung von der Politik ist bei dem heutigen Stand der Dinge ein spezifisch politischer Akt. Sie kann nicht aus parteipolitischen Motiven, seien sie nun wirtschaftlicher, kultureller oder konfessioneller Art, sondern nur von der Seite des staatlichen Ganzen her kommen. Dazu bedarf es als

estatal e não-estatal, com a diferenciação nítida do plano político do Estado em relação ao plano meramente social e económico da sociedade, o Estado forte e autoritário, alicerçado no poder presidencial, assim como num funcionalismo e num exército incompatíveis com os partidos e independentes de quaisquer vínculos partidários, ganharia então os seus contornos precisos.

Por um lado, num tal Estado, a economia surgiria como essencialmente livre de determinações estatais. Tal não quereria dizer que o Estado não assegurasse o funcionamento dos serviços que lhe eram essenciais, ou que os empreendimentos económicos deveriam ser abandonados pura e simplesmente à esfera da privacidade. Pelo contrário: segundo Schmitt, a não determinação estatal da economia significaria que o Estado, longe de se confundir com um Estado económico, longe de procurar determinar estatalmente todas as actividades económicas, diferenciaria principalmente, de um modo claro, não apenas entre os serviços essenciais que lhe caberiam e a esfera da pura iniciativa privada, mas também entre estas duas esferas e o plano intermédio de uma esfera económica que, não podendo ser entregue à privacidade de empreendimentos singulares, isto é, pertencendo a uma esfera pública, não deveria por isso ser determinada por um Estado que, se dela se ocupasse, perderia a sua concentração num plano estritamente político e se aproximaria de um Estado total. Como escreve Schmitt: «A velha contraposição dual do século XIX, a contraposição dos nossos avós liberais, entre o Estado e o indivíduo singular livre, já não basta. Há ainda uma esfera muito significativa do indivíduo singular livre e acredito que ela permanece no cerne da actividade económica. Mas já não se pode hoje contrapor ao Estado imediatamente o singular privado e o empreendedor singular isolado. Ele seria logo lançado ao chão. [...] Teremos de diferenciar, no âmbito da economia, triplamente, e de substituir a simples antítese dual entre Estado e economia individual livre, entre Estado e esfera privada, por uma *tripla repartição*. Por um lado, a *esfera económica do Estado*, a esfera das regalias estatais genuínas; certas actividades de tipo económico pertencem às mãos do Estado, certas regalias de tráfego, por exemplo, são completamente necessárias, tendo estado sempre presentes em certas formas, como as regalias do correio. São genuínos empreendimentos estatais, e que têm de ser estabelecidos enquanto tais com os seus monopólios e de serem diferenciados da restante economia. Depois há, do lado oposto, a esfera do empreendedor livre,

des ersten einer sauberen, klaren Unterscheidung der staatlichen und der staatsfreien Sphäre. Unterscheidung, und nicht Trennung!»

individual, ou seja, a *pura esfera privada*, e entre elas uma esfera que é *não-estatal*, mas *pública*»¹³⁴. Por outro lado, se num Estado forte a economia se manifesta como uma economia despolitizada, este mesmo Estado, o Estado forte e autoritário preconizado por Schmitt em 1932, caracterizar-se-ia justamente, em definitivo, pela sua capacidade de, a partir da sua força, a partir da sua não vinculação a qualquer força social e partidária, se diferenciar da sociedade e da economia, garantindo nela não apenas o espaço privado da auto-administração, mas até um espaço público livre de determinações estatais. Como conclui Schmitt: «Como se pode hoje *efectivar* a meta de uma diferenciação entre Estado e economia? Mostra-se sempre o mesmo: só um Estado forte pode despolitizar, só um Estado forte pode decretar aberta e eficazmente que certos assuntos, como o tráfego e a rádio, são a sua regalia e, enquanto tal, são por ele administrados, mas outros assuntos pertencem à mencionada auto-administração económica, sendo tudo o que resta deixado à esfera da economia livre. Um Estado que pudesse efectivar este novo ordenamento teria, como se disse, de ser extraordinariamente forte, e o acto da despolitização é, precisamente de um modo particularmente intensivo, um acto político»¹³⁵.

A defesa por Schmitt deste Estado forte e autoritário, alicerçado num funcionalismo e num exército independentes de qualquer vínculo partidário, por sua vez alicerçados na possibilidade de o Presidente do Reich se constituir como legislador extraordinário *ratione necessitatis*, torna-se sobretudo manifesta quando, em Outubro de 1932, Schmitt participa abertamente como defensor do Reich diante do Supremo

¹³⁴ Idem, pp. 79-80: «Die alte zweigliedrige Gegenüberstellung des 19. Jahrhunderts, die Gegenüberstellung unserer liberalen Großväter, von Staat und freiem Einzelindividuum, reicht nicht mehr aus. Es gibt noch eine sehr bedeutende Sphäre des freien einzelnen Individuums, und ich glaube, daß sie im Kern wirtschaftliche Betätigung bleibt. Aber man kann heute nicht mehr dem Staat unmittelbar den privaten Einzelnen und den isolierten Einzelunternehmer gegenüberstellen. Er wäre sofort zu Boden geworfen. [...] Wir werden auf dem Gebiete der Wirtschaft dreierlei unterscheiden müssen, und die einfache zweigliedrige Antithese von Staat und freier Individualwirtschaft, von Staat und Privatsphäre, durch eine *Dreiteilung* zu ersetzen haben. Einmal die *Wirtschaftssphäre des Staates*, die Sphäre der echten staatlichen Regale; gewisse Betätigungen wirtschaftlicher Art gehören in die Hand des Staates, gewisse Verkehrsregale, z. B. sind durchaus notwendig, und in gewissen Formen, wie das Postregal, immer vorhanden gewesen. Das sind echte staatliche Unternehmen, die aber als solche mit ihren Monopolen klar herausgestellt und von der übrigen Wirtschaft unterschieden werden müssen. Dann gibt es auf der entgegengesetzten Seite die Sphäre des freien, individuellen Unternehmens, also die *reine Privatsphäre*, und dazwischen eine Sphäre, die *nichtstaatlich, aber öffentlich* ist.»

¹³⁵ Idem, p. 81: «Wie kann man das Ziel einer Unterscheidung von Staat und Wirtschaft heute *verwirklichen*? Immer wieder zeigt sich dasselbe: nur ein starker Staat kann entpolitisieren, nur ein starker Staat kann offen und wirksam anordnen, daß gewisse Angelegenheiten, wie Verkehr und Rundfunk, sein Regal sind und von ihm als solche verwaltet werden, daß andere Angelegenheiten der ebengenannten wirtschaftlichen Selbstverwaltung zugehören, und alles übrige der Sphäre der freien Wirtschaft überlassen wird. Ein Staat, der eine solche Neuordnung bewirken könnte, müßte, wie gesagt, außerordentlich stark sein, und der Akt der Entpolitisierung ist eben in besonders intensiver Weise ein politischer Akt.»

Tribunal, no âmbito do processo judicial que lhe é movido pelo governo da Prússia. A 20 de Julho de 1932, perante a instabilidade política na Prússia e a incapacidade do seu governo – uma coligação liderada pelo Partido Social-Democrata (SPD) – para restaurar a segurança, o Presidente Hindenburg, ao abrigo de uma medida extraordinária tomada com base no art. 48º da Constituição, destituiu esse mesmo governo, nomeando o Chanceler do Reich, Franz von Papen, Comissário do Reich para a Prússia. Defendido por juristas como Hermann Heller, o ex-governo da Prússia apresentou uma queixa contra o governo do Reich perante o Supremo Tribunal, tendo a defesa deste cabido, entre outros, não só a Schmitt¹³⁶, mas também a Erwin Jacobi, juntamente com quem Schmitt tinha proposto, em 1924, a sua interpretação dos poderes presidenciais estabelecidos pelo art. 48º da Constituição. E é então sobretudo diante da situação concreta do “golpe” do Presidente do Reich contra o governo da Prússia que a tomada de posição de Schmitt, na sua defesa de um Estado forte e autoritário, se torna concreta e manifesta em todas as suas consequências. Assim, no seu discurso de encerramento diante do Supremo Tribunal em Leipzig, a 17 de Outubro de 1932, e perante o escândalo de Hermann Heller, Schmitt pode estabelecer explicitamente a Presidência do Reich como o único defensor possível para um Estado que se via ameaçado pelo crescente poder dos partidos: «O Presidente do Reich, que tem diferentes tipos de autorizações com base no art. 48º, pode e, em caso de necessidade, tem de exercer estas autorizações também no interesse da *autonomia* do Estado federado [*Land*]. O caso é pensável de tal modo que só assim a autonomia do Estado federado pode ser de todo salva. Pois um dos maiores e mais vis perigos para o nosso sistema federal, para o federalismo e para a autonomia dos Estados federados, está precisamente em que, para além dos Estados federados, partidos políticos fortemente organizados e centralizados tomem posse do Estado federado, instalando num governo do Estado federado os seus agentes, os seus serviços (Professor Heller: é inaudito!) e ameaçando assim a autonomia do Estado federado»¹³⁷. Só a Presidência do Reich poderia assim, na

¹³⁶ Para a consideração do papel de Schmitt na defesa da posição do Reich diante do Supremo Tribunal, assim como para a melhor contextualização da situação política na Prússia que resultou no golpe de 20 de Julho de 1932, cf. Gabriel Seiberth, *Anwalt des Reiches: Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof*, Berlim, Duncker & Humblot, 2001.

¹³⁷ “Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig”, *Positionen und Begriffe*, p. 207: «der Reichspräsident, der auf Grund des Art. 48 verschiedenartige Befugnisse hat, kann und muß nötigenfalls diese Befugnisse auch im Interesse der *Selbständigkeit* des Landes ausüben. Der Fall ist durchaus denkbar, daß nur auf diese Weise die Selbständigkeit des Landes überhaupt gerettet werden kann. Denn eine der größten und schlimmsten Gefahren für unser bundesstaatliches System, für den Föderalismus und für die Selbständigkeit der Länder liegt doch gerade darin, daß über die Länder hinweggehende, straff organisierte und zentralisierte politische Parteien sich des Landes bemächtigen, ihre Agenten, ihre

perspectiva schmittiana, proteger o Estado e guardar a Constituição. E, diante da observação de um dos defensores do ex-governo da Prússia segundo a qual caberia ao Supremo Tribunal, e não ao Presidente do Reich, guardar a constituição, Schmitt pode então responder abertamente, diante deste mesmo Supremo Tribunal: «Surgiu a palavra acerca do “*guardião da Constituição*”, e foi dito pelo Sr. Dr. Nawiasky, com um ênfase particular e talvez também com um uso polémico: o Supremo Tribunal é o guardião da constituição. Ninguém o contesta; ele é o guardião da constituição. Mas ele é e permanece um *tribunal*, e está remetido à particularidades desta forma de justiça e de juízo que, de um modo muito enfático e, parece-me, convincente o Sr. Dr. Jacobi desenvolveu. O Supremo Tribunal tem apenas a protecção da constituição no sentido judicial e no sentido da justiça. E como uma constituição é uma formação *política*, precisa-se ainda, além disso, de decisões políticas ainda mais essenciais, e, nesta perspectiva, é o Presidente do Reich, creio, o guardião da constituição, e precisamente as suas autorizações a partir do art. 48º têm sobretudo o sentido, tanto para os componentes federalistas como para os outros componentes da constituição, de constituir um genuíno guardião político da constituição»¹³⁸.

A participação de Schmitt na defesa do golpe de 20 de Julho de 1932 contra o governo da Prússia, e do estabelecimento do chanceler von Papen como Comissário do Reich para a Prússia, conduz a um terceiro e último vector pelo qual é possível caracterizar a posição política de Schmitt na fase final da República de Weimar: a consideração da posição schmittiana face à Constituição propriamente dita. O governo de von Papen, diante da ocupação do parlamento por uma maioria de deputados de partidos mundividenciais, hostis à Constituição, defendia abertamente a necessidade de reformas constitucionais. Neste contexto, é particularmente o Ministro do Interior do Reich, Wilhelm Freiherr von Gayl, quem não apenas defende, em sessões do gabinete ministerial, a necessidade de uma “revolução a partir de cima”, como ainda fala

Bediensteten in eine Landesregierung hineinsetzen (Professor Heller: das ist unerhört!) und so die Selbständigkeit des Landes gefährden.»

¹³⁸ Idem, pp. 208-209: «Es ist einmal das Wort vom „*Hüter der Verfassung*“ gefallen, und zwar ist mit besonderer Betonung und vielleicht auch polemischer Wendung vom Herrn Kollegen Nawiasky gesagt worden: der Staatsgerichtshof ist der Hüter der Verfassung. Niemand bestreitet das; er ist der Hüter der Verfassung. Aber er ist und bleibt ein *Gerichtshof* und ist auf die vom Herrn Kollegen Jacobi sehr eindringlich und, wie mir scheint, überzeugend entwickelten Besonderheiten dieser Justizförmigkeit und Gerichtsformen angewiesen. Der Staatsgerichtshof hat nur den gerichtlichen und justizförmigen Schutz der Verfassung. Da eine Verfassung ein *politisches* Gebilde ist, bedarf es außerdem noch wesentlicher politischer Entscheidungen, und in dieser Hinsicht ist, glaube ich, der Reichspräsident der Hüter der Verfassung, und gerade seine Befugnisse aus Art. 48 haben sowohl für die föderalistischen als auch für die anderen Bestandteile der Verfassung vor allem den Sinn, einen echten politischen Hüter der Verfassung zu konstituieren.»

abertamente, num discurso pronunciado a 13 de Agosto de 1932, no carácter imperioso de uma reforma constitucional¹³⁹, modificando o sistema eleitoral, com vista a diminuir o peso dos partidos e a permitir parlamentares independentes, relativizando o papel do parlamento através da introdução de uma segunda câmara senatorial e anulando o dualismo entre o Reich e a Prússia. Diante de uma tal defesa de uma tentativa de alteração da constituição a partir “de cima”, de uma “revolução” a partir da Presidência do Reich, Schmitt pronuncia-se abertamente contra tais experimentos com a Constituição de Weimar. É assim que, evocando explicitamente a sugestão do governo de von Papen em relação à constituição de uma segunda câmara parlamentar, Schmitt pode proclamar abertamente: «Sem uma única nova normação está aqui dado um grande espaço de manobra! Deve-se primeiro servir dele, antes que se chegue com novas constituições, reformas parciais ou novas instituições. Em relação a constituições, não se pode começar com normações»¹⁴⁰. Nas conferências de Novembro de 1932, Schmitt apresenta a sua oposição aos projectos de von Papen e von Gayl a partir da necessidade de manter, face às ameaças presentes em relação à Constituição, uma atitude de prudência. Schmitt não se opõe, por princípio, à introdução de reformas constitucionais. Contudo, na sua perspectiva, tais reformas não poderiam deixar de surgir sempre num segundo momento, sendo imperativo, num primeiro momento, assegurar a autoridade do Estado, ou seja, sendo fundamental, antes de introduzir reformas legislativas, assegurar a capacidade por parte do Estado de defender a Constituição contra as ameaças dos partidos, a partir da sua assunção como um Estado forte e autoritário. Daí que, na conferência de 4 de Novembro, pronunciada dois dias antes das eleições que ditariam a demissão de von Papen, Schmitt possa dizer abertamente: «Há numerosas possibilidades e um grande espaço de manobra para alcançar muito sem novas instituições, através da praxis governativa e administrativa, de tal modo que, se a coisa correr bem, seria possível o sucesso, sendo que a autoridade que cria o sucesso servirá agora como base para introduzir estes métodos, se mais tarde for necessário, também formalmente numas quaisquer instituições legais e ordenações escritas. Mas a primeira coisa é e permanece a rigorosa diferenciação do Estado em relação àquilo que não é Estado, um Estado forte diante de uma esfera livre, isto é, livre do Estado, e a sua mais

¹³⁹ Cf. Lutz Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p. 17 ss.

¹⁴⁰ “Konstruktive Verfassungsprobleme”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 62: «Ohne eine einzige neue Normierung ist hier ein großer Spielraum gegeben! Dessen sollte man sich erst einmal bedienen, ehe man mit vorschnellen neuen Verfassungen, Teilreformen oder neuen Institutionen kommt. Man darf bei Verfassungen mit Normierungen nicht beginnen.»

intensiva colaboração»¹⁴¹; e, do mesmo modo, a 23 de Novembro: «Creio que é mais correcto, à partida, não criar autoridade através de novas instituições, por assim dizer, por antecipação. [...] A partir de um trabalho imediato, a partir da solução de uma genuína tarefa de trabalho, resulta um sucesso. Isso é possível e não utópico. *Só a partir do sucesso e da realização resulta a autoridade*. Não ao contrário. Não se pode começar com uma proclamação de autoridade»¹⁴². E é esta insistência por Schmitt em não dar prioridade a uma reforma da Constituição de Weimar, defendendo que esta encerrava possibilidades de interpretação ainda não exploradas – para as quais ele vinha remetendo já desde os anos 20 –, que, opondo-o a von Papen, o aproxima das posições fundamentais do seu Ministro do Exército e sucessor na chancelaria do Reich, o General Schleicher, de cujo governo se torna conselheiro jurídico.

Schleicher sucede a von Papen na chancelaria do Reich a 3 de Dezembro de 1932, demarcando-se dos projectos reformadores do governo anterior. Longe de se propor reformar a Constituição de Weimar a partir da Presidência, e correspondendo às hesitações de Hindenburg em relação a uma tal solução, Schleicher propunha-se, à partida, estabelecer uma ampla coligação, abrangendo não apenas conservadores e nacionalistas, mas social-democratas e até nacional-socialistas. Depois da tentativa frustrada de que Gregor Strasser, em representação do Partido Nacional-Socialista, participasse do governo, quebrando assim o seu vínculo a Hitler e a unidade deste partido em torno do seu *Führer*, Schleicher compreende que não poderá contar com o apoio do parlamento. E é a partir da verificação desta ausência de apoio parlamentar que o novo governo tenta, da parte do Presidente Hindenburg, reavivar uma proposta de von Papen de um golpe aberto contra a Constituição: diante de um parlamento dominado por uma maioria de deputados de partidos mundividenciais e radicais, hostis ao governo e à constituição, o Presidente deveria dissolvê-lo, de acordo com a possibilidade aberta pelo art. 25º da Constituição de Weimar; mas, ao contrário do que este mesmo artigo

¹⁴¹ Idem, p. 63: «Es gibt zahlreiche Möglichkeiten und einen großen Spielraum, ohne neue Institutionen durch bloße Regierungs- und Verwaltungspraxis so viel zu erreichen, daß, wenn es gutgeht, ein Erfolg möglich wäre, und daß die Autorität, die der Erfolg schafft, nun als Basis dafür dient, diese Methode, wenn es später notwendig ist, auch formell in irgendwelche legalen Institutionen und geschriebenen Ordnungen hineinzugießen. Aber das Erste ist und bleibt die strenge Unterscheidung des Staates von dem, was nicht Staat ist, ein starker Staat gegenüber einer freien, d. h. staatsfreien Sphäre und die intensivste Zusammenarbeit.»

¹⁴² “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Grossraum, Nomos*, pp. 84-85: «Ich glaube daher, daß es richtiger ist, zunächst nicht durch neue Institutionen, sozusagen auf Vorschuß, Autorität zu schaffen. [...] Aus der unmittelbaren Arbeit, aus der Lösung einer echten Arbeitsaufgabe ergibt sich ein Erfolg. Das ist möglich und nicht utopisch. *Erst aus dem Erfolg und der Leistung ergibt sich Autorität*. Nicht umgekehrt. Man darf nicht mit einer Proklamation der Autorität anfangen.»

estabelecia, as eleições não deveriam ocorrer até sessenta dias após a dissolução, sendo antes adiadas, de modo a que o governo pudesse governar sem a perturbação e a hostilidade parlamentar¹⁴³. E é o contexto de uma tal proposta de manifesta e explícita violação da Constituição, através de um “estado de emergência”, que permite compreender, em definitivo, a posição de Schmitt face a esta mesma Constituição.

Numa carta que dirige a Schleicher, datada de 26 de Janeiro e publicada no jornal *Germania* a 29, o prelado Ludwig Kaas, dirigente do *Zentrum*, prevenia o chanceler de que o seu partido, católico e conservador, se oporia a qualquer dissolução com adiamento da convocação de eleições em relação ao período constitucionalmente previsto¹⁴⁴. Com uma tal oposição, Kaas tornava inviável qualquer tentativa por parte do governo para ensaiar efectivamente uma tal solução, pois, perante a revolta provável sobretudo dos nacional-socialistas, um tal ensaio não poderia dispensar o apoio quer do exército, quer dos partidos não hostis à Constituição de Weimar: particularmente o *Zentrum* e o Partido Social-Democrata (SPD). Neste contexto, é interessante notar que, na sua carta a Schleicher, Kaas não apenas se contrapõe à possibilidade de uma dissolução do parlamento com adiamento de eleições, mas ainda acusa explicitamente Schmitt, assim como os “seus seguidores”, de protagonizar uma tendência de relativização do direito público que constituiria a base jurídica para um tal golpe. Como escreve Kaas: «Tal como já antes me pronunciei, com ênfase, contra as tendências fundamentais de relativização de todo o direito público, de Carl Schmitt e dos seus seguidores, também neste caso particular só posso prevenir o mais insistentemente possível diante do trilhar um caminho cuja justificação é juridicamente impossível. O adiamento da eleição seria um golpe constitucional inegável, com todas as consequências de natureza jurídica e política que daí teriam de resultar»¹⁴⁵. Mas, neste mesmo contexto, importa também registar que Schmitt não apenas rejeita a acusação de

¹⁴³ Para a cronologia deste “plano de emergência”, cuja frustração originou a nomeação de Hitler como chanceler, a 30 de Janeiro de 1933, cf. Lutz Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, pp. 14-31.

¹⁴⁴ Também o dirigente social-democrata Otto Braun, o Presidente do governo do SPD na Prússia destituído por Hindenburg e von Papen a 20 de Julho de 1932, se manifesta contra a não convocação de eleições após a dissolução do parlamento, em carta publicada simultaneamente à de Kaas, a 29 de Janeiro.

¹⁴⁵ A carta de Kaas a Schleicher está publicada integralmente em Erich Matthias e Rudolf Morsey (ed.), *Das Ende der Parteien 1933*, Düsseldorf, 1960, pp. 428 ss. A passagem citada encontra-se reproduzida em Helmuth Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1995, p. 48 e em Paul Noack, *Carl Schmitt: eine Biographie*, p. 162: «So wie ich damals schon mit Nachdruck mich gegen die das gesamte Staatsrecht relativierenden Grundtendenzen von Carl Schmitt und seinen Gefolgs Männern ausprach, so kann ich auch in diesem besonderen Falle nur eindringlichst vor dem Beschreiten des Weges warnen, dessen Rechtfertigung juristisch unmöglich ist. Die Hinausdatierung der Wahl wäre ein nicht zu leugnender Verfassungsbruch, mit all den Konsequenzen rechtlicher und politischer Natur, die sich daraus ergeben müßten.»

Kaas relativa à sua “tendência relativizante” do direito público, mas afirma explicitamente que nunca se expressou de um modo favorável em relação ao plano do governo de Schleicher¹⁴⁶: «Em nenhuma das minhas publicações e em nenhuma expressão oral que seja autêntica se encontrará uma frase que pudesse justificar uma tal minorização das minhas doutrinas de direito público. As minhas apresentações relativas ao direito constitucional são suportadas, no seu conjunto, pelo anseio de valorizar, sem contemplações, o sentido e a consequência da Constituição alemã acima dos interesses partidários em mutação, e de defrontar a sua corrupção como instrumento tático. Não relativizo o direito público, mas combato contra um abuso destruidor do Estado e da Constituição, contra a instrumentalização do conceito de legalidade e contra um funcionalismo neutro quanto aos valores e a verdade. Em relação à questão do direito de urgência do Estado, ao contrário de outros colegas, manifestei-me até agora apenas com a maior reserva. Conheço a responsabilidade que está ligada à interpretação de determinações constitucionais. De resto, as minhas publicações não são dificilmente acessíveis; e também é conhecido de todos os que o queiram saber que tenho a coragem da minha convicção científica e não temo nem uma confrontação objectiva, nem uma apresentação pública dos meus pensamentos»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Na sua biografia, Paul Noack reproduz as passagens do diário de Schmitt que se referem à publicação do artigo do prelado Kaas no jornal *Germania*, confessando-se “irritado” e meditando com o seu amigo Johannes Popitz, o economista e ministro que apoiara publicamente e com quem elabora a sua tese acerca do “guardião da Constituição”, a reacção que deveria ter diante de um tal artigo: «Domingo, 29.1.33. Mal dormido, levantado cerca das nove e meia. Nenhum correio, mas no “Germania” a carta de Kaas ao governo do Reich que, mencionando o meu nome, avisa sobre a minha interpretação do art. 48º e o declara anti-constitucional. Assim, o velho [Hinbenburg] é obrigado a nomear Hitler. Fiquei muito irritado, mas não sabia se devia responder ou não. Telefonei a Popitz, que me aconselhou a escrever uma carta a Kaas. Achei ridículo correr atrás desta turva encarnação das compatibilidades ilimitadas. [...] Telefonei novamente a Popitz e meditei numa resposta. Popitz achava que agora se teria de me sacrificar, se for conforme aos fins. Pode bem ser. [...] Medito agora na carta a Kaas» (p. 160). Como curiosidade, assinale-se que a presente passagem do diário de Schmitt desmente a referência de Bendersky, segundo a qual Popitz teria tentado dissuadir Schmitt de responder a Kaas (Cf. Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princenton, Princenton University Press, 1983, pp. 186-187).

¹⁴⁷ A carta de Schmitt a Kaas, datada de 30 de Janeiro de 1933, a data da nomeação de Hitler como chanceler, foi publicada em Piet Tommissen, *Over en in zake Carl Schmitt*, Bruxelas, 1975. Ela encontra-se também reproduzida em Helmuth Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, pp. 53-54. O original da passagem citada diz o seguinte: «Man wird in keiner meiner Veröffentlichungen und keiner authentischen mündlichen Äußerung einen Satz finden, der eine solche Herabminderung meiner staatsrechtlichen Lehren rechtfertigen könnte. Meine verfassungsrechtlichen Darlegungen sind sämtlich von dem Bestreben getragen, ohne Rücksicht auf die wechselnden Parteiinteressen den Sinn und die Konsequenz der deutschen Verfassung zur Geltung zu bringen und ihrer Herabwürdigung zu einem taktischen Instrument und Werkzeug entgegenzutreten. Ich relativiere nicht das Staatsrecht, sondern kämpfe gegen einen Staat und Verfassung zerstörenden Mißbrauch, gegen die Instrumentalisierung des Legalitätsbegriffes und gegen einen wert- und wahrheitsneutralen Funktionalismus. Zu der Frage des Staatsnotstandsrechts habe ich mich, zum Unterschied von anderen Kollegen, bisher nur mit größter Zurückhaltung geäußert. Ich kenne die Verantwortung, die mit der Auslegung von Verfassungsbestimmungen verbunden ist. Im übrigen sind meine Veröffentlichungen nicht schwer zugänglich; auch ist allen, die es wissen wollen, bekannt, daß ich den Mut meiner wissenschaftlichen

Lutz Berthold, na sua obra *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, considerando documentos do espólio de Schmitt publicados em apêndice – documentos que consistem numa lista das várias soluções, e respectivas argumentações, para a resolução da crise provocada pela hostilidade do parlamento para com o governo, assim como num esboço de um discurso presidencial tendente a justificar a actuação do Presidente do Reich no âmbito desta mesma crise –, conclui, de um modo convincente, que a posição de Schmitt não pode ser confundida com a proposta de uma violação aberta e explícita da Constituição, tal como a que resultaria manifestamente da dissolução do parlamento sem convocação de eleições no período constitucionalmente previsto¹⁴⁸. Schmitt teria defendido assim, em 1932, não a dissolução do parlamento sem a convocação imediata de eleições, mas o não reconhecimento por parte do Presidente do Reich de uma moção de censura parlamentar ao governo, votada por uma maioria unida apenas para destruir o executivo governamental e incapaz de sustentar e construir uma alternativa governativa. E é então esta tentativa de encontrar uma alternativa ao “plano de emergência” do governo de Schleicher que caracteriza a especificidade da posição política de Schmitt, considerada na perspectiva da sua relação com a Constituição de Weimar: a tentativa não da sua violação ou da sua reforma, mas da sua interpretação por uma posição que a tornasse, na sua substância, inviolável. Para Schmitt, dir-se-ia então que a defesa da República de Weimar coincidia, na sua essência, com a defesa da inviolabilidade da sua Constituição. Assim, apesar de, sobretudo nas conferências de Novembro de 1932, admitir a possibilidade de uma revisão da Constituição, criticando embora as propostas de von Papen de uma “revolução a partir de cima”, a actuação de Schmitt como conselheiro jurídico do governo de Schleicher é regida pela tentativa de impedir a ascensão ao poder

Überzeugung habe und weder eine sachliche Auseinandersetzung noch eine öffentliche Darlegung meiner Gedanken fürchte.» (p. 53).

¹⁴⁸ Em 1958, ao reeditar *Legalität und Legitimität* na sua colectânea *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Schmitt afirma explicitamente não ter participado nos planos do governo de Schleicher, por ele apoiado, para a realização de um golpe constitucional com base num “estado de emergência”. Assim, referindo-se à carta do prelado Kaas ao chanceler Schleicher, escreve: «Como ele [Kaas] se informou sobre as minhas construções de direito constitucional, não sei. Não tinha tempo para ler os meus escritos ou, simplesmente, para me perguntar pessoalmente sobre eles. No falatório acerca do estado de emergência nunca participei, porque sabia que assim só se entregava a legalidade de uma constituição aos seus inimigos e porque era da opinião de que as possibilidades legais, juntamente com os ganhos de uma posse legal do poder, ainda não estavam de modo nenhum esgotados.» (Cf. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 350). Antes de 1999, até à publicação por Lutz Berthold de documentos que comprovam a alternativa schmittiana ao “plano de emergência” proposto por Schleicher a Hindenburg, a posição de Schmitt poderia ser representada como aquela que Kaas lhe atribui, desvalorizando-se assim os comentários do próprio Schmitt acerca da sua própria posição. Contudo, parece-nos que, depois desta publicação, uma tal representação deixa de ser sustentável.

do nacional-socialismo não através da violação da Constituição de Weimar, mas através de uma sua interpretação que, considerando-a como uma decisão existencial e não como um mero agregado de normas, aproveitasse todas as suas possibilidades. Para o Schmitt de 1932, diante da tentativa de subordinação do Estado a partidos totais, e sobretudo diante da ameaça nacional-socialista, tratava-se então de tentar uma salvação do Estado alemão não contra a Constituição de Weimar, nem apesar dela, mas a partir desta mesma Constituição, e da emergência do Presidente enquanto representante supremo da decisão existencial do povo alemão em relação à sua existência política, ou seja, enquanto detentor de uma legitimidade capaz de se contrapor *ratione necessitatis* ao funcionamento meramente normativista da legalidade.

CAPÍTULO VI

O COMBATE PELA ORDEM CONCRETA

1. *O povo como substância política pré-existente e a homogeneidade como base da existência política*

A situação política na Alemanha de 1932, e a obra de Schmitt publicada nesse mesmo ano – sobretudo *Legalität und Legitimität*, com a sua alusão à necessidade de uma conjugação entre um processo de legislação extraordinária *ratione supremitatis* e um processo de legislação extraordinária *ratione necessitatis* –, tornam plenamente manifesto um problema que já antes, ainda que mais veladamente, não poderia ter deixado de surgir no pensamento schmittiano. Um tal problema consiste na articulação entre a defesa de um “sistema presidencial”, a defesa da atribuição ao Presidente do Reich da capacidade de avaliar uma situação de ameaça para a “situação normal”, e de tomar qualquer decisão para o restabelecimento da “ordem e segurança” no Reich, por um lado, e, por outro lado, a necessidade de legitimar democraticamente esta mesma defesa. É certo que o Presidente do Reich era eleito directamente por todo o povo alemão, surgindo assim na posse de uma legitimidade democrática superior à do próprio parlamento, cujos deputados resultavam de um processo de eleição proporcional entre listas de candidatos propostas por diferentes partidos. É certo também que a soberania democrática do povo, a identidade do povo consigo mesmo enquanto soberano, remetia para a sua concretização através de um processo de identificação no qual uma instância suprema, situada acima dos partidos e das contendas sociais, identificava a sua acção com a acção do próprio Estado, surgindo, nessa medida, como o seu representante. Contudo, se, para Schmitt, o Presidente do Reich poderia surgir como o representante supremo do povo soberano, este mesmo povo, no seu pensamento e na sua vontade, não poderia também deixar de aparecer, por exigência da legitimidade presidencial, como o sujeito de uma decisão primordial. Assim, se a legitimidade do Presidente do Reich não poderia deixar de evocar a vontade do próprio povo, se a representação suprema do povo por este mesmo Presidente, e a possibilidade da defesa da Constituição de Weimar através de um processo de legislação extraordinária *ratione necessitatis*, não poderia deixar de encontrar na sua base aquilo a que se poderia chamar um fundamento último

de natureza plebiscitária, seria necessário a Schmitt perguntar por este mesmo fundamento. Por outras palavras: se o Presidente do Reich não poderia decidir em nome do povo, surgindo como o seu representante, senão remetendo para uma sua vontade originária, Schmitt não poderia deixar de se interrogar acerca de como seria possível pensar esta vontade originária do povo que, enquanto fundamento da legitimidade presidencial para se constituir como o guardião da ordem constitucional, não poderia deixar de ser evocada.

O problema da articulação entre a representação presidencial do povo e a legitimidade plebiscitária desta mesma representação, embora só com as circunstâncias políticas de 1932 adquira uma visibilidade absoluta, encontra-se já contido, de um modo mais ou menos manifesto, na formulação por Schmitt da tese fundamental do decisionismo: a tese, enunciada em *Politische Theologie*, de que a decisão instauradora da “ordem” e da “situação normal” surge, considerada normativamente, a partir de um nada¹. O decisionismo consiste então, como vimos, na tentativa de pensar a decisão *como se* esta não remetesse para uma mediação que esteja na sua base como o fundamento que a possibilita². E é nesta medida que ele se propõe pensar apenas a decisão, deixando ignorada, remetendo para um “nada”, a base a partir de onde esta mesma decisão não poderia deixar de emergir. Se é uma decisão soberana, normativamente desvinculada, que estabelece uma “situação normal”, assim como a ordem jurídica que a partir dela vigora, e se é esta mesma decisão que constitui um determinado povo como unidade política, fundando-o como Estado, tal quer dizer que a decisão não pode deixar de ser pensada, a partir de uma abordagem decisionista, como uma decisão absolutamente originária, como uma decisão anterior à e constituinte da existência do povo enquanto sujeito político. Contudo, é justamente nesta tentativa de pensar a decisão como uma instância absolutamente originária que aquilo a que se poderia chamar o problema fundamental do decisionismo também não poderia deixar de se manifestar.

Apesar de a decisão surgir, para o decisionismo, como uma decisão originária, constituinte da unidade política de um povo, o qual só nessa medida se torna capaz de decidir politicamente, este mesmo decisionismo teria necessariamente de se confrontar com o problema de saber quem poderia ser o sujeito dessa mesma decisão. Por outras

¹ Cf. *Politische Theologie*, pp. 37-38 (Capítulo IV, nota 18).

² Cf., a propósito desta caracterização do decisionismo, aquilo que se encontra escrito sobretudo em Capítulo IV, 1.

palavras: apesar da tentativa decisionista de pensar a decisão por si mesma, a questão acerca do sujeito desta mesma decisão, a questão acerca de *quem* decide essa mesma decisão, não poderia deixar de se impor ao decisionismo como estando imediatamente co-implicada na tentativa de pensar a decisão propriamente dita. Em *Politische Theologie*, o sujeito de uma tal decisão constituinte do povo como unidade política surge designado, como vimos, como soberano. Contudo, numa era democrática, o sujeito soberano de uma tal decisão constituinte não pode deixar de ser o próprio povo. Assim, se o povo surge pensado, no decisionismo, como uma unidade política constituída enquanto tal por uma decisão originária, a qual não poderia deixar de ser caracterizada como sendo anterior à unidade política desse mesmo povo e, nessa medida, como vinda de um “nada”, dir-se-ia agora que este mesmo povo surge também, enquanto soberano de uma era democrática, como o único sujeito possível dessa mesma decisão constituinte. Por outras palavras: dir-se-ia que, numa era democrática, o povo, enquanto soberano, se constitui a si mesmo enquanto sujeito político ou unidade política. E é nesta constituição do povo por si mesmo que surge então, sob a forma de um paradoxo, o problema fundamental com o qual o decisionismo não pode deixar de se confrontar. Por um lado, o povo surge, enquanto unidade política, como o resultado de uma decisão constituinte originária. Por outro lado, só o povo, enquanto soberano, pode ser o sujeito de uma tal decisão. Dir-se-ia então que, para se constituir a si mesmo como sujeito político, o povo tem de paradoxalmente decidir – e, neste sentido, tem de ser sujeito de uma decisão – antes mesmo de se constituir como uma unidade política capaz de decidir.

Vimos atrás que o decisionismo pode ser caracterizado, no pensamento schmittiano, como uma ficção jurídica, construída em oposição àquilo a que Schmitt chama as ficções próprias do normativismo. Uma tal ficção consiste em pensar a decisão *como se* esta pudesse ser considerada por si mesma e não remetesse necessariamente para a mediação. Vemos agora que a tentativa decisionista de pensar a decisão *como se* esta fosse originária, *como se* esta mesma decisão se pudesse constituir como um momento absolutamente primeiro e originário, implica uma segunda ficção, uma ficção não propriamente jurídica, mas política: a tentativa de pensar a unidade política resultante da decisão constituinte *como se* esta decidisse antes da sua constituição como unidade política propriamente dita, ou seja, no fundo, *como se* ela fosse já um sujeito político e pudesse decidir antes mesmo de existir politicamente. O carácter ficcional de uma tal tentativa torna-se imediatamente manifesto ao tornar-se

explícita a observação simples de que não é possível decidir sem existir. O sujeito da decisão constituinte é uma potência constituinte, uma potência que não está ainda constituída como unidade política, mas que só o estará justamente a partir da decisão constituinte dela emanada. No entanto, se um tal sujeito ainda não existe politicamente, se um tal sujeito ainda não está constituído como unidade política, como é possível que ele possa decidir? Colocada nestes termos, a pergunta não pode ter senão uma resposta: só ficcionalmente é possível pensar a decisão originária de um sujeito político que ainda não existe politicamente; ou seja, só ficcionalmente é possível pensar a decisão originária de um sujeito político ainda não constituído como unidade política. É então como uma *ficção política*, resultante da *ficção jurídica do decisionismo*, que Schmitt parte da pré-existência do povo como uma substância política originária³, como sujeito ou potência constituinte subjacente à decisão originária de que resulta a sua constituição como unidade política. A partir desta ficção política, dir-se-ia que o povo é pensado por Schmitt *como se* fosse politicamente antes de o ser. O decisionismo, com a sua tentativa de pensar uma pura decisão como a fonte da “ordem” e da “ordem jurídica”, culmina assim numa tentativa de pensar o sujeito desta mesma decisão como uma “potência constituinte”, surgindo este mesmo sujeito – o povo – *como se* fosse uma substância pré-existente, uma substância cuja pré-existência estivesse subjacente à sua própria constituição como unidade política. A ficção jurídica do decisionismo, a tentativa de pensar a decisão por si mesma, tinha conduzido Schmitt a um hobbesianismo: à determinação de uma decisão soberana puramente criadora e constituinte da unidade política. Vemos agora que, a partir desta decisão pensada pela ficção decisionista, e a partir da inevitabilidade de pensar aquilo a que se poderia chamar a base substancial e existencial dessa mesma decisão, Schmitt se vê guiado para um rousseauianismo: para

³ Num texto de 1932, no qual inicia – partindo daquilo que se poderia caracterizar como uma concepção *völkisch* de povo – uma crítica radical à posição de Schmitt, que ganhará a sua máxima expressão, como veremos, durante o período nacional-socialista, Otto Koellreutter aproxima-se de uma caracterização da alusão schmittiana ao povo como “substância política” como uma *ficção política*, surgida na sequência da *ficção jurídica* do decisionismo. Assim, Koellreutter pode referir-se à doutrina da constituição schmittiana do seguinte modo: «Nela, o povo forma apenas o ponto de imputação política e desempenha, metodologicamente, o mesmo papel que a norma fundamental na doutrina pura do direito de Kelsen» (Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Verfassungskrise*, Berlim, Junker & Dünnhaupt, 1932, p. 8: «In ihr [Verfassungslehre Carl Schmitts] bildet das Volk nur den politischen Zurechnungspunkt und spielt methodisch dieselbe Rolle wie die Grundnorm in der reinen Rechtslehre Kelsens»). Tendo em conta que Otto Koellreutter partilha com Schmitt a caracterização da doutrina pura do direito, na sua identificação entre o Estado e um sistema normativo, como uma ficção jurídica, a sugestão de que o conceito de povo desempenha no pensamento schmittiano o mesmo papel da “norma fundamental” no pensamento de Kelsen não pode deixar de sugerir, pelo menos implicitamente, que o povo é pensado por Schmitt não propriamente como uma substância política concreta, mas como uma ficção política na qual ele é apresentado *como se* fosse uma substância política homogénea.

a determinação de um povo soberano, marcado por uma “vontade geral” que é já sempre pressuposta, enquanto potência constituinte, como subjacente à constituição da sua unidade política⁴.

Se, para o decisionismo, a decisão tinha de ser pensada *como se* surgisse do nada, dir-se-ia agora que, na sequência do próprio decisionismo, a existência de um

⁴ Pasquale Pasquino argumenta que a tematização schmittiana do conceito de potência constituinte (*verfassungsgebende Gewalt*) se aproxima da de Emmanuel Sieyès e se coloca, conseqüentemente, como um meio-termo entre a ideia de Hobbes de que só uma pura representação pode criar a unidade política, por um lado, e a ideia de Rousseau de que esta mesma unidade não pode residir senão na pura identidade de um povo consigo mesmo, por outro. A ideia schmittiana de “poder constituinte” seria assim uma «peculiar mistura de identidade e representação» (Cf. Pasquale Pasquino, “Die Lehre vom “pouvoir constituant” bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt”, *Compexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, p. 378). Contudo, se a concepção schmittiana do “poder constituinte” correspondesse à de Sieyès, Schmitt teria, por um lado, de partir da impossibilidade de pensar um “poder constituinte” diferente do povo e, por outro lado, da impossibilidade de pensar este mesmo “poder constituinte” do povo, na sua potência não enformada, como separado de uma forma, ou de uma representação, através da qual a sua potência se pudesse exercer. Ora, na sua consideração do “poder constituinte”, Schmitt, longe de partir daqui, antes procura pensar este mesmo poder a partir destas duas possibilidades. Assim, por um lado, a ideia do “poder constituinte” não se esgota, na perspectiva schmittiana, na identidade democrática do povo. Para Schmitt, se, numa era democrática, o povo surge como a potência constituinte, ele surge como tal não na medida em que finalmente o “terceiro estado” se transforma naquilo que já sempre é e foi, ou seja, na nação enquanto genuíno soberano, na única e verdadeira potência constituinte, como defende Sieyès, mas na medida em que a emergência desta era corresponde a uma destituição de uma potência constituinte anterior, de uma potência constituinte que se encontrava nas mãos de um monarca, tal como tinha acontecido na Alemanha até 1919, provocando assim não apenas a eliminação da constituição (*Verfassungsbeseitigung*), uma mudança da própria constituição sob a permanência da mesma potência constituinte e, com ela, uma aniquilação da constituição (*Verfassungsvernichtung*). É assim que Schmitt pode descrever este processo de “aniquilação da constituição” do seguinte modo: «Dá-se então uma troca da potência constituinte e uma completa *aniquilação da constituição* [*Verfassungsvernichtung*]» (Cf. *Verfassungslehre*, p. 94). Renato Cristi chama a atenção para esta distinção entre “aniquilação” e “eliminação” da constituição: Cf. “Schmitt on Sovereignty and Constituent Power”, *Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism* (ed. David Dyzenhaus), Durham and London, Duke University Press, 1998, p. 190. O decisionismo schmittiano atribui a potência constituinte não ao povo, mas à potência capaz de decidir uma ordem e de, nessa medida, estabelecer uma situação normal, seja esta potência, criadora da ordem, um monarca ou um povo. Por outro lado, ao contrário da posição de Sieyès, que afirma, contra Rousseau, que o povo enquanto potência constituinte, enquanto potência não formada, não pode deixar de tomar uma forma ou uma representação que possibilite a existência política da sua identidade, Schmitt procura pensar o povo, justamente na linha de Rousseau, como uma substância política marcada, na sua homogeneidade, por uma decisão originária, por uma “vontade” e por um “pensamento” públicos – por uma “opinião pública” enquanto manifestação de uma “força espiritual livre e não formada”, segundo a formulação que recupera de Hugo Preuß (Cf. *Hugo Preuss: sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, p. 24) – anteriores a qualquer representação. É certo que, em *Verfassungslehre*, Schmitt afirma que não há identidade sem representação, nem representação sem identidade. Mas esta afirmação aponta justamente não tanto para uma proximidade com Sieyès, como para o carácter ficcional que, no pensamento de Schmitt, assumem tanto a *ficção jurídica* decisionista, na sua tentativa de pensar a decisão *como se* esta criasse a situação normal e a ordem a partir do nada, como a *ficção política* que, como vemos agora, não pode deixar de se lhe seguir, na sua tentativa de pensar o sujeito da decisão criadora da ordem *como se* este decidisse enquanto potência constituinte, ou seja, antes mesmo da sua constituição como unidade política. No seu interessante artigo, Pasquale Pasquino aproxima-se, sem o querer, do reconhecimento deste carácter ficcional, ao caracterizar as referências schmittianas a uma potência constituinte monárquica e não democrática como um *Gedankenexperiment*, como um “experimento de pensamento” (Cf., p. 383).

povo como unidade política ou, o que é o mesmo, como Estado⁵, pressupõe a existência prévia deste mesmo povo como sujeito de uma “vontade geral”, de uma “opinião pública” e de uma decisão originária anteriores à sua própria constituição como tal. Por outras palavras: o Estado, a unidade política do povo, remete para um plano político anterior e sempre necessariamente subjacente a este mesmo Estado. E é justamente este plano, pressuposto pelo Estado, enquanto unidade política do povo, como sua condição de possibilidade, que Schmitt determina, a partir de 1927, não como a política, mas como o político (*das Politische*). É assim que se pode ler na frase inicial de *Der Begriff des Politischen*: «O conceito de Estado pressupõe o conceito do político»⁶. O político surge então, para Schmitt, como o plano em que se situa um povo enquanto substância política existente por si, na sua simples identidade consigo mesma, antes de qualquer tipo de representação e subjacente, enquanto sua condição de possibilidade, à sua constituição como Estado. Mas se o político consiste na existência do povo enquanto substância política originária, a abordagem por Schmitt do conceito do político não pode deixar de se interrogar pelas marcas fundamentais desta mesma existência do povo. Que significa aqui esta pré-existência do povo como substância política? Como se traduz concretamente esta existência originária do povo, pressuposta pelo Estado que constitui a sua unidade política? É já na primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, de 1927, que Schmitt se confronta com estas questões. E, no seu primeiro tratamento, dir-se-ia que, para Schmitt, a existência originária do povo coincide com uma autoafirmação, com uma decisão deste mesmo povo pela sua própria existência. Por outras palavras: para o Schmitt de 1927, dir-se-ia que existir e afirmar-se como tal, ou seja, existir e decidir existir são, para o povo na sua substância originária, uma e a mesma coisa. Assim, se a existência coincide aqui com a decisão de um povo pela própria existência, poder-se-á dizer também que uma tal decisão não pode deixar de se ligar essencialmente a uma diferenciação entre a sua própria existência e uma existência estranha, ou seja, a uma diferenciação entre aquilo que, em *Der Begriff des Politischen*,

⁵ Cf. *Verfassungslehre*, p. 3. O Estado (*Staat*) é definido como «a unidade política de um povo» (*die politische Einheit eines Volkes*). Em *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 1, Schmitt define Estado como «o estado político de um povo» (*Staat ist der politische Status eines Volkes*).

⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1927, p. 1; 1932, p. 20]: «Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus». Esta frase inicial encontra-se suprimida na versão de 1933. A propósito da justificação das alterações substanciais no texto da 3ª edição, cf. Capítulo IX. No presente capítulo, tratando da caracterização do povo como substância política situada imediatamente na “área” (*Gebiet*) do político, pré-existente à sua constituição como unidade política no Estado, tomamos como referência a posição schmittiana exposta na primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, de 1927. Nas passagens referidas, indicaremos a ocorrência de alterações nas versões posteriores da obra.

aparecerá como o “amigo” e o “inimigo”: «A diferenciação especificamente política, para a qual as acções e os motivos políticos se podem remeter, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*. Ela corresponde para a área do político às oposições relativamente autónomas de outras áreas: bem e mal, no moral; belo e feio, no estético, etc.. Ela é autónoma, isto é, não se pode extraí-la nem remetê-la para qualquer uma destas ou de outras oposições»⁷. Para o povo, a existência na área (*Gebiet*) do político implica então a sua auto-afirmação como substância política, ou seja, como sujeito de uma decisão existencial pela sua própria existência. E uma tal decisão existencial pressupõe já, por seu lado, uma diferenciação também ela existencial entre o igual e o diferente, entre o amigo e o inimigo, entre o próprio e o estranho. Dir-se-ia então aqui que se existir politicamente como povo corresponde, na perspectiva de Schmitt, a decidir existir, esta decisão (*Ent-scheidung*) consiste já, por sua vez, numa diferenciação (*Unter-scheidung*) pela qual, separando o amigo e o inimigo, o próprio povo se identifica consigo mesmo diante de uma outra substância política dele distinta.

A existência pública de um povo como substância política, prévia à sua constituição na unidade política do Estado e condição da sua possibilidade, depende assim da possibilidade da sua contraposição, num plano existencial, a outros povos dele distintos. Dir-se-ia até que esta existência política assenta na possibilidade desta contraposição que constitui a essência do político. O inimigo surge assim, no plano do político, como um inimigo público, como um $\square\square\bullet\mathcal{M}\diamond\circ\times\square\>$ ou um *hostis*, diferenciando-se, conseqüentemente, da inimizade privada respectivamente de um $\mathcal{M}\epsilon\mathcal{M}\square\square\square\diamond\>$ ou de um *inimicus*. Tal quer dizer então que, para Schmitt, a inimizade política, longe de poder ser determinada por qualquer dimensão privada, longe de ser mobilizada por qualquer sentimento de ódio ou longe de partir de uma área da realidade que só poderia suscitar um antagonismo pessoal ou uma concorrência privada, como no caso das áreas respectivamente do moral e do económico, se caracteriza por pôr pura e simplesmente em causa a existência pública de um povo. O

⁷ *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 4: «Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie entspricht für das Gebiet des Politischen den relativ selbständigen Gegensätzen anderer Gebiete: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Häßlich im Aesthetischen, usw. Sie ist selbstständig, d. h. nicht etwa aus einem dieser anderen Gegensätze oder mehreren von ihnen abgeleitet oder auf sie zurückführbar». Com a excepção da primeira frase, que permanece inalterada, a presente passagem sofre alterações relevantes nas posteriores edições (cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 26 e [1933], p.7). Note-se que a 3ª edição do texto começa justamente com esta passagem, nas seguintes palavras: «A diferenciação autenticamente política é a diferenciação de *amigo* e *inimigo*» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 7). Para a consideração das alterações, cf. Capítulo IX, 3.

inimigo político ou público é assim, para um determinado povo, um povo hostil que, negando ou ameaçando a sua existência, lhe permite auto-afirmar-se através justamente da sua diferenciação. Como escreve Schmitt: «O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; ele não tem de surgir como concorrente económico e pode até aparecer como vantajoso fazer negócios com ele. Ele é o outro, o estrangeiro, e basta à sua essência que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo que é outro e estrangeiro, de tal modo que, num caso de conflito, signifique a negação do tipo de existência próprio e, por isso, se lhe resista ou ele seja combatido para conservar o tipo de vida próprio e conforme ao ser»⁸. Assim, se a existência pública do povo, como substância política pré-existente, se traduz na possibilidade da sua diferenciação em relação a um estrangeiro ou a um outro que ponha em causa a sua existência, o seu modo de ser próprio, a área do político não pode deixar de consistir na possibilidade de um combate existencial entre povos ou existências políticas diferentes. Segundo Schmitt, um tal combate adquire a sua especificidade política precisamente ao situar-se num plano puro e simplesmente concreto e existencial, distinto de qualquer dimensão normativa. É naquilo a que se poderia chamar a pureza do seu carácter existencial, a sua desvinculação de qualquer dimensão normativa, que o político encontra a sua área própria, assente na diferenciação entre amigo e inimigo. Como escreve Schmitt: «Os conceitos amigo e inimigo são para tomar no seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos, não misturados e atenuados através de representações económicas, morais e outras, nem psicologicamente, como expressão de sentimentos e tendências privados. Eles não são quaisquer oposições normativas e “espirituais”»⁹.

⁸ Idem, p. 4: «Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten und es kann vielleicht sogar vorteilhaft erscheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der Andere, der Fremde und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist, so daß er im Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art von Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.» Na última frase, a partir de «so daß» (de tal modo que), a passagem encontra-se alterada na segunda versão do texto, passando a ter a seguinte formulação: «de tal modo que, num caso extremo, seja possível conflitos com ele que não podem ser decididos nem por uma norma geral, encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portando, “não partidário”» (*Der Begriff des Politische* [1932], p. 27: «so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spur eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können». A terceira versão acrescenta uma passagem que será considerada no Capítulo IX, 3: Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], pp. 7-8).

⁹ Idem, p. 5: «Die Begriffe Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, nicht psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine »geistigen« Gegensätze». A passagem encontra-se alterada, na segunda

Mas se o político se determina pelo carácter puramente existencial das suas oposições, se Schmitt pode fazer corresponder a área do político àquilo a que se poderia chamar a área de uma pura existencialidade, esta área, a área de um conflito puramente existencial, não pode também deixar de ser caracterizada, por sua vez, pelo seu carácter político. Num conflito privado, dir-se-ia que não é possível deixar de haver razões ou justificações normativas que fundamentem este mesmo conflito. Um conflito privado não pode deixar de ser explicável em função de critérios morais, no plano das “razões” de uma legalidade, ou de critérios económicos, no plano das “razões” de um interesse. Consequentemente, só um combate público ou político pode situar-se num plano puramente existencial, fora de qualquer justificação ou normatividade. Assim, dir-se-ia que se o carácter público ou político de um conflito manifesta o seu carácter não normativo, o seu carácter puramente existencial, também o carácter existencial da inimizade política surge, em *Der Begriff des Politischen*, como expressão do seu carácter público. E é então na medida em que a área do político consiste na autoafirmação de um povo como substância pré-existente, ou seja, é na medida em que o político consiste na primordial existência pública do povo, que o próprio conflito político se torna possível como um conflito simultaneamente público e existencial. É assim que, para o Schmitt de 1927, a inimizade pública existencial pode ser determinada como a inimizade que se situa na área de uma sempre possível hostilidade entre povos. Como escreve Schmitt: «O inimigo não é então o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado que se odeia. O inimigo é apenas uma totalidade de homens que *combate* pelo menos eventualmente, isto é, segundo uma possibilidade real, e que se contrapõe a uma totalidade igual. O inimigo é apenas o inimigo público, porque tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo, se torna por isso *público*»¹⁰.

versão, do seguinte modo: entre «Vorstellungen» e «psychologisch», Schmitt acrescenta: «am wenigstens in einem privat-individualistischen Sinne»; e o adjetivo «geistig» aparece substituído por «rein geistig» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 28). Na terceira versão, o termo «Begriffe» é substituído por «Worte»; em vez de «nicht als Metaphern oder Symbole» pode ler-se «nicht als symbolische oder allegorische Redensarten»; o termo «Tendenzen» é substituído por «Neigungen» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 9).

¹⁰ Idem, pp. 5-6: «Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im Allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird». Na segunda versão, Schmitt acrescenta, entre «man» e «haßt»: «unter Antipathiegefühlen» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 29). Na terceira versão, entre a primeira e a segunda frase, é acrescentada a seguinte: «Feind ist

O povo, enquanto substância política pré-existente, pode então ser aqui determinado como uma *existência pública originária*. E, para o Schmitt de *Der Begriff des Politischen*, uma tal existência pública alicerça-se na possibilidade de travar um combate existencial por essa mesma existência e contra uma outra existência pública que a negue. Por outras palavras: a existência pública de um povo alicerça-se na possibilidade de um combate pela existência própria e, nessa medida, na possibilidade da guerra enquanto combate onde a própria existência – a vida e a morte – é posta em causa. Como escreve Schmitt: «Do conceito genuíno de inimigo faz parte a eventualidade real de um combate. [...] A guerra é um combate armado entre povos. O essencial no conceito de arma é que se trata de um meio de morte física de homens. Do mesmo modo que a palavra inimigo, a palavra combate deve ser aqui compreendida no sentido de uma originariedade conforme ao ser. Não significa concorrência, não o combate “espiritual” da discussão, não o combate simbólico que cada homem acaba por, de algum modo, travar, mesmo que seja apenas com a sua indolência. Os conceitos amigo, inimigo e combate recebem o seu real sentido ao terem e manterem uma referência, em particular, à possibilidade real da morte física»¹¹. O mundo político surge assim como um mundo constituído pela possibilidade do combate armado ou, o que é o mesmo, pela possibilidade da guerra entre existências políticas que mutuamente se podem negar. E tal quer dizer que este mesmo mundo, o mundo concreto e existencial dos povos, é um mundo constituído não só pela pluralidade destes mesmos povos, mas pela possibilidade da guerra que desta mesma pluralidade essencialmente decorre. Assim, se é a partir da sua pré-existência como substância política que um povo se pode

auch nicht der Gegenspieler, der „Antagonist“ im blutigen Wettkampf des „Agon“» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 10). Para a consideração desta alteração, cf. Capítulo IX, 3.

¹¹ Idem, p. 6: «Zum echten Begriff des Feindes gehört die reale Eventualität eines Kampfes. [...] Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen Völkern. Das Wesentliche an dem Begriff der Waffe ist, daß es sich um ein Mittel physischer Tötung von Menschen handelt. Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen. Es bedeutet nicht Konkurrenz, nicht den »geistigen« Kampf der Diskussion, nicht den symbolischen Kampf, den schließlich jeder Mensch irgendwie immer führt, sei es auch nur mit seiner Trägheit. Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten.» A passagem apresenta, nas versões posteriores a 1927, algumas alterações, entre as quais uma relevante: em vez de a guerra ser definida aqui como um «combate armado entre povos» (*ein bewaffneter Kampf zwischen Völkern*), esta é agora caracterizada como um «combate armado entre unidades políticas organizadas» (*ein bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten*), sendo ainda acrescentada a referência à guerra civil como um «combate armado dentro de uma unidade organizada (que assim se torna problemática)» (cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 33 e [1933], p. 15). Na versão de 1933, na primeira frase citada, Schmitt acrescenta o adjectivo *armado* a «combate», acrescentando ainda à «Eventualität eines bewaffneten Kampfes» que este conceito de “combate armado” é idêntico ao conceito de “guerra”: «das bedeutet hier eines Krieges». A mudança na definição de *guerra* será considerada no Capítulo IX, 3.

constituir como unidade política propriamente dita, como Estado, a pluralidade dos Estados não pode deixar de ser uma consequência inevitável da diferenciação entre amigo e inimigo, ou seja, da possibilidade da guerra que determina a essência do político. Para o Schmitt de *Der Begriff des Politischen*, dir-se-ia que a guerra, ou o “combate armado”, não é uma consequência da pluralidade dos Estados, mas que se passa antes exactamente o contrário: é porque o político consiste essencialmente na possibilidade da guerra, na possibilidade de um conflito público e existencial entre povos, que deste mesmo político não pode deixar de se seguir uma pluralidade de Estados. Schmitt pode então concluir: «Da marca conceptual do político segue-se o pluralismo dos Estados. A unidade política pressupõe a possibilidade real do inimigo e, assim, uma outra unidade política coexistente. Daí que, sobre a terra, enquanto houver em geral um Estado, haverá sempre mais Estados, e que não possa haver qualquer “Estado” mundial que abarque toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um *pluriversum*, não um *universum*»¹².

A partir do conceito de *pluriversum*, o Estado liga-se ao povo como manifestação do político. Assim, ele pode ser caracterizado como o agrupamento supremo porque pode pôr em causa a existência humana, exigindo o sacrifício da vida. Neste sentido, o Estado é um agrupamento humano supremo não em si mesmo, mas na medida em que é a expressão do agrupamento que pode fundamentar a exigência do sacrifício supremo da vida: o povo. Noutros termos, o valor do Estado repousa em ele ser expressão do político: «Que o Estado seja uma unidade e a unidade paradigmática, assenta no seu carácter político»¹³. E é por consistir na tradução do político, na tradução da diferenciação existencial entre amigo e inimigo, que a essência do Estado se encontra no *jus belli*, ou seja, na sua capacidade de determinar uma inimizade pública e de decidir, em função dela, a guerra enquanto “combate armado” entre homens: «Do Estado enquanto unidade essencialmente política faz parte o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num caso dado, em virtude de uma decisão própria, determinar o

¹² Idem, p. 19: «Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staaten. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und kann keinen die ganze Erde und die ganze Menschheit umfassenden Weltstaat geben. Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum». Na segunda versão, na primeira frase, o termo «Staaten» (Estados) é substituído por «Staatenwelt» (mundo dos Estados). Na terceira versão, esta primeira frase desaparece (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 54 e [1933], pp. 35-36).

¹³ Idem, p. 13: «Daß der Staat eine Einheit ist und zwar die maßgebende Einheit, beruht auf seinem politischen Charakter». (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 44 e [1933], p. 26).

inimigo e combatê-lo»¹⁴. A relação entre o povo e o político e a sua manifestação no Estado pode então ser caracterizada como uma dupla relação. Por um lado, o Estado surge como uma emanção do político, como uma realidade meramente fenoménica, dependente do político e do povo como sua realidade substancial. Há Estado – e existe sempre a possibilidade da guerra – porque há o político, enquanto *ratio essendi* do Estado. Por outro lado, este mesmo Estado detém o monopólio da guerra, o *jus belli*, e, nessa medida, o monopólio do político: «O Estado, enquanto unidade política paradigmática, concentrou em si uma autorização incomensurável: a possibilidade de fazer a guerra e, assim, de dispor abertamente sobre a vida de homens. Pois o *jus belli* contém uma tal disposição; ele significa a possibilidade dupla de exigir dos pertencentes ao próprio povo estarem preparados para a morte e para matar, e de matar homens que estejam do lado inimigo»¹⁵. Assim, se o Estado é uma emanção do povo e do político, se há Estado porque há político, é imprescindível dizer também que não há político, nem há possibilidade da guerra, senão através do Estado. Se o político surge como a *ratio essendi* do Estado, o Estado é aqui a imprescindível *ratio cognoscendi* do político.

Encontrando a sua essência na possibilidade de determinar e combater o inimigo político, pertencendo assim, por exigência da sua própria essência, ao mundo de uma pluralidade de Estados, o Estado surge, neste mesmo mundo, no “mundo político”, não propriamente como o constituinte, mas como a imprescindível manifestação fenoménica da existência pública de um povo, enquanto substância política primordial. Só o *jus belli* do Estado manifesta a área do político. Mas só o povo, como substância política subjacente ao Estado, encarna essa mesma área. Enquanto área da realidade subjacente ao Estado, o político surge assim como inamovível a partir do plano fenoménico estatal que ele próprio sustenta. Tal quer dizer que nenhum Estado pode, por sua iniciativa, destruir a realidade política de que emana. É certo que a manifestação fenoménica do político – o *jus belli* do Estado – pode ser contestada dentro do próprio Estado. É certo que partidos e opiniões “pacifistas” ou “anti-soberanistas”, por exemplo, dentro de um Estado, podem contestar a este mesmo Estado o monopólio da decisão sobre o amigo e o inimigo. Mas uma tal contestação apenas significaria, para Schmitt, o

¹⁴ Idem, p. 15: «Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das *jus belli*, d. h. die reale Möglichkeit im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen». (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 45 e [1933], p. 28).

¹⁵ Idem, p. 15: «Der Staat als die maßgebende politische Einheit hat eine ungeheure Befugnis bei sich konzentriert: die Möglichkeit Krieg zu führen und damit offen über das Leben von Menschen zu verfügen. Denn das *jus belli* enthält eine solche Verfügung; es bedeutet die doppelte Möglichkeit: von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindes-Seite stehende Menschen zu töten.» (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 46 e [1933], p. 28).

desaparecimento do povo subjacente ao Estado, o desaparecimento da substância política que possibilita a existência desse mesmo Estado como unidade política, e não um desaparecimento do político como tal. Em *Der Begriff des Politischen*, a contestação à possibilidade de o Estado determinar o inimigo público, decidindo assim uma guerra, aparece como a mais clara manifestação de um processo de desaparecimento de um povo, na existência pública primordial da sua substância política. Um tal processo traduz então, para Schmitt, não o desaparecimento do político enquanto área da realidade, mas apenas a saída, por parte de um povo, da esfera propriamente política, ou seja, o seu desaparecimento como substância política, marcada por uma existência pública independente. Como conclui Schmitt: «Tão pouco como um homem, através da renúncia à produtividade estética ou económica, leva o mundo para um estado de moralidade pura, tão pouco pode um povo, através da renúncia à decisão política, introduzir um estado puramente moral ou económico da humanidade. Por um povo já não ter a força ou a vontade para se manter na esfera do político, o político não desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco»¹⁶.

O político surge como uma esfera da realidade incontornável. Contudo, a determinação do político como uma área da realidade especificada pelo seu carácter puramente existencial, ou seja, a determinação do político pela possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo fora de qualquer âmbito normativo, exigindo a constituição do mundo político como um *pluriversum* de Estados, coloca imediatamente, para Schmitt, o problema da relação entre a área do político propriamente dita, a área da pré-existência de um povo como unidade política e da sua possível contraposição existencial a outros povos, por um lado, e, por outro, aquilo a que se poderia chamar outros âmbitos da realidade. Tal problema é introduzido pela

¹⁶ Idem, pp. 18-19: «So wenig ein Mensch durch den Verzicht auf eine ästhetische oder wirtschaftliche Produktivität die Welt in den Zustand reiner Moralität überführt, so wenig kann ein Volk durch den Verzicht auf die politische Entscheidung einen rein moralischen oder ökonomischen Zustand der Menschheit herbeiführen. Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk». A primeira frase é alterada, mas de forma irrelevante, na segunda versão. A formulação é agora a seguinte: «Que os homens, através de uma renúncia a qualquer produtividade estética ou económica, possam levar o mundo, por exemplo, para um estado de pura moralidade, ninguém achará possível; mas muito menos poderia um povo, através da renúncia a qualquer decisão política, introduzir um estado puramente moral ou puramente económico da humanidade». (Cf. *Der Begriff des Politischen*, [1932], pp. 53-54: «Daß die Menschen durch einen Verzicht auf jede ästhetische oder wirtschaftliche Produktivität die Welt z. B. in einen Zustand einer Moralität überführen könnten, wird niemand für möglich halten; aber noch viel weniger könnte ein Volk durch den Verzicht auf jede politische Entscheidung einen rein moralischen oder rein ökonomischen Zustand der Menschheit herbeiführen»). Esta frase encontra-se suprimida na terceira versão do texto (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 35).

possibilidade, reconhecida por Schmitt, de vários âmbitos da realidade, como o económico e o religioso, estabelecerem oposições que se venham a traduzir existencialmente na diferenciação especificamente política entre amigo e inimigo. Schmitt escreve de um modo muito claro a este respeito: «Cada oposição religiosa, moral, económica, étnica ou outra transforma-se numa oposição política quando for suficientemente forte para agrupar efectivamente os homens segundo o amigo e o inimigo»¹⁷. A esfera do político é então essencialmente permeável, na medida em que se distingue não em função de qualquer conteúdo normativo, mas apenas do seu carácter essencialmente existencial. E, conseqüentemente, realidades que, à partida, não sejam puramente existenciais podem transformar-se e adquirir um carácter político, determinando, a partir do seu critério normativo, um conflito existencial e a guerra. Neste sentido, dir-se-ia que, devido ao seu carácter puramente existencial e não normativo, o político pode adquirir qualquer conteúdo, atribuindo a qualquer tipo de relação o estatuto de um conflito potencialmente político. Daí que Schmitt possa escrever: «O político pode retirar a sua força a partir dos âmbitos mais diversos da vida humana, a partir de oposições religiosas, económicas e morais. Mas o agrupamento real de amigo e inimigo é tão forte e penetrante, no que diz respeito ao ser, que a oposição não-política, no mesmo instante em que leva a este agrupamento, deixa para trás os seus critérios até então vigentes e se submete às condições e conseqüências inteiramente novas do político»¹⁸. Contudo, a possibilidade de realidades de outros âmbitos se configurarem politicamente remete o texto de 1927 de *Der Begriff des Politischen* para um problema fundamental. Um tal problema consiste em determinar a essência do povo na sua relação com o político, isto é, em assinalar o elemento determinante e nuclear a partir do qual um povo poderia surgir por si como uma substância pública e política.

O problema de assinalar o estatuto do povo, na sua relação com o político, não pode deixar de emergir a partir da verificação de uma circularidade presente na

¹⁷ Idem, p. 9: «Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einem politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren». Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 37. A terceira versão muda «ökonomische» por «wirtschaftliche», «ethnische» por «völkische» e «stark genug sein» por «tief genug gehen» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 20).

¹⁸ Idem, pp. 10-11: «Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen und moralischen Gegensätzen. Aber die reale Freund- und Feind-Gruppierung ist seinsmäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in welchem er zu dieser Gruppierung führt, seine bisherigen Kriterien zurückstellt und den völlig neuen Bedingungen und Konsequenzen des Politischen unterworfen wird.» Nas versões posteriores, não apenas esta passagem se encontra alterada, mas é-lhe ainda acrescentada uma alteração relevante (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], pp. 38-39 e [1933], p. 21). Para a consideração das alterações e do acrescento, cf. Capítulo IX, 3.

exposição schmittiana de *Der Begriff des Politischen* que se torna perfeitamente manifesta no texto da versão de 1927. Por um lado, segundo a exposição schmittiana, é o povo, enquanto substância política primordial, enquanto existência pública originária, que aqui está na base da sua emergência como unidade política ou, o que é o mesmo, como Estado, aparecendo assim como a condição de possibilidade do conflito político, público e existencial, propriamente dito. Por outras palavras: para a perspectiva schmittiana de 1927, na sua tentativa de encontrar no conceito do político uma resposta à pergunta acerca do sujeito da decisão que está subjacente à criação do Estado, da ordem e da situação normal – pergunta essa a que o decisionismo, não podendo recusar, não poderia por si mesmo responder –, a esfera do político configura-se concretamente no aparecimento do povo como substância politicamente existente, capaz de decidir e dotada, portanto, de uma vontade pública primordial. Por outro lado, a esfera do político em que o povo se configura como substância política determina-se, segundo esta mesma exposição schmittiana, pela possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo e, portanto, pela possibilidade da abertura de um conflito público e existencial entre dois modos estranhos de existir. É neste sentido que Schmitt aborda a possibilidade de realidades de outras esferas – realidades da esfera moral e económica – adquirirem um significado político, na medida em que as suas diferenciações próprias estejam na base da diferenciação puramente existencial, especificamente política, entre amigo e inimigo. Assim, se, por um lado, é a existência política do povo que parece possibilitar o conflito político, e estar na origem da diferenciação entre amigo e inimigo que determina a sua esfera, por outro lado, é a possibilidade deste mesmo conflito, e da diferenciação entre amigo e inimigo, ou seja, é a existência de uma esfera do político como tal, que parece estar na base da existência política do povo. Como seria então possível a Schmitt contornar uma tal circularidade¹⁹? Uma tal pergunta só poderia ser respondida através da resposta à pergunta pela essência do povo, no seu núcleo ou na sua substância política. Se o conceito de Estado pressupõe o conceito do político, e se esta pressuposição consiste, como vimos, na necessidade de pressuposição pelo Estado de um povo enquanto substância já politicamente existente, capaz de aparecer como sujeito de uma decisão constituinte do próprio Estado, como se relaciona o povo com o próprio político? Noutros termos: de que modo, e em que medida, expressa o povo, na sua existência primordial, esse mesmo político? Que é o povo, no seu núcleo mais

¹⁹ Veremos que é esta circularidade que está na base da elaboração das posteriores versões de *Der Begriff des Politischen*. Cf. Capítulo IX, 3.

substancial, para que possa já sempre, à partida, estabelecer a diferenciação entre amigo e inimigo que constitui a essência do político? É a este núcleo fundamental de questões que a análise schmittiana, mesmo que não o faça explicitamente, não pode deixar de dar resposta.

Ao reconhecer que várias áreas da realidade humana podem contribuir para configurar politicamente os agrupamentos humanos, estabelecendo assim a diferenciação especificamente política entre amigo e inimigo, Schmitt reconhece implicitamente, em 1927, o carácter de ficção política da sua representação de um povo como substância política subjacente ao Estado. Assim, é também já em 1927 que ele pode reconhecer que não é um povo *stricto sensu* – um povo entendido como “comunidade de povo” (*Volksgemeinschaft*) – que exclusivamente pode surgir como o sujeito político capaz de fundar a decisão constituinte primordial, a diferenciação entre amigo e inimigo que estabelece o *pluriversum* político. Ao estabelecer o povo como o sujeito da decisão política, o sujeito da diferenciação entre o próprio e o estranho, entre o potencialmente amigo e o potencialmente inimigo, Schmitt pressupõe um tal sujeito não necessariamente como um povo propriamente dito, mas como uma substância política determinada por uma marca fundamental. Uma tal marca, subjacente à emergência do povo como substância política capaz de primordialmente diferenciar entre amigo e inimigo, consiste na *homogeneidade*. Assim, para que um sujeito político possa aparecer como um agrupamento político propriamente dito, decidindo quem é amigo e inimigo, ele tem de ser não necessariamente um povo, mas um agrupamento humano distinto, determinado apenas pela marca formal da homogeneidade. E é então apenas um grupo homogéneo, ou seja, qualquer grupo detentor de uma certa homogeneidade, que pode diferenciar amigo e inimigo, existindo, nessa medida, politicamente. Os vários âmbitos da realidade humana podem então alcançar o plano do político não enquanto tais, não enquanto distintos da esfera do político, mas justamente na medida em que as suas oposições e diferenciações próprias contribuem para a homogeneidade de um agrupamento humano, tornando-se na expressão desta mesma homogeneidade e da sua diferenciação em relação ao estranho. É então possível dizer que, para Schmitt, o povo surge como substância política pré-existente não enquanto povo *stricto sensu*, mas enquanto paradigma de um agrupamento humano homogéneo. E se a homogeneidade surge assim como a marca nuclear que determina uma substância política, a alusão à presença desta mesma homogeneidade, ou seja, da marca nuclear do povo como substância política, em instâncias políticas distintas deste mesmo povo não

poderia deixar de surgir. É justamente uma tal alusão que permite a Schmitt, nesses mesmos anos de 1926-1927, pensar a instituição de uma “sociedade das nações” ou uma “liga dos povos” (*Völkerbund*) como sujeito político.

No seguimento da Primeira Guerra Mundial, a Sociedade das Nações ou, o que é o mesmo, a *Liga dos Povos* aparece baseada no projecto de retirar a guerra da esfera das relações entre os Estados e, nessa medida, de proporcionar o aparecimento de uma situação internacional caracterizável como uma era de “paz perpétua”. Se a guerra é apenas a manifestação fenoménica do político, a erradicação da possibilidade da guerra não pode deixar de corresponder à introdução no mundo de um processo de despolitização, cujo fim consistiria na inteira erradicação da esfera política. Para Schmitt, pensar o desaparecimento da esfera do político, pensar um mundo inteiramente despolitizado, não implica qualquer contradição intrínseca e é, nessa medida, possível: «Se os diferentes povos e grupos humanos da terra estiverem todos tão unidos que um combate efectivo entre eles se torne realmente impossível, terminando portanto a diferenciação de amigo e inimigo também segundo a mera eventualidade, então haverá apenas ainda economia, moral, direito, arte, etc., mas mais nenhuma política e Estado. Se e quando este estado da terra e da humanidade irá surgir, não o sei. Por agora, não está aí»²⁰. Contudo, para Schmitt, embora fosse possível imaginar um mundo inteiramente despolitizado, uma realidade despojada da esfera do político em que a guerra não pudesse ter lugar, interessaria perguntar se o projecto da Sociedade das Nações correspondia efectivamente a essa despolitização. Ao considerar uma tal questão, Schmitt começa por reconhecer o projecto da Sociedade das Nações no seu significado fundamental: a “liga dos povos” correspondia explicitamente ao projecto de tornar a guerra impossível, garantindo a inviolabilidade territorial dos membros da liga e a ausência de alteração das fronteiras e da situação existente. Por outras palavras: o projecto de estabelecimento da “liga dos povos” não podia deixar de ter subjacente a tentativa de garantir um *status quo*, cuja manutenção equivaleria a uma ausência de guerra. Contudo, se o projecto de erradicação da guerra e de despolitização do mundo se traduzia aqui na defesa de um *status quo*, tratava-se então agora, para Schmitt, de

²⁰ *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 19: «Sind die verschiedenen Völker und Menschengruppen der Erde alle so geeint, daß ein Kampf zwischen ihnen real unmöglich wird, hört also die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, usw., aber keine Politik und keinen Staat mehr. Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da». A primeira frase encontra-se modificada de forma relevante nas versões posteriores (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 54 e [1933], p. 36). Para a consideração da alteração, cf. Capítulo IX, 3 (notas 48 e 67).

caracterizar o significado desta associação entre a conservação do *status quo* e a ausência de guerra. Corresponderia a manutenção do *status quo* a um efectivo desaparecimento da esfera do político e, por conseguinte, a um efectivo estabelecimento da paz? Ou corresponderia antes esta manutenção a uma das possibilidades desta mesma esfera, a um determinado modo de estabelecer a diferenciação entre amigo e inimigo? É esta interrogação que não pode deixar de orientar o pensamento schmittiano na sua abordagem do significado de uma “liga dos povos”.

É sobretudo em *Die Kernfrage des Völkerbundes*, livro escrito em 1926, simultaneamente à primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, que Schmitt aborda abertamente a questão de saber se a “liga dos povos” corresponde a um abandono do político enquanto esfera da diferenciação entre amigo e inimigo. Para Schmitt, a consagração de uma garantia contra as violações da integridade territorial e da independência política de uma nação, a consagração de um princípio de não intervenção militar, tal como o que era estabelecido pela Sociedade das Nações sobretudo no art. 10º dos seus estatutos²¹, consagração que se seguia à derrota alemã de 1918, consistia não propriamente na proclamação de um princípio vago e abstracto de condenação de qualquer guerra, mas na adopção como princípio da exclusão de um determinado tipo de guerra, em contraste com a possibilidade de adopção de outro tipo de hostilidades. Em *Die Kernfrage des Völkerbundes*, o tipo de guerra condenado pela Sociedade das Nações é descrito por Schmitt como um “tipo de guerra alemão”, correspondendo a sua condenação, no fundo, a uma perpetuação da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial. Como escreve Schmitt explicitamente: «Não podemos aqui esquecer que também na formulação deste artigo actuou a afecção contra a Alemanha e o militarismo prussiano; este é designado como o método alemão ou prussiano de produzir mudanças territoriais com a violência das armas e coacção militar, e queria-se expressar que as mudanças não podem decorrer “à la prussienne”. O *steal by force*, de que William Taft afirma ser o método especificamente alemão, devia ser evitado. Outros métodos, menos alemães, por exemplo, a coacção económica e financeira, o bloqueio pela fome e coisas semelhantes não são de modo nenhum proibidos, e uma mudança territorial produzida com tais meios não militares vale, aparentemente, em geral, não como violenta e

²¹ Schmitt cita o artigo nas versões francesa, inglesa e alemã. Citamos aqui apenas a versão francesa: «Les membres de la Société s’engagent à respecter et à maintenir contre toute agression extérieure l’intégrité territoriale et l’indépendance politique présente de tous les Membres de la Société. En cas d’agression, de menace ou de danger d’agression, le Conseil avise aux moyens d’assurer l’exécution de cette obligation.» (Cf. *Die Kernfrage des Völkerbundes*, p. 34).

coagida, mas como voluntária»²². Assim, na sua condenação da guerra, a Sociedade das Nações corresponde, na perspectiva schmittiana, não à introdução no mundo de uma “era de paz”, mas antes à imposição no mundo de um determinado tipo de guerra, o qual, embora não se assuma como tal, aparece como pura e simplesmente adequado à dominação imperial de um determinado tipo de potências, na sua existência política e, portanto, na sua diferenciação entre amigo e inimigo.

Surge então uma situação dilemática na Sociedade das Nações. Por um lado, dir-se-ia que esta se propunha superar uma era de guerras através do reconhecimento de um *status quo*, baseado este na representação de que as “guerras” surgiam, de aí em diante, como um método inaceitável para a resolução de conflitos e, em particular, para a introdução, neste *status quo*, de mudanças territoriais. Por outro lado, esta mesma Sociedade das Nações, com o seu reconhecimento do *status quo*, consagrava não propriamente a paz, mas os métodos de coacção próprias de potências dominantes sobretudo no plano económico, as quais encontravam na condenação dos “métodos militares” o caminho justamente para o seu domínio político-económico, ou seja, para a subordinação de outros Estados e para a sua determinação, a partir de uma decisão própria baseada na sua força económica e financeira, de quem pode ser considerado amigo ou inimigo. Se, em vez de proclamar um princípio concreto e claro a partir do qual se poderia quebrar o *status quo*, assim como introduzir mudanças territoriais e empreender intervenções, a Sociedade das Nações proclamava um banimento genérico da guerra e uma adesão à paz, tal significava então, na perspectiva schmittiana, não propriamente o fim da violência e da força, ou um triunfo efectivo da paz e do direito, mas a entrega a algumas potências imperiais da possibilidade de decidir politicamente o significado do direito e da paz, assim como de decidir imperialmente o conteúdo do *status quo* que poderia ser violado pela guerra e pela violência. Como escreve Schmitt: «Os exemplos mostram para onde uma juridificação da política internacional tem de levar, se, sem possibilidades de mudança concretas, universalmente reconhecidas, for proclamado, num determinado momento da história universal, que de hoje em diante

²² *Die Kernfrage des Völkerbundes*, p. 35: «Wir dürfen hier nicht vergessen, daß auch bei der Formulierung dieses Artikels der Affekt gegen Deutschland und den preußischen Militarismus wirksam gewesen ist; man bezeichnete es als die deutsche oder preußische Methode, Gebietsänderungen mit Waffengewalt und militärischem Zwang herbeizuführen und wollte zum Ausdruck bringen, daß Änderungen nicht „à la prussienne“ vor sich gehen dürften. Das *steal by force*, von dem William Taft behauptete, es sei die spezifisch deutsche Methoden, z. B. wirtschaftlicher oder finanzieller Zwang, Aushungerung und dergleichen, werden also keineswegs verboten, und eine mit solchen nichtmilitärischen Mitteln herbeigeführte Gebietsänderung gilt anscheinend überhaupt nicht als gewaltsam und nicht als erzwungen, sondern als freiwillig.»

apenas há direito e não violência. Uma tal proclamação ou conteria a tentativa sem sentido de legitimar duradouramente um *status quo*, ou estaria simplesmente ao serviço de um imperialismo ao qual bastam os seus meios de poder económico, e que agora designa a aplicação dos seus meios económicos como direito e todos os outros meios como violência, no que, naturalmente, também estabelece como conforme ao direito, e como mera execução e medida pacífica, a violência que aplica para a conservação do seu domínio económico, e com a qual mantém outras terras numa dependência económica e as obriga a tributos»²³.

Se a tentativa da Sociedade das Nações de retirar do mundo a esfera do político, com a sua possibilidade de diferenciação entre amigo e inimigo, corresponderia não a uma despoltização propriamente dita, mas ao estabelecimento de uma política contra o político, ou seja, a uma determinação do político como o inimigo, a inimizade própria de uma tal tentativa não poderia aqui deixar de ser caracterizada. É sobretudo em *Der Begriff des Politischen* que Schmitt se refere claramente a esta tentativa de banir o político do mundo. E a inimizade própria desta tentativa poderia ser caracterizada em dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, a pretensão da Sociedade das Nações de estabelecer um mundo sem guerra, e sem a diferenciação entre amigo e inimigo que a sustenta, é caracterizada por Schmitt como uma ficção. Como escreve claramente Schmitt: «A Sociedade das Nações de Genebra não supera a possibilidade de guerras, tão pouco quanto supera os Estados. Ela introduz novas possibilidades de guerras, permite guerras, fomenta guerras de coligação e anula uma série de impedimentos da guerra, ao legitimar certas guerras»²⁴. Em segundo lugar, se a Sociedade das Nações se caracteriza não por abolir a guerra, mas por fomentar alguns tipos particulares de guerra – uma guerra contra a guerra, uma guerra que surge agora em defesa da humanidade e

²³ Idem, pp. 52-53: «Diese Beispiele zeigen, wohin eine Juridifizierung der internationalen Politik führen muß, wenn ohne allgemein anerkannte, konkrete Änderungsmöglichkeiten in einem bestimmten Augenblick der Weltgeschichte proklamiert wird, daß es von heute ab nur noch Recht und nicht mehr Gewalt gebe. Eine solche Proklamation würde entweder den sinnlosen Versuch enthalten, einen *status quo* dauernd zu legitimieren, oder einfach im Dienst eines Imperialismus stehen, dem seine ökonomischen Machtmittel genügen, und der nun die Anwendung seiner ökonomischen Mittel als Recht und alle anderen Mittel als Gewalt bezeichnet, wobei er natürlich auch die Gewalt, die zur Aufrechterhaltung seiner ökonomischen Herrschaft anwendet und mit welcher er andere Länder in wirtschaftlicher Abhängigkeit hält und zu Tributen zwingt, als rechtmäßig, als bloße Exekution und friedliche Maßnahme hinstellt.»

²⁴ *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 21: «Der Genfer Völkerbund hebt die Möglichkeit von Kriegen nicht auf, so wenig wie er die Staaten aufhebt. Er führt neue Möglichkeiten von Kriegen ein, erlaubt Kriege, fördert Koalitionskriege und beseitigt eine Reihe von Hemmungen des Krieges dadurch, daß er gewisse Kriege legitimiert.» A versão de 1932 introduz, a seguir a «legitimiert», «sanktioniert»; a versão de 1933, troca o nome de «Völkerbund» por «Société» (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 57 e [1933], p. 39).

da paz –, então a inimizade subjacente ao projecto da Sociedade das Nações não poderia deixar de consistir no fomento de uma guerra disfarçada, de uma guerra que, não se assumindo como tal, aparece antes como uma defesa moral da paz e da humanidade. Por outras palavras: a inimizade subjacente ao projecto de erradicação da esfera do político consistiria na abertura da possibilidade de uma guerra determinada pela esfera da moralidade. E as consequências de uma tal guerra conduzida não em função de um combate existencial, mas em nome da moral e da humanidade em geral, são bem identificadas por Schmitt: «A humanidade enquanto tal não pode fazer nenhuma guerra, pois ela não tem qualquer 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, a diferenciação específica desaparece. Que sejam feitas guerras em nome da humanidade não é qualquer refutação desta verdade simples, mas tem apenas um sentido político particularmente intensivo. Quando um Estado combate o seu inimigo político em nome da humanidade, tal não é nenhuma guerra da humanidade, mas uma guerra que um Estado determinado faz contra um outro. O nome de humanidade, porque não se pode usar tais “nomes” sem certas consequências, só poderia ter o significado terrível de que é recusada ao inimigo a qualidade de homem e, assim, a guerra se torna particularmente inumana. Mas, tirando este abuso supremamente político do nome impolítico da humanidade, não há guerras da humanidade como tal»²⁵.

²⁵ Idem, pp. 19-20: «Die Menschheit als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten. Der Begriff der Menschheit schließt den Begriff des Feindes aus, weil auch der Feind nicht aufhört, Mensch zu sein und damit die spezifische Unterscheidung entfällt. Daß Kriege im Namen der Menschheit geführt werden, ist keine Widerlegung dieser einfachen Wahrheit, sondern hat nur einen besonders intensiven politischen Sinn. Wenn ein Staat im Namen der Menschheit seinen politischen Feind bekämpft, so ist das kein Krieg der Menschheit, sondern ein Krieg, den ein bestimmter Staat gegen einen andern führt. Der Name der Menschheit könnte, weil man nun einmal solche »Namen« nicht ohne gewisse Konsequenzen führen kann, nur die schreckliche Bedeutung haben, daß dem Feind die Qualität des Menschen abgesprochen und dadurch der Krieg besonders unmenschlich wird. Aber abgesehen von diesem hochpolitischen Mißbrauch des unpolitischen Namens der Menschheit gibt es keine Kriege der Menschheit als solcher» A seguir a «sondern ein Krieg», a versão de 1932 encontra-se bastante alterada, ampliando o argumento, mas não alterando o seu sentido. A nova versão é a seguinte: «... mas uma guerra para a qual um Estado determinado procura ocupar um conceito universal diante do seu opositor na guerra, para (à custa do opositor) identificar-se com ele, de modo semelhante a como se pode usar abusivamente a paz, a justiça, o progresso, a civilização, para os reivindicar para si e os recusar ao inimigo. “Humanidade” é um instrumento ideológico particularmente útil das expansões imperialistas e, na sua forma ético-humanitária, um veículo específico do imperialismo económico. Aqui, com uma ligeira modificação, é válido um dito cunhado por Proudhon: quem diz humanidade quer enganar. A introdução do nome “humanidade”, a evocação da humanidade, o sequestro desta palavra, tudo isto, porque não se pode introduzir nomes tão sublimes sem certas consequências, apenas poderia manifestar a reivindicação terrível de que ao inimigo deve ser negada a qualidade de homem, de que ele deve ser declarado *hors-la-loi* e *hors l’humanité* e, assim, de que a guerra deve ser levada à mais extrema inumanidade. Mas, tirando este aproveitamento supremamente político do nome impolítico da humanidade, não há guerras da humanidade como tal» (Cf: *Der Begriff des Politischen* [1932], pp. 54-55: «... sondern ein Krieg, für den ein bestimmter Staat gegenüber seinem Kriegsgegner einen universalen

Segundo Schmitt, se a Sociedade das Nações corresponderia não a um estabelecimento da paz, mas à possibilidade de uma guerra particularmente inumana, ou seja, se a tentativa de erradicação do político corresponderia a uma particular intensificação da diferenciação política entre amigo e inimigo, tal quereria dizer que só se uma “liga de povos” assumisse claramente o seu carácter político, renunciando à sua determinação pela esfera da moralidade e constituindo-se como um sujeito político propriamente dito, na sua existência marcada pela contraposição existencial a um estranho e inimigo, a guerra poderia ser reconduzida ao nível de um combate armado determinado não pela inimizade total que a esfera normativa da moralidade exige, mas pela inimizade pública que está subjacente à esfera do político. Schmitt contrapõe assim ao projecto da Sociedade das Nações a defesa de uma liga que se constituísse como sujeito político, como sujeito de uma decisão sobre o amigo e o inimigo, ou seja, de uma liga que, longe de assentar na abolição do político, surgisse antes como uma expressão da sua esfera, não podendo deixar de renunciar à universalidade que pela Sociedade das Nações era evocada: «Uma efectiva liga dos povos não pode assentar numa universalidade exterior, meramente espacial»²⁶. Por outras palavras: para Schmitt, uma liga não o seria verdadeiramente se não assentasse num *minimum* de homogeneidade entre os povos e os Estados que une, caracterizando-se assim pela defesa de uma decisão comum, clara e inequívoca, a todos os seus membros, decisão essa que deveria surgir como o fundamento de um princípio de legitimidade a partir do qual – e em função da necessidade de a legitimidade ser garantida – o *status quo* poderia ser avaliado e, se necessário, alterado.

Em *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Schmitt apresenta, como exemplos de ligas genuínas, a Santa Aliança, no seu princípio da legitimidade das monarquias tradicionais, e o consenso quanto ao “princípio da nacionalidade”, o consenso quanto ao

Begriff zu okkupieren sucht, um sich (auf Kosten des Gegners) damit zu identifizieren, ähnlich wie man Frieden, Gerechtigkeit, Fortschritt, Zivilisation mißbrauchen kann, um sie für sich zu vindizieren und dem Feind abzusprechen. „Menschheit“ ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in ihrer ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus. Hierfür gilt mit einer naheliegenden Modifikation, ein von Proudhon geprägtes Wort: Wer Menschheit sagt, will betrügen. Die Führung des Namens „Menschheit“, die Berufung auf die Menschheit, die Beschlagnahme dieses Wortes, alles das könnte, weil man nun einmal solche erhabenen Namen nicht ohne gewisse Konsequenzen führen kann, nur den schrecklichen Anspruch manifestieren, daß dem Feind die Qualität des Menschen abgesprochen, daß er *hors-la-loi* und *hors l'humanité* erklärt und dadurch der Krieg zur äußersten Unmenschlichkeit getrieben werden soll. Aber abgesehen von dieser hochpolitischen Verwertbarkeit des unpolitischen Namens der Menschheit gibt es keine Kriege der Menschheit als solcher». A terceira versão altera muito ligeiramente a anterior, mas apenas num plano terminológico (Cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 36-37).

²⁶ *Die Kernfrage des Völkerbundes*, pp. 77-78: «Ein wirklicher Völkerbund kann nicht auf einer äußerlichen, bloß räumlichen Universalität beruhen.»

princípio democrático da auto-determinação dos povos, que se contrapõe justamente ao primeiro. Ambos os princípios são, por natureza, políticos, polémicos e, por conseguinte, não universais. E era justamente o seu carácter polémico e não universal que podia constituir a liga como um sujeito político determinado por um princípio fundamental capaz de a fazer intervir como uma substância política homogénea, cuja homogeneidade permitia justamente a sua determinação por uma decisão política fundamental, ou seja, por uma renúncia à universalidade e por uma diferenciação primordial entre o amigo e o inimigo. Assim, sobre este carácter essencialmente polémico da Santa Aliança, Schmitt pode escrever claramente: «A Santa Aliança imiscuí-a-se nos assuntos constitucionais internos dos Estados europeus e foi ao ponto de atribuir mandatos aos membros singulares para subjugar a revolução democrática nas diferentes terras (Espanha, Nápoles). A liga foi apresentada pela historiografia liberal como uma formação estúpida e reaccionária cujo único fim deveria ter sido violentar o direito de auto-determinação dos povos e proteger a monarquia legítima. A repulsa por esta “aliança” estendeu-se até à palavra princípio da legitimidade»²⁷. E se a Santa Aliança surgia essencialmente determinada, enquanto sujeito político, pela sua hostilização do princípio democrático da auto-determinação dos povos, também o estabelecimento de uma era democrática, assente neste mesmo princípio democrático da auto-determinação, não podia escapar à diferenciação especificamente política entre amigo e inimigo e, assim, a uma dimensão essencialmente polémica, concretizada numa hostilização da legitimidade monárquica. Como escreve Schmitt: «A través de um tal princípio, surge logo uma diferenciação entre os Estados, porque alguns Estados correspondem ao princípio e outros não; conseqüentemente, alguns Estado são normais e outros são não normais. Tal não significa senão que os Estados *normais*, no sentido do princípio, recebem uma espécie de legitimidade. Eles têm um direito à existência e os outros não. Segundo o princípio da nacionalidade, por exemplo, a monarquia habsburga não era um Estado normal; ela significava, conseqüentemente, do ponto de vista deste princípio, um pôr em perigo a ordem e um obstáculo para a paz; ela não tinha, segundo

²⁷ Idem, p. 66: «Die Heilige Allianz mischte sich in die innern Verfassungsangelegenheiten der europäischen Staaten und ging so weit, einzelnen Mitgliedern Mandate zu erteilen, um die demokratische Revolution in verschiedenen Ländern (Spanien, Neapel) zu unterdrücken. Der Bund wurde durch die liberale Geschichtsschreibung als ein borniertes, reaktionäres Gebilde hingestellt, dessen einziger Zweck gewesen sein soll, das Selbstbestimmungsrecht der Völker zu vergewaltigen und die legitime Monarchie zu schützen. Die Abscheu vor dieser „Allianz“ erstreckte sich sogar auf das Wort Legitimitätsprinzip.»

este princípio, um direito à existência. Ao invés, os Estados nacionais singulares saídos dela tinham um direito à existência»²⁸.

As observações de Schmitt acerca da necessidade de uma verdadeira liga partir de um *minimum* de homogeneidade – constituindo-se assim como um sujeito político na sua capacidade de diferenciar o amigo e o inimigo e de, em conformidade com uma tal diferenciação, empreender um combate armado pelo princípio que determina a sua própria existência – relacionam-se directamente com a transição do decisionismo, na sua tentativa de pensar uma decisão sem sujeito, para uma necessidade de pensar o sujeito desta mesma decisão. Numa perspectiva decisionista, como vimos, qualquer princípio não é senão uma instância meramente formal e vazia, carente de ser determinada por uma decisão que o configure concretamente. É assim que, por exemplo, numa perspectiva decisionista, o princípio democrático da identidade não pode deixar de ser algo meramente formal, necessitando sempre de ser configurado através de uma representação em função da qual o enunciado abstracto de uma identidade se concretize e seja decidido através de um processo de identificação. E é justamente desta perspectiva decisionista sobre os princípios que uma liga dos povos universal, tal como a Sociedade das Nações pretende ser, não pode deixar de partir. Segundo Schmitt, na Sociedade das Nações, os princípios enunciados pela “liga dos povos” nunca são – por exigência da sua universal abrangência – verdadeiras garantias, claras, inequívocas e válidas por si mesmas, sem necessidade de interpretação, mas apenas princípios vagos cuja determinação não pode deixar de ser entregue, de um modo decisionista, ao poder daquele que, sendo mais forte, pode decidir a sua configuração concreta e estabelecer-se a si mesmo como seu representante e intérprete. Como escreve claramente Schmitt, acerca das garantias da Sociedade das Nações: «Tais garantias têm objectos obscuros, porque conceitos como independência, livre exercício da soberania, direitos fundamentais dos Estados, etc., são polissémicos. Daí que aqui, como em todos os casos semelhantes, se trate menos da questão de saber aquilo que tais expressões significam objectivamente, mas antes se levante o problema específico da soberania: *quis iudicabit?* Quem decide sobre se está dado um caso de garantia, isto é,

²⁸ Idem, pp. 58-59: «Die Folge ist aber, daß durch ein solches Prinzip sofort eine Unterscheidung zwischen den Staaten entsteht, weil einige Staaten dem Prinzip entsprechen, andere nicht, und infolgedessen einige Staaten normal und andere nicht normal sind. Das bedeutet nichts anderes, als daß die im Sinne des Prinzips *normalen* Staaten eine Art von Legitimität erhalten. Sie haben dann ein Recht auf Existenz, die anderen nicht. Nach dem Nationalitätsprinzip z. B. war die habsburgische Monarchie kein normaler Staat, sie bedeutete infolgedessen vom Standpunkt dieses Prinzips eine Gefährdung der Ordnung und eine Hinderung des Friedens, sie hatte nach diesem Prinzip kein Recht auf Existenz. Umgekehrt hatten die einzelnen aus ihr entstehenden nationalen Staaten ein Recht auf Existenz.»

sobre se a independência política ou o livre exercício da soberania é lesado ou ameaçado? Soberano é quem aqui decide»²⁹. Se a liberdade dos povos surgia, na perspectiva da Sociedade das Nações, como um princípio legitimador, esta mesma liberdade aparecia, na perspectiva schmittiana, não propriamente como um princípio, mas como uma referência vaga e em si mesma vazia, necessitando de uma decisão para a sua concretização e abrindo assim a possibilidade de a sua configuração concreta ser decidida pura e simplesmente por quem tem mais força para impor a sua decisão. Schmitt podia assim concluir, acerca da evocação de um princípio de auto-determinação e liberdade dos povos: «Um povo livre teria então, por outras palavras, o direito de se imiscuir nos assuntos de um povo não-livre. Naturalmente, também aqui surge de novo a questão decisiva: quem decide? Que povo é verdadeiramente livre e em que consiste a verdadeira liberdade? Que povo está maduro para se governar a si mesmo?»³⁰. Assim, a Sociedade das Nações poderia evocar o direito, a paz, a não-intervenção, a auto-determinação como critérios para o reconhecimento de um Estado, na sua soberania e no seu “direito à existência”. Contudo, devido ao carácter vago, abstracto e puramente indeterminado destes critérios, estes surgiram não como verdadeiros princípios, mas como o pano de fundo de decisões que, impondo a vontade do mais forte e elegendo-o como o representante destes mesmos princípios, não podiam deixar de surgir como a sua configuração concreta.

O exemplo paradigmático de uma tal situação consiste, segundo a análise schmittiana, na relação dos Estados Unidos da América, que não pertenciam à Sociedade das Nações, com os Estados americanos pertencentes a esta mesma Sociedade. Segundo a doutrina desenvolvida pelo Presidente Monroe, o espaço do continente americano surgia como uma unidade geopolítica que deveria ser marcada por uma homogeneidade fundamental. Assim, embora os Estados americanos fossem considerados independentes e soberanos, os Estados Unidos da América reclamavam o direito de assegurar a sua coesão política, determinando, se necessário fosse, a sua

²⁹ Idem, p. 26: «Solche Garantien haben etwas unklare Objekte, weil Begriffe wie Unabhängigkeit, freie Ausübung der Souveränität, Grundrechte der Staaten usw. vieldeutig sind. Hier, wie in allen ähnlichen Fällen, ist deshalb weniger die Frage, was solche Wendungen objektiv bedeuten, vielmehr erhebt sich das spezifische Problem der Souveränität: *quis iudicabit?* Wer entscheidet darüber, ob der Garantiefall gegeben ist, d. h. ob die politische Unabhängigkeit oder die freie Ausübung der Souveränität verletzt oder gefährdet ist? Souverän ist, wer hier entscheidet.»

³⁰ Idem, p. 71: «Ein freies Volk hätte dann mit anderen Worten das Recht, sich in die Angelegenheiten eines unfreien Volkes einzumischen. Natürlich erhebt sich auch hier wieder die entscheidende Frage: Wer entscheidet? Welches Volk ist wahrhaft frei und worin besteht die wahre Freiheit? Welches Volk ist reif, sich selbst zu regieren?»

forma republicana de governo e a vigência de certas características políticas. Segundo Schmitt, as consequências de uma tal reivindicação não podiam deixar de ser óbvias. Por um lado, os Estados Unidos partiam do reconhecimento da liberdade, independência e soberania dos Estados americanos. Contudo, por outro lado, eles reclamavam para si o direito de interpretar o conceito abstracto de liberdade, independência e soberania, decidindo sobre a sua configuração concreta e, nessa medida, assegurando o seu direito de intervir para garantir a homogeneidade do espaço geopolítico americano: «Por outras palavras: soberania e livre auto-determinação são reconhecidas, mas os Estados Unidos têm o direito de evitar os abusos da soberania e da livre auto-determinação, e de ensinar a outros governos e povos o correcto conceito de soberania. Não começa precisamente com isso o problema da soberania? Logo que um outro decide aquilo que é um abuso da soberania, termina precisamente a soberania. Em relação aos próprios Estados Unidos, não há naturalmente ninguém que decida sobre se eles talvez abusem da sua soberania»³¹. Por outro lado, a presença de Estados americanos na Sociedade das Nações, sem a presença dos próprios Estados Unidos, surgia, na perspectiva schmittiana, como um modo de assegurar aquilo a que se poderia chamar a dominação indirecta e disfarçada destes mesmos Estados Unidos no seio da própria Sociedade das Nações. Com os seus princípios puramente vazios, formais e abstractos, assim como com a sua vocação de universalidade, a Sociedade das Nações não era um sujeito político homogéneo e não tinha, portanto, um princípio claro e inequívoco a partir do qual seria possível pensar uma intervenção em geral, e uma intervenção no espaço americano, coberto pela doutrina Monroe, em particular. Noutros termos: a esfera americana surgia, diante da Sociedade das Nações, como aquilo a que Schmitt chamará, mais tarde, um “grande espaço” (*Großraum*), fechado a qualquer intervenção estrangeira e marcado por uma essencial homogeneidade. Assim, se, em nome justamente de princípios vazios, formais e abstractos, se tornava praticamente impossível uma intervenção da Sociedade das Nações no espaço americano, cuja homogeneidade era assegurada pela doutrina Monroe dos Estados Unidos da América, seria possível aos Estados americanos, presentes na Sociedade das Nações, em nome destes mesmos princípios, proporem uma interpretação que lhes atribuísse uma

³¹ Idem, p. 74: «Mit andern Worten: Souveränität und freie Selbstbestimmung werden anerkannt, aber die Vereinigten Staaten haben das Recht, Mißbräuche der Souveränität und der freien Selbstbestimmung zu verhindern und andere Regierungen und Völker den richtigen Begriff von Souveränität zu lehren. Beginnt nicht gerade damit das Problem der Souveränität? Sobald ein anderer darüber entscheidet, was ein Mißbrauch der Souveränität ist, hört die Souveränität eben auf. Gegenüber den Vereinigten Staaten selbst aber gibt es natürlich niemand, der darüber entscheidet, ob sie vielleicht ihre Souveränität mißbrauchen.»

configuração concreta, intervindo assim na Europa, fora do seu espaço, em nome de “ideias morais” como a paz e a liberdade, ou evocando o princípio democrático da autodeterminação dos povos. Tais “ideias morais” presentes na Sociedade das Nações surgiam assim não propriamente como princípios, mas como pretextos para a limitação da soberania dos Estados pelo Estado detentor da maior força e do maior poder. E é neste sentido que Schmitt alude ao interessante comentário de Dupuis, o qual, expressando o ponto de partida do projecto da Sociedade das Nações, evocava explicitamente a necessidade de a soberania dos Estados ser limitada e submetida a critérios morais: *La souveraineté pour être respectée, doit être respectable*. Diante de um tal comentário, a alusão de Schmitt é inteiramente esclarecedora: «Aparentemente, ele não quer ver que só aqui começa a questão para a qual tudo o mais pode ser apenas uma preparação: quem decide sobre o que é respeitável, e decide sob que princípios?»³².

Diante desta subordinação da Sociedade das Nações à “lei do mais forte”, a qual é uma consequência inevitável do decisionismo que lhe está subjacente, uma verdadeira liga só o seria, na perspectiva schmittiana, se partisse não de princípios puramente vagos e abstractos, os quais necessitariam de uma decisão primordial para adquirirem uma configuração concreta, mas de princípios inequívocos e claros, cujo conteúdo não estivesse dependente de uma interpretação inicial, sustentada não na objectividade desse mesmo conteúdo, mas na decisão primordial de uma potência suficientemente forte para a impor. Como escreve Schmitt: «Por outras palavras, teria de ser encontrado um princípio de legitimidade que nem sancionasse eternamente o *status quo*, nem também entregasse as inevitáveis mudanças ao acaso da constelação política e da ousadia dos mais fortes. Este princípio teria de ser suficientemente claro e concreto para pôr fora de dúvida a sua aplicação nos casos mais importantes»³³. E as exigências de um tal “princípio de legitimidade”, concreto e inequívoco, são, para Schmitt, absolutamente claras. Só uma substância política homogénea, primordialmente existente, poderia sustentar um tal princípio. Só se se partisse não de uma decisão primordial, mas de um sujeito político primordial subjacente a essa mesma decisão, ou seja, só se se partisse da existência da liga enquanto *sujeito político*, enquanto *comunidade homogénea*,

³² Idem, p. 76: «Er will anscheinend nicht sehen, daß jetzt erst die Frage beginnt, für die alles andere nur Vorbereitung sein kann: Wer entscheidet darüber, was respektabel ist und nach welchen Prinzipien entscheidet er?»

³³ Idem, pp. 54-55: «Es müßte mit anderen Worten ein Legitimitätsprinzip gefunden werden, das weder den *status quo* für ewig sanktioniert, noch auch die unvermeidlichen Änderungen dem Zufall der politischen Konstellation und der Rücksichtslosigkeit der Stärkeren anheimgibt. Dieses Prinzip müßte klar und konkret genug sein, um in den wichtigsten Fällen seine Anwendung außer Zweifel zu stellen.»

diferenciada de outras comunidades e detentora, à partida, de uma “vontade” e de uma “opinião” públicas, seria possível desvincular a concepção de uma liga da concepção da vigência de um puro imperialismo, alicerçado numa perspectiva decisionista da decisão política. Daí que Schmitt conclua claramente: «Uma liga tem de pressupor uma similaridade [*Gleichartigkeit*] dos seus membros»³⁴. Assim, para Schmitt, dir-se-ia que se o projecto da Sociedade das Nações, com a sua meta de uma liga universal dos povos da terra assente na impossibilidade da guerra e num processo de despolitização, corresponderia ao triunfo de um *status quo* estabelecido pela pura decisão do mais forte, seria possível contrapor a este mesmo projecto a concepção de um mundo que, conservando a esfera do político, se constituísse como um “mundo pluriversal”, um mundo no qual os povos e as ligas de povos se determinassem primordialmente como sujeitos políticos homogêneos, com a sua identidade e a sua existência previamente estabelecida, diferenciando-se, a partir desta mesma identidade e desta mesma existência, em relação a existências políticas estranhas, decidindo politicamente por si e recusando a qualquer potência exterior, com pretensões imperialistas, a possibilidade de estabelecer a diferenciação, em seu nome, entre os seus potenciais amigos e inimigos políticos.

2. A democracia como determinação da forma política: a aclamação

A passagem entre o decisionismo, na sua tentativa de pensar a decisão como uma instância originária, e a necessidade de pensar uma substância política homogênea subjacente a essa mesma decisão implica, para Schmitt, uma inflexão na sua concepção de democracia, tal como tinha sido exposta sobretudo em 1923, em *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Para o Schmitt de 1923, a democracia aparece como uma forma vazia, como um simples princípio da identidade entre governantes e governados, como a mera evocação de um princípio de auto-governo cuja configuração concreta não poderia deixar de requerer uma decisão inicial que determinasse, numa certa identificação da instância governante com o povo governado, a forma concreta da auto-governança. Contudo, se vemos agora que a representação decisionista de uma decisão primordial não pode deixar de remeter para a base substancial dessa mesma decisão, se vemos agora que o decisionismo não pode

³⁴ Idem, p. 63: «Ein Bund dagegen muß eine gewisse Gleichartigkeit seiner Mitglieder voraussetzen.»

deixar de ser ultrapassado pela remissão imediata da decisão para o sujeito dessa mesma decisão, tal quer dizer que também a democracia não pode deixar de aparecer, em consequência dessa mesma remissão, não já como uma mera forma vazia, concretizada por uma decisão primordial, mas como a determinação de uma forma política já concretizada, a partir da qual a decisão que estabelece a unidade política de um povo, na sua constituição como Estado, pode encontrar a base que a legitima. Assim, se, a partir do texto schmittiano de 1923, era possível dizer que a democracia dependia, para a determinação da sua forma política, de uma decisão a ela exterior que concretizasse o seu princípio da identidade, poder-se-á dizer agora que, com a inevitável ultrapassagem da perspectiva estritamente decisionista, ela consiste na determinação da forma política pela existência primordial de um povo como substância política homogénea, devendo a decisão constituinte do Estado partir dessa mesma homogeneidade e encontrar nela a sua base de sustentação.

Vimos atrás que o decisionismo culmina, em *Verfassungslehre*, com a sua tentativa de pensar a decisão *como se* surgisse do nada e consistisse, nessa medida, numa instância inteiramente originária. Contudo, se é em *Verfassungslehre* que o decisionismo encontra o seu ponto de chegada, é também na obra de 1928 que o carácter problemático de pensar uma decisão sem sujeito se torna inteiramente claro. E, assim, é também em *Verfassungslehre* que se pode encontrar, com a máxima clareza, um ponto de partida para a abordagem deste mesmo sujeito subjacente à decisão³⁵. Por conseguinte, a par de uma decisão pensada *como se* surgisse do nada, emerge já aqui uma consideração do sujeito originário subjacente à decisão. E, a partir desta emergência, torna-se então possível considerar a decisão a partir de uma substância política decisora previamente existente: um povo ou uma entidade política homogénea, determinada por uma vontade originária. É em função desta duplicidade de perspectivas de *Verfassungslehre* que também podem ser consideradas, nessa mesma obra, duas perspectivas sobre a democracia enquanto determinação da forma política.

Por um lado, vista numa perspectiva decisionista, vista a partir da perspectiva que pensa a decisão *como se* esta surgisse a partir de um nada e de um vazio, a democracia surge, em *Verfassungslehre*, como uma pura e simples decisão. Neste sentido, a decisão democrática surge como uma decisão pela igualdade e identidade do povo e, nessa medida, como uma decisão contra a presença, neste mesmo povo, de

³⁵ Cf. atrás Capítulo IV, 3 (nota 93).

distinções e hierarquias naturais. Assim, aproximando-se da determinação da democracia por Richard Thoma, Schmitt pode determinar a democracia pela ausência de privilégios, assinalando-a como uma decisão pela concepção do povo como uma totalidade coesa e homogénea. Como escreve Schmitt: «Para uma democracia, trata-se de não deixar passar a inevitável diferença *objectiva* entre governar e ser governado para uma diferenciação e para um isolamento das pessoas que governam. Quem governa numa democracia, não o faz porque possui as propriedades de uma classe superior qualitativamente melhor em relação a uma classe inferior de menor valor. Tal revogaria naturalmente a homogeneidade e a identidade democrática. [...] Ele não tem qualquer autoridade a partir de um ser particular»³⁶. Assim, considerada enquanto decisão, a democracia poderia ser considerada como a defesa de uma decisão tomada em função da igualdade natural entre governantes e governados e, neste sentido, em função do auto-governo e da auto-determinação de uma entidade política. Contudo, ao traduzir a sua recusa de hierarquias naturais numa decisão pelo auto-governo e pela auto-determinação, a democracia converte esta sua recusa num princípio abstracto, carente, nessa medida, de uma decisão que a concretize. Na medida em que permanece um conceito político e não meramente administrativo, a democracia não elimina o governo propriamente dito e, nessa medida, a distinção, num povo, entre governantes e governados. Como escreve Schmitt, em *Volksentscheid und Volksbegehren*, texto de 1927 em que procura abordar justamente, a partir do tema do referendo e da iniciativa popular, os limites e o alcance da democracia: «A auto-administração é administração de *assuntos próprios*; a referência contida no “auto” ao sujeito diz respeito aos negócios e aos assuntos objectivos destes sujeitos, não aos próprios sujeitos. O governo, pelo contrário, significa o domínio político de homens sobre homens e o conceito do auto-governo não pode, em política e no direito do Estado, ser confundido com o conceito moral do domínio sobre si mesmo. Pois se é possível que um homem singular “se governe a si mesmo” moralmente, a situação transforma-se logo que dois ou mais homens se “governam a si mesmos”, isto é, exercem um domínio político. O domínio de muitos sobre si mesmos significa ou o domínio de uns sobre outros, ou o domínio de um

³⁶ *Verfassungslehre*, p. 237: «Für eine Demokratie kommt es darauf an, die unvermeidliche *sachliche* Verschiedenheit zwischen Regieren und Regiertwerden nicht in eine qualitative Unterscheidung und Absonderung der regierenden Personen übergehen zu lassen. Wer in einer Demokratie regiert, tut das nicht, weil er die Eigenschaften einer qualitativ besseren Obersicht gegenüber einer minderwertigen Unterschicht besitzt. Das würde natürlich die demokratische Homogenität und Identität aufheben. [...] Er hat keine Autorität aus besonderem Sein.»

terceiro abrangente e mais elevado»³⁷. Assim, se a recusa democrática de hierarquias naturais não significa a ausência de distinção entre governo e governados, o que equivaleria ao desaparecimento do governo, ao fim do Estado e, portanto, à remoção de um povo da esfera política propriamente dita, a democracia, na sua evocação de um povo homogêneo, auto-determinado e auto-governado, não pode deixar de pressupor uma decisão que atribua um conteúdo concreto e substancial a esta mesma “homogeneidade”.

Por outro lado, considerada numa perspectiva que ultrapassa já o decisionismo, considerada a partir da perspectiva que pensa o sujeito da decisão como a base a partir da qual esta mesma decisão não pode deixar de surgir, a democracia aparece também, em *Verfassungslehre*, como a determinação da decisão política, a determinação do Estado na sua acção, a partir de uma substância política cuja homogeneidade não pode deixar de lhe estar subjacente. Schmitt alude aqui claramente, a partir do princípio democrático da identidade ou da igualdade democrática, ao povo como uma entidade política previamente existente, como uma substância homogênea dotada de uma vontade determinada. E é assim que ele pode concluir de um modo explícito: «Daí que a igualdade democrática seja uma igualdade *substancial*»³⁸. Assim, se, numa perspectiva estritamente decisionista, não seria possível haver identidade sem um processo de identificação que a concretizasse, se, nesta perspectiva, a identificação estava subjacente à concretização da própria identidade democrática, torna-se agora manifesto que, para o Schmitt de *Verfassungslehre*, ultrapassando já o seu próprio decisionismo, não é possível haver um processo de identificação sem uma base identitária, ou seja, não é possível uma qualquer decisão política – uma decisão por um qualquer tipo de igualdade democrática – sem pressupor como subjacente a existência prévia de uma substância política, concreta, homogênea e, portanto, dotada já de uma igualdade substancial. Daí que Schmitt possa escrever claramente, em *Verfassungslehre*: «A

³⁷ Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlim e Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1927, pp. 43-44: «Selbstverwaltung ist Verwaltung eigener Angelegenheiten; die in dem „Selbst“ enthaltene Beziehung zum Subjekt betrifft die Geschäfte und sachlichen Angelegenheiten dieser Subjekte, nicht die Subjekte selbst. Regierung dagegen bedeutet politische Herrschaft von Menschen über Menschen und der Begriff der Selbstregierung darf in der Politik und im Staatsrecht nicht mit dem moralischen Begriff der Herrschaft über sich selbst verwechselt werden. Denn wenn es möglich ist, daß ein einzelner Mensch moralisch „sich selbst beherrscht“, so ändert sich die Lage sofort, wenn sich zwei oder mehrere Menschen „selbst beherrschen“, d. h. eine politische Herrschaft ausüben. Die Herrschaft Vieler über sich selbst bedeutet entweder Herrschaft der Einen über die Anderen, oder Herrschaft eines umfassenden, höheren Dritten.»

³⁸ *Verfassungslehre*, p. 228: «Die demokratische Gleichheit ist daher eine *substantielle* Gleichheit.»

igualdade democrática é o *pressuposto* para todas as outras igualdades restantes: a igualdade da lei, o igual direito de escolher, o igual direito de votar, o dever militar universal, o igual acesso aos ofícios. [...] Estas igualdades são casos de aplicação, mas não a essência da igualdade democrática. Senão a democracia política seria uma simples ficção e basear-se-ia em os cidadãos serem tratados *como se* fossem iguais»³⁹. Schmitt reconhece então aqui abertamente, em *Verfassungslehre*, o carácter fictício da sua perspectiva decisionista. Se a identidade democrática consistisse sempre num qualquer processo de identificação, se fosse a decisão sobre a identificação que criasse a própria identidade, dando uma configuração concreta à sua forma vazia, tal como pretendia o decisionismo, a identidade democrática seria, como o próprio Schmitt explicitamente assinala, uma identidade fictícia. E seria assim que, para escapar a este carácter fictício do decisionismo, a decisão não poderia deixar de ser pensada como remetendo para o sujeito que a possibilita, sendo abordada não *como se* surgisse vinda do nada ou de um simples vazio, mas a partir da substância política cuja identidade concreta, prévia a qualquer representação e baseada numa primordial homogeneidade, a poderia possibilitar. Só num sujeito político previamente existente, só na existência concreta de um povo como substância política homogénea, a decisão democrática poderia encontrar a sua *ratio essendi*, a sua base existencial. A democracia tem então a sua instância originária não numa decisão, mas na existência concreta do povo enquanto substância política. Uma democracia que não partisse de uma identidade substancial subjacente à decisão, uma democracia que não partisse de uma identidade substancial subjacente ao processo de identificação pelo qual a unidade política fosse decidida, ou seja, uma democracia que partisse de uma pura representação, seria uma democracia fictícia e inexistente, uma democracia sem qualquer densidade existencial. Como escreve Schmitt: «Na democracia pura há apenas a identidade do povo efectivamente presente consigo mesmo, ou seja, não há qualquer representação. Com a palavra “identidade” designa-se o existencial da unidade política do povo, diferenciando-a de quaisquer igualdades normativas, esquemáticas ou fictícias»⁴⁰.

³⁹ Idem, pp.227-228: «Diese demokratische Gleichheit ist die *Voraussetzung* für alle anderen weiteren Gleichheiten: Gleichheit des Gesetzes, gleiches Wahlrecht, gleiches Stimmrecht, allgemeine Wehrpflicht, gleicher Zugang zu den Ämtern. [...] Diese Gleichheiten sind Anwendungsfälle, nicht aber das Wesen der demokratischen Gleichheit. Sonst wäre die politische Demokratie eine bloße Fiktion und beruhte darauf, daß die Staatsbürger behandelt werden, *als ob* sie gleich wären.»

⁴⁰ Idem, p. 235: «In der reinen Demokratie gibt es nur die Identität des wirklich anwesenden Volkes mit sich selbst, also keine Repräsentation. Mit dem Wort „Identität“ ist das Existentielle der politischen Einheit des Volkes bezeichnet zum Unterschied von irgendwelchen normativen, schematischen oder fiktiven Gleichheiten.»

Contudo, se o povo é já uma substância existente, e se desta substância existente, homogênea e idêntica, faz já sempre parte uma vontade una, torna-se necessário pensar como se pode caracterizar esta mesma vontade. Em *Der Begriff des Politischen*, Schmitt tinha assinalado a vontade originária do povo como coincidente com a existência desse mesmo povo enquanto substância política com identidade própria, ou seja, enquanto substância política capaz de distinguir, a partir da sua identidade, o amigo e o inimigo. Assim, em *Der Begriff des Politischen*, Schmitt caracterizara a vontade de um povo em função de um outro povo e, nessa medida, em função da sua contraposição a uma substância política estranha que poderia ser potencialmente hostil e inimiga. Tornava-se agora necessário caracterizar esta mesma vontade de um povo politicamente existente não em função da sua sempre possível contraposição à vontade de um outro povo, mas em função de si mesma. É sobretudo em *Volksentscheid und Volksbegehren* que uma tal caracterização é feita. E é neste texto, assim como, um ano mais tarde, em *Verfassungslehre*, que a vontade originária do povo enquanto substância política primordial aparece caracterizada como uma *aclamação*: «A forma natural da manifestação imediata da vontade de um povo é o clamor de assentimento ou de recusa da multidão reunida, a *aclamação*»⁴¹. Assim, se, a partir de *Der Begriff des Politischen*, é possível dizer que a vontade originária do povo se traduz na sua diferenciação entre amigo e inimigo, vemos agora que esta mesma vontade, que resulta na diferenciação entre amigo e inimigo, consiste num processo aclamatório. Para Schmitt, querer e aclamar, ter uma vontade e manifestar essa vontade, são, no povo, uma e a mesma coisa. E se a aclamação significa, na perspectiva schmittiana, a manifestação da vontade originária de um povo, esta coincide, nessa medida, com a própria existência deste mesmo povo enquanto substância política originariamente existente.

A aclamação, a manifestação da vontade originária de um povo, surge então como uma condição da sua existência como substância política. Consequentemente, se uma tal substância é exigida para o estabelecimento da unidade política de um povo através da constituição de um determinado Estado, poder-se-á dizer que a aclamação surge aqui também, na análise schmittiana, como a condição de possibilidade da constituição de qualquer Estado. Como escreve claramente Schmitt: «Na verdade, não há qualquer ser estatal que pudesse renunciar a tais aclamações. Também o príncipe absoluto precisa da multidão do seu povo, que forme a guarda de honra e grite alto. A

⁴¹ Idem, p. 83: «Die natürliche Form der unmittelbaren Willensäußerung eines Volkes ist der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge, die *Aklamation*.»

aclamação é um fenómeno eterno de qualquer comunidade política. Não há Estado sem povo, nem povo sem aclamações»⁴². Se na primeira frase de *Der Begriff des Politischen* Schmitt podia afirmar que o Estado pressupõe o político, o político pressuposto pelo Estado, como sua condição de possibilidade, aparece agora como a existência de um povo enquanto substância política capaz de manifestar uma vontade e de, nessa medida, aclamar. Uma tal vontade originária do povo – aquilo a que Rousseau chamara a “vontade geral” – pode aparecer aqui como uma posição originária do povo acerca da sua existência, como a *opinião* de que parte este mesmo povo enquanto substância pública ou política una e homogénea, ou seja, como uma *opinião pública* do povo originária, determinada como uma “força espiritual”⁴³ não organizada, situada aquém das divisões partidárias e constitutiva da sua unidade política. Daí que Schmitt possa escrever: «A *opinião pública* é o tipo moderno da aclamação. [...] Não há nenhuma democracia nem nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há qualquer Estado sem aclamações»⁴⁴. Uma tal caracterização não pode então deixar de significar, na perspectiva de Schmitt, duas coisas. Por um lado, ela significa que, enquanto unidade política do povo, um Estado deveria ser, na sua essência, o resultado de uma decisão política, a qual traduziria, numa determinada constituição, a potência constituinte própria da vontade originária do povo, a potência constituinte de uma originária aclamação popular. Por outro lado, ela significa também que se as instituições de um Estado toldarem essa mesma aclamação, encobrando assim a vontade originária do povo, este mesmo Estado se tornaria num Estado sem povo, dissipando-se num plano meramente normativo e carecendo daquilo a que se poderia chamar uma essencial densidade existencial.

Segundo Schmitt, a instituição de um “Estado de partidos” – no qual a democracia assentasse exclusivamente na eleição, por voto individual e secreto, de listas partidárias de representantes – significaria a instituição de um Estado no qual a democracia se basearia num processo de escolha puramente individual, sem o apelo ao plano comunitário de uma deliberação, comunicação e decisão tomadas a partir da vontade homogénea do povo, ou seja, sem o apelo a uma opinião pública determinada

⁴² *Volksentscheid und Volksbegehren*, p. 34: «In Wahrheit gibt es kein Staatswesen, das auf solche Akklamationen verzichten könnte. Auch der absolute Fürst braucht die Spalier bildende und Hoch schreiende Menge seines Volkes. Die Akklamation ist ein ewiges Phänomen jeder politischen Gemeinschaft. Kein Staat ohne Volk, kein Volk ohne Akklamationen.»

⁴³ Cf. Capítulo V, nota 87.

⁴⁴ *Verfassungslehre*, pp. 246-247: «Die öffentliche Meinung ist die moderne Art der Akklamation. [...] Es gibt keine Demokratie und keinen Staat ohne öffentliche Meinung, wie es keinen Staat ohne Akklamationen gibt.»

como uma aclamação originária. Assim, uma tal democracia assentaria não numa “opinião pública”, própria do povo enquanto substância política originária, mas apenas nas “opiniões privadas” de indivíduos que, chamados a decidir secretamente, consoante o seu simples arbítrio e os seus simples afectos privados, estariam essencialmente destituídos de qualquer protecção pública contra as manipulações e a propaganda. Daí que Schmitt possa escrever, em 1927: «No método hodierno do voto singular secreto, o aconselhamento e a discussão públicos são excluídos do processo formal, sendo deslocados de um processo apreensível juridicamente e controlado socialmente para uma propaganda da imprensa e uma agitação exercidas e dominadas por privados»⁴⁵. A vontade e “opinião” originárias do povo soberano, a aclamação enquanto manifestação pública dessa mesma vontade e “opinião pública” originárias, é, na perspectiva schmittiana, uma potência constituinte do Estado que, enquanto força essencialmente constituinte, enquanto força originária essencialmente não constituída e não organizada, deve permanecer sempre subjacente à vigência desse mesmo Estado. Se o Estado perdesse a aclamação que não pode deixar de lhe servir de fundamento, se ele procurasse organizar ou constituir uma tal força, se ele tentasse reduzir o povo, enquanto substância política determinada por uma “vontade geral” e uma “opinião pública” originárias, à mera soma de um conjunto de vontades privadas e opiniões individuais, então seria o próprio povo que, enquanto potência constituinte, não poderia deixar de desaparecer. E o Estado seria, conseqüentemente, um Estado despojado de povo: um Estado que, destituído da aclamação que o origina, ou seja, carente da base existencial que lhe serve de fundamento, não poderia deixar de surgir como uma mera construção artificial meramente normativa. Como conclui claramente Schmitt: «Se um povo, com todas as suas concessões de poder e manifestações de vontade, fosse inteiramente formalizado, num sistema de competências, segundo os métodos de um voto secreto individual, ele teria de desaparecer como povo e tornar-se magistrado sobre si mesmo – uma contradição em si mesma. Nisso repousa um limite natural de qualquer democracia directa ou pura. Pois o povo inteiramente formalizado perde a sua grandeza e força vivas, e mesmo o direito mais natural e inalienável de cada povo, a aclamação, ter-lhe-ia sido organizada. Contudo, na efectividade política e social, cada povo,

⁴⁵ *Volksentscheid und Volksbegehren*, p. 38: «Bei der heutigen Methode der geheimen Einzelabstimmung wird gerade die öffentliche Beratung und Diskussion von dem formellen Verfahren ausgeschlossen und außerhalb des juristisch faßbaren und sozial kontrollierten Verfahrens in eine von Privaten betriebene und beherrschte Pressepropaganda und Agitation verlegt.»

enquanto existir politicamente, apesar de toda a extensão das suas competências formais, mantém-se como uma grandeza superior acima de tais votos singulares»⁴⁶.

Se a aclamação, enquanto vontade originária do povo como substância política, surge como uma força não apenas não organizada, mas essencialmente não organizável, e se esta mesma força não podia deixar de exigir a sua manifestação na ordem constituída dos Estados, um Estado que partisse da potência constituinte do povo não poderia deixar de estabelecer processos jurídicos que procurassem justamente surgir como a manifestação da aclamação, da “vontade” e da “opinião pública” desse mesmo povo. Na Constituição de Weimar, a expressão dessa mesma “vontade” ou “opinião pública” do povo soberano, enquanto substância política, é instituída, antes de mais, a partir da possibilidade de o povo, através do referendo ou, o que é o mesmo, de uma decisão popular (*Volksentscheid*), ser chamado a decidir soberanamente um hipotético conflito entre o parlamento e o Presidente do Reich. Assim, como vimos, por um lado, em caso de o parlamento, por maioria de dois terços, decidir a destituição do Presidente, o povo deveria decidir como soberano, através justamente do referendo, ou a efectiva destituição do Presidente, com a convocação de novas eleições presidenciais, ou a continuação do mandato presidencial, que valeria como nova eleição presidencial, com a consequente dissolução do parlamento e a realização de novas eleições parlamentares (art. 43º). Por outro lado, este mesmo povo deveria decidir soberanamente sobre as leis elaboradas pelo parlamento, sempre que o Presidente o convocasse a, através do referendo, pronunciar-se sobre elas (art. 73º). Em cada um destes casos, a vontade do povo deveria pronunciar-se como uma decisão soberana. Contudo, uma tal decisão, expressa através do referendo, surge não propriamente como uma força constituinte, não propriamente como a manifestação da vontade originária do povo enquanto sujeito da criação de um determinado Estado, e da decisão da sua constituição, através de um processo democrático caracterizável como um processo de legislação popular (*Volksgesetzgebungsverfahren*), mas antes como a decisão de um árbitro ou de um juiz que decide soberana e definitivamente em caso de conflito entre os órgãos que exercem

⁴⁶ Idem, p. 49: «Würde ein Volk mit allen seinen Machtbefugnissen und Willensäußerungen in einem System von Zuständigkeiten restlos nach den Methoden geheimer Einzelabstimmung formalisiert, so müßte es als Volk verschwinden und zum Magistrat über sich selbst werden – ein Widerspruch in sich. Darin liegt eine natürliche Grenze jeder unmittelbaren oder reinen Demokratie. Denn das restlos formalisierte Volk verliert seine lebendige Größe und Kraft, und selbst das natürlichste und unveräußerlichste Recht jedes Volkes, die Akklamation, hätte man ihm wegorganisiert. In der politischen und sozialen Wirklichkeit bleibt aber jedes Volk, solange es politisch existiert, trotz aller Ausdehnung seiner formalen Kompetenzen, doch immer wesentlich als eine über solchen Einzelabstimmungen erhabene Größe bestehen.»

o poder segundo a normalidade constitucional. Daí que o povo que se manifesta em referendo surja, diante do legislador ordinário que constitui o parlamento e diante da possibilidade de o Presidente do Reich aparecer como um legislador extraordinário, como um legislador alternativo, decisivo e soberano; mas como um legislador que, longe de surgir como uma potência constituinte originária, apenas desempenha o papel de um juiz soberano que, numa ordem já constituída, é chamado a arbitrar e a decidir definitivamente no caso de um hipotético conflito entre o poder executivo e o poder legislativo. Como escreve Schmitt: «Seria sem sentido dizer que o povo tem aqui uma autorização de legislação no mesmo sentido que o Reichstag e o seu “órgão” legislador. Tal é incorrecto, desde já, porque – abstraindo sempre do processo de legislação popular – só decide em caso de conflito. Não se pode dizer simplesmente que, no referendo, o povo é soberano, pois só no quadro da constituição ele é activo, com base na ordem de magistrados, e não segundo a sua própria livre avaliação, como pertence à soberania. Mas ele também não é evocado como um tribunal, apesar de frequentemente se falar de um “apelo ao povo”. Assim, o povo aparece, no referendo, como legislador, mas simultaneamente como a instância suprema e última para a decisão de conflitos das instâncias supremas participantes na legislação. Ele decide chamado e intervindo a partir de fora, sem previamente, segundo o processo, se ter ocupado com o processo concreto de legislação»⁴⁷.

Em *Volksentscheid und Volksbegehren*, Schmitt caracteriza então deliberadamente o processo de referendo enquanto modo de manifestação da vontade soberana do povo. Em primeiro lugar, o referendo aparece aqui como o método mais imediato pelo qual a vontade do povo, enquanto substância política originária, poderia ser evocada. Contudo, em segundo lugar, Schmitt reconhece que, com um tal método, a manifestação da vontade do povo soberano, enquanto potência constituinte, se manifestaria de um modo essencialmente circunscrito e limitado. Uma tal limitação dependeria, segundo Schmitt, do próprio processo metódico que constitui o referendo,

⁴⁷ Idem, pp. 47-48: «Es wäre also sinnlos, zu sagen, das Volk habe hier in demselben Sinne eine Gesetzgebungszuständigkeit wie der Reichstag und sein Gesetzgebungs„organ“. Das ist schon deshalb unrichtig, weil es – immer vom Volksgesetzgebungsverfahren abgesehen – nur im Konfliktfall entscheidet. Man kann nicht einfach sagen, das Volk sei beim Volksentscheid der Souverän, denn es wird nur im Rahmen der Verfassung auf Grund der Anordnung von Magistraten tätig, nicht aber nach eigenem freien Ermessen, wie das zur Souveränität gehört. Aber es wird auch nicht angerufen wie ein Gerichtshof, obwohl man oft von einem „Appell an das Volk“ spricht. Das Volk erscheint also beim Volksentscheid als Gesetzgeber, aber gleichzeitig als die höchste und letzte Instanz für die Entscheidung von Konflikten der an der Gesetzgebung beteiligten obersten Stellen. Es entscheidet, von außen angerufen und eingreifend, ohne vorher verfahrensmäßig mit dem konkreten Gesetzgebungsverfahren befaßt gewesen zu sein.»

assente essencialmente no uso do voto secreto individual. Segundo Schmitt, uma tal limitação tornar-se-ia visível em dois aspectos fundamentais. Por um lado, a vontade do povo evocada pelo referendo surgiria não propriamente como uma força livre e puramente constituinte, mas apenas como a possibilidade de dar uma resposta de “sim” ou “não” a uma pergunta já previamente formulada, ou seja, apenas como a possibilidade de decidir o conflito entre duas posições já previamente estabelecidas. Daí que Schmitt possa escrever claramente: «Da peculiaridade do voto secreto individual surge, sem mais, uma limitação das possibilidades da democracia directa: o povo só pode dizer sim ou não, e isso apenas a uma pergunta exactamente formulada, apresentada aos indivíduos que têm direito a voto»⁴⁸. Por outro lado, a vontade do povo expressa em referendo não poderia deixar de surgir como dependente de uma situação específica e momentânea, na qual o povo soberano, o povo como substância política, como potência constituinte dotada já sempre, antes da sua organização como Estado, de uma “vontade geral” e de uma “opinião pública”, manifestasse essa mesma vontade e essa mesma opinião condicionadas por um contexto e uma conjuntura que as circunscreve. Assim, o referendo é, para Schmitt, ao mesmo tempo, uma manifestação da possibilidade de o povo decidir como potência constituinte e uma limitação desta mesma possibilidade. Como se pode ler em *Verfassungslehre*: «O povo, enquanto portador da potência constituinte, não é qualquer instância fixa, organizada. [...] Por outro lado, o povo, na democracia, tem de ser capaz de decisões e de acções políticas. Mesmo que ele só em poucos instantes decisivos tenha e manifeste reconhecidamente uma vontade decidida, ele é capaz de e está apto para uma tal vontade, e consegue dizer sim ou não às questões fundamentais da sua existência política»⁴⁹.

Contudo, se o referendo, enquanto manifestação da vontade do povo como substância política previamente existente, só em momentos decisivos se pode manifestar, a mera possibilidade da sua realização aponta para a presença, subjacente ao Estado e à ordem constituída, de uma “vontade geral” e de uma “opinião pública” do povo sempre presentes como o seu sustentáculo. A existência do povo enquanto

⁴⁸ Idem, p. 36: «Hier kommt es darauf an, daß aus der Eigenart geheimer Einzelabstimmung ohne weiteres eine Einschränkung der Möglichkeiten unmittelbarer Demokratie entsteht: das Volk kann nur Ja oder Nein sagen, und zwar nur zu einer dem einzelnen Stimmberechtigten vorgelegten, genau formulierten Frage.»

⁴⁹ *Verfassungslehre*, p. 83: «Das Volk als Träger der verfassunggebenden Gewalt ist keine feste, organisierte Instanz. [...] Andererseits muß das Volk in der Demokratie politischer Entscheidungen und Handlungen fähig sein. Auch wenn es nur in wenigen entscheidenden Augenblicken einen entschiedenen Willen hat und erkennbar äußert, ist es doch zu einem solchen Willen fähig und imstande und vermag zu den fundamentalen Fragen seiner politischen Existenz Ja oder Nein zu sagen.»

substância política implica então já sempre a vontade dessa existência, e essa mesma vontade implica a sua manifestação como aclamação. Como já ficou claro, poder-se-ia dizer que, no povo, a existência e a aclamação coincidem. E tal quer dizer que, segundo Schmitt, o instante em que o povo é chamado a decidir em referendo não esgota a manifestação da vontade do povo ou, o que é o mesmo, a aclamação propriamente dita, apenas surgindo como o momento em que, mercê de uma conjuntura particular, essa vontade adquire um aspecto mais visível, e a aclamação já sempre subjacente a qualquer ordem constituída se torna particularmente manifesta. Schmitt pode então concluir: «O povo pode sempre, em geral, apenas dizer sim ou não, assentar ou recusar, e o seu sim ou não torna-se tanto mais simples e elementar quanto mais se tratar de uma decisão fundamental sobre a própria existência conjunta. Em tempos de ordem pacífica, semelhantes manifestações são raras e desnecessárias. Que aqui não seja manifestada reconhecidamente qualquer vontade particular, significa precisamente um assentimento continuado em relação à constituição existente. Em tempos críticos, o não que se dirige *contra* uma constituição existente só será claro e decidido como negação, enquanto a vontade positiva não é tão segura. Mas neste não encontra-se habitualmente, sem mais e por si mesma, a afirmação de uma forma de existência que se apresenta como diferente e contrária»⁵⁰.

Se, ao assentar no voto secreto individual, o referendo consistia num método essencialmente limitado para a manifestação da “vontade geral” e da “opinião pública” originárias e soberanas do povo, o “não” ou o “sim” expressos em referendo surgem, para Schmitt, como a expressão de um “não” ou um “sim” mais originários: o “sim” de um povo à sua própria existência política e o “não” à corrupção da sua identidade. E tal quer dizer que, na perspectiva schmittiana, a tentativa de reduzir a vontade soberana do povo ao referendo consistiria, afinal, numa tentativa de a aniquilar, isto é, numa tentativa de aniquilar a aclamação propriamente dita. A razão de uma tal conclusão é simples: se a manifestação da vontade do povo soberano através do voto secreto individual, ou seja, através da manifestação de opiniões privadas, pressupõe a existência desta mesma vontade como uma vontade pública originária, querer esgotar a aclamação

⁵⁰ Idem, p. 84: «Immer aber kann das Volk im allgemeinen nur Ja oder Nein sagen, zustimmen oder ablehnen, und sein Ja oder Nein wird um so einfacher und elementarer, je mehr es sich um eine fundamentale Entscheidung über die eigene Gesamtexistenz handelt. In Zeiten friedlicher Ordnung sind derartige Äußerungen selten und unnötig. Daß hier kein besonderer Wille erkennbar geäußert wird, bedeutet eben fortdauernde Zustimmung zur bestehenden Verfassung. In kritischen Zeiten wird das Nein, das sich *gegen* eine bestehende Verfassung richtet, nur als Negation klar und entschieden sein, während der positive Wille nicht ebenso sicher ist. Doch liegt häufig in diesem Nein ohne weiteres und von selbst die Bejahung einer sich gerade anbietenden anderen und gegensätzlichen Existenzform.»

no referendo significa querer reduzir a vontade pública do povo a uma soma de vontades privadas, perdendo assim a aclamação enquanto manifestação da vontade pública do povo, como “ser público” politicamente existente. Daí que, segundo Schmitt, a possibilidade do referendo, enquanto manifestação da vontade do povo como potência constituinte, remeta sempre para a possibilidade de esta mesma vontade se manifestar através de maneiras que o referendo propriamente dito, com o seu voto secreto individual, não abarca. E daí também que Schmitt possa escrever explicitamente, em *Volksentscheid und Volksbegehren*: «Um povo que surja (tal como uma comunidade local suíça) em efectiva assembleia no mercado ou num outro local, como comunidade reunida, é sociológica e politicamente uma grandeza reconhecível sem mais; tem uma vontade conjunta e manifesta-a de um modo diferente de um povo cuja vontade seja manifesta sem assembleia, como resultado de uma adição do voto secreto individual. O voto secreto individual ao qual não esteja subjacente qualquer aconselhamento público, regulado processualmente, aniquila precisamente as possibilidades específicas do povo reunido. Pois a actividade, capacidade e função mais autênticas do povo, o núcleo de toda a manifestação popular, o fenómeno democrático originário, aquilo que também Rousseau tinha em mente como democracia autêntica, é a aclamação, o grito de estar de acordo ou de recusa da multidão reunida. O povo aclama um líder, o exército (idêntico aqui com o povo) aclama o comandante ou o imperador, a “circunstância” dos camaradas do povo ou as comunidades locais aclamam uma proposta (no que se deixa aberta a questão de saber se de facto objectivamente é aclamado o líder ou é aclamada a proposta); ele manda acima ou abaixo, rejubila ou murmura, bate com as armas no escudo, levanta alguém sobre o escudo, diz “ámen” a uma decisão com uma palavra qualquer ou recusa esta aclamação através do silêncio. [...] Onde ainda houver povo, e onde quer que ele esteja efectivamente reunido e manifeste sinais de vida política, mesmo que seja como uma multidão de espectadores na arena de corridas, ele testemunha a sua vontade através da aclamação»⁵¹. Assim, se o referendo não poderia

⁵¹ *Volksentscheid und Volksbegehren*, pp. 33-34: «Ein Volk, das in einer wirklichen Versammlung auf dem Markt oder einem anderen Platz als versammelte Gemeinde auftritt (wie eine Schweizer Landsgemeinde), ist soziologisch und politisch eine ohne weiteres erkennbare Größe; es hat einen Gesamtwillen und äußert ihn anders als das Volk, dessen Wille ohne Versammlung als Ergebnis einer Addierung geheimer Einzelabstimmung geäußert wird. Die geheime Einzelabstimmung, der keine verfahrensmäßig geregelte öffentliche Beratung vorhergeht, vernichtet gerade die spezifischen Möglichkeiten des versammelten Volkes. Denn die eigentlichste Tätigkeit, Fähigkeit und Funktion des Volkes, der Kern jeder volkhaften Äußerung, das demokratische Urphänomen, das, was auch Rousseau als eigentliche Demokratie vorgeschwebt hat, ist die Akklamation, der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge. Das Volk akklamiert einem Führer, das Heer (hier mit dem Volk identisch) dem Feldherrn oder Imperator, der „Umstand“ der Volksgenossen oder die Landsgemeinde

esgotar a manifestação da vontade do povo soberano enquanto aclamação, tal quereria dizer que, segundo Schmitt, o referendo, a decisão popular (*Volksentscheid*), teria necessariamente de ser complementada com a possibilidade de o povo soberano manifestar a sua vontade não apenas através do voto secreto individual, dizendo sim ou não a uma pergunta que lhe fosse previamente apresentada, mas através da expressão da sua iniciativa ou do seu desejo. Num Estado constituído, numa determinada constituição, seria possível abarcar este modo de expressão da vontade do povo soberano – para o qual as limitações intrínsecas ao referendo necessariamente remetem – através da abertura à possibilidade da iniciativa popular (*Volksbegehren*). E era justamente esta abertura que a Constituição de Weimar previa, ao contemplar a possibilidade de 20% dos eleitores submeterem a referendo uma lei decidida pelo Reichstag (art. 73º, §2) e de 10% destes mesmos eleitores não apenas submeterem à aprovação parlamentar um projecto de lei por eles subscrito, como de o submeterem a referendo, caso este não fosse aceite sem modificações pelo parlamento (art. 73º, § 3).

O referendo (*Volksentscheid*) e a iniciativa popular (*Volksbegehren*) surgem assim, na perspectiva schmittiana, à partida, como dois processos complementares para o exercício da democracia directa (*unmittelbare Demokratie*), ou seja, para a manifestação da vontade soberana do povo, e para a confirmação da sua existência enquanto substância política originária. Na sua complementaridade, poder-se-ia dizer que cada um dos dois processos resolve aquilo que no outro surge como uma falta. Assim, o referendo consiste, por um lado, na manifestação de uma vontade maioritária; contudo, a manifestação desta vontade surge não como uma iniciativa ou uma tomada de posição propriamente dita, mas apenas como uma escolha realizada entre duas posições possíveis e antagónicas, previamente apresentadas. Em contraste com este, a iniciativa popular aparece, por outro lado, como uma tomada de posição; mas uma tal tomada de posição aparece aqui como não sendo necessariamente, enquanto tal, maioritária. Assim, se a realização de um referendo permite à iniciativa popular adquirir o carácter maioritário que, enquanto simples iniciativa, lhe falta, a possibilidade da iniciativa popular, como complemento do referendo enquanto método de democracia directa, torna possível que esta mesma democracia seja caracterizada pela possibilidade

einem Vorschlag (wobei die Frage offen bleibt, ob eigentlich dem Führer oder dem Vorschlag in der Sache akklamiert wird); es ruft Hoch oder Nieder, jubelt oder murr, schlägt mit den Waffen an den Schild, erhebt auf den Schild, sagt zu einem Beschluß mit irgendeinem Worte „Amen“ oder verweigert diese Akklamation durch Schweigen. [...] Wo es noch Volk gibt und wo es irgendwo, sei es auch als Zuschauermenge in der Rennbahn wirklich versammelt ist und Zeichen politischen Lebens äußert, bekundet es seinen Willen durch Akklamation.»

de uma tomada de posição por parte do povo, tomada de posição essa que o referendo, enquanto resposta a uma pergunta previamente elaborada, não permite. Contudo, o carácter complementar que o referendo e a iniciativa popular têm na sua mútua relação não exclui que, tal como Schmitt reconhece explicitamente, eles se distingam de um modo mais profundo e fundamental.

Na iniciativa popular, o povo é identificado com a minoria que, no seio do povo, toma a iniciativa. Um tal processo de identificação – e tal quer dizer sempre: de representação – é, no entanto, essencialmente ambíguo. Na sua identificação com o povo, a minoria surge, por um lado, sempre como uma sua representação. Mas, por outro lado, ela surge identificada com o povo na medida em que se encontra fora das suas estruturas de representação. Assim, dir-se-ia que, na iniciativa popular, surge uma representação não pura e simplesmente do povo, mas da sua identidade, ou seja, uma representação do povo diante das instâncias que o representam. A iniciativa popular procura então surgir como uma manifestação da vontade do povo – da vontade que marca a identidade do povo – diante dos seus representantes, diante do parlamento e, nessa medida, diante dos magistrados e governantes desse mesmo povo. Consequentemente, se o povo, através da iniciativa popular, manifesta a sua vontade diante dos magistrados, tal quer dizer que o povo que toma a iniciativa de uma tal manifestação, iniciando um processo de legislação popular, manifesta a sua vontade diante do legislador ordinário, diante do parlamento ou do governo, justamente enquanto não magistrado e enquanto não legislador. É então enquanto essencialmente não magistrado que o povo, na iniciativa popular, manifesta a sua vontade soberana. Daí que Schmitt possa escrever: «Já foi mencionado que o povo que toma a iniciativa, segundo as determinações constitucionais positivas, só num sentido muito particular pode ser designado como povo, designadamente só na medida em que os que tomam a iniciativa *não* são funcionários e *não* são magistrados. Isso é tão mais peculiar quanto eles devem observar precisamente uma iniciativa legislativa, isto é, uma função tipicamente de magistrado»⁵². Assim, se o referendo consiste num processo pelo qual o povo é chamado a decidir, numa decisão que nessa medida é suprema, dentro de determinada ordem constitucional, a iniciativa popular aponta para um processo através

⁵² Idem, p. 48: «Es wurde aber schon erwähnt, daß das Volk, welches nach den positiven Verfassungsbestimmungen die Initiative ausübt, nur in einem ganz besonderen Sinne als Volk bezeichnet werden kann, nämlich nur deshalb, weil die Initianten nicht Behörden und nicht Magistrate sind. Umso eigenartiger ist es dann allerdings, daß sie gerade eine Gesetzgebungsinitiative, d. h. eine typisch magistratische Funktion wahrnehmen sollen.»

do qual a própria ordem constitucional normal, assente no estabelecimento de determinadas magistraturas, vê surgir diante dela um processo legislativo que a desafia e se lhe sobrepõe. A conclusão de Schmitt acerca da relação entre referendo e iniciativa popular torna-se então inevitável: «Enquanto o referendo é aquilo que o seu nome significa, designadamente a decisão das diferenças de opinião apresentadas pelos órgãos estatais ordinários, ele não supera, de facto, o sistema parlamentar. Pelo contrário, a introdução de um processo de legislação popular, de uma iniciativa popular cujo fim é desencadear um processo de legislação extraordinário que decorre junto da legislação ordinária do parlamento, tem este efeito perigoso»⁵³. Assim, poder-se-ia dizer que se o referendo aponta para o Estado, enquadrando-se na sua estrutura como um processo de decisão soberana e definitiva sobretudo no caso de conflito entre os órgãos do exercício do poder, a iniciativa popular aponta não para o Estado, mas para a substância política originária que lhe está subjacente, para a potência constituinte própria do povo enquanto instância anterior a esse mesmo Estado. Por outras palavras: se o referendo aponta para a constituição de um Estado, enquadrando-se na sua ordem constitucional, a iniciativa popular aponta para o poder constituinte do povo, enraizando-se numa ordem concreta que, própria do povo enquanto substância política, não pode deixar de estar subjacente ao Estado e à sua constituição.

3. A ordem concreta como substituição do decisionismo: a confrontação entre o positivismo e a ordem concreta.

As referências de Schmitt às formas de democracia directa – o referendo e a iniciativa popular –, assim como a primeira versão da abordagem schmittiana ao “conceito do político”, mostram que, no ano de 1927, Schmitt parte do povo como uma entidade política homogénea, capaz de uma decisão antes mesmo da sua constituição como Estado, ou seja, como unidade que existe e decide politicamente. O Estado, na sua unidade política, surge então como a manifestação fenoménica do político, da existência

⁵³ Idem, p. 51: «Solange der Volksentscheid das ist, was er seinem Namen nach bedeutet, nämlich Entscheidung der von den ordentlichen staatlichen Organen vorgelegten Meinungsverschiedenheiten, hebt er in der Tat das parlamentarische System nicht auf. Die Einführung eines Volksgesetzgebungsverfahrens dagegen, einer Volksinitiative, deren Zweck es ist, ein neben der ordentlichen Gesetzgebung des Parlaments herlaufendes außerordentliches Gesetzgebungsverfahren in Gang zu bringen, hat allerdings diese gefährliche Wirkung.»

de um povo enquanto sujeito já capaz de uma decisão. E a existência deste mesmo povo, a pré-existência deste mesmo sujeito da decisão, está já sempre subjacente ao Estado como a sua essencial condição de possibilidade. Enquanto sujeito político pré-existente, subjacente à decisão política de que o Estado surge como a manifestação fenoménica, o povo aparece então como o fundamento possibilitante do Estado e da sua constituição na sua ordem jurídica. E se só o povo, na sua existência como entidade política homogénea, torna possível a constituição ou a ordem jurídica constitutiva de um Estado, tal quer dizer que a este povo é já intrínseca uma ordem concreta subjacente à ordem jurídica do Estado como condição essencial da sua existência. O povo surge então para Schmitt, nesta perspectiva, determinado como uma existência política concreta, cuja ordem está na base da existência do Estado: na sua existência como entidade política homogénea, ele aparece assim como uma “ordem imanente”, para a qual a “ordem jurídica” do Estado remete como a base indispensável para que possa vigorar.

Em 1922, em *Politische Theologie*, Schmitt distinguia os conceitos de ordem e ordem jurídica⁵⁴, abrindo assim a possibilidade de caracterizar o direito como remetendo sempre necessariamente para a decisão e como não se esgotando num plano puramente normativo. Em 1934, em *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Schmitt retoma esta distinção entre ordem e ordem jurídica, mas, ao contrário do que propõe em *Politische Theologie*, não remete para a decisão como origem de uma ordem que, irredutível à ordem jurídica, seria a sua condição de possibilidade. Em 1922, ao apresentar a tese segundo a qual a ordem jurídica remete para uma ordem na qual se poderia instituir, Schmitt defendia que, como sua consequência, uma tal ordem não poderia ser normativamente estabelecida, necessitando, conseqüentemente, de uma decisão que, normativamente desvinculada, se pudesse constituir como a sua origem. É este puro decisionismo de 1922 que não pode deixar de ser posto em causa pela necessidade de pensar um sujeito da decisão constituinte da ordem jurídica, assim como pela conseqüente proposta de pensar o povo como substância política pré-existente, dotada de uma vontade originária subjacente à sua constituição como unidade política no Estado. A partir desta apresentação do povo como substância política originária, a existência política deste mesmo povo surge então, para Schmitt, como a base concreta de uma decisão pela sua unidade política, como uma “ordem concreta” a partir da qual

⁵⁴ Cf. Capítulo II, nota 60.

se torna possível decidir a “ordem jurídica” do Estado. Assim, se, a partir da tentativa decisionista para pensar uma pura decisão desvinculada, constituinte da ordem, se teria de pensar necessariamente o sujeito dessa mesma decisão como um sujeito que lhe estivesse subjacente, a decisão constituinte da ordem jurídica deveria agora ser pensada não como determinante de uma ordem, de uma “situação normal”, a partir de cuja normalidade a ordem jurídica poderia vigorar, mas como alicerçada numa “ordem concreta” previamente existente e na situação normal que ela pode, à partida, estabelecer. Noutros termos: se, numa perspectiva decisionista, seria possível dizer que a decisão criava a ordem, poder-se-ia dizer agora que esta mesma ordem seria pressuposta pela própria decisão: uma ordem que surgiria não enquanto norma, mas enquanto ordem concreta subjacente à ordem jurídica que, na sua normatividade, só a partir dela poderia ser decidida. Schmitt pode então escrever claramente, em 1934: «Sabemos que a norma pressupõe uma situação *normal* e tipos *normais*. Cada ordem, também a “ordem jurídica”, está ligada a conceitos concretos normais que não são extraídos de normas gerais, mas tais normas produzem a partir da sua ordem própria e para a sua ordem própria»⁵⁵.

Esta alusão a uma ordem concreta como base da decisão que estabelece a ordem jurídica, esta alusão à “situação normal” estabelecida pela existência de um povo como substância política originária, é apresentada explicitamente por Schmitt, em 1934, como uma mudança interna do decisionismo. Daí que seja possível ler no prefácio à segunda edição de *Politische Theologie*, datado de Novembro de 1933: «Hoje, já não distinguiria dois, mas três tipos do pensar da ciência jurídica, designadamente, para além do normativista e do decisionista, ainda o tipo institucional»⁵⁶. Se a tentativa decisionista de pensar a decisão como constituinte de um sujeito político, tal como é apresentada sobretudo em *Politische Theologie*, remete inevitavelmente para a necessidade de pensar um sujeito político subjacente a essa mesma decisão, poder-se-ia dizer que a passagem do decisionismo para a representação de uma ordem concreta como origem da decisão constitui um desenvolvimento imanente deste mesmo decisionismo, desenvolvimento que, por si mesmo, denuncia o carácter ficcional que ao decisionismo

⁵⁵ Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, p. 19: «Wir wissen, daß die Norm eine *normale* Situation und *normale* Typen voraussetzt. Jede Ordnung, auch die „Rechtsordnung“ ist an konkrete Normalbegriffe gebunden, die nicht aus allgemeinen Normen abgeleitet sind, sondern solche Normen aus ihrer eigenen Ordnung heraus und für ihre eigene Ordnung hervorbringen.»

⁵⁶ *Politische Theologie*, p. 8: «Ich würde heute nicht mehr zwei, sondern drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens unterscheiden, nämlich außer dem normativistischen und dem decisionistischen noch den institutionellen Typus.»

é intrínseco. O desenvolvimento do decisionismo não pode deixar de culminar na representação de uma ordem concreta como a base inevitável de qualquer decisão política. Assim, se o próprio desenvolvimento do decisionismo não pode deixar de desembocar no reconhecimento de que uma decisão surgida a partir de um nada, ou de uma ausência de ordem, é pura e simplesmente impossível, o decisionismo e o normativismo – que, em 1922, aparecem ainda como princípios puramente antagônicos – tornam-se agora passíveis de associação, podendo opor-se a um terceiro “tipo de pensar jurídico”: o pensar do direito como ordem concreta.

Para o Schmitt de 1934, aquilo que caracteriza os três tipos de pensar juridicamente – o decisionismo, o normativismo e a ordem concreta – consiste então não no seu antagonismo, mas na tentativa de determinar o direito, e os dois restantes tipos de pensamento jurídico, a partir do seu próprio pressuposto. Cada tipo de pensar jurídico surge, assim, para Schmitt, como uma proposta essencial de determinação da própria realidade jurídica. Como escreve Schmitt: «Parto do princípio de que, para a diferenciação dos tipos de pensar da ciência jurídica, se trata de saber se o direito é concebido como regra, como decisão ou como ordem. É quase evidente que cada um dos três tipos de pensar jurídico assim determinados equipara a representação específica do seu tipo – ou seja, a norma, ou a decisão, ou a ordem concreta – ao próprio conceito de direito e contesta ao outro tipo a pretensão de um modo de pensar “rigorosamente jurídico”. [...] Cada um deles afirma constituir o autêntico sentido e núcleo do direito; cada um procura tornar-se *abrangente* e determinar juridicamente, a partir de si, os dois outros conceitos»⁵⁷. E se os três tipos de pensar juridicamente se caracterizam por uma tentativa de determinar o direito – aquilo a que se poderia chamar o jurídico ou a realidade jurídica – a partir do seu pressuposto próprio, relativizando os dois tipos de pensar restante, importaria reconhecer, segundo Schmitt, que só o pensar do direito como ordem concreta estaria em condições de cumprir uma tal exigência. Em *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, o normativismo e o decisionismo são apresentados como tipos puros ou “eternos” do pensar jurídico. Tal quer dizer que eles não remeteriam para nenhum outro tipo de pensar o fundamento da sua representação

⁵⁷ *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 10: «Ich gehe davon aus, daß es für die Unterscheidung rechtswissenschaftlicher Denkart auf ankommt, ob das Recht als Regel, als Entscheidung oder als Ordnung aufgefaßt wird. Es ist fast selbstverständlich, daß jeder der danach bestimmten drei juristischen Denktypen die seinem Typus spezifische Vorstellung – also entweder die Norm, oder die Deziision, oder die konkrete Ordnung – mit dem Begriff des Rechtes selbst gleichsetzt und dem anderen Typus den Anspruch einer „streng rechtlichen“ Denkweise bestreitet. [...] Jeder von ihnen behauptet den eigentlichen Sinn und Kern des Rechtes auszumachen; jeder sucht *durchgängig* zu werden und von sich aus die beiden anderen Begriffe juristisch zu bestimmen.»

do direito. Contudo, apesar deste seu carácter puro ou “eterno”, tanto o normativismo como o decisionismo só seriam concebíveis a partir de uma negação da representação do direito como ordem concreta, pressupondo esta mesma ordem concreta como a condição de possibilidade da sua própria constituição. É assim que, para o Schmitt de 1934, o decisionismo tem de ser caracterizado, na sua essência, como um resultado da crise da ordem concreta, e da representação do direito como essa mesma ordem concreta; e que, por seu lado, o normativismo tem de ser caracterizado igualmente como o resultado desse mesmo decisionismo.

Em *Politische Theologie*, o decisionismo é apresentado como a doutrina segundo a qual o direito não se poderia esgotar numa dimensão puramente normativa, remetendo sempre para o plano fáctico e não normativo de uma decisão pela qual a efectivação do direito poderia ter lugar. Uma tal decisão surgia apenas caracterizada negativamente, enquanto desvinculada e não determinada por qualquer norma. Se a partir da tentativa decisionista de pensar a decisão desvinculada do seu sujeito surgiria necessariamente a necessidade de pensar o sujeito da decisão, em 1934, o decisionismo não pode deixar de ser pensado já não a partir de uma decisão negativamente determinada, já não a partir de uma decisão determinada pela ausência de vínculos normativos, mas a partir de uma origem que a determina positivamente como o resultado do desmoronamento de uma ordem concreta. Por outras palavras: em 1934, para determinar o decisionismo, não basta a referência a um nada de normatividade subjacente à decisão, mas é ainda imprescindível a referência a uma crise da ordem concreta, ao aparecimento de uma situação concreta de desordem que despoleta essa mesma decisão. Daí que Schmitt possa escrever, acerca da decisão soberana e normativamente desvinculada concebida pelo decisionismo: «Ela resulta de um nada normativo e de uma desordem concreta»⁵⁸. Para o Schmitt de 1934, a decisão soberana do decisionismo surge não pura e simplesmente a partir de um nada, mas a partir da dissolução de uma ordem concreta pré-existente. E tal quer dizer que, apesar do seu carácter puro e “eterno” enquanto tipo jurídico de pensar, o decisionismo aparece como um pensar tardio: tardio não apenas num sentido cronológico, como um pensar posterior à representação do direito como ordem concreta, mas igualmente num sentido formal, como um pensar dependente da própria “ordem concreta”, de que se constitui como a negação. Schmitt é explícito, em 1934, acerca deste carácter “tardio” do decisionismo: «Para o jurista do tipo decisionista

⁵⁸ Idem, p. 24: «Sie entspringt aus einem normativen Nichts und einer konkreten Unordnung.»

não é o comando enquanto comando, mas a autoridade ou soberania de uma última *decisão* que é dada com o comando, a fonte de todo o “direito”, isto é, de todas as normas e ordens seguintes. O tipo do decisionista não é menos “eterno” que o do normativista. Mas só mais tardiamente surgiu na sua pureza. Pois antes da dissolução das representações da ordem do mundo antigas e cristãs pela nova cientificidade natural, as representações da ordem influenciam permanentemente o curso do pensamento como pressuposto da decisão. Daí que o puro nada-senão-decisão já seja limitado e incluído a partir de um pensar da ordem; ele torna-se fuga de uma *ordem* pressuposta»⁵⁹.

Do mesmo modo que em 1922, Hobbes é aqui apresentado por Schmitt como o “clássico representante” do decisionismo. Contudo, uma tal apresentação tem agora, em face do novo modo de consideração do decisionismo, um alcance distinto. Tal como em *Politische Theologie*, Hobbes aparece aqui como o representante de uma posição que assinala o direito como a lei posta pela decisão de um soberano, caracterizando assim a autoridade capaz de determinar a lei a partir do mero poder de a decidir. Por outras palavras: tal como em *Politische Theologie*, Hobbes aparece como o “clássico representante” de um decisionismo que se caracteriza essencialmente por uma determinação do fundamento da lei, da sua *veritas*, pela *auctoritas* – segundo a frase hobbesiana frequentemente citada por Schmitt: *auctoritas, non veritas facit legem* – e, consequentemente, por uma determinação desta *auctoritas* que faz a lei, independentemente da *veritas*, pela *potestas*. Como escreve Schmitt: «O caso clássico do pensar decisionista só aparece no século XVII com Hobbes. Todo o direito, todas as normas e leis, todas as interpretações de leis, todas as ordens são para ele essencialmente decisões do soberano, e o soberano não é um monarca legítimo ou uma instância autorizada, mas justamente aquele que decide soberanamente. O direito é lei e a lei é o comando que decide a luta pelo direito: *auctoritas, non veritas facit legem*. Nesta frase, *auctoritas* não significa uma autoridade de ordem pré-estatal; e também a então (por exemplo, com Bodin) ainda viva diferenciação entre *auctoritas* e *potestas* cai inteiramente debaixo da decisão soberana. Ela é *summa auctoritas* e *summa potestas* num só. Quem cria a tranquilidade, a segurança e a ordem é soberano e tem toda a

⁵⁹ Idem, p. 21: «Für den Juristen des dezisionistischen Typus ist nicht der Befehl als Befehl, sondern die Autorität oder Souveränität einer letzten *Entscheidung*, die mit dem Befehl gegeben wird, die Quelle allen „Rechts“, d. h. aller folgenden Normen und Ordnungen. Der Typus des Dezisionisten ist nicht weniger „ewig“, wie der des Normativisten. Er ist aber in seiner Reinheit erst spät hervorgetreten. Denn vor der Auflösung der antiken und christlichen Weltordnungsvorstellungen durch die neue Naturwissenschaftlichkeit fließen stets Ordnungsvorstellungen als Voraussetzung der Entscheidung in den Gedankengang ein. Dadurch wird die reine Nichts-als-Entscheidung bereits wieder vom Ordnungsdenken her eingeschränkt und einbezogen; sie wird Ausfluß einer vorausgesetzten *Ordnung*.»

autoridade»⁶⁰. Contudo, ao contrário do que se expunha em 1922, não era apenas por reunir a *auctoritas* e a *potestas* numa unidade que Hobbes se caracteriza como o “clássico representante” do decisionismo. Segundo o Schmitt de 1934, o decisionismo tinha origem no pensamento hobbesiano não apenas por nele a *auctoritas* e a *potestas* se encontrarem reunidas, mas por esta reunião ser possível apenas como a superação de uma desordem, a qual não pode deixar de surgir como o resultado da dissolução de uma ordem cuja existência prévia surge, nessa medida, como pressuposta. Hobbes aparece então como o “clássico representante” do decisionismo, em 1934, não apenas porque no seu pensamento a decisão parte de um nada normativo, mas sobretudo porque nele está pressuposta a existência prévia de uma ordem concreta, cuja dissolução não pode deixar de estar na gênese do próprio decisionismo. Daí que Schmitt se possa referir ao decisionismo hobbesiano do seguinte modo: «A estrutura lógica do decisionismo é supremamente clara em Hobbes, porque o puro decisionismo pressupõe uma *desordem* que só é posta em ordem através de *que* (e não de *como*) seja decidido. O soberano decisor não está autorizado à decisão com base numa ordem já existente. Só a decisão, que põe a ordem e a segurança do estado estatal no lugar da desordem e insegurança do estado de natureza, o torna soberano, tornando tudo o mais possível – lei e ordem»⁶¹.

Dir-se-ia então que, para o Schmitt de 1934, o decisionismo tem uma origem hobbesiana por uma razão diferente daquela que era apresentada em 1922. Se, em *Politische Theologie*, Hobbes surgia como o fundador do decisionismo porque determinava a soberania por uma pura decisão desvinculada, o pensamento hobbesiano aparece agora como a origem do decisionismo porque a decisão desvinculada do soberano resulta da dissolução de uma ordem previamente existente. Ao contrário do que *Politische Theologie* podia sugerir, o decisionismo surge aqui, em 1934, como um fenómeno essencialmente moderno. Assim, se, a partir de *Politische Theologie*, Schmitt

⁶⁰ Idem, p. 23: «Der klassische Fall dezisionistischen Denkens erscheint erst im 17. Jahrhundert mit *Hobbes*. Alles Recht, alle Normen und Gesetze, alle Interpretationen von Gesetzen, alle Ordnungen sind für ihn wesentlich Entscheidungen des Souveräns, und Souverän ist nicht ein legitimer Monarch oder eine zuständige Instanz, sondern eben der, der souverän entscheidet. Recht ist Gesetz und Gesetz ist der den Streit um das Recht entscheidende Befehl: *Autoritas, non veritas facit legem*. In diesem Satz bedeutet *autoritas* nicht etwa eine vorstaatliche Ordnungsautorität; auch die sonst (z. B. Bei Bodinus) damals noch lebendige Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas* geht ganz in der souveränen Entscheidung unter. Sie ist *summa auctoritas* und *summa potestas* in Einem. Wer die Ruhe, Sicherheit und Ordnung herstellt, ist Souverän und hat alle Autorität.»

⁶¹ Idem, p. 24: «Bei Hobbes wird die logische Struktur des Dezisionismus am besten deutlich, weil der reine Dezisionismus eine *Unordnung* voraussetzt, die nur dadurch in Ordnung gebracht wird, *daß* (nicht: *wie*) entschieden wird. Der entscheidende Souverän ist nicht etwa auf Grund einer bereits bestehenden Ordnung zuständig für die Entscheidung. Erst die Entscheidung, die an die Stelle der Unordnung und Unsicherheit des Naturzustandes die Ordnung und Sicherheit des staatlichen Zustandes setzt, macht ihn zum Souverän und macht alles weitere – Gesetz und Ordnung – möglich.»

podia filiar o decisionismo numa tradição política contra-revolucionária, apresentando pensadores católicos como Joseph de Maistre e Bonald como precursores deste mesmo decisionismo, e se, a partir da obra de 1922, lhe era também possível elaborar uma leitura decisionista do catolicismo romano, tal como era sugerida em *Römischer Katholizismus und politische Form*, de 1923, associando a representação moderna e hobbesiana da soberania e a doutrina católica romana da infalibilidade papal, em 1934, pelo contrário, na medida em que o decisionismo surge marcado como um fenómeno originariamente moderno, determinado, na sua essência, pela dissolução da ordem, Schmitt não pode deixar de distinguir uma decisão compreendida de modo decisionista, uma decisão que tenha na sua origem a dissolução de qualquer ordem, por um lado, e uma decisão compreendida como infalível a partir da sua fundamentação numa ordem concreta determinada, por outro. Daí que, demarcando-se abertamente da sua leitura decisionista da decisão do Papa no seio da Igreja, elaborada entre 1921 e 1923, Schmitt possa agora escrever: «O dogma católico romano da *infalibilidade* da decisão papal contém fortes elementos jurídico-decisionistas; mas a decisão infalível do Papa não funda a ordem e a instituição da Igreja, mas pressupõe-na; o Papa só é infalível, enquanto cabeça da Igreja, em virtude do seu ofício, e não é o infalível que, pelo contrário, é o Papa»⁶². Assim, se em *Die Diktatur* ou em *Römischer Katholizismus und politische Form* o Papa poderia surgir, na infalibilidade que o caracterizava, como um soberano de tipo hobbesiano, dando forma política à *complexio oppositorum* das várias sensibilidades e tendências da Igreja, e fundando, nessa medida, a sua própria unidade e forma política, se a infalibilidade papal poderia ser aqui analisada como estando subjacente, como pressuposta, na própria existência da Igreja enquanto unidade, o soberano hobbesiano não pode deixar de ser apresentado, em 1934, justamente a partir do seu essencial contraste com a “soberania” papal: na Igreja católica romana, o Papa é infalível porque é Papa; no decisionismo hobbesiano, pelo contrário, o soberano é soberano porque é infalível.

A deslocação da exposição schmittiana do decisionismo, tornando-o um fenómeno essencialmente moderno que surge a partir do pressuposto da dissolução de uma ordem concreta, tem também implicações na sua interpretação do normativismo. Este aparece, em 1922, como a proposta de redução do direito a um plano pura e

⁶² Idem, p. 22: «Das römisch-katholische Dogma von der *Unfehlbarkeit* der päpstlichen Entscheidung enthält ebenfalls starke juristisch-dezisionistische Elemente; aber die unfehlbare Entscheidung des Papstes begründet nicht die Ordnung und Institution der Kirche, sondern setzt sie voraus: der Papst ist nur als Haupt der Kirche kraft seines Amtes unfehlbar, nicht ist umgekehrt der Unfehlbare der Papst.»

simplesmente normativo e, conseqüentemente, como a proposta de remissão de todas as questões relacionadas com a aplicação fáctica ou a efectivação do direito para uma esfera sociológica, estranha à pura normatividade das realidades jurídicas. Contudo, se o decisionismo pode ser visto agora, em 1934, como uma posição determinada a partir da sua origem, caracterizando-se assim como a representação do direito que não pode deixar de resultar da dissolução de qualquer ordem concreta, o normativismo não poderá deixar também de ser visto, neste mesmo ano, a partir da sua relação com o decisionismo e, nessa medida, a partir da relação com a própria ordem concreta que lhe dá origem. Do mesmo modo que o decisionismo surge como o resultado da dissolução de uma ordem concreta, o normativismo aparece aqui como uma reacção contra a arbitrariedade de uma decisão normativamente desvinculada, sendo assim marcado por uma tentativa de impedir, por um lado, o aparecimento decisionista de uma vontade sem qualquer limitação normativa e de possibilitar, por outro lado, a emergência de um “Estado de direito”, no qual não uma vontade pessoal, mas a própria lei surja como uma determinação soberana. Contudo, se o normativismo surge a partir do decisionismo como uma reacção contra a possibilidade do aparecimento de uma decisão normativamente desvinculada, e se a decisão não pode deixar de ser precedida por uma representação do direito como ordem concreta, tal quer dizer que a ordem concreta cuja crise possibilita o aparecimento do decisionismo – e, a partir dele, o normativismo – não pode confundir-se com uma norma ou regra, ou seja, com uma simples realidade normativa. Assim, do mesmo modo que a dissolução da ordem concreta não pode deixar de estar subjacente ao aparecimento de uma representação decisionista do direito como comando, como decisão normativamente desvinculada, esta mesma ordem concreta não pode deixar de estar também subjacente à tentativa normativista de considerar o direito como pura realidade normativa. Segundo Schmitt, para que possa surgir a representação normativista do direito como norma ou regra, em reacção contra a arbitrariedade da representação decisionista do direito como decisão, seria necessário que o direito fosse já considerado uma ordem concreta que, irreduzível a uma simples normatividade, fundasse concretamente uma situação normal capaz de acolher a ordem jurídica propriamente dita. Assim, do mesmo modo que, para o Schmitt de 1934, não poderia haver a decisão própria do decisionismo senão a partir de uma ordem concreta, através da sua dissolução numa desordem que não pode deixar de estar já pressuposta nessa mesma decisão, também a perspectiva normativista do direito, com a sua identidade entre o direito e a mera norma, ou entre a ordem e a ordem jurídica, não pode deixar de

ter pressuposta uma situação normal que, sendo a condição de possibilidade de toda a norma e de toda a regra, é uma ordem concreta irreduzível à pura normatividade. Daí que Schmitt possa escrever: «A norma ou regra não cria a ordem; ao invés, só com base e no quadro de uma ordem dada ela tem uma certa função reguladora, com uma medida relativamente pequena de validade em si autónoma, independente da situação da coisa. Para um método puramente normativista é característico, pelo contrário, que ele isole e absolutize a norma ou regra (em oposição à decisão ou à ordem concreta)»⁶³.

Surgindo em polémica com a tentativa decisionista de fazer assentar o direito numa decisão pessoal, destituída de vínculos normativos e indeterminada pela lei, o normativismo aparece então como a proposta de que o direito tenha um fundamento normativo e, nesse sentido, impessoal. O normativismo consiste assim na proposta segundo a qual o governo dos homens deveria ser retirado a quaisquer decisões pessoais, sendo antes entregue ao poder impessoal das normas e das leis. Schmitt evoca aqui a interpretação normativista da expressão de Píndaro acerca do *nomos basileus*: «Em todos os tempos se exigiu que a lei e não os homens governassem. Assim, o normativista interpreta uma das mais belas e mais antigas expressões do pensar jurídico humano em geral, o dito de Píndaro do *nomos basileus*, do “nomos como rei”, de um modo normativista: só a lei, e não a necessidade da situação vigente, que progressivamente se altera, ou o arbítrio dos homens, pode “governar” ou “comandar”»⁶⁴. Contudo, se o direito não pode deixar de pressupor, como condição de possibilidade do seu estabelecimento, uma ordem concreta que assegure uma situação normal, se a ordem jurídica não pode deixar de pressupor, como sua condição, uma ordem que lhe esteja subjacente, tal quer dizer que o direito, se não pode estar baseado no carácter meramente pessoal de uma decisão, também não pode assentar no carácter meramente impessoal de uma norma, mas tem antes de encontrar o seu fundamento numa ordem institucional e, nesse sentido, supra-pessoal, em cuja normalidade a ordem jurídica se pode firmar e criar raízes. Daí que Schmitt possa distinguir os três tipos do

⁶³ Idem, p. 11: «Die Norm oder Regel schafft nicht die Ordnung; sie hat vielmehr nur auf dem Boden und im Rahmen einer gegebenen Ordnung eine gewisse regulierende Funktion mit einem relativ kleinen Maß in sich selbstständigen, von der Lage der Sache unabhängigen Geltens. Für eine rein normativistische Methode ist es dagegen kennzeichnend, daß sie die Norm oder Regel (im Gegensatz zur Entscheidung oder zur konkreten Ordnung) isoliert und verabsolutiert.»

⁶⁴ Idem, p. 12: «Zu allen Zeiten hat man verlangt, daß das Gesetz und nicht die Menschen herrschen sollen. So deutet der Normativist eine der schönsten und ältesten Prägungen menschlichen Rechtsdenkens überhaupt, das Wort Pindars vom *Nomos basileus*, vom „Nomos als König“, normativistisch: Nur das Gesetz, nicht das Bedürfnis der jeweiligen, sich fortwährend verändernden Situation oder gar die Willkür von Menschen darf „herrschen“ oder „befehlen“.»

pensamento jurídico que assinala em 1934 do seguinte modo: «O pensar normativista pode reclamar-se de ser *impessoal* e objectivo, enquanto a decisão é sempre pessoal e as ordens concretas são *supra-pessoais*»⁶⁵. Assim, se uma interpretação normativista da expressão de Píndaro acerca do *nomos basileus* partia do princípio da polémica contra a representação decisionista do direito – nascida do desaparecimento da ordem concreta e da tentativa de construir a ordem a partir da pura decisão – e identificava o *nomos* que deveria governar e ser rei como uma simples norma ou regra, Schmitt pode propor uma distinção entre o *nomos* e a lei, de tal modo que o *nomos* que Píndaro identifica como governante fosse não uma pura realidade impessoal e normativa, uma norma, regra ou lei, mas uma ordem concreta capaz de se pôr supra-pessoalmente acima dos homens e de efectivamente, nessa medida, governá-los.

Ao abordar a expressão de Píndaro acerca do *nomos basileus*, em 1934, Schmitt recupera a sua crítica à posição normativista esboçada em 1922. Segundo uma tal crítica, como vimos, o normativismo surgia já como insustentável pela razão simples de ser impossível pensar a efectivação ou aplicação de uma norma a partir dessa mesma norma e, conseqüentemente, pela inevitabilidade de uma realidade normativa como a lei remeter sempre necessariamente, a partir da sua própria constituição intrínseca, para uma realidade de outra natureza que esteja na sua origem e lhe permita justamente aparecer como tal. Em 1934, Schmitt formula assim a sua crítica ao carácter insustentável do normativismo: «Uma lei não se pode aplicar, operar ou executar por si mesma; não se pode nem interpretar, nem definir, nem sancionar a si mesma; também não pode – sem deixar de ser uma norma – designar ou nomear por si mesma os homens concretos que devem interpretá-la e operar com ela»⁶⁶. Se uma norma, uma regra ou uma lei, enquanto realidade puramente normativa, não pode aplicar-se ou efectivar-se a si mesma, necessitando sempre do concurso de uma realidade de outra natureza que execute essa aplicação ou efectivação, tal quer dizer que uma norma, uma regra ou uma lei nunca poderão, devido simplesmente à sua pura normatividade, governar. Assim, se Píndaro fala de um “governo do *nomos*” ou de um “*nomos* como rei”, tal quer dizer então não que ele afirme a possibilidade de uma norma ou uma lei governar, ser rei e efectivar o direito, mas, pelo contrário, que ele concebe o *nomos* – e, portanto, o direito

⁶⁵ Idem, p. 12: «Das normativistische Denken kann sich darauf berufen, *unpersönlich* und objektiv zu sein, während die Entscheidung immer persönlich ist und die konkreten Ordnungen *überpersönlich* sind.»

⁶⁶ Idem, p. 14: «Denn ein Gesetz kann sich selber anwenden, handhaben oder vollstrecken; es kann sich weder selbst interpretieren, noch definieren, noch sanktionieren; es kann auch nicht – ohne aufzuhören eine Norm zu sein – selber die konkreten Menschen benennen oder ernennen, die es interpretieren und handhaben sollen.»

– como essencialmente distinto de uma realidade puramente normativa, atribuindo ao *nomos* e ao direito, enquanto essencialmente distintos da lei, de uma norma ou de uma regra, o estatuto de uma ordem concreta capaz de governar, de assegurar a vida em comum de uma comunidade de homens. Como escreve Schmitt: «Só se pode falar de um *nomos* efectivo enquanto rei efectivo se *nomos* significar precisamente o conceito total de *direito*, abrangendo conjuntamente uma ordem concreta e uma comunidade. Do mesmo modo que, na combinação de palavras e de conceitos “direito-ordem”, os dois diferentes conceitos direito e ordem se determinam mutuamente, na conjunção *nomos-rei* o *nomos* já é pensado como ordem concreta da vida e da comunidade, contanto que a palavra “rei” tenha aqui em geral um sentido; e, do mesmo modo, “rei” é uma representação conceptual jurídica de ordem, que tem de ser equiparada ao *nomos*, contanto que a representação de *nomos-rei* não seja qualquer acoplamento exterior de palavras, mas uma genuína coordenação. Tal como o *nomos* é *rei*, o *rei* é *nomos*, e, assim, voltamos já a encontrar-nos em decisões e instituições concretas, em vez de normas abstractas e regras gerais»⁶⁷.

A proposta normativista da identificação do *nomos* com a lei, a sua tentativa de redução do direito ao estatuto de pura e simples realidade normativa, motivada sobretudo pela sua contraposição à abertura decisionista para uma decisão arbitrária e normativamente desvinculada, traduz-se assim, segundo Schmitt, numa tentativa de absolutização da norma e, nesse sentido, numa tentativa de determinar a sua execução e aplicação a partir da mera normatividade. Tal quer dizer então que o “governo da lei” normativista consistiria numa vigência automática da norma, sem qualquer excepção e sem que esta vigência pudesse ter em consideração as circunstâncias e a realidade fáctica a que se encontrava aplicada. Schmitt ilustra uma tal vigência automática da lei – a imposição de um sistema em que a regra vigora de um modo absolutamente objectivo e abstracto, imanente e impessoal – a partir de um fenómeno que, no início dos anos 30, é sobretudo tratado por Ernst Jünger, com quem Schmitt trava amizade justamente

⁶⁷ Idem, p. 14: «Von einem wirklichen *Nomos* als wirklichem König kann nur dann gesprochen werden, wenn *Nomos* eben den totalen, eine konkrete Ordnung und Gemeinschaft mit umfassenden Begriff von *Recht* bedeutet. Ebenso wie in der Wort- und Begriffsverbindung „Recht-Ordnung“ die beiden unterschiedenen Begriffe Recht und Ordnung sich gegenseitig bestimmen, ist in der Zusammenstellung *Nomos-König* der *Nomos* bereits als konkrete Lebens- und Gemeinschaftsordnung gedacht, sofern das Wort „König“ hier überhaupt einen Sinn haben soll; und ebenso ist „König“ eine rechtsbegriffliche Ordnungsvorstellung, die dem *Nomos* gleichgeartet sein muß, wenn die Vorstellung vom *Nomos-König* keine äußerliche Wortverkoppelung, sondern eine echte Zuordnung sein soll. Wie der *Nomos König*, so ist der *König Nomos*, und damit befinden wir uns bereits wieder in konkreten Entscheidungen und Institutionen statt in abstrakten Normen und generellen Regeln.»

nestes anos: o fenómeno do tráfego⁶⁸. No texto de 1934, poder-se-ia dizer que Schmitt considera o normativismo – na sua proposta de uma absolutização e de um governo da lei e, conseqüentemente, de uma confusão entre lei e direito ou nomos – sob a imagem jüngeriana de uma subordinação crescente do homem singular a uma lei imanente do mundo, cada vez mais acelerada e automatizada naquilo a que Jünger chamou a mobilização total (*totale Mobilmachung*) deste mesmo mundo. Assim, se a subordinação humana à norma objectiva e às regras imanentes do tráfego, nas grandes cidades cosmopolitas, surge, para Jünger, como uma das imagens privilegiadas deste processo mobilizador, Schmitt pode também escrever, em 1934, acerca da absolutização e automatização normativistas da norma impessoal: «Há uma área e uma esfera da vida humana em que um tal conceito de ordem, um conceito funcionalístico que a toma como regra, é pleno de sentido. No quadro do tráfego dos comboios, de acordo com o plano de viagens, por exemplo, pode-se dizer que aqui não é o arbítrio pessoal de homens, mas a objectividade impessoal do plano de viagens que “domina”, e que esta conformidade ao plano de viagens é “ordem”. O tráfego bem regulado numa rua de tráfego de uma grande cidade moderna dá a melhor imagem deste tipo de “ordem”. Aqui, até o último resto de domínio e arbítrio humanos, que o sinaleiro ainda poderia apresentar, parece substituído por sinais de luzes automáticos que funcionam com precisão. Um âmbito da vida cujo interesse estivesse direccionado apenas para a calculabilidade de uma regulamentação segura, tal como a ordem de uma sociedade de tráfego individualista-burguesa, poderia ainda talvez ajustar-se a um tal conceito de

⁶⁸ Ao publicar *Der Arbeiter*, em 1932, Jünger apresenta o «automatismo do tráfego» como um sinal do «quanto hoje o homem se começa a movimentar sob comandos silenciosos e invisíveis» (Cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt, Sämtliche Werke*, Estugarda, Ernst Klett, 1981, vol. 8, p. 142; trad. port. *O trabalhador: domínio e figura*, Lisboa, Hugin, 2000, p. 142): «Realmente, o tráfego desenvolveu-se no sentido de uma espécie de Moloch, que, ano sim, ano não, devora uma soma de vítimas que só se podem comparar às da guerra. Estas vítimas caem numa zona moralmente neutra; o modo em que são percebidos é de natureza estatística» (Cf. *Der Arbeiter*, p. 103; *O trabalhador*, p. 114). Pode atestar-se a frequência destas observações sobre a “mobilidade” e o “tráfego” na obra de Jünger através, por exemplo, da seguinte passagem de *Über den Schmerz*, de 1934: «Como é possível que, num tempo em que se luta em torno da cabeça de um assassino oferecendo, de um modo completo, mundividências contrapostas, quase não haja uma tomada de posição diferente em relação às incontáveis vítimas da técnica, e particularmente da técnica do tráfego? Que tal não tenha sido o caso desde sempre, isso pode-se ver facilmente na versão das primeiras leis do caminho-de-ferro, em que claramente se expressa o esforço para tornar responsável o caminho-de-ferro por qualquer dano que se dê puramente pelo facto da sua presença. Hoje, pelo contrário, impôs-se a concepção de que o peão não apenas se tem de adequar ao tráfego, mas também de que ele é imputável pelas infracções contra a disciplina do tráfego» (Cf. Ernst Jünger, “Über den Schmerz”, *Essays II*, Estugarda, Klett-Cotta, pp. 185-186). A correspondência trocada a partir de 1930 (Cf. Helmuth Kiesel (ed.), *Ernst Jünger und Carl Schmitt: Briefwechsel*, Estugarda, Klett-Cotta, 1999), assim como o contacto íntimo entre Ernst Jünger e Carl Schmitt, não permitem dúvidas sobre a influência jüngeriana nesta representação por Schmitt de uma vigência automática ou – como lhe chamará mais tarde – de uma “motorização” da lei.

ordem. Mas há outros âmbitos da existência humana para os quais a transferência de um tal funcionalismo das regras destruiria precisamente a essência especificamente *jurídica* da ordem concreta. Tais são todas as áreas da vida que se configuram não tecnicamente e segundo o tráfego, mas institucionalmente»⁶⁹. E importa dizer que, no pensamento de Schmitt, esta crítica a uma compreensão normativista do direito como redução da ordem à disciplina automática do tráfego, a uma organização meramente funcional e imanente, cujo matiz subjacente é claramente jüngeriano, não se esgota no contexto dos anos 30. A entrada de 30 de Setembro de 1947 do seu diário escrito entre os anos de 1947 e 1951, postumamente publicado sob o título *Glossarium*, dá disso um eloquente testemunho: «As elites dos condutores (dos choferes), dos condutores dos veículos motorizados; condutores [*Fahrer*] e não guias [*Führer*]⁷⁰; o trabalhador de Ernst Jünger, olhos fechados e combustível. O homem da rua é hoje o chofer. Os outros vão no passeio, enquanto tal ainda houver como concessão da polícia de trânsito. O homem da estrada é o senhor da estrada; isso é a democracia moderna»⁷¹.

A tentativa normativista para estender a todas as áreas da vida humana um funcionamento automático semelhante ao do tráfego de uma grande cidade, representando o próprio direito como simples regra ou norma, pressupõe assim, do mesmo modo que o decisionismo, o desaparecimento de uma representação do direito como ordem concreta. Só a partir do pressuposto da dissolução desta ordem, no seu

⁶⁹ *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 16-17: «Es gibt ein Gebiet und eine Sphäre des menschlichen Lebens, in der ein solcher regelnhaft-funktionalistischer Ordnungsbegriff sinnvoll ist. Im Rahmen des fahrplanmäßigen Eisenbahnverkehrs z. B. kann man sagen, daß hier nicht die persönliche Willkür von Menschen, sondern die unpersönliche Sachlichkeit des Fahrplans „herrsche“, und daß diese Fahrplanmäßigkeit „Ordnung“ ist. Der gut geregelte Verkehr auf der Verkehrsstraße einer modernen Großstadt gibt das beste Bild dieser Art „Ordnung“. Hier scheint auch der letzte Rest von menschlicher Herrschaft und Willkür, den der Verkehrsschutzmännchen noch darstellen könnte, durch präzise funktionierende, automatische Farbensignale ersetzt. Ein Lebensbereich, dessen Interesse allein auf die Berechenbarkeit einer sicheren Regelung gerichtet ist, wie die Ordnung einer individualistisch-bürgerlichen Verkehrsgesellschaft, könnte vielleicht noch mit einem solchen Ordnungsbegriff in Zusammenhang gebracht werden. Es gibt aber andere Bereiche menschlichen Daseins, für welche die Übertragung eines derartigen Funktionalismus der Regelmäßigkeit gerade das spezifisch *rechtliche* Wesen der konkreten Ordnung zerstören würde. Das sind alle Lebensgebiete, die sich nicht verkehrsmäßig-technisch, sondern institutionell gestaltet haben.»

⁷⁰ Traduziremos adiante o termo *Führer* por *líder*, por ser o mais adequado à acepção do termo no contexto da transição da República de Weimar para o nacional-socialismo. Ao contrário do que a designação de Hitler como o “Führer” sugere, o termo é, neste contexto, uma palavra banal: a palavra alemã usada para assinalar qualquer “líder político”. Contudo, no presente contexto, como a palavra tem justamente o sentido de “condutor”, e como Schmitt joga com os termos *Fahrer* (o condutor) e *Führer*, parece-nos mais ajustado traduzir aqui o termo como “guia”.

⁷¹ Carl Schmitt, Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951* (ed. Eberhard Freiherr von Medem), Berlim, Duncker & Humblot, 1991, p. 21: «Die Elite der Fahrer (der Chauffere), der Kraftwagenfahrer; Fahrer nicht Führer; Ernst Jüngers Arbeiter, Augen zu und Gas. Der Mann von der Straße ist heute der Chauffeur. Die anderen gehen auf den Bürgersteigen, soweit es solche noch gibt als verkehrspolizeiliche Konzessionen. Der Mann von der Straße ist der Herr der Straße; das ist die moderne Demokratie.»

carácter institucional e na sua irreduzibilidade a uma pura normatividade, se tornaria possível reduzir o direito ao mero funcionamento de uma norma impessoal absolutizada. Assim, para Schmitt, a proposta normativista de redução do direito a norma ou lei aponta para uma junção entre decisionismo e normativismo, junção essa que se caracteriza essencialmente por uma contraposição polémica a uma representação do direito como ordem concreta e, conseqüentemente, pela rejeição da fundamentação do direito numa ordem que, garantindo uma situação normal, estivesse subjacente a qualquer ordem jurídica e lhe fosse, nessa medida, irreduzível. É como uma tal junção entre normativismo e decisionismo que Schmitt caracteriza o positivismo, na sua proposta de uma redução do direito à lei e da ordem à norma: «Para a ciência jurídica do século XIX, “positivismo” significava, à partida, algo polémico: a recusa de todo o direito “fora da lei”, de todo o direito que não seja criado por um instituir humano, surja ele como um direito divino, natural ou racional. O pensar do direito torna-se pensar da legalidade. A fundação da ciência jurídica deste positivismo legalitário passou assim por três estádios: ateve-se primeiro à *vontade do legislador*; depois, para não cair em investigações subjectivas e psicológicas, de um modo aparentemente mais objectivo, falou-se da *vontade da lei*; finalmente, declarou-se como paradigmática apenas ainda a *própria lei*, a norma que se basta a si mesma»⁷². Assim, se, em 1922, Schmitt contrapunha o normativismo e o decisionismo como posições antitéticas, correspondendo a sua posição respectivamente à afirmação e à negação de uma auto-suficiência da normatividade na determinação do direito, em 1934, pelo contrário, o normativismo e o decisionismo são associados e conjugados numa posição positivista, a qual é assinalada pela mesma característica fundamental com que, em 1922, Schmitt marcara apenas o normativismo: a pura e simples identificação entre o direito e a lei, ou entre o direito e a norma, e, nessa medida, a defesa de que o direito não teria de remeter, na sua fundamentação, para uma ordem concreta irreduzível, enquanto concreta, a um plano puramente normativo.

Na sua contraposição à representação do direito como ordem concreta, o positivismo parte, por um lado, da inexistência de qualquer ordem subjacente, como

⁷² *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 26: «Für die Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts bedeutete „Positivismus“ zunächst etwas Polemisches: die Ablehnung alles „außergesetzlichen“, alles nicht durch menschliche Satzung geschaffenen Rechts, mag es als göttliches, natürliches oder vernünftiges Recht auftreten. Das Rechtsdenken wird Legalitätsdenken. Die rechtswissenschaftliche Begründung dieses legalitären Positivismus hat dabei drei Stadien durchlaufen: Man hat sich zuerst an den *Willen des Gesetzgebers* gehalten; dann, um nicht in subjektive und psychologische Untersuchungen zu verfallen, scheinbar objektiver, vom *Willen des Gesetzes* gesprochen; endlich, nur noch *das Gesetz selbst*, die sich selbst genügende Norm, für maßgebend erklärt.»

situação normal, à decisão do legislador. Assim, partindo da identidade entre o direito e a lei, ou entre a ordem e a ordem jurídica, o positivismo não pode deixar de ter uma posição decisionista diante deste mesmo legislador, determinando como direito não uma qualquer ordem, mas apenas a lei que é decretada como tal. Por outro lado, se para o positivismo a lei não pode deixar de ter origem apenas na decisão que a estabelece, não sendo possível recuar a uma ordem concreta cujo direito lhe seja anterior e a possa, nessa medida, legitimar; noutros termos, se para o positivismo a legitimidade não pode deixar de ser determinada pela mera legalidade, também para este mesmo positivismo a decisão inicial, constituinte da lei, não pode deixar de ser ultrapassada, devendo a norma por ela constituída ser doravante identificada com o direito, funcionando esta norma como direito a partir da sua pura e simples normatividade e absorvendo agora esta mesma norma absolutizada o seu próprio decisor. O decisionismo inicial próprio do positivismo converte-se então num normativismo. Nascido decisionisticamente, o direito compreendido pelo positivismo vigora então, doravante, normativisticamente, enquanto pura e simples norma, na medida em que o seu vigorar não admite exceções nem autoridades para além da própria norma e procura, nessa medida, vincular o próprio legislador. Assim, se o direito compreendido pelo positivismo nasce como decisionismo e se estabelece como normativismo, dir-se-ia que este mesmo positivismo, na sua contraposição a uma representação do direito como ordem concreta, se caracteriza como uma passagem para uma cada vez maior determinação do direito pela simples legalidade, ou seja, como uma cada vez maior redução do direito à mera realidade normativa da lei.

Schmitt pode então concluir, em 1934, que o resultado da conjugação positivista entre decisionismo e normativismo consiste no aparecimento não de um “Estado de direito” (*Rechtsstaat*) propriamente dito, mas de um “Estado de leis” (*Gesetzesstaat*); de um Estado em que não é o direito ou a ordem propriamente ditos, mas são as leis, regras e medidas decretadas pelo legislador que assumem o governo. Como escreve Schmitt: «O positivista não é um tipo autónomo e, por isso, eterno do pensar da ciência jurídica. Ele submete-se – decisionisticamente – à *decisão* do legislador que esteja na ocasião na posse do poder estatal, porque só este pode providenciar a coacção fáctica; mas exige, ao mesmo tempo, que esta decisão continue a valer forte e inquebrantável como norma, isto é, que também o próprio legislador estatal se submeta à lei por ele estabelecida e à sua interpretação. Só a este sistema de legalidade ele chama “Estado de direito”, embora se ponha um Estado de leis no lugar de um Estado “de direito” e o interesse da

segurança do direito no lugar da justiça»⁷³. E é então este desaparecimento da representação do direito como ordem concreta – esta redução da ordem à ordem jurídica –, esta confusão do *nomos* com uma simples norma ou regra, esta indiferenciação entre um “Estado de direito” e em mero “Estado de leis”, que permite atribuir ao combate pela ordem concreta, no pensamento schmittiano, também o aspecto de um combate concreto. Este consiste num combate por um Estado não determinado pelo positivismo e, portanto, por um Estado cujo direito, longe de se confundir com uma mera lei ou uma mera norma, apareça antes como uma ordem concreta que, anterior ao Estado e subjacente à sua ordem normativa, lhe dê uma legitimidade, enquanto “Estado de direito”, superior à de um mero “Estado de leis”. Se, em 1932, Schmitt procurara defender o Estado de Weimar diante do seu desmantelamento por uma leitura positivista da sua constituição, a qual a reduzia a simples lei constitucional, será esta separação entre o direito e a lei – e, portanto, entre um “Estado de direito” e um “Estado de leis” – que conduzirá Schmitt, a partir de Março de 1933, a tentar encontrar no Estado nacional-socialista um Estado essencialmente não positivista. Destacando-se quer do decisionismo clássico hobbesiano, quer do decisionismo positivista do normativismo, contrariando a identificação positivista da legitimidade com a legalidade e, nessa medida, abrindo a possibilidade de uma autoridade, um tal Estado deveria surgir marcado pela possibilidade de um efectivo exercício de liderança (*Führung*): de uma liderança política que, enquanto verdadeira autoridade, fosse a tradução de uma ordem concreta – do mesmo modo que o *basileus* de Píndaro surgia como a expressão de um *nomos* que lhe era intrínseco – e não a mera consequência do exercício decisionista de um arbítrio, seja este arbítrio o de um monarca absoluto ou de um parlamento legislador.

⁷³ Idem, p. 29: «Der Positivist ist kein selbständiger und daher auch kein ewiger Typus rechtswissenschaftlichen Denkens. Er unterwirft sich – dezisionistisch – der *Entscheidung* des jeweilig im Besitz der staatlichen Macht stehenden Gesetzgebers, weil dieser allein die tatsächliche Erzwingbarkeit verschaffen kann; aber er verlangt gleichzeitig, daß diese Entscheidung fest und unverbrüchlich als Norm weitergelte, d. h., daß auch der staatliche Gesetzgeber selbst sich dem von ihm aufgestellten Gesetz und dessen Auslegung unterwerfe. Nur dieses Legalitätssystem nennt er „Rechtsstaat“, obwohl es gerade einen Gesetzesstaat an die Stelle eines „Rechts“staates, und das Interesse der Rechtssicherheit an die Stelle der Gerechtigkeit setzt.»

CAPÍTULO VII O COMBATE PELA ORDEM CONCRETA NO III REICH

1. A nova constituição como “habilitação”: o movimento como articulação entre o Estado e o povo e o princípio da liderança

No ano que precedeu a chegada de Hitler ao poder, a 30 de Janeiro de 1933, a posição política de Schmitt pode ser analisada, como vimos¹, a partir de três vectores fundamentais: em primeiro lugar, a alusão ao Estado fascista italiano como um paradigma de um Estado forte; em segundo lugar, a concepção da Presidência do Reich como a única instituição da República que, apoiada no exército e no funcionalismo, poderia servir de alicerce a um Estado total qualitativo, a um Estado autoritário capaz de se diferenciar da sociedade e de se opor aos partidos; finalmente, em terceiro lugar, a defesa de que a Constituição de Weimar continha já a possibilidade de uma contraposição ao domínio do Estado pelos partidos, desde que fosse interpretada como uma decisão fundamental e não, normativisticamente, como um mero conjunto de leis, alteráveis, sem qualquer limitação, por uma maioria parlamentar de dois terços. Nesse mesmo ano de 1932, Schmitt não só se refere à proibição das organizações partidárias paramilitares como um exemplo de imposição da autoridade do Estado, mencionando explicitamente a proibição das SA e das SS do Partido Nacional-Socialista², como – no contexto das eleições de 31 de Julho, originadas pela dissolução do parlamento a 4 de Junho, aquando da nomeação de von Papen como Chanceler – desaconselha publicamente o voto no Partido Nacional-Socialista. É assim que é possível ler, num artigo sintomaticamente intitulado *Der Mißbrauch der Legalität*, publicado um dia antes da destituição do governo da Prússia por Hindenburg e von Papen, na edição de 19 de Julho do jornal *Tägliche Rundschau*: «Quem proporcionar a maioria aos nacional-socialistas a 31 de Julho, apesar de não ser nacional-socialista e apenas ver neste partido o mal menor, age estultamente. Dá a este movimento, ainda não maduro politicamente e

¹ Cf. Capítulo V, 4.

² Cf. *Legalität und Legitimität*, p. 68 (Capítulo V, nota 116).

quanto à mundividência, a possibilidade de alterar a constituição, de introduzir uma Igreja de Estado, de dissolver os sindicatos, etc. Entrega a Alemanha completamente a este grupo»³. E é apenas dois meses antes da nomeação de Hitler, no contexto das eleições de 6 de Novembro – resultantes da dissolução que se seguiu à votação no Reichstag da moção de censura ao governo de von Papen, a 12 de Setembro –, que Schmitt se pronuncia em conferências sobre a necessidade de um Estado forte, baseado na autoridade presidencial, defender a constituição e contrapor-se eficazmente aos partidos.

Diante de todas estas posições públicas assumidas durante o ano de 1932, até à nomeação de Hitler para a chancelaria, não poderia deixar de causar surpresa a rápida adesão de Schmitt ao nacional-socialismo, não só com a filiação no Partido, ocorrida a 1 de Maio de 1933, mas sobretudo com a assunção de um manifesto protagonismo na tentativa de justificação do estabelecimento na Alemanha de um Estado nacional-socialista. Contudo, independentemente de uma tal surpresa, e das considerações de ordem biográfica que uma tão rápida adesão ao novo regime alemão não poderia deixar de suscitar⁴, interessa aqui tentar compreender uma tal atitude não biograficamente, mas à luz do desenvolvimento teórico da obra schmittiana. Se, partindo do “experimento de pensamento” decisionista, partindo da tentativa de pensar a decisão *como se* esta surgisse de um nada, Schmitt passa para um novo “experimento de pensamento”, caracterizado pela tentativa de pensar uma realidade substancial subjacente a essa mesma decisão, se, neste novo “experimento pensante”, o povo aparece como uma substância homogênea detentora de uma vontade originária subjacente a esta mesma decisão, ou como uma “ordem concreta” anterior à sua constituição na unidade política do Estado, torna-se necessário perguntar: como se articula a emergência do nacional-socialismo com a passagem de Schmitt, do decisionismo, para este novo “experimento de pensamento”? Mais concretamente: de que forma poderia o nacional-socialismo oferecer à reflexão schmittiana um contexto propício para a sua imprescindível abordagem de uma “ordem concreta”, para a qual o próprio decisionismo, no seu desenvolvimento intrínseco, não pode deixar de remeter? É sobretudo a resposta a esta

³ Cit. por Paul Noack, *Carl Schmitt: Eine Biographie*, p. 143: «Wer den Nationalsozialisten am 31. Juli die Mehrheit verschafft, obwohl er nicht Nationalsozialist ist und in dieser Partei nur das kleinere Übel sieht, der handelt törisch. Er gibt dieser weltanschaulich und politisch noch gar nicht reifen Bewegung die Möglichkeit, die Verfassung zu ändern, das Staatskirchentum einzuführen, die Gewerkschaften aufzulösen usw. Er liefert Deutschland dieser Gruppe völlig aus.»

⁴ O assunto merece amplo tratamento não apenas em Paul Noack, *Carl Schmitt: Eine Biographie*, pp. 164 ss., mas sobretudo em Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, pp. 195 ss.

questão que poderá tornar compreensível a rápida adesão de Schmitt ao novo Estado nacional-socialista.

Se a passagem para a representação do direito como ordem concreta não podia deixar de estar já ínsita na formulação do decisionismo, se a decisão pensada decisionisticamente a partir do nada não podia deixar já sempre de remeter para o sujeito dessa mesma decisão, o sujeito originário da decisão, o sujeito pensado como potência constituinte de uma determinada ordem, não podia também, como vimos atrás, deixar de colocar o problema fundamental daquilo a que se poderia chamar as condições para a sua decisão. Um tal problema parece, à partida, apresentar-se num dilema insolúvel. Por um lado, o Estado surge como decorrente de uma originária decisão política do povo como sua potência constituinte. Por outro lado, este mesmo Estado surge como a unidade política do povo e, portanto, como a própria condição de possibilidade da sua decisão política. Assim, se o povo tem de decidir politicamente antes da constituição da própria condição de possibilidade da decisão, tornava-se necessário perguntar como uma tal decisão seria afinal possível. Eis o problema a que a Constituição de Weimar não consegue dar resposta. E é justamente desta ausência de resposta que um livro como *Verfassungslehre* – situado, como vimos, no cruzamento entre um puro decisionismo e a tentativa de pensar o povo como substância política pré-existente ao Estado, a partir do princípio democrático da identidade do povo consigo mesmo – dá testemunho. Assim, se a Constituição de Weimar não poderia deixar de manter insuficientemente tratado o problema do povo enquanto potência constituinte, enquanto vontade originária e substância política pré-existente, dir-se-ia que Schmitt procurará encontrar na sua adesão ao nacional-socialismo, antes de mais, uma resposta satisfatória a um tal problema. É então na medida em que o contexto social e político criado pela ascensão ao poder do nacional-socialismo na Alemanha proporcionava uma resposta a este problema fundamental para o pensamento schmittiano, é na medida em que a revolução nacional-socialista permitia vislumbrar uma transformação na relação entre o povo, enquanto potência constituinte do Estado, e o Estado, enquanto unidade política do povo, tornando possível responder à questão acerca de como o povo poderia ser o sujeito originário de uma decisão constituinte e soberana, que se tornava possível a Schmitt encarar a tomada do poder pelo nacional-socialismo como o estabelecimento não de um novo governo na República de Weimar, mas de um novo Estado e de uma nova Constituição na Alemanha.

Em *Staat, Bewegung, Volk*, no escrito de 1933 que é o texto mais relevante para a consideração do apoio schmittiano ao nacional-socialismo, torna-se possível já abordar a consideração por Schmitt do problema de saber como uma “ordem concreta”, situada num plano anterior ao Estado enquanto princípio da unidade política, pode já aparecer como o sujeito de uma decisão e de uma acção políticas. Antes de mais, importa notar que, para o Schmitt de *Staat, Bewegung, Volk*, o povo, enquanto entidade situada antes da sua constituição como unidade política, é e permanece sempre uma entidade ainda não política, ou seja, uma entidade incapaz de efectuar por si decisões políticas. Tal quer dizer então que, em 1933, ao considerar a relação entre Estado e povo, Schmitt não abandona a sua anterior defesa da autoridade do Estado sobre a sociedade, a sua anterior defesa da superioridade do Estado sobre o povo, sendo explícita a sua não participação da doutrina *völkisch* nacional-socialista do povo como substância política dotada de uma vontade assente na sua existência como um ente político biológica e racialmente consistente. Durante os primeiros anos do regime nacional-socialista, esta heterodoxia de Schmitt em relação ao “pensamento *völkisch*” não passou, aliás, despercebida. É sobretudo o jurista Otto Koellreutter – o qual já em 1932, durante a crise constitucional de Weimar, contestara a Schmitt o seu afastamento em relação à concepção de povo como «substância política»⁵ – que, sobretudo em 1935, critica abertamente as posições de *Staat, Bewegung, Volk* em nome da “mundividência nacional-socialista”: «O povo é, segundo esta teoria de Carl Schmitt, não uma grandeza política, mas é também aqui a massa que é dirigida pelas decisões políticas de uma camada dominante, sem ela própria ser uma grandeza política. Temos aqui a ver com uma concepção de “povo” que já antes encontrou uma expressão particularmente característica, citada por Alfred Rosenberg no seu *Mito do Século XX*, no “desprezível dito de Hegel: o povo é aquela parte do Estado que não sabe o que quer”»⁶.

Contudo, se o povo, enquanto pura e simplesmente povo, é e permanece, em *Staat, Bewegung, Volk*, uma instância impolítica, se Schmitt se distingue aqui explicitamente do “pensamento *völkisch*” que estava na base da “mundividência

⁵ Cf. Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Verfassungskrise*, Berlim, Junker & Dünnhaupt Verlag, 1933, pp. 9.

⁶ Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlim, Pan-Verlagsgesellschaft, 1935, p. 11: «Das Volk ist also nach dieser Theorie Carl Schmitts nicht die politische Größe, sondern es ist auch hier die Masse, die durch die politischen Entscheidungen einer herrschenden Schicht geleitet wird, ohne selbst eine politische Größe zu sein. Wir haben es hier mit einer Auffassung von „Volk“ zu tun, die schon früher in dem von Alfred Rosenberg in seinem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ zitierten „verächtlichen Wort Hegels: das Volk ist derjenige Teil des Staates, der nicht weiß, was er will“ besonders charakteristischen Ausdruck gefunden hat.»

nacional-socialista”, dir-se-ia que o pensamento schmittiano em 1933, a partir da sua confrontação com o nacional-socialismo, se caracteriza pela verificação de que o Estado não poderia assegurar por si mesmo – ao contrário do que tinha sido suposto um ano antes – a liderança (*Führung*) capaz de determinar a unidade política do povo. Assim, dir-se-ia que, em 1933, Schmitt não abandona a referência a um “Estado forte” como princípio que assegura a unidade política, a partir da sua diferença em relação ao povo e à sociedade; mas que, neste ano, os esforços de 1932 em torno da afirmação da autoridade do Estado são reconhecidos como inevitavelmente vãos, na medida em que a chegada ao poder do nacional-socialismo teria tornado claro que um mero Estado autoritário não era suficiente para assegurar a sua liderança, autoridade e diferenciação diante da sociedade. Daí que Schmitt possa escrever claramente, em *Staat, Bewegung, Volk*: «Ambos os governos pretensamente “autoritários” de von Papen (Junho de 1932 até Novembro de 1932) e de Schleicher (Novembro de 1932 a Janeiro de 1933), apenas apoiados no exército do Reich e no aparelho de poder estatal-prussiano, não podiam preencher o vácuo político, designadamente a falta de liderança política. [...] Só quando o Presidente do Reich, a 30 de Janeiro de 1933, nomeou o líder do movimento nacional-socialista, Adolf Hitler, como Chanceler do Reich, o Reich alemão voltou a receber uma liderança política e o Estado alemão encontrou a força para aniquilar o marxismo inimigo do Estado»⁷.

A falta de liderança do Estado autoritário encontrava-se, segundo Schmitt, não numa falta de diferenciação em relação ao povo ou à sociedade, mas numa falta de articulação com o povo ou a sociedade a que uma pura e simples separação não poderia deixar de conduzir. Diante do carácter impolítico da sociedade ou do povo, um tal Estado caracterizava-se por um carácter político apenas estático, incapaz, devido à sua imobilidade, de se articular com o povo e de assumir, sobre a sua esfera impolítica, uma autoridade e uma determinação políticas. Assim, se o povo era em si mesmo uma realidade impolítica, e se o Estado era apenas uma realidade político-estática, incapaz de se articular por si mesma com o povo, tal querer dizer que este mesmo Estado não poderia deixar de pressupor, na perspectiva schmittiana de 1933, uma realidade política

⁷ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 31: «Aber die beiden, nur auf die Reichswehr und den preußisch-staatlichen Machtapparat gestützten, angeblich „autoritären“ Regierungen von Papen (Juni 1932 bis November 1932) und Schleicher (November 1932 bis Januar 1933) konnten das politische Vakuum, nämlich den Mangel politischer Führung nicht ausfüllen. [...] Erst als der Reichspräsident am 30. Januar 1933 den Führer der Nationalsozialistischen Bewegung, Adolf Hitler, zum Reichskanzler ernannte, erhielt das Deutsche Reich wieder eine politische Führung und fand der deutsche Staat die Kraft, den staatsfeindlichen Marxismus zu vernichten.»

dinâmica, cujo dinamismo fosse capaz de articular, numa unidade política, Estado e povo. Schmitt pode assinalar assim uma instância política-dinâmica como um eixo necessário de articulação entre o povo, enquanto realidade impolítica, e o Estado, enquanto realidade política-estática. E é o papel de uma tal instância que, segundo Schmitt, o movimento nacional-socialista pode cumprir, surgindo assim como o elemento articulador a partir do qual seria possível ver concretizado o “experimento de pensamento” de atribuir ao povo, antes da sua própria constituição, uma decisão constituinte.

Se o Estado liberal assentara numa estrutura dualista, pela qual o povo e o Estado se relacionavam através de uma relação de confrontação, e se uma tal relação surgia como apenas uma expressão possível da oposição liberal entre um órgão executivo e um órgão legislativo, representantes respectivamente do Estado e da sociedade, o Estado nacional-socialista aparecia agora baseado não numa confrontação dual, mas numa articulação triádica, a partir da qual o dualismo liberal entre Estado e sociedade poderia ser superado e a unidade política seria finalmente pensável. O Estado, o movimento e o povo aparecem assim aqui, segundo Schmitt, como os três elementos essenciais da articulação da unidade política, cuja conjugação constituía o novo Estado nacional-socialista na sua unidade essencial: «Cada uma das três palavras Estado, movimento, povo pode ser usada para o *todo* da unidade política. Mas, ao mesmo tempo, ela também distingue deste *todo um lado particular* e um *elemento específico*. Assim, o Estado, em sentido estrito, pode ser considerado como a *parte política-estática*, o movimento como o elemento *político-dinâmico* e o povo como o lado *impolítico* que cresce na protecção e à sombra das decisões políticas. Mas seria falso, de um modo sofisticado, fazer a partir daí contraposições que se separam alternativamente e se excluem mutuamente, pondo o Estado contra o movimento ou o movimento contra o Estado, o povo contra o Estado ou o Estado contra o povo, o povo contra o movimento ou o movimento contra o povo. Tal corresponderia às dilacerações liberais, que adiante ainda serão tratadas, cujo sentido político é a superação ou, pelo menos, a relativização do *todo político*. O movimento, em particular, é tanto Estado como povo, e nem o Estado hodierno (no sentido de unidade política), nem o povo alemão hodierno (enquanto sujeito da unidade política “Reich alemão”) seriam sequer representáveis sem o movimento»⁸.

⁸ Idem, p. 12: «Jedes einzelne der drei Worte Staat, Bewegung, Volk kann für das Ganze der politischen Einheit gebraucht werden. Es bezeichnet aber gleichzeitig auch eine besondere Seite und ein

A tríade entre o Estado, o movimento e o povo surge, antes de mais, como uma unidade indissociável. Contudo, como reconhece explicitamente Schmitt, esta unidade não impede que, de entre os três elos, a instância que estabelece a articulação – o movimento – assuma um papel preponderante. E um tal papel é aqui assegurado, segundo Schmitt, justamente pela sua função dinâmica de articulação entre o plano político-estático do Estado, por um lado, e o plano impolítico do povo, por outro. Daí que Schmitt possa escrever: «A nova articulação do Estado é caracterizada por a unidade política do povo e, assim, toda a ordem da sua vida pública se apresentar em três cadeias de ordens diferenciadas. As três cadeias não estão ordenadas de forma igual umas com as outras, mas uma delas, designadamente o movimento que transporta o Estado e o povo, penetra e conduz as outras duas»⁹. Assim, ao assumir-se como a instância que transporta o povo e o Estado, articulando-os numa unidade política dinâmica, o movimento nacional-socialista transforma aquilo que tinha sido, no Estado liberal de Weimar, um partido entre outros, situado num Estado de partidos, no próprio ponto axial da unidade política. O Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, tornado o único partido alemão pela lei de 14 de Julho de 1933, consiste então agora, de acordo com Schmitt, não propriamente num partido, no sentido liberal de uma organização sectária de propaganda em luta pelo poder, mas no próprio corpo público em que a unidade política assenta: «Que o Partido Nacional-Socialista não é de nenhum modo “partido” no sentido do ultrapassado sistema partidário pluralista, compreende-se por si. Ele é o corpo de liderança que transporta o Estado e o povo»¹⁰.

Para Schmitt, o NSDAP surge, em 1933, não como um grupo no meio de uma pluralidade de grupos, ou um partido no meio de um sistema de partidos, mas como o próprio corpo de liderança política em cuja unidade o povo e o Estado podem superar a

spezifisches Element dieses Ganzen. So läßt sich der Staat im engeren Sinne als der politisch-statische Teil, die Bewegung als das politisch-dynamische Element und das Volk als die im Schutz und Schatten der politischen Entscheidungen wachsende unpolitische Seite betrachten. Doch wäre es falsch, daraus in sophistischer Weise alternativ trennende und einander ausschließende Entgegensetzungen zu machen und Staat gegen Bewegung oder Bewegung gegen Staat, Volk gegen Staat oder Staat gegen Volk, Volk gegen Bewegung oder Bewegung gegen Volk auszuspielen. Das entspräche den später noch zu behandelnden liberalen Zerreißen, deren politischer Sinn die Aufhebung oder wenigstens die Relativierung des politischen Ganzen ist. Die Bewegung insbesondere ist sowohl Staat wie Volk, und weder der heutige Staat (im Sinne von politischer Einheit) noch das heutige deutsche Volk (als Subjekt der politischen Einheit „Deutsches Reich“) wären ohne die Bewegung auch nur vorstellbar.»

⁹ Idem, p. 12: «Das neue Staatsgefüge ist dadurch gekennzeichnet, daß die politische Einheit des Volkes und damit die Gesamtordnung seines öffentlichen Lebens sich in drei unterschiedenen Ordnungsreihen darstellt. Die drei Reihen stehen nicht gleichgeordnet nebeneinander, sondern eine von ihnen, nämlich die Staat- und Volktragende Bewegung, durchdringt und führt die beiden anderen.»

¹⁰ Idem, p. 20: «Daß die Nationalsozialistische Partei in keiner Hinsicht „Partei“ um Sinne des überwundenen pluralistischen Parteiensystems ist, versteht sich von selbst. Sie ist der staat- und volktragende Führungskörper.»

dilaceração, a ausência de unidade, que não podia deixar de caracterizar a sua relação num Estado liberal: «Ele [o Partido Nazi] foi designado pelos sociólogos como “ordem”, “elite” ou de forma semelhante, para o diferenciar do partido político do Estado liberal (que não estava solidamente organizado, mas se baseava na “livre propaganda”). Mas aqui, e como hoje já quase não há a temer equívocos, pode-se continuar a manter a habitual designação “partido”»¹¹. E se o movimento nacional-socialista, apesar da manutenção da sua designação como partido, não pode ser confundido com uma mera organização partidária, no sentido que esta assume num Estado liberal de partidos, se a proibição dos partidos na Alemanha e a assunção do Partido Nacional-Socialista como partido único não pode deixar de corresponder, na perspectiva schmittiana, àquilo que poderia ser caracterizado como uma transformação intrínseca do partido em movimento, esta mesma transformação intrínseca, operada pelo elemento político-dinâmico do próprio movimento, não pode deixar de atingir também os restantes elos da articulação da unidade política. O movimento actua assim sobre a esfera em si mesma impolítica do povo, dando-lhe a unidade política que um mero Estado autoritário, na sua falta de liderança, não podia assegurar sozinho. E, do mesmo modo, ele actua sobre a esfera em si mesma estática do Estado, dinamizando-o, dirigindo-o pelo princípio de liderança do próprio movimento e, nesse sentido, restabelecendo a sua autoridade originária. Daí que Schmitt possa escrever: «Na construção triádica da unidade política, os conceitos “Estado” e “povo” recebem uma posição diferente e um sentido totalmente diferente do que no sistema dual da democracia liberal. O modo de pensar dual trabalha também aqui com dilacerações antitéticas, como Estado contra povo e povo contra Estado, governo contra povo e povo contra governo. No Estado nacional-socialista, o corpo político de liderança que transporta o povo e o Estado tem a tarefa de evitar e ultrapassar todas as antíteses deste tipo»¹².

¹¹ Idem, p. 13: «Sie ist von Soziologen als „Orden“, „Elite“ oder ählich bezeichnet worden, um sie von der (grundsätzlich nicht fest organisierten, sondern auf „freie Werbung“ beruhenden) politischen Partei des liberalen Staates zu unterscheiden. Doch kann hier, da Mißverständnisse heute kaum noch zu befürchten sind, an der üblichen Benennung „Partei“ weiterhin festgehalten werden.»

¹² Idem, p. 16: «Im dreigliedrigen Aufbau der politischen Einheit erhalten die Begriffe „Staat“ und „Volk“ eine andere Stelle und einen ganz anderen Sinn als in dem zweigliedrigen System der liberalen Demokratie. Die zweigliedrige Denkweise arbeitet auch hier mit antithetischen Zerreißen, wie Staat gegen Volk und Volk gegen Staat, Regierung gegen Volk und Volk gegen Regierung. Im nationalsozialistischen Staat hat der Staat- und Volktragende politische Führungskörper die Aufgabe, alle derartigen Antithesen zu verhindern und zu überwinden.»

A articulação entre o Estado e o povo que o movimento proporciona, a protecção deste e a dinamização daquele, introduz assim uma nova configuração do Estado e da Constituição de Weimar. Schmitt defende então explicitamente que, embora Hitler tenha chegado ao poder legalmente, devido à sua nomeação como Chanceler pelo Presidente Hindenburg, o movimento nacional-socialista surge na Alemanha como uma potência constituinte, portadora de uma legitimidade suficiente para a instauração de um novo Estado e de uma nova Constituição. E esta assunção do movimento nacional-socialista como uma potência constituinte seria necessária, na perspectiva schmittiana, justamente pela superação que este movimento operara na estrutura dualista que estava subjacente à democracia liberal de Weimar. Uma tal democracia surgia assente, antes de mais, no princípio organizador que estabelecia uma separação clara de poderes, distinguindo o parlamento, enquanto depositário da potência legislativa, do governo e do Presidente, enquanto detentores de uma potência executiva. A dependência do governo do Reich em relação à confiança – explícita ou implícita – do parlamento, assim como a possibilidade de o parlamento votar e propor a referendo a destituição do Presidente, surgiam justamente, tal como vimos, como manifestações desta separação entre poderes, essencial num Estado de direito liberal. Assim, se o novo Estado nacional-socialista se caracterizava, à partida, pela superação do dualismo próprio do Estado liberal, se neste novo Estado o movimento poderia concentrar em si, na sua liderança, aquilo a que se poderia chamar o fundamento único da unidade política, tal quererá dizer que a nova constituição deste novo Estado deveria surgir, antes de mais, como a expressão da superação da separação dualista entre uma potência executiva e uma potência legislativa; ou seja: que a nova constituição deveria surgir como a expressão da concentração no governo do Reich – na instância que, dinamizada pelo movimento, aparecia como o suporte da liderança política do Reich – da capacidade de legislar. E é então como uma “constituição provisória” (*vorläufige Verfassung*) do novo Reich alemão que Schmitt pode descrever a lei aprovada a 24 de Março pelo Reichstag, como reforma constitucional feita por uma maioria de dois terços dos deputados à luz do art. 76º da Constituição de Weimar: uma “lei de habilitação” (*Ermächtigungsgesetz*)¹³ que atribuía ao governo a habilitação para legislar, superando

¹³ Traduzimos *Ermächtigungsgesetz* por “lei de habilitação” e não por “lei de delegação” de acordo com uma sugestão do próprio Schmitt, ao tentar encontrar, em 1936, uma tradução francesa mais adequada para a tradução de *Ermächtigung*: «A palavra *habilitation* corresponde à palavra alemã “*Ermächtigung*” melhor do que a palavra “delegação”, ainda habitual na Alemanha» (Cf. “*Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen*”, *Positionen und Begriffe*,

assim explicitamente o dualismo liberal entre potência executiva e potência legislativa e concentrando no governo, numa única unidade, legislação e execução: «As leis do Reich podem também ser decididas pelo governo do Reich e fora do processo previsto na Constituição do Reich»¹⁴.

A *Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich*, a chamada *Ermächtigungsgesetz*, tinha sido aprovada no Reichstag com 444 votos a favor e 94 contra. A favor votaram o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), o Partido Nacional Popular Alemão (DNVP), o Zentrum, o Partido Popular Bávaro (BVP) e o Partido do Estado Alemão (DSP). Depois da suspensão dos mandatos parlamentares comunistas, na sequência do incêndio do Reichstag a 27 de Fevereiro, os 94 votos contra foram apenas os dos deputados do Partido Social-Democrata (SPD). Particularmente significativo era também o voto favorável do Partido do Estado Alemão, herdeiro do Partido Democrático Alemão (DDP), ao qual tinham pertencido a grande parte dos intelectuais responsáveis pela fundação da República de Weimar, como Max Weber, Walther Rathenau e mesmo Hugo Preuß: a aprovação da lei por este partido significava, pelo menos simbolicamente, que a transformação sofrida pelo Estado alemão se constituía como uma mudança intrínseca, fruto não de uma revolução exterior e imposta, mas de um desenvolvimento imanente. Contudo, apesar dos esforços para apresentar uma continuidade entre a República de Weimar e o novo Estado nacional-socialista, de que a aprovação da “lei da habilitação” pelo parlamento é a manifestação mais paradigmática, Schmitt recusa-se a admitir esta continuidade e a relevância política da legalidade de uma tal aprovação. Baseado na sua distinção entre constituição (*Verfassung*) e lei constitucional (*Verfassungsgesetz*), desenvolvida sobretudo em *Verfassungslehre*, Schmitt defende que a habilitação governativa para legislar não poderia ser aberta à luz da Constituição de Weimar, na medida em que tal habilitação contrariava explicitamente a decisão fundamental da democracia liberal weimariana acerca da separação essencial entre uma potência legislativa e uma potência executiva, e que, conseqüentemente, uma “lei de habilitação” só seria possível a partir de uma destituição da Constituição de Weimar. Por outras palavras: a partir da sua compreensão da constituição como decisão fundamental, e não como lei constitucional,

p. 249). A justificação de uma tal opção de tradução é facilmente compreensível: se a “delegação” aponta directamente para um mandato restrito e para uma transferência circunstancial de competências, a *Ermächtigung* traduzia uma *autorização* ou uma *habilitação* tendencialmente permanente e progressivamente alargada do governo para o exercício da potência legislativa.

¹⁴ *Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich*, art. 1º: «Reichsgesetze können außer in dem in der Reichsverfassung vorgesehenen Verfahren auch durch die Reichsregierung beschlossen werden.»

exposta em *Verfassungslehre*, Schmitt defende que uma “lei de habilitação” só seria possível se encontrasse na sua origem não a Constituição de Weimar, mas uma potência constituinte. Assim, segundo Schmitt, se a “lei de habilitação” tinha sido aprovada pelo Reichstag de acordo com os procedimentos determinados pela Constituição de Weimar, ou seja, se uma tal lei podia ser considerada legal à luz desta mesma Constituição, tal não acrescentava nada à sua legitimidade. Dir-se-ia que, considerada à luz da decisão fundamental que determinava a Constituição de Weimar, à luz desta Constituição enquanto decisão fundamental irredutível à realidade normativa de uma lei constitucional, a *Ermächtigungsgesetz* não poderia deixar de ser sempre ilegítima, independentemente da sua legalidade. E se, tendo em conta a substância da constituição de Weimar, a “lei de habilitação” nunca seria compatível com a sua vigência, a aprovação desta lei não poderia deixar de corresponder, segundo Schmitt, ao reconhecimento de que esta mesma Constituição se encontraria doravante fora de vigor.

Para Schmitt, considerada à luz da nova ordem estabelecida pelo movimento nacional-socialista, a lei de 24 de Março aparecia então como a constituição inicial do novo Estado; ou seja, ela surgia, na perspectiva schmittiana, como o fruto de um acto constituinte que, nessa medida, não poderia deixar de encontrar em si mesmo – e não em qualquer legalidade, em qualquer conformidade com uma qualquer realidade normativa – a fonte exclusiva da sua legitimidade. Daí que Schmitt escreva claramente: «A constituição provisória de 24 de Março de 1933 traz todas as marcas de uma *regulamentação de transição*. Se ela é correcta nas formas de uma lei de alteração constitucional de acordo com a Constituição de Weimar, segundo o art. 76º, tal não tem o sentido de que hoje ainda seria permitido ver a Constituição de Weimar como o fundamento do ser estatal hodierno, mas significa apenas que aquela lei apresenta uma ponte do Estado antigo para o novo Estado, do fundamento antigo para o novo fundamento. Foi de grande significado prático que esta transição sucedesse legalmente. [...] Mas tal é apenas a abdicação e a declaração da morte do antigo direito, e não uma determinação essencial do novo»¹⁵. Independentemente daquilo a que se poderia chamar a sua “legalidade ilegítima” à luz da Constituição de Weimar, a lei de 24 de Março

¹⁵ *Staat, Bewegung, Volk*, pp. 7-8: «Die vorläufige Verfassung vom 24. März 1933 trägt alle Merkmale einer Übergangsregelung. Wenn sie in den Formen einer verfassungsändernden Gesetzes nach Art. 76 gemäß der Weimarer Verfassung korrekt ist, so hat das also nicht den Sinn, daß man heute noch die Weimarer Verfassung als die Grundlage des heutigen Staatswesens ansehen dürfte, sondern bedeutet nur, daß jenes Gesetz eine Brücke vom alten zum neuen Staat, von der alten Grundlage zur neuen Grundlage darstellt. Es war von großer praktischer Bedeutung, daß dieser Übergang legal erfolgte. [...] Aber das ist dann doch nur die Abdankung und Todeserklärung des alten, nicht aber eine Wesensbestimmung des neuen Rechts.»

consiste então, para Schmitt, na manifestação de um novo direito e de uma nova legitimidade. E a expressão deste novo direito e desta nova legitimidade consistia, antes de mais, na assunção da liderança como princípio e na concentração de todo o poder – da potência executiva e legislativa – na instância portadora da unidade política alemã: o movimento nacional-socialista, enquanto articulação de Estado e povo. Através da articulação do movimento com o Estado, a liderança, princípio do movimento nacional-socialista, torna-se no princípio do novo Estado alemão, que, nessa medida, se converte num “Estado de liderança” (*Führerstaat*): «O direito de Estado do Estado nacional-socialista tem de se consciencializar de que o predomínio incondicionado da liderança política é uma lei fundamental do ser estatal hodierno, válida positivamente. Faz parte da aplicação consequente desta lei fundamental que a separação do direito constitucional liberal entre o legislativo e o executivo acabe e que o governo tenha um direito formal genuíno de legislação (como aliás no art. 1º da constituição provisória de 24 de Março de 1933 é explicitamente reconhecido); que, além disso, toda a iniciativa legislativa seja, em princípio, coisa do governo»¹⁶.

O Estado liberal, partindo do dualismo fundamental que o determina, ou seja, partindo da separação e, consequentemente, da limitação dos poderes que esse mesmo dualismo traz consigo, assenta na representação da oposição entre o Estado, entre a instância que tem a força para decidir politicamente, por um lado, e, por outro lado, a sociedade livre e o conjunto de indivíduos privados que a compõem. Segundo a análise de *Staat, Bewegung, Volk*, que aqui prolonga a crítica schmittiana aos partidos ao longo do período de Weimar, uma tal oposição torna-se sem sentido quando os partidos ocupam toda a vida social e, monopolizando-a, instrumentalizam o Estado e o convertem num “Estado total” que intervém em todos os aspectos dessa mesma vida: «Tudo isto se torna um completo contra-senso, logo que *grupos ou organizações colectivos* fortes ocupam a esfera de liberdade não-estatal-impolítica e estas “auto-organizações” não estatais (mas de modo nenhum impolíticas), por um lado, reúnem cada vez mais sólida e fortemente as pessoas singulares e, por outro lado, se contrapõem ao Estado a diferentes títulos (como povo, como sociedade, como cidadão livre, como

¹⁶ Idem, p. 10: «Das Staatsrecht des nationalsozialistischen Staates hat sich vielmehr zum Bewußtsein zu bringen, daß der unbedingte Vorrang der politischen Führung ein positiv geltendes Grundgesetz des heutigen Staatswesens ist. Es gehört zur folgenrichtigen Anwendung dieses Grundgesetzes, daß die liberal-verfassungsstaatliche Trennung von Legislative und Exekutive entfällt und die Regierung ein echtes formelles Gesetzgebungsrecht hat (wie das übrigens in Art. 1 der vorl. Verfassung vom 24. März 1933 ausdrücklich anerkannt ist); daß ferner alle Gesetzesinitiative grundsätzlich Sache der Regierung ist.»

proletariado produtor, como opinião pública, etc.). [...] Se esses grupos, por via dos partidos políticos por eles dominados, se conseguirem apoderar das posições do poder estatal e dos meios de poder – e esse é o desenvolvimento típico –, eles observam os *seus* interesses em nome da autoridade estatal e da lei; gozam de todas as vantagens do poder estatal, sem abdicar das vantagens da esfera de liberdade politicamente irresponsável e incontrolada, porque supostamente impolítica»¹⁷. Para Schmitt, como vimos, o dualismo típico do Estado liberal weimariano resultaria inevitavelmente, por exigência da sua própria natureza, na ocupação da estrutura estatal por organizações partidárias que colocavam o “aparelho” do Estado ao serviço dos seus próprios interesses, transformando o Estado num “Estado total de partidos”. E tal resultado, suficientemente confirmado em 1932, não poderia deixar de ser a manifestação de uma dupla característica do Estado de Weimar que importaria assinalar. Por um lado, ele seria a manifestação de que os partidos surgiam, no fundo, como inimigos do Estado, procurando ocupá-lo e negando, conseqüentemente, qualquer supremacia do poder estatal e qualquer autoridade do Estado sobre eles. Por outro lado, ele seria também a manifestação de que o próprio Estado surgia, enquanto Estado liberal, inevitavelmente impotente diante dos próprios partidos. Por outras palavras: para Schmitt, a ocupação do Estado liberal por um sistema de partidos seria a manifestação clara e inequívoca de que este mesmo Estado, mesmo com o seu “aparelho”, mesmo com o seu funcionalismo e o seu exército, não poderia deixar de carecer de autoridade e de liderança: «Nem o funcionalismo neutro, nem o sistema pluralista de partidos e a sua função parlamentar, cumpriram a tarefa estatal e geraram a partir de si uma liderança política. Nisso fracassaram»¹⁸. E seria então justamente através do estabelecimento da liderança como um princípio que o Estado nacional-socialista, dinamizado pelo movimento, ao concentrar a potência executiva e a potência legislativa numa mesma instância de poder e de decisão política, poderia superar o fracasso fundamental do Estado liberal.

¹⁷ Idem, pp. 24-25: «Alles das wird aber ganz sinnwidrig, sobald starke kolektive Verbände oder Organisationen die nichtstaatlich-unpolitische Freiheitssphäre besetzen und diese nichtstaatlichen (aber keineswegs unpolitischen) „Selbstorganisationen“ immer fester und stärker einerseits die Einzelpersonen zusammenfassen, andererseits dem Staat unter verschiedenen Rechtstiteln (als Volk, als Gesellschaft, als freies Bürgertum, als produzierendes Proletariat, als öffentliche Meinung usw.) gegenüberreten. [...] Gelingt es demnach solchen Verbänden, auf dem Wege über die von ihnen beherrschten politischen Parteien sich der staatlichen Machtpositionen und Machtmittel zu bemächtigen – und das ist die typische Entwicklung –, so nehmen sie ihre Interesse im Namen der staatlichen Autorität und des Gesetzes wahr; sie genießen alle Vorteile der staatlichen Macht, ohne die Vorteile der politisch unverantwortlichen und unkontrollierten, weil angeblich unpolitischen Freiheitssphäre aufzugeben.»

¹⁸ Idem, p. 31: «Weder das neutrale Beamtentum, noch das pluralistische Parteiensystem und sein parlamentarischer Betrieb haben ihre staatliche Aufgabe erfüllt und eine politische Führung aus sich erzeugt. Daran sind sie gescheitert.»

Se a constituição provisória do Estado nacional-socialista consiste na atribuição ao governo de uma potência legislativa, poder-se-ia dizer que, segundo Schmitt, este mesmo Estado encontra a sua essência na restauração da autoridade e da liderança, destruídas através da transformação do Estado liberal num Estado fraco, tornado objecto de saque e de ocupação pelos partidos. Assim, tendo em conta que o movimento surge como o eixo de articulação da unidade política, conjugando o Estado e o povo, dir-se-ia que o líder (*Führer*) do movimento não poderia deixar de ser absolutamente responsável, concentrando em si toda a autoridade e não permitindo nem o controlo, nem a ocupação do seu poder por partidos ou por instâncias que lhe sejam estranhas. A constituição provisória do Estado nacional-socialista, com a sua habilitação do governo para legislar, assentaria assim na autoridade e na absoluta responsabilização do líder, constituindo-se como a sua manifestação. E ela era a sua manifestação na medida em que o próprio princípio da liderança, a absoluta responsabilidade do líder, estava já subjacente, como o seu fundamento último, como a sua *ratio essendi*, à decisão constituinte do novo Estado alemão, traduzindo-se e manifestando-se na lei de 24 de Março de 1933, mas não se esgotando nela. Daí que Schmitt possa escrever: «A autorização de legislação do governo do Reich é um primeiro e pioneiro exemplo desta superação das dilacerações artificiais. Por todo o lado o sistema da *repartição* e *adiamento* de responsabilidades tem de ser substituído pela clara *responsabilidade* do líder que se reconhece no seu comando, e a *eleição* [*Wahl*] tem de ser substituída pela *selecção* [*Auswahl*]»¹⁹. A *Ermächtigungsgesetz* pode então ser assumida como uma constituição provisória do Estado nacional-socialista, superando e revogando a Constituição de Weimar, na medida em que surge como a manifestação fenoménica do princípio fundamental que está subjacente a este mesmo Estado nacional-socialista: o princípio da liderança (*Führung*) ou o “princípio do líder” (*Führerprinzip*). E se a constituição provisória do novo Estado nacional-socialista, a “lei de habilitação”, é a manifestação fenoménica da liderança, a liderança, enquanto princípio político, é aqui a própria essência, o núcleo mais fundamental do novo Estado que, antes de mais, se traduz na própria habilitação. Dir-se-ia então que se a Constituição de Weimar não tinha conseguido garantir a liberdade do povo alemão, se a sua interpretação normativista como mera lei constitucional tinha minado a autoridade e a liderança do Presidente do

¹⁹ Idem, p. 35: «Die Gesetzgebungsbefugnis der Reichsregierung ist ein erstes, bahnbrechendes Beispiel dieser Aufhebung künstlicher Zerreißen. Überall muß das System der Verantwortungsverteilung und –verschiebung durch die klare Verantwortlichkeit des zu seinem Befehl sich bekennenden Führers, und die Wahl durch Auswahl ersetzt werden.»

Reich, entregando o Estado a partidos e a grupos organizados que o ocupavam, e transformando-o – como vimos – num “Estado total” fraco, tratava-se agora de erguer um Estado assumidamente forte, um Estado que garantisse a liberdade do povo alemão através da concentração do poder num líder incontestado, assim como através da absoluta responsabilização desse líder, capaz de enfrentar, sem impedimentos normativos, quaisquer poderes sectários e partidários. Daí que Schmitt possa escrever abertamente: «Um Estado forte é o pressuposto da vida própria e forte dos seus membros diferenciados. A fortaleza do Estado nacional-socialista está em que ele, de cima a baixo, e em cada átomo da sua existência, é dominado e penetrado pelo pensamento da liderança. [...] Não seria aceitável exceptuar um determinado âmbito importante da vida pública do domínio do pensamento do líder»²⁰. É sobretudo considerando esta afirmação que o tratamento dado por Schmitt ao princípio da liderança, enquanto fundamento último do novo Estado nacional-socialista, pode ser definitivamente caracterizado.

Nesta afirmação, torna-se inteiramente claro que Schmitt interpreta a sua defesa da liderança, em 1933, como a continuação directa daquilo que tinha sido, em 1932, a sua defesa explícita de um Estado forte, assente na possibilidade de uma legislação extraordinária *ratione necessitatis* por parte da Presidência do Reich, ou seja, assente na possibilidade daquilo a que Ziegler chamara um “Estado autoritário”, por oposição a um “Estado total”. Dir-se-ia que, em 1933, Schmitt reconhecia, com a sua adesão ao nacional-socialismo, que a possibilidade de um “Estado autoritário”, assim como da liderança de que este dependeria, exigiria não simplesmente um corpo de funcionários e um exército partidariamente neutros, tal como tinha suposto em 1932, mas também um movimento mobilizador, movimento esse que permitia a Hitler alcançar uma condição de líder que von Papen e Schleicher, em 1932, não tinham podido assumir. Era por meio do movimento, e não da simples autoridade do Estado, que a supremacia deste sobre a sociedade poderia ser restabelecida. Assim, nos primeiros anos do regime nacional-socialista – sobretudo entre 1934 e 1936, altura em que, por indicação de Hans Frank, é nomeado editor do *Deutsche Juristen-Zeitung* –, Schmitt esforça-se por justificar a sua adesão ao movimento nacional-socialista como uma adesão àquilo que poderia ser

²⁰ Idem, p. 33: «Ein starker Staat ist die Voraussetzung eines starken Eigenlebens seiner verschiedenartigen Glieder. Die Stärke des nationalsozialistischen Staates liegt darin, daß er von oben bis unten un in jedem Atom seiner Existenz von dem Gedanken des Führertums beherrscht und durchdrungen ist. [...] Es wäre aber nicht zulässig, ein bestimmtes wichtiges Gebiet des öffentlichen Lebens von der Herrschaft des Führergedankens auszunehmen.»

caracterizado como a condição de possibilidade da própria restauração da autoridade de um Estado forte, defendida sobretudo ao longo do ano de 1932. A condição da autoridade de um Estado forte, a instância que permite a unidade política de um povo impolítico e que coloca o Estado num plano superior ao da sociedade, é agora, para Schmitt, o princípio da liderança do movimento, o princípio da absoluta responsabilização do seu líder. Defendendo o direito enquanto “ordem concreta” e não enquanto conjunto de normas, vinculando-se ao direito sem ser ele mesmo toldado por qualquer vínculo normativo, o líder do movimento aparecia agora, de acordo com o princípio da liderança, como uma potência constituinte, concentrando em si todos os poderes que o Estado liberal separara. As três potências que o liberalismo tinha separado – a potência legislativa, executiva e judicial – encontravam-se agora, com a constituição provisória do Estado nacional-socialista, a *Ermächtigungsgesetz*, assumidamente unidas na pessoa do líder, o qual aparecia assim, enquanto potência constituinte, como soberano.

É sobretudo nos artigos escritos em 1934 que Schmitt procura abertamente apresentar o líder do movimento, de acordo com o princípio da liderança, como uma potência constituinte. Assim, no seu artigo *Der Weg des deutschen Juristen*, publicado em 1934 no *Deutsche Juristen-Zeitung*, Schmitt expõe o seu acordo em relação à posição de Helmut Nicolai, segundo a qual “tudo aquilo que da Constituição de Weimar ainda era válido era válido apenas segundo a vontade do líder”: «Esta vontade do líder é então a base do direito. Disso não há dúvida. [...] Já não é então possível falar das determinações da Constituição de Weimar como uma constituição válida»²¹. Mas se o líder é, segundo o princípio da liderança, potência constituinte e, nessa medida, fundamento do próprio direito e supremo legislador, ele é também, nessa mesma medida, não apenas supremo juiz, mas a própria instância determinante do juízo, a própria instância determinante do critério da aplicação da lei enquanto efectivação do direito. O Estado liberal de Weimar, no normativismo que o caracterizava, regia-se pelo princípio positivista segundo o qual o juízo não poderia ser senão a aplicação das determinações que se encontravam escritas na lei. Segundo tal princípio positivista, o juiz teria apenas o papel de aplicar ao caso concreto o que era determinado por uma lei geral e abstracta. Em contraste com este princípio, e evocando o princípio da liderança

²¹ Carl Schmitt, “Der Weg des deutschen Juristen”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, nº 39, 1934, p. 695: «Dieser Wille des Führers ist demnach die Rechtsgrundlage. Daran ist kein Zweifel. [...] Es ist danach m. E. Nicht mehr möglich, von Bestimmungen der Weimarer Verfassung als geltender Verfassung zu sprechen.»

do novo Estado nacional-socialista, Schmitt podia agora diferenciar um juízo de pura subsunção do caso particular sob a lei, tal como era entendido pelo positivismo, de um outro tipo de juízo, concentrado não na aplicação de uma norma, mas naquilo a que chama a efectivação da justiça. Não era a lei que tinha de ser incondicionalmente cumprida, mas a justiça que incondicionalmente tinha de ser feita. Noutros termos: o princípio liberal segundo o qual o crime só seria punido em função da lei deveria ser relativizado, em função da exigência da justiça de que nenhum crime ficasse sem uma punição adequada. Daí que Schmitt possa escrever: «Hoje, qualquer um sentirá a frase “nenhum crime sem pena”, *nullum crimen sine poena* – em contraposição à frase “nenhuma pena sem lei”, *nulla poena sine lege* – como a mais elevada e mais forte verdade do direito, interpretando em conformidade o conceito de lei nesta frase “nenhuma pena sem lei”»²². Deste “princípio de justiça” resultariam duas consequências fundamentais, que Schmitt se apressa a reconhecer. Por um lado, aquilo que o princípio liberal da separação dos poderes tinha exigido como independência da potência judicial, a sua liberdade transformava-se agora numa responsabilidade diante do líder do Reich. Por outro lado, por exigência do princípio da liderança, o próprio líder deveria ser reconhecido não apenas como chefe do governo do Reich, não apenas como guia do movimento que, transportando povo e Estado, deveria assumir a responsabilidade suprema e absoluta pelo exercício da governação e da actividade legislativa, mas também como o responsável supremo e único pela acção judicial. Só nessa medida o Estado nacional-socialista se poderia considerar não um Estado de leis (*Gesetzesstaat*), mas um Estado justo (*gerechter Staat*); só nessa medida se poderia dar cumprimento à exigência de que a justiça não ficasse por cumprir devido aos entraves normativos resultantes de uma subordinação cega à legalidade.

Enquanto líder do movimento nacional-socialista, Hitler é agora, para Schmitt, não só supremo legislador, mas também supremo juiz. É assim que, em Agosto 1934, nas páginas do *Deutsche-Juristen Zeitung*, num artigo intitulado *Der Führer schützt das Recht* (mais tarde publicado também na colectânea *Positionen und Begriffe*), Schmitt pode defender – na sequência directa dos últimos três dias de Junho desse ano, em que as SS assassinam não só dirigentes SA como Röhm ou Strasser, mas também o General Schleicher – que Hitler teria de ser considerado como um juiz supremo e soberano, cuja

²² Idem, p. 693: «Heute wird jeder den Satz „Kein Verbrechen ohne Strafe“, *nullum crimen sine poena*, gegenüber dem Satz „Keine Strafe ohne Gesetz“, *nulla poena sine lege*, als die höhere und stärkere Rechtswahrheit empfinden und den Gesetzesbegriff in diesem Satze „Keine Strafe ohne Gesetz“ entsprechend auslegen.»

decisão seria imediatamente direito. Segundo Schmitt, a liderança permitia ao líder colocar-se decisionisticamente “fora da lei”, decidindo a suspensão da ordem jurídica e introduzindo um estado de exceção a essa mesma ordem. Como escreve Schmitt, comentando o discurso de Hitler no Reichstag a 13 de Julho: «O líder protege o direito do pior abuso, quando, no instante de perigo, em virtude da sua liderança, cria imediatamente direito como supremo senhor do juízo. “Nesta hora fui responsável pelo destino da nação alemã e, assim, do povo alemão enquanto supremo senhor do juízo”. O verdadeiro líder é sempre também juiz. Da liderança decorre o ser juiz. Quem quiser separar as duas coisas ou contrapô-las, torna o juiz ou num contra-líder ou no instrumento de um contra-líder, procurando, com a ajuda da justiça, mudar o Estado. Tal é um método frequentemente testado não apenas para a destruição do Estado, mas também do direito»²³. O líder é então aqui, em virtude do próprio princípio da liderança, imediatamente juiz, intérprete e guardião da lei. E ele não pode deixar de sê-lo sobretudo porque é também, enquanto potência constituinte e legisladora, a origem suprema e soberana da própria lei. Como escreve explicitamente Schmitt em 1935, num artigo intitulado *Kodifikation oder Novelle?*: «Hoje, a lei é vontade e plano do líder»²⁴.

Dir-se-ia então que, na perspectiva schmittiana, o princípio da liderança, determinando a absoluta responsabilidade do líder, concentrando na sua potência executiva as potências legislativa e judicial, se caracteriza por restituir ao Estado, através do movimento, a sua fortaleza e a sua autoridade. Não era na medida em que subordinava o Estado ao movimento, fazendo-o abdicar do seu estatuto diante dele, mas na medida em que fazia o Estado readquirir, através do próprio movimento, a sua autoridade perdida, que o princípio da liderança tinha lugar. Assim, ao apresentar a sua defesa do princípio nacional-socialista da liderança, a sua defesa de que o líder do movimento nacional-socialista era imediatamente legislador e juiz, como uma continuação da sua tentativa de 1932 de restaurar a autoridade de um Estado forte, Schmitt procura, no fundo, conciliar e superar a unilateralidade de duas posições acerca

²³ Carl Schmitt, “Der Führer schützt das Recht”, *Positionen und Begriffe*, p. 228: «Der Führer schützt das Recht vor dem schlimmsten Mißbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht schafft. „In dieser Stunde war ich verantwortlich für das Schicksal der deutschen Nation und damit des deutschen Volkes oberster Gerichtsherr“. Der wahre Führer ist immer auch Richter. Aus dem Führertum fließt das Richtertum. Wer beides voneinander trennen oder gar entgegensetzen will, macht den Richter entweder zum Gegenführer oder zum Werkzeug eines Gegenführers und sucht den Staat mit Hilfe der Justiz aus den Algeln zu heben. Das ist eine oft erprobte Methode nicht nur der Staats-, sondern auch der Rechtszerstörung.»

²⁴ Carl Schmitt, “Kodifikation oder Novelle?: Über die Aufgabe und Methode der heutigen Gesetzgebung”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 40, 1935, p. 924: «Heute ist das Gesetz Wille und Plan des Führers.»

do novo Estado nacional-socialista, cuja contraposição, na sua relação inicial, não poderia deixar de se desenvolver no sentido de um antagonismo crescente. Tais posições poderiam ser caracterizadas pela sua contenda acerca da questão de saber se, no novo Estado nacional-socialista, o Estado se deveria sobrepor ao movimento – ou, numa outra versão, o Estado ao povo – ou se, pelo contrário, seria o movimento que deveria aqui sobrepor-se ao Estado, substituindo-se-lhe na reivindicação de um “carácter total”.

Após a chegada de Hitler ao poder, é sobretudo Ernst Forsthoff, aluno de Schmitt e substituto de Hermann Heller em Frankfurt – entretanto forçado a abandonar a Alemanha –, quem procura compatibilizar o conceito schmittiano de “Estado total”, no seu sentido qualitativo de um Estado forte, com o novo Estado alemão. Em *Der totale Staat*, livro escrito em 1933, Forsthoff apresenta o Estado nacional-socialista como um “Estado autoritário”, caracterizado não pela subordinação do Estado ao povo, não pela caracterização do Estado como uma espécie de epifenómeno do povo, tal como seria exigido por um “pensamento *völkisch*” ortodoxo, mas justamente pela contraposição do princípio da liderança ao princípio democrático da soberania popular, ou seja, pela fundamentação do princípio da liderança como um princípio derivado de uma transcendência da autoridade e do poder estatais. Como escreve Forsthoff: «Cada ordem de domínio assenta na diferenciação entre a liderança e o ser liderado, entre governador e governado. Cada ordem de domínio é, portanto, necessariamente não democrática, pois a democracia é a forma de Estado que, na sua essência, é determinada pela equiparação de governantes e governados. Esta identidade tem necessariamente de revogar a autoridade do governo, que só pode ser uma autoridade em relação aos governados. Pois a autoridade não se pode desenvolver a partir da imanência do funcionalismo democrático. Um governo que só governa porque tem um encargo do povo não é um governo autoritário. A autoridade só é possível a partir da transcendência. A autoridade pressupõe uma dignidade que é válida diante do povo não porque o povo a concede, mas porque a reconhece»²⁵. Assim, para Forsthoff, a liderança

²⁵ Ernst Forsthoff, *Der totale Staat*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 30: «Jede Herrschaftsordnung beruht auf der Unterscheidung von Führung und Geführtsein, von Herrscher und Regierten. Jede Herrschaftsordnung ist darum notwendig undemokratisch, denn die Demokratie ist die Staatsform, die in ihrem Wesen durch die Gleichsetzung von Regierenden und Regierten bestimmt wird. Diese Identität muß notwendig die Autorität der Regierung, die ja nur eine Autorität gegenüber den Regierten sein kann, aufheben. Denn die Autorität kann sich nicht aus der Immanenz des demokratischen Funktionalismus entwickeln. Eine Regierung, die nur darum regiert, weil sie einen Auftrag des Volkes hat, ist keine autoritäre Regierung. Autorität ist nur aus der Transzendenz möglich. Autorität setzt einen Rang voraus, der darum gegenüber dem Volk gilt, weil das Volk ihn nicht verleiht, sondern anerkennt.»

derivada da autoridade do Estado não poderia ser comparada ao “princípio da liderança” derivada do movimento. Se esta encontrava o seu fundamento no carisma pessoal do líder, na sua relação íntima com o povo, já a “liderança” própria do Estado exigia que uma tal liderança estivesse institucionalmente fundada na autoridade de uma ordem que transcendia a legitimidade popular. O aparecimento do Estado nacional-socialista deveria significar assim, para Forsthoff, não a subordinação do Estado ao movimento ou ao povo, mas justamente o contrário: a transformação do movimento nacional-socialista num “governo autoritário” que, nessa qualidade, surgisse como a expressão da autoridade de um Estado constituído como fundamento supremo da unidade política. Daí que Forsthoff possa concluir explicitamente: «Para um governo autoritário com um encargo histórico, uma tal reivindicação de liderança, legitimada de um modo puramente pessoal, não é um fundamento suficiente. Certamente que Adolf Hitler deve a sua posição de líder a incomparáveis qualidades pessoais, e a sua liderança no movimento nacional-socialista encontra nestas qualidades a sua justificação. É indubitavelmente de um significado enorme que o grande poder que se une nas mãos do líder de um tal movimento se torne doravante poder estatal. Mas na medida em que isso acontece, na medida em que Adolf Hitler se tornou o líder do Reich, ele entrou para debaixo de uma nova lei. O Estado e o movimento não são identificáveis um com o outro. O movimento pode emergir na pessoa do seu líder. O Estado não. Por mais forte que o momento da liderança pessoal possa ser, ele é mais que um contexto de liderança pessoal. A comunidade de liderança pessoal extingue-se com a pessoa do líder e está, por isso, ligada ao tempo. O Estado não se pode extinguir; ele é a forma da existência política do povo, e o povo não pode declinar politicamente. O Estado está ligado à tradição, à lei e à ordem»²⁶.

Diante desta tentativa de configurar o “pensamento *völkisch*” nacional-socialista de acordo com a defesa de um Estado autoritário, diante da tentativa de subordinar a

²⁶ Idem, p. 31: «Für eine autoritäre Regierung mit einem geschichtlichen Auftrag ist ein solcher, rein persönlich legitimierter Führungsanspruch kein hinreichendes Fundament. Gewiß verdankt Adolf Hitler seine Führerstellung unvergleichlichen persönlichen Qualitäten und seine Führung in der nationalsozialistischen Bewegung findet in diesen Qualitäten ihre Rechtfertigung. Unzweifelhaft ist es von ungeheurer Bedeutung, daß die gewaltige Macht, die sich in der Hand des Führers einer solchen Bewegung vereinigt, nunmehr zur staatlichen Macht geworden ist. Aber indem dies geschah, indem Adolf Hitler der Führer des Reiches wurde, trat er unter ein neues Gesetz. Staat und Bewegung sind nicht miteinander identifizierbar. Die Bewegung kann aufgehen in der Person ihres Führers. Der Staat kann es nicht. Er ist, so stark das Moment persönlicher Führung auch sein mag, mehr als ein persönlicher Führungszusammenhang. Die persönliche Führungsgemeinschaft erlischt mit der Person des Führers und ist darum zeitgebunden. Der Staat darf nicht erlöschen; er ist die Form der politischen Existenz des Volkes, und das Volk darf nicht politisch untergehen. Der Staat ist gebunden an Tradition, Gesetz und Ordnung.»

liderança do movimento nacional-socialista à autoridade do Estado, um nacional-socialismo “ortodoxo” não poderia deixar de reagir através da defesa da subordinação inequívoca do Estado à liderança do movimento. A subordinação do Estado ao povo era já abertamente defendida por Alfred Rosenberg em *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, obra em que o Estado aparece tratado não como o depositário de uma autoridade transcendente ao povo, mas justamente como o seu contrário: como um mero instrumento posto ao serviço desse mesmo povo. Como escreve Rosenberg: «O Estado é hoje, para nós, já não um ídolo autónomo diante do qual tudo se teria de tornar pó; o Estado já não é um fim, mas é apenas um meio para a manutenção do povo. Um meio entre outros, como Igreja, direito, arte e ciência também o deveriam ser. As formas do Estado transformam-se e as leis do Estado passam, mas o povo permanece. Só a partir daí já se segue que a nação é a primeira e a última coisa à qual tudo o resto se tem de submeter»²⁷. Neste mesmo sentido, num artigo intitulado justamente *Totaler Staat?*, publicado a 9 de Janeiro de 1934 no jornal do partido nazi *Völkischer Beobachter*, Alfred Rosenberg escreve ainda mais claramente, acerca da relação entre Estado e movimento: «Aquilo que neste ano que passou se realizou, e que se realizará ainda numa maior extensão, não é a chamada totalidade do Estado, mas a totalidade do movimento nacional-socialista. O Estado já não é algo que deve existir junto com o povo e junto com o movimento, seja como aparelho mecânico, seja como instância dominante, mas é instrumento da mundividência nacional-socialista»²⁸. Longe de encontrar no Estado um poder vindo de “cima”, uma autoridade transcendente, o Estado não poderia deixar de ser, na perspectiva de Rosenberg, inteiramente ocupado pelo movimento nacional-socialista, o qual não só não lhe restituiria a sua anterior autoridade, mas até o reduziria agora explicitamente a mero instrumento colocado ao serviço do povo. Daí que ele possa contrastar o Estado do século XX com o Estado do século XIX na medida em que aquele revogava o estatuto de fim que este possuía,

²⁷ Alfred Rosenberf, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munique, Hoheneichen-Verlag, 1933, p. 526: «Der Staat ist uns heute kein selbstständiger Götze mehr, vor dem alle im Staube zu liegen hätten; der Staat ist nicht einmal ein Zweck, sondern er ist auch nur Mittel zur Volkserhaltung. Ein Mittel unter anderen, wie es Kirche, Recht, Kunst und Wissenschaft ebenso sein sollten. Staatsformen ändern sich und Staatsgesetze vergehen, das Volk bleibt. Daraus folgt allein schon, daß die Nation das Erste und Letzte ist, dem sich alles andere zu unterwerfen hat».

²⁸ Alfred Rosenberg, “Totaler Staat?”, *Gestaltung der Idee: Blut und Ehre II*, Munique Zentralverlag der NSDAP, 1936, p. 21; «Was sich in diesem vergangenen Jahre vollzogen hat und in weiterem Umfange noch vollziehen wird, ist nicht die sogenannte Totalität des Staates, sondern die Totalität der nationalsozialistischen Bewegung. Der Staat ist nicht mehr etwas, was neben dem Volk und neben der Bewegung, sei es als mechanischer Apparat, sei es als herrschendes Instrument, bestehen soll, sondern Werkzeug der nationalsozialistischen Weltanschauung.»

reduzindo-se ao serviço do povo e ao estatuto de instrumento do movimento: «O movimento nacional-socialista é uma força formada pelo pensar do século XX, formada para a garantia de todo o povo alemão, do seu sangue e do seu carácter. Às ordens deste movimento está o Estado enquanto o instrumento mais poderoso e viril, tendo de receber sempre de novo as suas forças vitais e impulsos do movimento, para que permaneça flexível e resistente e se furte ao perigo de uma burocratização, de uma petrificação e de uma alienação do povo»²⁹. Assim, face ao novo Estado instrumental do século XX, a conclusão de Rosenberg era, em contraposição às tentativas de adaptar o conceito de “Estado total” à nova realidade política alemã, inevitável: «Por estas razões, aconselha-se a todos os nacional-socialistas a falar já não do Estado total, mas da *totalidade da mundividência nacional-socialista*»³⁰.

Se Forsthoff, partindo do conceito schmittiano de “Estado total”, interpretava o novo Estado nacional-socialista como um Estado autoritário e propunha a subordinação do movimento ao Estado, e se Rosenberg, em nome da “mundividência nacional-socialista”, contestava o conceito de “Estado total” justamente a partir do primado do movimento sobre o Estado, Schmitt procura conciliar estas duas perspectivas, superando o seu antagonismo a partir justamente da ideia de liderança como princípio político fundamental. Segundo *Staat, Bewegung, Volk*, como vimos, o Estado poderia ser considerado apenas a parte “político-estática” da unidade política. Neste sentido, Schmitt demarcava-se da tentativa dos seus discípulos de insistirem na alusão ao carácter total do Estado, na medida em que reconhecia, em 1933, que este mesmo Estado não poderia deixar de ser transportado, na sua articulação com o povo, pelo elemento “político-dinâmico” do movimento. Um tal reconhecimento torna-se claro sobretudo na evocação por Schmitt do conceito hegeliano de Estado. Em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt reconhece que o Estado nacional-socialista, o Estado do século XX, não poderia ser confundido com o Estado do século XIX, um Estado que se baseava no dualismo entre Estado e sociedade, afirmando que a chegada ao poder do nacional-socialismo significava a morte do Estado hegeliano: «Neste 30 de Janeiro, o

²⁹ Idem, p. 22: «Die nationalsozialistische Bewegung ist die geformte Kraft des Denkens des 20. Jahrhunderts, geformt zur Sicherung des gesamtdeutschen Volkes, seines Blutes und seines Charakters. Dieser Bewegung steht der Staat als machtvollstes und männlichstes Werkzeug zur Verfügung und hat seine Lebenskräfte und Antriebe immer wieder neu von der Bewegung zu empfangen, damit er geschmeidig und widerstandsfähig bleibt und der Gefahr einer Bürokratisierung, Versteinerung und Volksentfremdung entgeht.»

³⁰ Idem, p. 22: «Aus all diesen Gründen empfiehlt es sich für alle Nationalsozialisten, nicht mehr vom totalen Staat zu sprechen, sondern von der Ganzheit (Totalität) der nationalsozialistischen Weltanschauung.»

Estado de funcionários hegeliano do século XIX, para o qual era característica a unidade do funcionalismo e da camada que transportava o Estado, foi substituído por uma outra construção estatal. Assim, neste dia, pode-se dizer, “Hegel morreu”³¹. Contudo, a afirmação da morte do Estado de Hegel, e o conseqüente abandono da expressão “Estado total” – cunhada apenas dois anos antes – para a expressão de um Estado que assumisse o princípio da liderança, não significava, da parte de Schmitt, uma adesão à “mundividência *völkisch*” de uma compreensão do povo como uma entidade politizada determinante do Estado. Daí que Schmitt possa escrever também claramente, após a sua afirmação da morte do Estado hegeliano em 1933: «Mas isso não significa que a grande obra do filósofo alemão do Estado se tenha tornado sem significado nem que o pensamento de uma liderança política que esteja acima do egoísmo dos interesses sociais tenha sido abandonado. Aquilo que era intemporalmente grande e alemão na poderosa construção do espírito de Hegel continua a permanecer actuante também na nova figura. Só as formas do Estado de funcionários hegeliano correspondentes à situação interna do Estado do século XIX são eliminadas e substituídas por outras configurações, correspondentes à nossa efectividade hodierna»³².

Se o movimento se tornara imprescindível para a afirmação do princípio da liderança, se o movimento surgia aqui como o eixo da unidade política, transportando o próprio Estado e o próprio povo, tal significa então, para Schmitt, não que o Estado devesse ser reduzido a uma condição meramente instrumental na nova “articulação triádica da unidade política”, mas apenas que este, enquanto entidade estática, teria de ser sempre dinamizado, na sua autoridade diante do povo, por um movimento determinado pelo princípio da liderança. Otto Koellreutter tinha então razão na sua caracterização da posição schmittiana expressa em 1933, em *Staat, Bewegung, Volk*, ao contestá-la do seguinte modo: «Tenho de confessar que esta certamente engenhosa nova doutrina da constituição de Carl Schmitt, para mim, não é a expressão de uma

³¹ *Staat, Bewegung, Volk*, pp. 31-32: «Am diesem 30. Januar ist der Hegelische Beamtenstaat des 19. Jahrhunderts, für den die Einheit von Beamtentum und Staatstragender Schicht kennzeichnend war, durch andere Staatskonstruktion ersetzt worden. An diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, „Hegel gestorben“.»

³² Idem, p. 32: «Das bedeutet aber nicht, daß das große Werk des deutschen Staatsphilosophen bedeutungslos geworden und der Gedanke einer über dem Egoismus gesellschaftlicher Interessen stehendem politischen Führung preisgegeben wäre. Was an Hegels mächtigem Geistesbau überzeitlich groß und deutsch ist, bleibt auch in der neuen Gestalt weiter wirksam. Nur die der innerstaatlichen Lage des 19. Jahrhunderts entsprechenden Formen des Hegelischen Beamtenstaates sind beseitigt und durch andere, unserer heutigen Wirklichkeit entsprechende Gestaltungen ersetzt.»

construção *völkisch*»³³. E não o era porque, na sua adesão aberta ao nacional-socialismo, Schmitt não adere à doutrina nacional-socialista da instrumentalização do Estado. Se, depois da tentativa frustrada de 1932 de defender a Constituição de Weimar, Schmitt admitia o fim dessa mesma Constituição, evocando a emergência de um novo Estado e de uma nova Constituição baseados agora no princípio da liderança do movimento nacional-socialista, e se Schmitt saudava este novo Estado e esta nova Constituição como uma superação dos dualismos e antagonismos da República de Weimar, dir-se-ia então que ele o fazia não contra o Estado, ou a favor de um movimento que reduzia o Estado a uma função instrumental, mas a partir da necessidade de assegurar a liderança que só a articulação entre Estado e povo, através do primado do movimento, poderia, na sua perspectiva em 1933, assegurar. Para o entendimento schmittiano do nacional-socialismo, em 1933, a evocação do primado do movimento, e do princípio da liderança que este primado estabelece, não consiste em aderir à proposta de subordinação do Estado ao movimento. Noutros termos: a afirmação da íntima ligação entre Estado e movimento, a partir do princípio da liderança, não significa que Schmitt defenda uma forma política caracterizada pela politização do povo essencialmente impolítico, pela sua transformação num “povo político” (*politisches Volk*), ou seja, pela sua mobilização às mãos de um movimento que se caracterizasse por politizar todos os aspectos da sua vida social. Assim, para o Schmitt de 1933, dizer que o movimento transporta o Estado não significa defender a ocupação do Estado por um partido que, politizando o povo, confunda o próprio Estado com a sociedade na sua auto-organização, tal como tinha sido caracterizado pelo conceito de “Estado total”, no seu sentido quantitativo, em 1931. Tal corresponde antes justamente ao seu contrário: trata-se de defender que o movimento, no seu princípio de liderança, seja um reforço da autoridade de um Estado forte, capaz de criar, no âmbito impolítico do povo, que deve permanecer impolítico, uma esfera de liberdade imune à propaganda partidária e aos interesses oligárquicos de sectores, grupos e partidos.

³³ Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, p. 19: «Ich muß gestehen, daß diese sicher geistvolle, neue Verfassungslehre Carl Schmitts für mich nicht der Ausdruck eines völkischen Aufbaus ist.»

2. A igualdade de espécie como princípio fundamental do Estado nacional-socialista e a questão judaica

As referências ao Estado hegeliano como um Estado paradigmático para a estrutura do Estado nacional-socialista não poderiam ser feitas, tal como para Schmitt se torna imediatamente compreensível, sem o reforço da diferença essencial entre o novo Reich alemão e o Estado de funcionários do século XIX. Seria assim imprescindível a Schmitt tornar claro, ao mesmo tempo que procurava assinalar a convergência nacional-socialista com a sua defesa de um Estado autoritário durante o período de Weimar, que a liderança não poderia deixar de assentar numa “ordem concreta” capaz de imediatamente a legitimar. Ao contrário do que tinha sido tentado pelos projectos autoritários de von Papen e de Schleicher, baseados na concepção de um Estado assente apenas nos funcionários e no exército, o novo Estado nacional-socialista baseava a sua autoridade na concepção de um Estado assente na homogeneidade substancial do povo como unidade política. Se a recuperação pelo Estado da sua autoridade originária sobre a sociedade se tinha tornado possível através da sua articulação com o movimento nacional-socialista, e se o movimento nacional-socialista encontrava na representação do povo como substância política homogénea um seu indispensável ponto de partida, tal quer dizer que o princípio da liderança, o princípio correspondente à recuperação pelo Estado de uma autoridade sobre a sociedade, não poderia deixar de ser articulado com um segundo princípio político fundamental: o princípio da homogeneidade do povo como substância política, isto é, o princípio de uma igualdade de espécie (*Artgleichheit*) do povo que, constituindo-o como uma unidade política homogénea, detentora de uma existência e de uma vontade próprias, possibilitaria a emergência, a partir do seio desse mesmo povo, de uma liderança política incontestada. Em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt pode apresentar assim a liderança (*Führung*) e a igualdade de espécie (*Artgleichheit*) como os dois conceitos fundamentais do direito nacional-socialista.

Para o Schmitt de 1933, dir-se-ia que a essência do Estado nacional-socialista consistia na abertura da possibilidade da autoridade do Estado, na abertura da possibilidade de uma liderança genuína, a partir da garantia da sua condição fundamental. E uma tal condição encontrava-se agora na garantia de uma harmonia fundamental entre o líder e o séquito por ele liderado, ou seja, no estabelecimento de uma “homogeneidade”, de uma igualdade de espécie (*Art*), entre este e aquele. Em 1932, a tentativa de von Papen e de Schleicher de estabelecer um Estado autoritário a

partir de uma mera estrutura estatal, assente no funcionalismo e no exército, não podia ter deixado de falhar justamente porque a condição de possibilidade de uma efectiva liderança, a “igualdade de espécie” entre o líder e o seu séquito, tinha pura e simplesmente sido ignorada. Dir-se-ia então que, em 1933, Schmitt tomava consciência e reconhecia que não seria possível uma genuína liderança sem uma igualdade de espécie que lhe estivesse subjacente. Este reconhecimento coincidia com uma circunscrição precisa do significado do princípio da liderança. Abordando um tal significado, em *Staat, Bewegung, Volk*, escreve Schmitt: «Liderar não é comandar, ditar, governar de um modo centralista e burocrático ou qualquer tipo de dominar»³⁴. E a razão de só em 1933 se poder reconhecer a diferença específica do princípio da liderança, demarcando-o das diversas formas de domínio, consiste justamente no reconhecimento de que só o movimento nacional-socialista tinha tornado claro que a liderança não poderia deixar de assentar na igualdade de espécie entre o líder e o povo, igualdade de espécie essa pela qual o líder, surgindo do próprio povo como expressão imediata da sua substância e unidade políticas, se diferenciava essencialmente de qualquer outra instância determinada pelo exercício de uma autoridade. Para o Schmitt de 1933, a liderança, enquanto princípio político, depende da igualdade de espécie como sua condição de possibilidade. Sem esta igualdade de espécie subjacente, sem a assunção de uma substância política concreta que seja a base da igual pertença a um mesmo tipo, a um mesmo género ou espécie (*Art*), tornar-se-ia impossível distinguir a liderança propriamente dita do exercício tirânico de um mero despotismo. Como escreve claramente Schmitt: «Este conceito da liderança deriva inteiramente do pensar concreto, substancial, do movimento nacional-socialista. [...] É um conceito de uma actualidade imediata e de uma *presença* real. Ele inclui também em si, a partir deste fundamento, como exigência positiva, uma *igualdade de espécie incondicional entre o líder e o séquito*. É nesta igualdade de espécie que assenta tanto o contacto inconfundível e permanente entre o líder e o séquito, como a sua mútua fidelidade. Só a igualdade de espécie pode impedir que o poder do líder se torne tirania e arbítrio; só ela fundamenta a diferença em relação a qualquer domínio de uma vontade diferente quanto à espécie, por inteligente ou vantajosa que possa ser»³⁵.

³⁴ *Staat, Bewegung, Volk*, p. 41: «Führen ist nicht Kommandieren, Diktieren, zentralistisch-bürokratisches Regieren oder irgendeine beliebige Art des Herrschens.»

³⁵ *Idem*, p. 42: «Dieser Begriff von Führung stammt ganz aus dem konkreten, substanzhaften Denken der nationalsozialistischen Bewegung. [...] Er ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer Präsenz. Aus diesem Grunde schließt er auch, als positives Erfordernis, eine unbedingte Artgleichheit

A referência à necessidade de pressupor um sujeito político originário como sustentáculo de uma decisão política, ou seja, a alusão à necessidade de estabelecer uma substância política primordial como condição de possibilidade do exercício da autoridade e da liderança, não é um dado novo no âmbito do pensamento schmittiano. Como vimos, é esta necessidade que está na base da transição do decisionismo para um pensamento da ordem concreta, a qual se torna maximamente visível com a publicação de *Verfassungslehre*, em 1928. Nesta obra, o sujeito da decisão política fundamental aparece representado como um povo cuja existência coincide com a decisão pela sua própria existência, como um povo cuja existência consiste no acto de dar a si mesmo e fundamentar a cada instante, enquanto potência constituinte, a sua própria constituição. Um tal povo surge assim como uma unidade política fundamental, como um agrupamento homogêneo marcado, como ficou dito atrás³⁶, por uma essencial igualdade democrática entre os seus membros, ou seja, por aquilo a que Schmitt chama, em 1928, uma essencial similaridade (*Gleichartigkeit*) entre aqueles que lhe pertencem. Diante desta emergência de um “pensamento da ordem concreta”, no desenvolvimento da concepção democrática do povo como uma unidade política homogênea, subjacente, enquanto potência constituinte, à decisão política fundamental, e tendo em conta o contexto político criado pela substituição da República de Weimar pelo novo Estado nacional-socialista, Schmitt transformará a referência democrática a uma *similaridade* (*Gleichartigkeit*) entre os membros do povo numa *igualdade de espécie* (*Artgleichheit*) subjacente a este mesmo povo enquanto garante do exercício de uma liderança genuína. Com a referência à igualdade de espécie do povo enquanto princípio subjacente ao exercício da liderança, Schmitt opera, no seu combate pela decisão, um terceiro exercício de ficção jurídica e política. Se o decisionismo assentara na tentativa de pensar a decisão *como se* esta tivesse lugar pura e simplesmente a partir de um nada, e se este decisionismo originara um pensar da ordem concreta, com a sua tentativa democrática de pensar o povo, enquanto potência constituinte e sujeito dessa decisão, *como se* este fosse uma substância política e pudesse decidir antes de existir como unidade política no Estado, dir-se-ia que este mesmo pensamento da ordem concreta, no contexto do Estado nacional-socialista, adquire agora uma configuração diferenciada, conduzindo à

zwischen Führer und Gefolgschaft in sich ein. Auf der Artgleichheit beruht sowohl der fortwährende untrügliche Kontakt zwischen Führer und Gefolgschaft wie ihre gegenseitige Treue. Nur die Artgleichheit kann es verhindern, daß die Macht des Führers Tyrannei und Willkür wird; nur sie begründet den Unterschied von jeder noch so intelligenten oder noch so vorteilhaften Herrschaft eines fremdgearteten Willens.»

³⁶ Cf. Capítulo IV, 3.

tentativa de pensar o povo, o sujeito que está na base do exercício da liderança, da autoridade e da decisão política fundamental, *como se* este fosse uma unidade marcada não apenas pela similaridade entre os seus membros, mas pela união substancial de uma igualdade de tipo ou de espécie. Com esta nova configuração da tentativa de pensar uma ordem concreta, Schmitt não se desvia da meta fundamental que está subjacente ao fio condutor do seu pensamento desde os anos 20: um combate pela possibilidade da decisão. Contudo, a nova configuração deste combate fará com que Schmitt se adegue à representação nacional-socialista do povo como uma substância política homogénea: a partir da sua tentativa de pensar a liderança *como se* esta brotasse de uma igualdade de espécie que lhe estivesse subjacente, Schmitt conformar-se-á progressivamente à concepção nacional-socialista do povo como uma comunidade racialmente homogénea e do homem como marcado, na sua essência, pela sua pertença à comunidade e à raça.

É já em 1933 que a tentativa schmittiana de adequação à representação nacional-socialista do povo como uma unidade racialmente homogénea, baseada numa igualdade de espécie, se torna inteiramente clara. Assim, em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt apresenta já o princípio da igualdade de espécie entre o líder e o séquito como fundado na pertença destes a um mesmo povo e a uma mesma raça, assim como uma compreensão do homem correspondente, ou seja, uma compreensão do homem como inteiramente determinado na sua vontade e no seu pensamento, no seu “ânimo inconsciente”, por essa mesma pertença: «Até aos mais profundos afectos, aos afectos mais inconscientes do ânimo, mas também até ao mais pequeno nervo do cérebro, o homem está na efectividade desta pertença ao povo e à raça. Não é todo aquele que queira ser objectivo, e que creia, com uma consciência subjectivamente boa, que se tenha esforçado suficientemente por sê-lo, que é objectivo. Alguém estrangeiro quanto à espécie pode comportar-se muito criticamente e esforçar-se muito arduamente, pode ler e escrever livros, mas pensa e compreende de outro modo porque *é de outra espécie*, e permanece em cada curso decisivo de pensamento nas condições existenciais da sua espécie própria. Tal é a realidade objectiva da “objectividade”»³⁷. Contudo, apesar de passagens como estas, escritas já em 1933, é sobretudo como resposta às críticas contra

³⁷ *Staat, Bewegung, Volk*, p. 45: «Bis in die tiefsten, unbewußtesten Regungen des Gemütes, aber auch bis in die kleinste Gehirnfaser hinein, steht der Mensch in der Wirklichkeit dieser Volks- und Rassenzugehörigkeit. Objektiv ist nicht jeder, der es sein möchte und der mit subjektiv gutem Gewissen glaubt, er habe sich genug angestrengt, um objektiv zu sein. Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der „Objektivität“.»

aquilo a que alguns autores vinculados ao nacional-socialismo – entre os quais se destaca claramente Otto Koellreutter – aludiam como o seu paradigma “hegeliano” e meramente “autoritário” de Estado que Schmitt se esforça por tornar explícita a sua adesão ao princípio da igualdade de espécie do povo, configurando-o concretamente como uma adesão à concepção nacional-socialista do povo enquanto comunidade de “sangue” e de “solo” (*Blut und Boden*).

Em 1935, no seu livro *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Otto Koellreutter empreende uma crítica explícita à posição de Schmitt em *Staat, Bewegung, Volk*, acusando-o de apresentar uma concepção do povo como uma “parte impolítica do Estado” e de, conseqüentemente, não estar de acordo com a perspectiva nacional-socialista do povo como substância étnica e racialmente homogénea e como fundamento político do Estado. Diante de uma tal concepção, que Koellreutter punha em contraste com as posições políticas do dirigente nazi Alfred Rosenberg e com uma representação *völkisch* do povo, Koellreutter afirma claramente o povo como uma substância determinada por uma igualdade racial num sentido explicitamente biológico: «No sentido *völkisch*, o povo é concebido, em primeira linha, como uma unidade de vida biológica, como uma totalidade natural da qual o sangue e o solo são elementos constitutivos. Esta unidade étnica essencial forma o fundamento para a configuração do povo enquanto comunidade política de vontade, enquanto nação»³⁸. É talvez diante de uma tal acusação à sua “ortodoxia” nacional-socialista, como resposta sobretudo à tentativa de Koellreutter de pôr em causa a posição entretanto conquistada no meio jurídico apoiante do Estado nacional-socialista, que Schmitt se vê na necessidade de reforçar a sua adesão a uma doutrina que representava o povo como unido por uma comunidade de solo e raça. É assim que, em Outubro de 1935, no *Deutsche Juristen-Zeitung*, comentando a publicação das três leis de Nuremberga, aprovadas unanimemente pelo Reichstag a 15 de Setembro desse ano – as quais identificavam a bandeira e as cores do Reich com a bandeira e as cores do movimento nacional-socialista, definiam a cidadania alemã em função do sangue e proibiam e anulavam os casamentos entre judeus e alemães –, Schmitt atribuía a tais leis o estatuto de uma “constituição da liberdade”: «Este Reichstag foi outra coisa e algo mais que o parlamento de um compromisso constitucional, e também as suas leis são, por isso, algo diferente e algo mais que os produtos de discussão e de coligação de um

³⁸ Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlim, Pan-Verlagsgesellschaft, 1935, p. 11.

sistema de muitos partidos. O Reichstag reunido na assembleia do partido do Reich [Reichsparteitag] foi o próprio povo alemão, transportado pelo movimento nacional-socialista e seguindo o líder Adolf Hitler; as suas leis são, desde há séculos, a primeira constituição alemã da liberdade»³⁹. Se a “lei de habilitação” de 24 de Março de 1933, atribuindo ao governo a possibilidade de legislar e, nessa medida, superando a separação entre potência executiva e potência legislativa, tinha sido apresentada por Schmitt como uma constituição provisória do Estado nacional-socialista, ao consagrar o princípio da liderança e a absoluta responsabilidade do líder, e ao possibilitar um efectivo Estado autoritário, Schmitt apresenta agora, dois anos depois, as “leis de Nuremberga” de 15 de Setembro de 1935 – as quais identificavam simbolicamente o Reich com o movimento nacional-socialista e introduziam o “sangue alemão” como um bem passível de protecção jurídica – como a constituição definitiva desse mesmo Estado, ao consagrar, para além do princípio da liderança, o princípio da igualdade de espécie do povo. Daí que, no mesmo artigo, Schmitt possa afirmar: «Hoje, o povo alemão voltou a tornar-se povo alemão também em sentido jurídico. Segundo as leis de 15 de Setembro, o sangue alemão e a honra alemã são conceitos fundamentais do nosso direito. O Estado é agora um meio da força e da unidade étnicas. O Reich alemão tem um único estandarte, a bandeira do movimento nacional-socialista, e este estandarte não é apenas feito de cores, mas tem um grande signo, um signo genuíno, o signo da suástica, que convoca os povos»⁴⁰.

Entre os anos de 1935 e 1936, o reforço por Schmitt da sua adesão à doutrina nacional-socialista do povo como uma substância política homogénea, baseada numa igualdade de espécie, é crescente. E este crescimento justifica-se pela necessidade de Schmitt se salvaguardar face à acusação de que a sua posição política assentaria numa perspectiva hegeliana da relação entre Estado e sociedade, ou seja, numa perspectiva segundo a qual era na autoridade do Estado e não no povo que assentava a unidade

³⁹ Carl Schmitt, “Die Verfassung der Freiheit”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, 40, 1935, p. 1133: «Dieser Reichstag war etwas anderes und mehr als das Parlament eines Verfassungskompromisses, und auch seine Gesetze sind deshalb etwas anderes und mehr als die Diskussions- und Koalitionsprodukte eines Vielparteiensystems. Der auf dem Reichsparteitag versammelte Reichstag war das von der nationalsozialistischen Bewegung getragene, dem Führer Adolf Hitler folgende deutsche Volk selbst; seine Gesetze sind seit Jahrhunderten die erste deutsche Verfassung der Freiheit.»

⁴⁰ Idem, p. 1135: «Heute ist das deutsche Volk auch im Rechtssinne wieder deutsches Volk geworden. Nach den Gesetzen vom 15. September sind deutsches Blut und deutsche Ehre Hauptbegriffe unseres Rechts. Der Staat ist jetzt ein Mittel der völkischen Kraft und Einheit. Das Deutsche Reich hat eine einzige Flagge, die Fahne der nationalsozialistischen Bewegung, und diese Flagge ist nicht nur aus Farben zusammengesetzt, sondern hat ein großes, echtes Zeichen, das völkerbeschwörende Zeichen des Hakenkreuzes.»

política. Uma tal acusação basear-se-ia, no fundo, na possibilidade de contrapor os dois princípios cuja convergência Schmitt se esforçava por justificar: a liderança e a igualdade de espécie. Se era certo que, sob determinada perspectiva, aquilo a que Schmitt chamava os dois princípios fundamentais do Estado nacional-socialista poderiam convergir, era também manifesto que, numa outra abordagem possível, estes dois princípios poderiam aparecer como alternativos e, nesse sentido, conduzir para a defesa de tipos de Estado que, no limite, se poderiam contrapor. Assim, um Estado alicerçado na igualdade de espécie do povo alemão corresponderia claramente a um “Estado plebiscitário e total”, no sentido estabelecido por Ziegler em 1932. Pelo contrário, o Estado alicerçado na liderança corresponderia àquilo a que Ziegler chamara um “Estado autoritário”, por contraposição ao anterior: a um Estado forte capaz não propriamente de politizar o povo, mas de proteger a sua esfera impolítica das agressões propagandísticas e dos interesses sectários. A partir desta contraposição entre um “Estado total” e um “Estado autoritário”, poder-se-ia dizer que o princípio da igualdade de espécie conduziria, no seu desenvolvimento imanente, ao primeiro, enquanto o princípio da liderança não poderia deixar de conduzir ao segundo. No decurso desta distinção, o Estado nacional-socialista alemão, estabelecido como um mero instrumento colocado ao serviço do povo e da mundividência do movimento nazi, podia distinguir-se claramente do Estado fascista italiano, o qual, assumindo-se como *stato etico* diante do povo, se compreendia hegelianamente como uma instância política suprema, como o portador de uma eticidade e de uma universalidade de que o povo em si mesmo não podia ser protagonista. E é justamente a partir desta distinção, e tendo em conta as acusações de autores como Koellreutter ao “hegelianismo” do seu pensamento, assim como à ausência nele de pensamento *völkisch* e racial, que Schmitt não pode deixar de reforçar a sua “ortodoxia” nacional-socialista, ou seja, a sua adesão ao princípio da igualdade de espécie e, conseqüentemente, a sua defesa de um Estado nacional-socialista especificamente baseado na unidade substancial e racial do povo alemão. O seu escrito de 1935 acerca da “constituição da liberdade” é certamente a mais clara manifestação deste reforço. Mas é sobretudo no ano de 1936 que, no *Deutsche Juristen-Zeitung*, Schmitt publica pequenos textos em que estabelece o contraste entre uma concepção puramente autoritária do Estado na sua relação com o povo, tal como a que seria própria do fascismo, e uma concepção nacional-socialista da autoridade e da liderança, a qual assenta, ao contrário da anterior, não numa concepção hegeliana do Estado, mas numa igualdade de espécie subjacente. É assim que, por exemplo, se

podem entender as notas seguintes, em que Schmitt dá testemunho da sua adesão a uma concepção nacional-socialista de Estado, alicerçada na homogeneidade racial do povo alemão e estabelecida para a defesa dessa mesma homogeneidade, distanciando-se explicitamente de uma sua concepção que aparece caracterizada como de inspiração hegeliana, autoritária e fascista: «O problema da raça é ignorado em Itália. Na teoria do direito do Estado e do direito administrativo actua, num sentido tradicionalista, que o primado do Estado sobre o partido está fora de dúvida para o fascismo. Está aqui também, no domínio da ciência jurídica, a mais profunda diferença. O combate em torno de Hegel, a questão de saber se ele ainda vive ou já morreu, a questão de saber se o Hegel vivo reside hoje em Roma, em Berlim ou mesmo em Moscovo, são decididos para a Itália fascista a favor de Roma»⁴¹.

À defesa de um princípio de igualdade de espécie do povo, à alusão ao povo como uma substância política homogênea, prende-se, antes de mais, a concepção do povo como um sujeito político capaz de se diferenciar não apenas do estrangeiro propriamente dito, mas sobretudo do estranho e do diferente que habite dentro das suas próprias fronteiras. Na Alemanha, uma tal representação prendia-se sobretudo à defesa de que o povo alemão surgia como um ente homogêneo, como uma comunidade não apenas de “solo”, mas sobretudo de “sangue”, excluindo do seu seio minorias étnicas como a comunidade judaica, cujos membros, não participando da igualdade de espécie, embora possuindo a cidadania alemã, não se poderiam integrar propriamente na “comunidade do povo” (*Volksgemeinschaft*). Para os autores que, com a sua adesão ao nacional-socialismo, procuram dar testemunho da sua assunção de uma concepção *völkisch* do povo, de uma concepção do povo como uma comunidade baseada na pertença a uma mesma “raça”, seja esta tomada num sentido biológico ou cultural, os judeus apareciam como um povo estrangeiro inserido dentro das fronteiras do Reich, diante do qual o povo alemão se deveria unir na sua igualdade de espécie. Neste sentido, a partir de uma adesão a uma concepção *völkisch* do povo, seria possível compreender a relação entre judeus e alemães como uma confrontação existencial entre dois povos existencialmente distintos, coexistindo, devido a condições anómalas, dentro do

⁴¹ Carl Schmitt, “Faschistische und nationalsozialistische Rechtswissenschaft”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41, 1936, p. 620: «Das Problem der Rasse wird in Italien ignoriert. In der Theorie des Staats- und Verwaltungsrechts wirkt es sich im traditionalistischen Sinne aus, daß der Primat des Staates vor der Partei für den Faschismus außer Zweifel steht. Hier liegt auch rechtswissenschaftlich die tiefste Verschiedenheit. Der Kampf um Hegel, die Frage, ob er noch lebt oder ob er schon gestorben ist, ob der lebendige Hegel heute in Rom, in Berlin oder gar in Moskau residiert, sind für das faschistische Italien zugunsten Roms entschieden.»

território do Reich alemão. Para uma tal interpretação, seria, aliás, possível utilizar a referência schmittiana ao povo como uma substância que existe imediatamente na esfera do político, na esfera da diferenciação entre “amigo” e “inimigo”, tal como esta tinha sido elaborada sobretudo na primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, em 1927: dentro da Alemanha, os judeus apareceriam assim como um povo “estranho”, cuja estranheza poria em causa, em função da sua pura existencialidade, a própria existência do povo alemão, na sua homogeneidade fundamental; e, diante do “estranho”, o povo alemão existiria politicamente na medida em que assumiria a capacidade de traçar a distinção entre o “próprio” e o “estranho”, excluindo o estrangeiro desigual e, numa situação limite, reservando para si a possibilidade de o hostilizar até à inimidade própria da guerra.

Os alunos de Schmitt que, em 1933, se esforçaram por conformar o seu pensamento com as exigências do novo Estado nacional-socialista, tal como Ernst Forsthoff, expõem justamente esta perspectiva sobre a relação entre judeus e alemães no seio do Reich. Apropriando-se de uma terminologia de inspiração schmittiana, Forsthoff determina claramente o povo como uma comunidade baseada na similaridade (*Gleichartigkeit*) ou, o que para ele é o mesmo, na homogeneidade correspondente a uma igualdade de espécie (*Artgleichheit*). Daí que possa escrever claramente, em 1933: «Povo é uma comunidade que assenta numa similaridade conforme ao ser e à espécie. A similaridade produz-se a partir da igualdade da raça e do destino étnico. O povo político forma-se na unidade última de vontade que desperta a partir da consciência de uma similaridade conforme ao ser. A consciência da igualdade de espécie e da mútua pertença étnica actualiza-se sobretudo na capacidade de reconhecer a diferença de espécie e de diferenciar o amigo do inimigo»⁴². Assumindo como ponto de partida uma perspectiva *völkisch* sobre o povo, assumindo como ponto de partida o povo como comunidade homogénea (*Volksgemeinschaft*) e o Estado como Estado de um povo (*Volksstaat*), Forsthoff não pode deixar de considerar os judeus como um povo estrangeiro que, como qualquer outro povo estranho, deveria encontrar-se fora do espaço ocupado pelo povo alemão. Assim, para Forsthoff, seria sobretudo a partir do reconhecimento do judeu como diferente quanto à espécie (*Artfremdes*) que o povo

⁴² Ernst Forsthoff, *Der totale Staat*, p. 38: «Volk ist eine Gemeinschaft, die auf einer seinsmäßigen, artmäßigen Gleichartigkeit beruht. Die Gleichartigkeit geht hervor aus der Gleichheit der Rasse und des völkischen Schicksals. Das politische Volk bildet sich in der letzten Einheit des Willens, die aus dem Bewußtsein seinsmäßiger Gleichartigkeit erwächst. Das Bewußtsein der Artgleichheit und völkischen Zusammengehörigkeit aktualisiert sich vor allem in der Fähigkeit, die Artverschiedenheit zu erkennen und den Freund vom Feind zu unterscheiden.»

alemão se poderia conquistar como tal, na sua igualdade de espécie: «Trata-se de reconhecer a diferença de espécie onde ela não é visível sem mais através da pertença a uma nação estranha, como no judeu, que, através de uma participação na vida cultural e económica, procurou e conseguiu despertar a ilusão de uma igualdade de espécie e de uma pertença ao povo. O renascimento de um povo político alemão teve de pôr fim a esta ilusão e retirar ao judeu a última esperança de poder viver, na Alemanha, de um modo que não seja na consciência da diferença de espécie, ou seja, na consciência de ser judeu»⁴³.

Assim, partindo de uma perspectiva *völkisch* sobre o povo, assumindo os Estados como meras manifestações de povos diferenciados quanto à espécie, os judeus deveriam ser entendidos não apenas como diferentes do povo alemão quanto à espécie, mas como inimigos da Alemanha, na medida em que, sendo diferentes quanto à espécie, se mantinham dentro do Estado do povo alemão, ocupando o seu espaço e afectando a sua homogeneidade. Daí que Forsthoff possa concluir: «A humanidade articula-se num grande número de povos diferentes quanto à espécie. Entre os povos há amizades e inimizades. A diferença de espécie não significa por isso ainda inimizade. Ela só se torna inimizade quando aquele que é diferente quanto à espécie, a partir do seu ser-outro, ofende o espaço vital territorial ou a etnicidade [*Volkstum*], o espaço vital espiritual, de um povo. Daí que o judeu, sem remeter à boa ou má fé e à disposição bem ou mal intencionada, se torne inimigo e tenha de ser tornado inofensivo. Só se o judeu tivesse renunciado a qualquer tentativa de participação na existência espiritual e política do povo alemão e se retirasse inteiramente para o seu judaísmo (sendo a questão a de saber se ele efectivamente, no futuro, o quer e consegue), só então o judeu se tornará apenas diferente quanto à espécie e deixará de ser o inimigo»⁴⁴. Dir-se-ia que é esta

⁴³ Idem, pp. 38-39: «Und zwar kommt es darauf an, die Artverschiedenheit dort zu erkennen, wo sie nicht durch die Zugehörigkeit zu einer fremden Nation ohne weiteres sichtbar ist, etwa in dem Juden, der durch eine aktive Beteiligung an dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben die Illusion einer Artgleichheit und einer Zugehörigkeit zum Volke zu erwecken suchte und zu erwecken verstand. Die Wiedergeburt eines politischen deutschen Volkes mußte dieser Täuschung ein Ende machen und dem Juden die letzte Hoffnung nehmen, in Deutschland anders denn im Bewußtsein der Artverschiedenheit, also in dem Bewußtsein, Jude zu sein, leben zu können.»

⁴⁴ Idem, p. 39: «Die Menschheit gliedert sich in eine große Zahl artverschiedener Völker. Zwischen den Völkern gibt es Freundschaften und Feindschaften. Die Artverschiedenheit bedeutet darum noch nicht Feindschaft. Sie wird erst zur Feindschaft, wenn Artverschiedene von ihrem Anderssein her den territorialen Lebensraum oder das Volkstum, den geistigen Lebensraum eines Volkes antasten. Darum wurde der Jude, ohne Rücksicht auf guten oder schlechten Glauben und wohlmeinende oder böswillige Gesinnung zum Feind und mußte als solcher unschädlich gemacht werden. Erst wenn der Jude jeden Versuch einer Beteiligung an dem geistigen und politischen Dasein des deutschen Volkes aufgeben und sich ganz auf sein Judentum zurückziehen würde (wobei die Frage ist, ob er das wirklich in Zukunft will und vermag), erst dann würde der Jude zum bloß Artfremden werden und aufhören, der Feind zu sein.»

perspectiva sobre os judeus, baseada nos conceitos schmittianos de similaridade (*Gleichartigkeit*) e de igualdade de espécie (*Artgleichheit*), assim como na determinação schmittiana do político como a esfera da possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo, que torna possível mostrar que Schmitt não participa de uma representação *völkisch* do povo como comunidade étnica, ou seja, que a sua alusão a uma igualdade de espécie do povo alemão – explícita em 1933 – consiste não propriamente na afirmação de uma tese, mas num exercício de ficção, análogo à ficção jurídica do decisionismo e à ficção política democrática do povo como substância política primordial. Se Schmitt concebesse efectivamente o povo como uma substância étnica homogénea, como uma “comunidade de povo” subjacente ao Estado, a sua representação do judaísmo seria necessariamente, tal como a apresentada por Forsthoff, a de um povo – no sentido de uma comunidade étnica – diferente quanto à espécie. Uma tal concepção do judaísmo está, no entanto, ausente não apenas, em geral, de todo o desenvolvimento do pensamento schmittiano, mas sobretudo e em particular, das suas manifestações anti-semitas. É certo que Schmitt, não apenas durante o período do seu envolvimento com o Estado nacional-socialista, aproveitando o contexto social da época, mas também em notas pessoais escritas já depois da Segunda Guerra Mundial, se refere ao “judaísmo” ou ao “judeu” como o inimigo. Mas não é possível também ignorar, para a compreensão destas referências, que o “judaísmo” e o “judeu” aparecem caracterizados, no pensamento schmittiano, não como sujeitos de um qualquer conteúdo étnico, afrontados em função de uma perspectiva étnica, biologista e racista, mas com símbolos de um determinado modo de vida política – um modo de vida assente na subordinação da vida à lei, e na interpretação do direito como pura norma – que se tratava justamente, na perspectiva schmittiana, de combater.

É sobretudo em 1936, com a sua participação no colóquio da Liga dos Juristas Nacional-Socialistas, que a perspectiva de Schmitt sobre os judeus, no contexto do Estado nacional-socialista, se torna manifesta. No texto com que encerrou o colóquio, publicado na edição de Outubro do *Deutsche Juristen-Zeitung*, numa comunicação intitulada *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, Schmitt manifesta o seu apoio às medidas governativas tendentes à exclusão e discriminação de judeus, assim como às sugestões do Ministro Hans Frank para a identificação clara do “espírito judaico”: a necessidade de citar autores judeus com o epíteto “judeu” ou de agrupar as obras de autores judeus, nas bibliotecas, numa secção

intitulada “judaica”⁴⁵, por exemplo. Consequentemente, é possível dizer que Schmitt participou activamente do movimento anti-semita dirigido pelo Estado nacional-socialista, apoiando políticas de exclusão de cidadãos alemães de origem judaica. Contudo, importa também notar que, ao participar do movimento anti-semita alemão dos anos 30, Schmitt não se guia por uma representação biologista e *völkisch* do povo alemão, nem por uma representação do povo judeu como uma etnia fechada e homogénea, distinta da “comunidade do povo” alemão, mas pela tentativa de encontrar nos judeus, tendo em conta o contexto social existente, a configuração concreta de algo distinto da existência concreta de um povo. Aquilo de que os judeus surgem como símbolo, no desenvolvimento do pensamento schmittiano, é claro tendo em conta a representação tradicional destes mesmos judeus, sobretudo nos meios culturais católicos onde Schmitt encontra a sua origem intelectual. Por um lado, enquanto minoria cultural e religiosa, os judeus surgiam como o símbolo privilegiado de uma comunidade protegida pela pura legalidade, vinculando-se assim a um entendimento do direito como um puro sistema normativo de garantias. Por outro lado, numa perspectiva tradicional no cristianismo, estes mesmos judeus surgiam como a comunidade daqueles que não tinham reconhecido o Cristo, permanecendo apegados à velha lei. Neste sentido, os judeus apareciam não propriamente como um povo, no sentido étnico, rácico ou biologista do termo, mas como uma comunidade cujo fundamento era justamente o apego à lei e à norma, acompanhado da simultânea recusa do Cristo. Assim, aquilo de que o judaísmo surge como a configuração concreta é, para Schmitt, quer nas suas manifestações declaradamente anti-semitas entre 1933 e 1936, quer no período posterior a essas manifestações, uma perspectiva normativista do direito, ou seja, uma redução do direito à lei ou à pura norma. Dir-se-ia que, segundo Schmitt, os judeus se caracterizavam, enquanto comunidade, pela partilha de uma mesma representação da lei, e que a essência do judaísmo consistiria não numa realidade étnica, mas na própria representação da lei como pura e simples norma⁴⁶. Assim, com a sua adopção da

⁴⁵ Cf. Carl Schmitt, “Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41, 1936, pp. 1194-1195.

⁴⁶ Ao considerar os judeus não etnicamente como um povo, mas como a configuração concreta de uma relação normativista com a lei, Schmitt está mais próximo da concepção do judaísmo apresentada por um teólogo como Erik Peterson, de quem foi amigo e colega na Universidade de Bona, que do biologismo nacional-socialista. Peterson – que, em 1935, publica *Der Monotheismus als politisches Problem* como uma crítica frontal a *Politische Theologie* – apresenta justamente uma determinação do judaísmo a partir da lei de que Schmitt, adequando-a à sua confrontação com o normativismo num plano jurídico e político, manifestamente participa. Escreve Peterson, em 1933: «O judeu detém-se apenas na lei e nas suas obras, como se ambas não tivessem os seus fundamentos! Em certo sentido, as coisas são mais fáceis para os pagãos que para os judeus. Eles não têm a lei mosaica e, por isso, também não aspiram a uma justiça

retórica anti-semita do nacional-socialismo, poder-se-á dizer que Schmitt se caracteriza não pela apropriação de uma perspectiva racista e biologista sobre o povo⁴⁷, mas pela prossecução do seu combate político contra o normativismo, pela prossecução de um combate contra a absolutização da dimensão normativa do direito, através da utilização, como uma ficção política, dessa mesma perspectiva.

No colóquio de 1936, na sua comunicação acerca do “combate da ciência jurídica alemã contra o espírito judaico”, Schmitt caracteriza os judeus não como um povo entre outros povos, não como uma etnia determinável numa perspectiva *völkisch* do povo, mas como a configuração de um espírito que se caracteriza pela mera aplicação de uma lei assumida como pura norma. Daí que, em tal colóquio, os judeus surjam caracterizados pela mera reprodução de uma normatividade que lhes é exterior e, nessa medida, por aquilo a que Schmitt chama a sua característica improdutividade e esterilidade. Como escreve Schmitt: «Entrou cada vez mais no nosso colóquio o conhecimento de que o judeu é improdutivo e estéril para a espécie alemã. Ele não tem nada a dizer-nos, por mais argutamente que consiga fazer combinações ou por mais diligentemente que se possa assimilar. Ele bem pode pôr em jogo os seus enormes dotes de comerciante e mediador, mas objectivamente não cria nada. [...] *A relação do pensar*

vinda da lei» (Cf. Erik Peterson, “Die Kirche aus Juden und Heiden”, *Theologische Traktate* [ed. Barbara Nichtweiß], Würzburg, Echter Verlag, 1994, p. 157).

⁴⁷ Raphael Gross defende a tese de que é um biologismo e um anti-semitismo primordial que está subjacente ao percurso de pensamento da obra de Schmitt: «O nacional-socialismo deu-lhe a ocasião de usar, como valor político, a sua mundividência anti-semita, a qual antecedia o seu engajamento pelo nacional-socialismo» (Cf. Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005, p. 56). No entanto, o abundante tratamento de fontes por Gross, longe de demonstrar a tese central do livro, apenas mostra que a perspectiva de Schmitt sobre o judaísmo, quer no decurso das suas manifestações anti-semitas dos anos 30, quer em escritos posteriores, não se fundamenta em qualquer perspectiva biologista sobre o povo. A partir da tese de Gross, seria necessário interpretar a oposição de Schmitt a uma perspectiva normativista sobre o direito como uma mera manifestação fenoménica de uma realidade mais fundamental, escondida no pensamento schmittiano como um *arcanum*: um anti-semitismo primordial. Uma tal interpretação é, no entanto, tendo em conta a obra de Schmitt, insustentável. A partir da documentação reunida na obra de Gross, torna-se antes possível sustentar justamente uma relação inversa entre o “anti-semitismo” de Schmitt e a sua oposição a uma concepção normativista do direito. Não é de uma hostilidade originária ao judaísmo que deriva o combate schmittiano contra o normativismo, mas passa-se exactamente o contrário: as manifestações anti-semitas de Schmitt, que, sendo situadas, atingem um carácter extremo durante a vigência do Estado nacional-socialista, tornam-se inteligíveis e integráveis na obra schmittiana pelo facto de Schmitt assumir o povo judeu não como um povo propriamente dito, não como uma “realidade biológica” ou uma “comunidade étnica”, mas explicitamente como uma configuração concreta de uma relação normativista com a lei. A mesma perspectiva de Gross, que nos parece insustentável à luz da obra schmittiana, foi recentemente reforçada pela relevância atribuída por Yves Charles Zarka às três páginas do artigo de Schmitt *Die Verfassung der Freiheit*, de 1935, falando num «ódio do Judeu que animou Schmitt desde os seus primeiros escritos e que encontrará uma plena expressão na sua justificação das leis de Nuremberga» (Cf. Yves Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris PUF, 2005, p. 41). A análise que aqui empreendemos dos textos de Schmitt situados entre 1933 e 1936 parece-nos refutar a assunção de que os judeus seriam para Schmitt um “povo” ou uma “etnia odiada”, assunção essa que não encontra qualquer confirmação documental nem justificação à luz do pensamento schmittiano.

judaico ao espírito alemão é do seguinte tipo: o judeu tem, para o nosso trabalho espiritual, uma relação *parasitária, táctica e comercial*. Através dos seus dotes comerciais, tem frequentemente um sentido aguçado pelo genuíno; com grande habilidade e rápido faro sabe encontrar aquilo que é genuíno. É o seu instinto como parasita e genuíno comerciante»⁴⁸. Do mesmo modo que uma perspectiva normativista sobre o direito desvincula o direito da sua génese, reduzindo-o a uma pura norma abstracta sem qualquer relação com a realidade concreta que a sustenta, o judaísmo, encarado por Schmitt como a configuração concreta do normativismo, caracteriza-se pela sua hostilidade a qualquer tentativa de vincular o direito a uma ordem concreta, a qualquer tentativa de encontrar, além do mero funcionamento mecânico e automático da legalidade, uma legitimidade que consista na vigência do direito como ordem concreta irredutível à sua formulação normativa. Daí que Schmitt acrescente: «O judaísmo é, como o líder diz no seu livro *Mein Kampf*, não apenas o inimigo de tudo o que é inimigo para o judeu, mas o inimigo mortal de qualquer produtividade genuína em qualquer outro povo. O seu poder mundial não tolera qualquer produtividade étnica, senão a sua própria espécie seria refutada. [...] A nós, o judeu não nos ocupa por causa de si mesmo. Aquilo que procuramos, e aquilo por que combatemos, é a nossa própria espécie não falsificada, a pureza incólume do nosso povo alemão. “Na medida em que me defendo do judeu”, diz o nosso líder Adolf Hitler, “combato pela obra do Senhor”»⁴⁹. A evocação por Schmitt da “pureza incólume do povo alemão”, na sua igualdade de espécie, diante do judaísmo encontra aqui o seu significado. Ela consiste então não na apresentação de uma perspectiva do povo alemão como uma substância política homogénea, que excluiria os judeus como um povo pertencente a uma espécie distinta, mas na defesa da necessidade de distinguir o direito e a ordem, por um lado, e uma simples norma, por outro. Uma tal distinção fundamentaria o princípio da

⁴⁸ Idem, p. 1196-1197: «Immer wieder ist in unserer Tagung die Erkenntnis durchgedrungen, daß der Jude für die deutsche Art des Geistes unproduktiv und steril ist. Er hat uns nichts zu sagen, mag er noch so scharfsinnig kombinieren oder sich noch so eifrig assimilieren. Er kann wohl seine enorme Händler- und Vermittlerbegabung spielen lassen, in der Sache schafft er nichts. [...] Die Beziehung des jüdischen Denkens zum deutschen Geistes ist folgender Art: Der Jude hat zu unserer geistigen Arbeit eine parasitäre, eine taktische und eine händlerische Beziehung. Durch seine händlerische Begabung hat er oft einen scharfen Sinn für das Echte; mit großer Findigkeit und schneller Witterung weiß er das Rechte zu treffen. Das ist sein Instinkt als Parasit und echter Händler.»

⁴⁹ Idem, pp. 1198-1199: «Das Judentum ist, wie der Führer in seinem Buch „Mein Kampf“ sagt, nicht nur allem feind, was dem Juden feind ist, sondern der Todfeind jeder echten Produktivität bei jedem anderen Volk. Seine Weltmacht duldet keine völkische Produktivität, sonst wäre seine eigene Art von Existenz widerlegt. [...] Uns beschäftigt der Jude nicht seiner selbst wegen. Was wir suchen und worum wir kämpfen, ist unsere unverfälschte eigene Art, die unversehrte Reinheit unseres deutschen Volkes. „Indem ich mich des Juden erwehre“, sagt unser Führer Adolf Hitler, „kämpfe ich für das Werk des Herrn“.»

liderança, ou seja, o princípio segundo o qual um líder deveria poder decidir legitimamente a suspensão da mera legalidade em função de uma ordem concreta mais fundamental. Era em função desta defesa do princípio da liderança, em função desta defesa da autoridade do líder, que o combate contra o “espírito judaico” encontraria a sua justificação: este seria o combate não contra uma etnia, uma raça ou um povo propriamente dito, mas contra a configuração concreta do normativismo, isto é, contra uma comunidade consolidada não em torno de uma ordem concreta que possibilitava a liderança, mas em torno da exclusão da autoridade e da liderança, em torno justamente de uma representação da lei como pura norma cuja legalidade, absolutamente válida, não admite qualquer exceção ou qualquer legitimidade dela distinta.

3. O Estado nacional-socialista como Estado de liderança e Estado de direito, e a liderança como princípio fundador de uma nova era constitucional

Se, em 1933, Schmitt apresenta a igualdade de espécie como um princípio fundamental do novo Estado nacional-socialista, este princípio surge como tal apenas na medida em que aparece como condição necessária para que a liderança seja possível. É assim a existência de uma liderança genuína, a possibilidade de o líder exercer uma autoridade não normativamente circunscrita, e não a existência de um povo homogêneo, marcado por uma igualdade de espécie, que, na perspectiva schmittiana, determina a essência do Estado nacional-socialista. O Estado nacional-socialista é então, para Schmitt, não o Estado de um povo homogêneo, não um *Volksstaat* propriamente dito, mas antes um “Estado de líder”, um *Führerstaat* no sentido mais próprio do termo. A interpretação que, em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt dá à lei de 24 de Março de 1933, a sua caracterização como uma “constituição provisória” do Reich, dá já um testemunho suficiente desta perspectiva schmittiana sobre o Estado nacional-socialista: um Estado determinado pela abolição do princípio liberal da separação de poderes e pela concentração no líder, através de um princípio da liderança, de um poder que, colocado acima da lei, se poderia caracterizar como não normativamente circunscrito. Após a publicação de *Staat, Bewegung, Volk*, uma nova lei, aprovada por unanimidade pelo Reichstag exactamente um ano depois da nomeação de Hitler como chanceler, a 30 de Janeiro de 1934, parecia justamente reforçar a interpretação schmittiana da “lei de habilitação”. A “Lei para a nova construção do Reich” determinava agora não apenas a

supressão da representação popular no plano dos Estados federados, mas também a possibilidade, através do seu art. 4º, de o governo fazer leis constitucionais: «O governo do Reich pode pôr novo direito constitucional»⁵⁰. Assim, a partir da conjunção entre as leis de 24 de Março de 1933 e de 30 de Janeiro de 1934, Schmitt pode defender que o Estado nacional-socialista assenta quer na possibilidade de uma liderança efectiva, ou seja, de uma autoridade não normativamente vinculada, quer na diferenciação entre o funcionamento da lei, na sua legalidade enquanto norma jurídica, e a situação normal de uma ordem concreta que a liderança, na sua legitimidade, assegura.

Se, para Schmitt, a essência do Estado nacional-socialista se encontra na liderança, e não na sua constituição como uma mera decorrência do povo enquanto substância política homogénea, enquanto *Volksgemeinschaft* originária, a preocupação de Schmitt, ao longo dos três anos em que dura a sua plena adesão ao nazismo, será a de fundamentar o princípio da liderança como o fundamento desse mesmo Estado. E é precisamente a esta fundamentação que Schmitt se entregará entre 1933 e 1936, defendendo o princípio da liderança numa tripla perspectiva. Em primeiro lugar, a liderança é defendida enquanto princípio constitutivo do Estado nacional-socialista na medida em que esta corresponderia, na perspectiva schmittiana, à assunção por parte do Estado de uma autoridade de que o Estado liberal de Weimar não poderia dispor. Assim, numa primeira perspectiva, a liderança será defendida por Schmitt na medida em que o seu princípio corresponde à presença de um poder estatal incontestado, capaz de decidir e impor à sociedade uma unidade política que o Estado de Weimar, transformado num Estado de partidos e estruturado a partir do dualismo entre Reich e Estados federados, não tinha conseguido assegurar. Em segundo lugar, a defesa schmittiana da liderança não poderia deixar de passar pela recusa de que esta consistiria na assunção pela autoridade do Estado de um poder absoluto, arbitrário e despótico. Nesta perspectiva, em vários artigos escritos entre 1934 e 1935, Schmitt argumentará a favor da consideração do Estado nacional-socialista, fundado no princípio da liderança, como um Estado de direito. Finalmente, em terceiro lugar, Schmitt esforçar-se-á por enquadrar a sua defesa do princípio da liderança na perspectiva de uma história do constitucionalismo. Nesta terceira perspectiva, a liderança aparece no pensamento schmittiano como o princípio fundador de uma nova era constitucional, ultrapassando

⁵⁰ «Die Reichsregierung kann neues Verfassungsrecht setzen.»

definitivamente o princípio da separação de poderes que caracteriza, enquanto tal, o Estado liberal.

É, antes de mais, no seu texto intitulado *Reich – Staat – Bund*, proferido a 20 de Junho de 1933 como lição inaugural na entrada para a Universidade de Colónia, que Schmitt se refere abertamente à necessidade de que, numa perspectiva jurídica, haja uma liderança ou, o que aqui é o mesmo, uma autoridade incontestada, cujo poder supremo consiga sobrepor-se, como unificadora, a todas as contendas sociais. Nesta lição, Schmitt procede a uma breve história política da Alemanha, concluindo que, do século XVII até Hegel, o Estado tinha sido considerado a entidade política racionalmente concebível, determinada por uma soberania incontestada, enquanto o Reich surgia quer como uma entidade política carente de uma autoridade centralizada, como acontecia com o Reich alemão, quer como uma associação entre Estados que procuravam protecção não na sua supremacia, mas na subordinação conjunta a uma potência superior, tal como se tinha passado com os Estados alemães que se colocaram, no início do século XIX, sob a protecção do Império constituído pela França napoleónica⁵¹. Na sua mútua confrontação, os conceitos de Estado e de Reich não podiam deixar de se contrapor: «O conceito de Estado era o autêntico inimigo do conceito de Reich»⁵². E, partindo dessa contraposição, poder-se-ia dizer que o combate entre os dois inimigos tinha sido ganho historicamente pelo Estado: «O conceito de *Estado* destruiu o velho Reich. Quando Pufendorff, no século XVII, assinala o Reich como um *monstrum*, ele quer dizer com isso que ele não é um Estado. O conceito de Estado e de soberania estatal aparece-lhe juridicamente concebível e, sem mais, plausível. O Reich, pelo contrário, tornou-se inconcebível e juridicamente sem sentido, precisamente porque o conceito de Estado venceu. No solo do Reich alemão desenvolvem-se Estados e a supremacia jurídica-decisionista do conceito de Estado, em relação ao conceito de Reich, aparece tão grande, diante da formação conceptual da ciência jurídica, que o conceito de Estado rebenta o Reich a partir de dentro. Desde o século XVIII que já não há mais nenhum direito do Reich, mas apenas direito do Estado»⁵³.

⁵¹ Cf. Carl Schmitt, “Reich – Staat – Bund”, *Positionen und Begriffe*, pp. 218-219.

⁵² Idem, p. 219: «Der Staatsbegriff war der eigentliche Feind des Reichsbegriffs.»

⁵³ Idem, p. 218: «Der Begriff des Staates hat das alte Reich zerstört. Wenn Pufendorff im 17. Jahrhundert das Reich als ein Monstrum bezeichnet, so will er damit sagen, daß es Kein Staat ist. Der Begriff des Staates und der staatlichen Souveränität erscheint ihm juristisch begreiflich und ohne weiteres plausibel. Reich dagegen ist unbegreiflich und juristisch sinnlos geworden, eben weil der Begriff des Staates gesiegt hat. Auf dem Boden des Deutschen Reiches entwickeln sich Staaten, und die juristisch-dezisionistische

Contudo, embora o combate entre Estado e Reich se tenha decidido a favor do primeiro, Schmitt verifica que esta contraposição deixara na Alemanha as suas marcas, podendo encontrar-se o seu rasto sobretudo na estrutura federal do Estado alemão de Weimar, com a predominância de uma determinação normativista do direito, com a falta de autoridade de um poder incontestavelmente soberano e com os conflitos sempre potenciais entre o Reich e os Estados federados (*Länder*), particularmente com o dualismo entre o Reich e a Prússia. As tentativas de anular um tal dualismo, e sobretudo o golpe de 20 de Julho de 1932 – pelo qual Hindenburg, à luz do art. 48º da Constituição, depusera o governo do SPD na Prússia, nomeando o chanceler von Papen Comissário do Reich para a Prússia –, seriam assim, no entender de Schmitt, tentativas para anular as sequelas deixadas pela contraposição secular entre Estado e Reich, constituindo na Alemanha aquilo a que se poderia chamar um Reich dotado de autoridade estatal, ou seja, um Estado capaz de exercer a autoridade e liderar. E era na sequência destas tentativas que Schmitt podia interpretar o aparecimento do Estado nacional-socialista como o fim definitivo do dualismo e como o estabelecimento, através do movimento nacional-socialista organizado no NSDAP, de uma efectiva liderança do Estado: «Uma liderança política poderosa, resultante do partido que transporta o Estado, põe as mais variadas partes e organizações na sua relação correcta. O tipo anónimo e camuflado de exercício de poder político próprio do anterior Estado federal de partidos está ultrapassado. A responsabilidade política e a honestidade política voltam agora a ser possíveis, depois de se terem tornado sem sentido e impossíveis no sistema do Estado constitucional liberal»⁵⁴. Assim, se a constituição provisória do novo Estado alemão era uma “lei de habilitação” que abolia o princípio da separação de poderes e consagrava o princípio da liderança, lei essa que encontraria a sua confirmação na lei que assinala o primeiro aniversário da nomeação do líder do movimento nazi como chanceler do Reich, dir-se-ia que a manifestação mais imediata do princípio constitutivo deste mesmo Estado não poderia deixar de se encontrar numa lei que, assegurando inequivocamente a autoridade do líder do Reich, dissolvesse explicitamente o dualismo entre os Estados federados e o Reich. Nomeado entretanto

Überlegenheit des Staatsbegriffs gegenüber dem Reichsbegriff erscheint der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung so groß, daß der Staatsbegriff das Reich von innen heraus sprengt. Seit dem 18. Jahrhundert gibt es überhaupt kein Reichsrecht mehr, sondern nur noch Staatsrecht.»

⁵⁴ Idem, p. 225: «Eine kraftvolle politische Führung, die aus der staatstragenden Partei hervorgeht, bringt die mannigfaltigsten Teile und Organisationen in ihr richtiges Verhältnis. Die anonyme und getarnte Art der politischen Machtausübung des früheren Parteienbundesstaates ist überwunden. Politische Verantwortung und politische Ehrlichkeit sind jetzt wieder möglich, nachdem sie im System des liberalen Verfassungsstaates sinnlos und unmöglich geworden waren.»

por Hermann Göring Conselheiro de Estado da Prússia, Schmitt participa na elaboração de tal lei, por sugestão do seu amigo Johann Popitz: esta lei, que surge a 7 de Abril de 1933 como a “lei dos governadores do Reich” (*Reichsstatthaltergesetz*), substitui os governos e os parlamentos dos Estados federados por governadores nomeados pelo líder e responsáveis apenas diante dele.

Na sequência da participação na sua elaboração, Schmitt escreve um comentário à *Reichsstatthaltergesetz*, no qual afirma expressamente que esta se encontra na sequência das tentativas de 1932 para entregar ao Reich um poder estatal e soberano: «O golpe na Prússia, a 20 de Julho de 1932, tentou, pela primeira vez, realizar o direito do Reich a uma liderança estatal unitária e intra-política. Logo se encontraram todos os opositores de um Reich forte numa aliança espantosa: ministros prussianos desempossados, fracções do parlamento prussiano, os governos da Baviera e de Baden, que reclamavam um carácter de Estado [*Staatlichkeit*] para os seus Estados federados [*Länder*], unitaristas e federalistas, marxistas e pretensos conservadores estavam subitamente unidos contra a potência estatal, na qual viam o seu inimigo intra-político comum»⁵⁵. Diante do parcial insucesso de um tal golpe, a lei de 7 de Abril de 1933 reconhecia explicitamente o perigo que constituía, para a unidade política do Reich, a ambiguidade jurídica em que se encontravam os Estados federados: «Conceitos como soberania dos Estados federados, carácter de Estado e “carácter estatal” dos Estados federados e representações particulares do “conceito e da essência do Estado federal” eram recursos jurídicos com os quais a unidade estatal do Reich alemão ameaçava ser quebrada»⁵⁶. E seria diante desta ameaça que a afirmação explícita e inequívoca da soberania, autoridade e liderança política do Reich seria necessária, assim como a remoção das estruturas políticas que, nos Estados federados, poderiam alimentar uma ambiguidade quanto à relação entre Estados federados e Reich, possibilitando, no limite, a reivindicação de um direito de resistência ou de secessão. A partir da lei de 7 de Abril de 1933 poder-se-ia então finalmente dizer, segundo Schmitt: «Um conflito

⁵⁵ Carl Schmitt, *Das Reichsstatthaltergesetz*, Berlim, Carl Hermanns Verlag, 1933, p. 7: «Der Preußenschlag vom 20. Juli 1932 (VD. des Reichspräsidenten auf Grund von Art. 48 Abs. 1 und 2 RV. vom 20 Juli 1932, RGBI I S. 377) hat zum ersten Male das Recht des Reiches auf eine einheitliche innerpolitische Staatsführung durchzusetzen versucht. Sofort fanden sich alle Gegner eines starken Reiches zu einer merkwürdigen Bundesgenossenschaft zusammen: amtsenthobene preußische Minister, preußische Landtagsfraktionen, die auf die Staatlichkeit ihrer Länder pochenden Regierungen von Bayern und Baden, Unitaristen und Föderalisten, Marxisten und angeblich Konservative waren plötzlich einig gegen die Reichsgewalt, in der sie ihren gemeinsamen innerpolitischen Feind sahen.»

⁵⁶ Idem, p. 8: «Begriffe wie: Souveränität der Länder, Staatlichkeit und „staatlicher Charakter“ der Länder und besondere Vorstellungen von „Begriff und Wesen des Bundesstaates“ waren die juristischen Hebel, mit denen die staatliche Einheit des Deutschen Reiches gesprengt zu werden droht.»

político entre o Reich e os Estados federados já não é possível»⁵⁷. Do mesmo modo, referindo-se à *Reichsstatthaltergesetz* na sua lição inaugural de Colónia, Schmitt caracteriza-a como a mais clara manifestação da liderança política que no Estado alemão, com o movimento nacional-socialista, se tornara finalmente possível. Dir-se-ia que a abolição do dualismo entre o Reich e os Estados federados seria uma manifestação da presença na Alemanha de uma efectiva liderança; e que o era justamente porque só uma efectiva liderança seria capaz de executar uma tal abolição: «Só o novo Estado da revolução nacional, criado sob a liderança política de Adolf Hitler, solucionou o problema secular [do dualismo] através da Lei dos Governadores do Reich, de 7 de Abril de 1933. Os governadores são sub-líderes do líder político Adolf Hitler. Eles exercem o poder sobre o Estado federado em nome do Reich. Os parlamentos dos Estados federados, a raiz malévola do Estado federal de partidos, foram suprimidos»⁵⁸.

A defesa por Schmitt da liderança como princípio fundamental do Estado nacional-socialista baseia-se, à partida, no reconhecimento de que um Estado não poderia suportar a carência de autoridade de uma perspectiva normativista do direito, que reduzia a legitimidade à legalidade, nem uma estrutura que permitisse equívocos sobre a instância que deveria liderar. O desaparecimento do Estado de Weimar, com a predominância de uma interpretação normativista da Constituição e com o dualismo entre o Reich e a Prússia, era, para Schmitt, o resultado inevitável desta impossibilidade. Dir-se-ia que, na sua perspectiva, insistir numa concepção normativista do direito, atribuir à potência legisladora e à legalidade por ela determinada a legitimidade de um poder soberano, significaria entregar o direito a um desenvolvimento automático e incontrolado, no qual este fatalmente seria estabelecido não em função de uma racionalidade intrínseca, mas em função quer de um funcionamento mecânico, meramente reactivo e não dirigido racionalmente, quer dos interesses particulares do grupo que tiver ocasionalmente poder para o impor como direito. Schmitt manterá esta análise do normativismo como insustentável segundo critérios racionais ao longo de toda a sua obra. Como se pode ler, por exemplo, na nota de 9 de Setembro de 1947, publicada no *Glossarium*: «Como se pode manter a legalidade como sistema, quando já

⁵⁷ Idem, p. 9: «Ein politischer Konflikt zwischen Reich und Ländern ist nicht mehr möglich.»

⁵⁸ “Reich – Staat – Bund”, *Positionen und Begriffe*, pp. 224-225: «Erst der unter der politischen Führung Adolf Hitlers entstandene neue Staat der nationalen Revolution hat das jahrhundertalte Problem durch das Reichsstatthaltergesetz vom 7. April 1933 gelöst. Die Reichsstatthalter sind Unterführer des politischen Führers Adolf Hitler. Sie üben Landesgewalt im Namen des Reiches aus. Der Länderparlamentarismus, die schlimme Wurzel des Parteienbundesstaates, ist abgeschafft.»

ninguém consegue acreditar na racionalidade do *législateur*, nem sequer na sua boa vontade de se manter apartidário?»⁵⁹. No entanto, dir-se-ia que, entre 1933 e 1936, o que estava em causa para Schmitt era demonstrar não apenas a carência de racionalidade do normativismo, ou de um sistema jurídico que reduzia a legitimidade ao mero funcionamento da legalidade, mas sobretudo a racionalidade intrínseca do princípio da liderança, tornando claro que a defesa deste princípio, sendo racionalmente justificável, não poderia ser confundida com a defesa irracionalista de um despotismo meramente arbitrário.

É a distinção entre a arbitrariedade de um despotismo e o princípio da liderança que Schmitt se esforça por sustentar, sobretudo através do recurso à caracterização do Estado de liderança (*Führerstaat*) nacional-socialista como um “Estado de direito”. Na sua abordagem do conceito de *Estado de direito*, realizada em artigos como *Nationalsozialismus und Rechtsstaat* (1934), *Der Rechtsstaat* e *Was bedeutet der Streit um den „Rechtsstaat“?* (1935), Schmitt começa por assinalar a sua origem liberal e, conseqüente, a sua principal incompatibilidade com um Estado de liderança. É assim que é abordada a origem da própria composição da expressão “Estado de direito” no século XIX, enquanto conceito polémico em luta, antes de mais, quer contra o Estado monárquico da restauração, surgido após a derrota definitiva de Napoleão em 1815, quer contra o Estado democrático da soberania popular, quer ainda contra um Estado confessional cristão⁶⁰. Segundo a perspectiva fundadora do conceito de Estado de direito, nenhuma mundividência soberana deveria impor-se, neste Estado, como lei. Por outras palavras, o Estado de direito teria, na sua origem, como sua primeira característica, a impossibilidade de uma qualquer mundividência poder determinar a legalidade ou estabelecer um critério de legitimidade pelo qual a legalidade pudesse ser suspensa. Uma segunda marca da origem liberal do conceito de Estado de direito consiste, na perspectiva schmittiana, em este surgir como uma tentativa de compatibilização entre Estado e sociedade, a partir do princípio da “soberania da lei”. Assim, se a sua origem, sobretudo na oposição a um “Estado cristão”, determina no conceito de Estado de direito um primeiro estágio caracterizável como “mundividencial” (*weltanschaulich*), na medida em que se trata de opô-lo a uma concepção de Estado proposto por uma “visão do mundo” monárquica, democrática ou

⁵⁹ Carl Schmitt, *Glossarium*, p. 13: «Wie kann die Legalität als System bestehen, wenn niemand mehr an die Rationalität des Législateur zu glauben vermag, nicht einmal mehr an seinen guten Willen zur Unparteilichkeit?»

⁶⁰ Cf. “Nationalsozialismus und Rechtsstaat”, *Juristische Wochenschrift*, n° 63, 1934, p. 714.

cristã, o conceito de Estado de direito não poderá deixar de evoluir para um significado especificamente vinculado à “ciência do Estado”, para um significado *staatswissenschaftlich*, na medida em que designará um Estado em que os direitos da sociedade, e dos indivíduos e associações que esta contém, são garantidos diante de um poder estatal essencialmente circunscrito⁶¹. É este o conteúdo fundamental do conceito de Estado de direito em pensadores liberais alemães como Robert Mohl, Lorenz von Stein e Rudolf Gneist. Finalmente, no seu tratamento do conceito de Estado de direito, Schmitt assinala um terceiro estágio da sua concepção liberal, na medida em que este passa a designar um Estado no qual o direito, concebido de um modo positivista como mera lei ou norma, pura e simplesmente impera, guardado por instituições judiciais que devem, nessa medida, manter uma absoluta independência do poder político. Neste último sentido, um Estado poder-se-ia determinar como Estado de direito em função do império da lei e, conseqüentemente, da específica independência política dos tribunais. É como conclusão destes três estádios de evolução do conceito liberal de Estado de direito que Schmitt cita as palavras de Anschütz num artigo intitulado *Deutsches Staatsrecht*, escrito para a Enciclopédia Holzendorf-Kohler: «O Estado constitucional quer, antes de mais, ser um Estado de direito: um Estado que está inteiramente sob o signo do direito, um Estado cuja vontade suprema se chame não *rex*, mas *lex*; uma comunidade [*Gemeinwesen*] onde as relações dos indivíduos não apenas entre si, mas sobretudo em relação à potência estatal sejam determinadas por princípios jurídicos, ou seja, onde se trata, no governar e ser governado, de direito e *lei*, e não de um *tel est notre plaisir* da pessoa governante»⁶².

Nos três estádios assinalados por Schmitt na evolução do conceito de Estado de direito, torna-se claro que este é evocado por uma perspectiva liberal como conceito essencialmente político e, nessa medida, polémico. Segundo uma tal perspectiva, o Estado de direito, com o normativismo que lhe é subjacente e a sua evocação da substituição do império do *rex* pelo da *lex*, opor-se-ia, na sua essência, a qualquer tentativa de entender o Estado como “Estado de poder”, como uma instituição assente não em normas, mas na força e no potencial exercício de um poder fáctico,

⁶¹ Cf. Idem, p. 714.

⁶² Cit. por Schmitt, “Nationalsozialismus und Rechtsstaat”, p. 715: «Der Verfassungsstaat will vor allem ein Rechtsstaat sein: ein Staat, welcher ganz im Zeichen des Rechtes steht, dessen oberster Wille nicht Rex, sonder Lex heißt; ein Gemeinwesen, wo die Beziehungen der Einzelnen nicht nur unter sich, sondern vor allem zur Staatsgewalt durch Rechtssätze bestimmt sind, wo es also auch beim Regieren und Regiertwerden nach Recht und Gesetz und nicht nach dem *tel est notre plaisir* der regierenden Person abgeht.»

independente da configuração concreta que este “Estado de poder” pudesse assumir. Por outras palavras, numa perspectiva liberal, o conceito de Estado de direito implicava a possibilidade de distinguir os Estados facticamente existentes, independentemente das suas diferenças, em duas categorias essenciais: por um lado, os Estados que assentavam na vigência do direito como norma incompatível com qualquer exceção, os “Estados de direito” (*Rechtsstaat*) propriamente ditos; por outro lado, os “Estados de poder” (*Machtstaat*), um tipo de Estados cuja ordem jurídica era concebida como estando assente num poder capaz de a estabelecer e de, em caso de necessidade, a suspender. Como escreve Schmitt, no seu artigo de 1935 intitulado *Der Rechtsstaat*: «É evidente que não há nenhum Estado que se reconheça abertamente como Estado de não direito [*Unrechtsstaat*] e que, nessa medida, cada Estado quer ser um Estado de direito. Daí que, no âmbito da confrontação política, seja só através de um determinado contra-conceito que a palavra recebe a sua clareza e determinação. Habitualmente, designadamente na polémica liberal, este é o *Estado de poder*. Neste sentido, o liberalismo, durante um século, entendeu apresentar indiferenciadamente qualquer Estado não liberal, trate-se de uma monarquia absoluta, de um Estado fascista, nacional-socialista ou bolchevista, como um não Estado de direito e, assim, como um Estado de não direito»⁶³. Assim, se o Estado de direito era, para uma perspectiva liberal, um Estado normativista, assente na supremacia da norma e da legalidade, se ele surgia assim, nesta perspectiva, como o contra-conceito de qualquer Estado assente numa autoridade pessoal ou num princípio de liderança, a tentativa schmittiana de fundamentar um Estado de direito não liberal e não normativista não poderia deixar de assentar na defesa de que o exercício da liderança, o estabelecimento de uma autoridade pessoal situada acima das normas, não só não corresponderia à proposta de um poder arbitrário, injustificado, despótico e irracional, como significaria uma tentativa para evitar o irracionalismo de confundir a justiça (*Gerechtigkeit*) com a mera legalidade (*Gesetzlichkeit*) e, nessa medida, de reduzir o direito e a ordem propriamente dita à obediência cega e sem critério a meros procedimentos e normas.

⁶³ Carl Schmitt, “Der Rechtsstaat”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 109: «Selbstverständlich gibt es keinen Staat, der sich offen als Unrechtsstaat bekennt, und insofern will jeder Staat ein Rechtsstaat sein. In dem Bereich der politischen Auseinandersetzung erhält das Wort daher seine Klarheit und Bestimmtheit erst durch einen bestimmten Gegenbegriff. Für gewöhnlich ist das, namentlich in der liberalen Polemik, der *Machtstaat*. In dieser Bedeutung hat es der Liberalismus ein Jahrhundert lang verstanden, jeden nicht-liberalen Staat, mag es sich um eine absolute Monarchie, einen faschistischen, nationalsozialistischen oder bolschewistischen Staat handeln, unterschiedlos als Nicht-Rechtsstaat und damit als Unrechtsstaat hinzustellen.»

Para Schmitt, falar de um Estado de liderança (*Führerstaat*) como Estado de direito (*Rechtsstaat*) implica assim, antes de mais, uma determinação do próprio conceito de direito. Para uma perspectiva liberal, o direito era pura e simplesmente norma e um Estado seria justo (seria um *gerechter Staat*) se estivesse orientado não em função da justiça propriamente dita, mas em função da vigência, sem exceção, das normas e da lei (*Gesetz*), ou seja, se fosse, no sentido próprio, um Estado de leis (*Gesetzesstaat*). Como escreve Schmitt, em 1934: «A discrepância entre “Estado de direito” e Estado justo é logo visível. Diante da patente justiça substancial do caso concreto desfila, com a ajuda do conceito “Estado de direito”, uma série de métodos, princípios, normas e instituições formais, nos quais não se trata de justiça, mas apenas sobretudo de “garantia de direito”, que fazem do Estado de direito um mero Estado de leis e que, apesar disso, em aberta renúncia à justiça no caso concreto, reivindicam ser “conformes ao Estado de direito”»⁶⁴. A concepção do Estado de direito como Estado de leis implicaria a imediata determinação do Estado de direito e do Estado de liderança como conceitos antagónicos. Para o liberalismo, o direito excluía, a partir da sua constituição intrínseca, a liderança. Daí que Schmitt possa concluir do entendimento liberal sobre o Estado de direito: «O Estado de direito é apenas um Estado no qual não é um líder que governa pessoalmente, mas uma série de normações legais impessoais. O Estado de direito, enquanto *Estado de leis*, é aqui um *contra-conceito* específico contra qualquer tipo de *Estado de liderança*; a *lex* está contra o *rex*, o *dux* e cada “regimento pessoal”»⁶⁵. Assim, diante desta concepção liberal do Estado de direito como um conceito contraditório em relação a qualquer Estado de liderança, diante desta redução da justiça à legalidade e do Estado de direito a um Estado de leis, seria necessário, na perspectiva schmittiana, separar estes conceitos, introduzindo um direito, uma justiça e uma ordem substanciais que não se esgotassem na mera aplicação de formalidades normativas e procedimentais, assim como um Estado de direito que, assumindo a necessidade de uma autoridade soberana liderante, situada acima das normas, se

⁶⁴ “Nationalsozialismus und Rechtsstaat”, p. 714: «Die Diskrepanz zwischen „Rechtsstaat“ und gerechtem Staat wird dann sofort sichtbar. Vor die offenkundige substantielle Gerechtigkeit der Sache schiebt sich mit Hilfe des Begriffs „Rechtsstaat“ eine Reihe von formalen Methoden, Grundsätzen, Normen und Einrichtungen, bei denen es nicht auf Gerechtigkeit, sondern vor allem auf „Rechtssicherheit“ ankommt, die aus dem Rechtsstaat einen bloßen Gesetzesstaat machen und es trotzdem, unter offenem Verzicht auf die Gerechtigkeit in der Sache, für sich in Anspruch nehmen, „rechtsstaatlich“ zu sein.»

⁶⁵ Idem, p. 715: «Rechtsstaat ist nur ein Staat, in welchem nicht ein Führer persönlich, sondern eine Reihe von unpersönlichen gesetzlichen Normierungen herrscht. Der Rechtsstaat als Gesetzesstaat ist hier ein spezifischer Gegenbegriff gegen jede Art von Führerstaat; Lex steht gegen Rex und Dux und jedes „persönliche Regiment“.»

diferenciasse de um mero Estado de leis. Se se admitisse que do funcionamento meramente procedimental das normas não resultaria a justiça, e que a efectivação do direito necessitaria do exercício de uma liderança pessoal que se pudesse sobrepor, caso necessário, a uma vigência automática da lei, podendo garantir assim, através da sua autoridade, a situação normal em que uma tal lei poderia normalmente vigorar, o aparecimento de um Estado de liderança, tal como era, na sua essência, o Estado nacional-socialista, não apenas não seria incompatível com um Estado de direito, mas seria até o melhor exemplo deste mesmo Estado, o exemplo de um Estado de direito que se constituísse como uma real efectivação do direito e da ordem, e não apenas como a aplicação automática e sem critério de meros procedimentos normativos e legais. Daí que Schmitt possa concluir a sua análise com a defesa da caracterização do Estado de liderança nazi como Estado de direito: «*Não determinamos o nacional-socialismo por um conceito de Estado de direito que o preceda, mas, ao invés, o Estado de direito pelo nacional-socialismo. [...] Se nos ativermos em tais caracterizações formais, o Estado nacional-socialista hodierno é indubitavelmente um Estado de direito modelar, talvez até mesmo mais que a maioria dos outros lugares da terra*»⁶⁶.

O sentido da caracterização do conceito de Estado de direito como um conceito político ou polémico encontra aqui a sua justificação. Ao assumir o conceito de Estado de direito como um conceito marcado por uma essencial polemicidade, Schmitt caracteriza-o como o objecto de uma disputa com o liberalismo normativista, disputa essa pela qual se tornaria claro que ele, podendo apontar para uma concepção de direito distinta do normativismo, se poderia adequar à estrutura do Estado nacional-socialista. Se o Estado de direito liberal, partindo do dualismo entre Estado e sociedade, surgia como um Estado caracterizado pela “soberania da lei” e, portanto, pela manutenção desse mesmo dualismo, na medida em que estabelecia limites legais à determinação política da sociedade pelo Estado, já o Estado de direito nacional-socialista se caracterizava pela assunção não de um poder tirânico e despótico por parte do líder – o que corresponderia a uma pura e simples ausência de direito e de Estado de direito –, mas da autoridade do líder, através do princípio da liderança, como garante da legitimidade da vigência da ordem jurídica e, nessa medida, como garante da justiça

⁶⁶ Idem, p. 716: «Wir bestimmen also nicht den Nationalsozialismus von einem ihm vorhergehenden Begriff des Rechtsstaates, sondern umgekehrt den Rechtsstaat vom Nationalsozialismus her. [...] Halten wir uns an solche formalen Kennzeichnungen, so ist der heutige nationalsozialistische Staat zweifellos ein musterhafter Rechtsstaat, vielleicht sogar mehr als die meisten anderen Länder der Erde.»

substancial da aplicação da lei e dos procedimentos normativos normais. Por outras palavras: o Estado de direito nacional-socialista caracterizar-se-ia não pela restrição do poder do Estado diante da sociedade, numa limitação do poder estatal que tenderia à manutenção do dualismo liberal, mas pelo estabelecimento da liderança como princípio, no decurso de uma unidade política que – articulada na tríade “Estado, movimento, povo” – encontraria no movimento o eixo e o princípio dessa mesma unidade. O Estado de direito nacional-socialista assentaria então a sua legitimidade enquanto tal, a sua circunscrição racional por um direito, não na sua vinculação a normas legais e à interpretação destas normas por tribunais independentes, mas na sua vinculação à liderança do movimento: no Estado de direito nacional-socialista, o Estado seria um órgão do movimento que se constituía como sujeito da liderança, do mesmo modo que os tribunais surgiam como um órgão do estabelecimento da justiça substancial e da ordem concreta que só uma liderança normativamente desvinculada poderia fundar. Daí que Schmitt escreva acerca dos princípios e procedimentos formais exigidos pelo próprio conceito de Estado de direito no interior do Estado de liderança nacional-socialista: «Temos aquelas instituições formais-organizatórias, para dizê-lo mais uma vez, *apenas na base e no quadro da estrutura global do nosso Estado nacional-socialista, apenas na base e no quadro da unidade articulada triadicamente de Estado, movimento e povo*. É nesta construção, e não na dualidade de Estado e sociedade civil, que se encontra o nosso Estado, e assim também o nosso Estado de direito. Ele é um Estado suportado pelo movimento que transporta o Estado e o povo. O Estado é apenas uma de várias ordens; ele não é onipotente, não é aquilo que era o Estado do século XVIII. *Enquanto todo, é um órgão do líder do movimento*. Os órgãos estatais na justiça e administração, que estão instituídos e organizados, deste modo, “segundo o Estado de direito”, não podem ter nenhum dúvida nem equívoco em relação a que eles sejam os órgãos de um Estado que, por seu lado, enquanto todo, é um *órgão*. No quadro deste Estado alemão estão hoje as instituições que designamos como instituições do Estado de direito»⁶⁷.

⁶⁷ Idem, p. 716: «Wir haben jene formal-organisatorischen Einrichtungen, um es nochmals zu sagen, nur auf der Grundlage und im Rahmen der Gesamtstruktur unseres nationalsozialistischen Staates, nur auf der Grundlage und im Rahmen der dreigliedrigen Einheit von Staat, Bewegung und Volk. In diesem Aufbau, nicht in der Zweigliedrigkeit von Staat und bürgerliche Gesellschaft, steht unser Staat, also auch unser Rechtsstaat. Er ist ein von der staat- und volkstragenden Bewegung getragener Staat. Der Staat ist nur eine von mehreren Ordnungsreihen; er ist nicht allmächtig, nicht das, was der Staat des 18. Jahrhunderts war. Er ist als Ganzes ein Organ des Führers der Bewegung. Die staatliche Organe in Justiz und Verwaltung, die in solcher Weise „rechtsstaatlich“ eingerichtet und organisiert sind, dürfen sich keinem Zweifel und keinem Mißverständnis darüber hingeben, daß sie die

A apropriação pelo Estado nacional-socialista do conceito de Estado de direito, a sua desvinculação não apenas da sua origem no pensamento liberal, mas da sua história, corresponde, para Schmitt, a uma vitória sobre o liberalismo na disputa e na luta política em torno desse conceito. Segundo Schmitt, o conceito não perderia com isso a sua ligação originária a um pensamento estranho e hostil ao princípio nacional-socialista da liderança. No entanto, seria exactamente por essa razão que falar – tal como ele sugere, no seguimento do Ministro Hans Frank – num “Estado de direito alemão de Adolf Hitler” (*der deutsche Rechtsstaat Adolf Hitlers*)⁶⁸, ou seja, falar num Estado de direito assente não no normativismo, mas no princípio que precisamente lhe é antagónico, na liderança, corresponderia, na perspectiva schmittiana, a uma conquista na polémica, no conflito político contra o liberalismo. Como escreve Schmitt em 1935, no seu artigo *Was bedeutet der Streit um den „Rechtsstaat“?*: «A assunção e o prosseguimento da palavra *Estado de direito* poderia também ter um sentido mais profundo. É um acontecimento típico da história do espírito que fórmulas eficazes e palavras marcantes no combate espiritual sejam conquistadas e *transformadas*. Todas as grandes religiões arrebataram às suas opositoras alguns deuses e santos e incluíram-nos no seu próprio panteão»⁶⁹. Esta “conquista” pelo nacional-socialismo do termo Estado de direito, a possibilidade de um Estado assente na liderança ser designado como Estado de direito, não poderia deixar de significar, para Schmitt, uma ultrapassagem do próprio liberalismo e, com ele, uma ultrapassagem da própria mundividência política que cunhara o termo. Por outras palavras: a possibilidade de um “Estado de liderança” – tal como era o Estado nacional-socialista – poder ser caracterizado como um Estado de direito significaria, na perspectiva schmittiana, o reconhecimento de uma concepção do direito já distinta do normativismo subjacente à perspectiva liberal. Dir-se-ia que, com o reconhecimento do Estado de liderança como um Estado de direito, se abria uma nova era constitucional, caracterizável como pós-liberal e pós-normativista, na qual a alusão a uma ordem concreta, concretizada agora como um apelo ao “sangue e solo”, permitia fundamentar e legitimar o exercício de uma liderança normativamente indeterminada. Daí que Schmitt possa justamente concluir da sua abordagem do pensamento jurídico

Organe eines Staates sind, der seinerseits als Ganzes Organ ist. Im Rahmen dieses deutschen Staates stehen heute die Einrichtungen, die wir als rechtsstaatliche Einrichtungen bezeichnen.»

⁶⁸ Cf. “Der Rechtsstaat”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 117.

⁶⁹ Carl Schmitt, “Was bedeutet der Streit um den „Rechtsstaat“?”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 127: «Die Übernahme und Weiterführung des Wortes *Rechtsstaat* könnte aber auch einen tieferen Sinn haben. Es ist ein typischer Vorgang der Geistesgeschichte, daß wirksame Formeln und eindrucksvolle Worte im geistigen Kampf erobert und *umgedeutet* werden. Alle große Religionen haben ihren Gegnern mancherlei Götter und Heilige entrissen und ihrem eigenen Pantheon eingefügt».

nazi, num artigo de 1934 intitulado justamente *Nationalsozialistisches Rechtsdenken*: «Em todas as terras e povos indicia-se um novo desenvolvimento da ciência jurídica. Todas as terras e povos procuram regressar ao seu solo próprio, ao seu sangue próprio e às ordens naturais que surgem do sangue e solo, libertando-se da superestrutura artificial das “*idées générales*”. [...] *Estamos do lado das coisas vindouras*»⁷⁰.

Após o seu tratamento do conceito, e a sua defesa do Estado nacional-socialista como Estado de direito, Schmitt não poderá então deixar de dedicar-se à consideração de uma superação definitiva do normativismo liberal e, conseqüentemente, à justificação de que, com a ultrapassagem do liberalismo, emergia uma nova era constitucional, baseada em princípios distintos dos liberais. É sobretudo em 1936 que Schmitt procura sustentar a emergência do princípio da liderança como o aparecimento de uma era pós-liberal, configurada concretamente na habilitação para legislar da instância que era, anteriormente, apenas uma potência executiva, enquadrada no meio da legislativa e judicial, potência essa que assim se torna uma “potência governativa” no sentido próprio do termo. É a partir desta tentativa que se torna possível compreender o artigo que Schmitt publica em 1936, e que volta a publicar em 1940 na sua colectânea *Positionen und Begriffe*, em que propõe uma visão panorâmica e comparativa dos processos de “habilitação legislativa”⁷¹ dos governos pelos parlamentos na França, Inglaterra, Estados Unidos e Alemanha, a partir da Primeira Guerra Mundial, concluindo que estes mesmos processos seriam o “sintoma” privilegiado, a “pedra de toque” para a avaliação da situação constitucional destes mesmos países. Se os processos de habilitação legislativa dos governos poderiam ser considerados quer como simples delegações ocasionais de competências, sempre essencialmente limitadas e constitucionalmente determinadas, quer como puras autorizações para o exercício pelo governo de uma potência legislativa, superando assim o princípio liberal da separação dos poderes e, portanto, a própria constituição liberal, tal significava, para Schmitt, que era fundamentalmente no entendimento destes processos de habilitação que se jogava, numa determinada situação constitucional concreta, a própria representação do Estado e do direito. Como escreve Schmitt: «A habilitação legislativa é, na medida em que for

⁷⁰ Carl Schmitt, “Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, *Deutsches Recht*, nº 10, 1934, p. 229: «In allen Ländern deutet sich eine neue Entwicklung der Rechtswissenschaft an. Alle Ländern und Völker suchen zu ihrem eigenen Boden, zu ihrem eigenen Blut und zu den natürlichen Ordnungen, die aus Blut und Boden entstehen, zurückzukehren und sich von dem artifiziiellen Ueberbau der „*idées générales*“ zu befreien. [...] Wir sind auf der Seite der kommenden Dinge.»

⁷¹ O artigo intitula-se justamente *Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen*; „*Legislative Delegationen*“.

constitucional, sempre uma ponte legal; mas ela pode tanto reconduzir para uma legalidade constitucional anterior como também, a partir dela, para um solo constitucional inteiramente novo. Daí que a prática das leis de habilitação seja tanto uma pedra de toque da efectiva situação constitucional como também um importante sintoma para o desenvolvimento do direito constitucional no seu conjunto, e que seja bem compreensível que o problema da constitucionalidade das leis de habilitação, nos últimos anos, se tenha tornado num tema principal de todas as controvérsias de direito constitucional»⁷².

Para Schmitt, um Estado como o nacional-socialista, determinado constitucionalmente a partir de uma “lei de habilitação”, reconhecia abertamente a sua situação constitucional – e, em geral, a situação constitucional europeia e americana – como algo essencialmente novo, como uma nova era, determinada pela superação, que a Primeira Guerra Mundial tornara patente, da separação liberal, no Estado, entre a potência legislativa e a potência executiva: «De facto, começou em 1914, com a Guerra Mundial, o fim de uma época da história constitucional, designadamente a época do constitucionalismo assente na separação de poderes»⁷³. Dir-se-ia então que, para o Schmitt de 1936, o Estado nacional-socialista, enquanto “Estado de liderança” (*Führerstaat*), seria apenas a expressão mais completa e perfeita dessa nova era constitucional, estabelecendo a liderança como princípio e determinando esta mesma liderança como o fundamento não apenas da lei, mas até da própria constituição. Daí que Schmitt possa concluir: «A Lei do Reich para a Supressão da Indigência do Povo e do Reich, de 24 de Março de 1933, dá ao governo do Reich a autorização para estabelecer leis, e mesmo leis num sentido formal. Assim, deu-se o passo decisivo para a superação da separação entre o legislativo e o executivo. [...] A lei do Reich sobre a nova construção do Reich, de 30 de Janeiro de 1934, solidificou este solo e, em particular, colocou fora de dúvida (o que nunca tinha sido duvidoso para um conhecedor do desenvolvimento do direito constitucional no seu conjunto) que também as novas

⁷² Carl Schmitt, “Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen; „Legislative Delegationen“”, *Positionen und Begriffe*, p. 245: «Die gesetzgeberische Ermächtigung ist, soweit sie verfassungsmäßig ist, immer eine legale Brücke; aber sie kann sowohl zur früheren verfassungsmäßigen Legalität zurück als auch von ihr hinweg auf einen gänzlich neuen Verfassungsboden führen. Daher ist die Praxis der Ermächtigungsgesetze sowohl ein Prüfstein für die wirkliche Verfassungslage als auch ein wichtiges Symptom für die verfassungsrechtliche Gesamtentwicklung, und es ist wohl verständlich, daß das Problem der Verfassungsmäßigkeit von Ermächtigungsgesetzen in den letzten Jahren ein Hauptthema aller verfassungsrechtlichen Streitfragen geworden ist.»

⁷³ Idem, p. 244 (nota 1): «In der Tat begann 1914 mit dem Weltkrieg das Ende einer verfassungsgeschichtlichen Epoche, nämlich der des gewaltenteilenden Konstitutionalismus.»

leis constitucionais aparecem através de uma decisão do governo do Reich dirigido pelo líder»⁷⁴. Contudo, apesar do seu particular desenvolvimento no Estado nacional-socialista, que assim se convertia num Estado modelar, a passagem para esta nova era constitucional, determinada pela dissolução do princípio liberal da separação de poderes e, conseqüentemente, pela assunção pelos governos de uma potência legislativa, não só constituía um movimento geral, mas significaria, na sua essência, a recuperação de uma tradição política e jurídica que o princípio da separação de poderes, típico do Estado liberal, tinha obscurecido. O fim da era constitucional liberal consistiria assim na recuperação de uma “ordem concreta” tradicional que, através da introdução de um princípio de legitimidade distinto do exercício da mera legalidade, tornava possível o aparecimento de uma instância legítima que concentrasse em si um poder supremo, propiciando assim a própria instância que o Estado liberal, não reconhecendo qualquer legitimidade para além da mera legalidade, não poderia deixar de tentar destruir, através justamente do princípio da separação de poderes.

A entrega da potência legislativa ao executivo corresponderia assim não propriamente à remoção de quaisquer limites ao exercício de um poder arbitrário por parte deste mesmo executivo, mas à transformação intrínseca da própria *potência executiva* – cujo arbítrio, ao longo da era liberal, teria de ser quer limitado por uma potência legislativa exterior, quer controlado por uma potência judicial independente – numa *razão governativa*, constituída não pela irracionalidade de um puro arbítrio, mas justamente por uma racionalidade própria. Daí que Schmitt, evocando a formulação do jurista francês René Capitant – *gouverner c’est légiférer* –, possa escrever: «Esta fórmula, que remete a Stuart Mill e que corresponde, no fundo, à concepção inglesa, resume o mais claramente possível a viragem principial, desde a potência legislativa isolada, do Estado legislador da separação de poderes, até à prática hodierna das leis de governo. Tenho esta fórmula, na sua simplicidade persuasora, por um sintoma significativo que permite reconhecer o quanto os conceitos de constituição de Locke e de Montesquieu estão ultrapassados e o quanto o nosso pensar do direito se volta a ligar a conceitos da tradição pré-constitucionalista da história do espírito europeia. Pois um

⁷⁴ Idem, pp. 258-259: «Das Reichsgesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich vom 24. März 1933 gibt der Reichsregierung die Befugnis, Gesetze, und zwar auch Gesetze im formellen Sinne, zu erlassen. Damit ist der entscheidende Schritt zur Aufhebung der Trennung von Legislative und Exekutive getan. [...] Das Reichsgesetz über den Neuaufbau des Reiches vom 30. Januar 1934 (RGBl. S. 75) hat diesen Boden befestigt und insbesondere außer Zweifel gestellt (was für einen Kenner der verfassungsrechtlichen Gesamtentwicklung niemals zweifelhaft gewesen war), daß auch neue Verfassungsgesetze durch einen Beschluß der vom Führer geleiteten Reichsregierung zustande kommen.»

conceito de lei que concebe a legislação como coisa do governo aproxima-se do conceito de lei de um Aristóteles ou de um Tomás de Aquino. Também segundo estes grandes filósofos a lei é essencialmente um acto de governo; é, como diz Tomás, “não a *ratio* de uns homens quaisquer, mas, de um modo específico, a razão prática daquele que lidera e governa a comunidade”, essencialmente “*ratio gubernativa*” e um “*dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*”⁷⁵.

Com a sua interpretação da liderança como princípio fundador de uma nova era pós-liberal, Schmitt tornava claro que um tal princípio assumia, para ele, um estatuto absoluto, e que as referências à “igualdade de espécie” não apenas como segundo princípio do Estado nacional-socialista, a par da liderança, mas como condição de possibilidade da própria liderança, adquiriam um sentido fictício, correspondendo não à defesa de uma tese, mas a uma tentativa de fundamentação da liderança junto de posições que, partindo de uma concepção *völkisch* do povo como substância política etnicamente homogénea, só reconheceriam uma liderança apresentada *como se* decorresse da existência do povo enquanto comunidade étnica marcada por uma igualdade de espécie. Por outras palavras: com a sua interpretação da liderança, em 1936, tornava-se claro que a liderança (*Führertum*) poderia aparecer como um princípio contraposto à igualdade de espécie (*Artgleichheit*), e que a sua defesa enquanto princípio único fundador da nova era pós-liberal consistia afinal, para o pensamento schmittiano, não no reconhecimento do povo como substância política homogénea, mas na defesa de um Estado forte, cuja autoridade, assegurando a unidade política, pudesse permitir, no seio do próprio povo, a politicidade e, portanto, a heterogeneidade e a diferença. Como se disse, era já em 1933, em *Staat, Bewegung, Volk*, que a alusão explícita ao povo como a “parte impolítica” da unidade política remetia a “igualdade de espécie”, enquanto princípio do Estado nacional-socialista, para um estatuto fictício.

⁷⁵ Idem, pp. 259-260: «Diese Formel, die auf Stuart Mill zurückgeht und die in der Sache der englischen Auffassung entspricht, faßt den grundsätzlichen Wandel von der isolierten Legislative des gewaltenteilenden Gesetzgebungsstaates zur heutigen Praxis der Regierungsgesetze am klarsten zusammen. Ich halte diese Formel in ihrer überzeugenden Einfachheit für ein bedeutendes Symptom, das erkennen läßt, wie sehr die Verfassungsbegriffe Lockes und Montesquieus überwunden sind und unser Rechtsdenken wieder an Begriffe der vorkonstitutionalistischen Überlieferung der europäischen Geistesgeschichte anknüpft. Denn ein Gesetzesbegriff, der die Gesetzgebung als Sache der Regierung auffaßt, nähert sich dem Gesetzesbegriff eines Aristoteles und eines Thomas von Aquin. Auch nach diesen großen Philosophen ist das Gesetz wesentlich ein Akt der Regierung; es ist, wie Thomas sagt, „nicht die Ratio irgendwelcher Menschen, sondern in spezifischer Weise die praktische Vernunft desjenigen, der die Gemeinschaft führt und regiert“, wesentlich „ratio gubernativa“ und ein „dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam“.»

Contudo, entre os anos de 1934 e 1936, Schmitt tornará inteiramente explícita a sua consideração da liderança não como o resultado da igualdade de espécie do povo, não como uma consequência da existência prévia de um povo enquanto substância política homogênea, mas, ao invés, como o princípio em função do qual o povo alemão se poderia constituir e manter enquanto sociedade política constituída. Dir-se-ia que, nestes anos, Schmitt tornará inteiramente claro que, para ele, apesar das sugestões em contrário de algumas passagens de *Staat, Bewegung, Volk*, era o povo que, enquanto unidade política, era tornado possível pela liderança, e não a liderança pela igualdade de espécie do povo.

Esta elevação da liderança a princípio constitutivo da unidade do povo alemão, ou seja, a princípio constitutivo do próprio povo alemão enquanto unidade política, é já inteiramente patente no livro *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches*, publicado em 1934. Nele, Schmitt apresenta a sua concepção das causas do desmoronamento do II Reich, defendendo que este se deve sobretudo à influência do liberalismo de 1848 na Prússia. Um tal liberalismo, determinante da Constituição da Prússia de 1850, estabelecia no Estado prussiano uma estrutura dual, na qual o parlamento, representante dos cidadãos (*Bürger*), se articulava com um corpo hierárquico de funcionários, alicerçado nos soldados (*Soldaten*) e num exército cujo líder era o rei. Introduzindo na Prússia uma estrutura dual, o liberalismo caracterizava-se pela quebra da unidade do Estado e, nessa medida, pela essencial rejeição do Estado prussiano como Estado de liderança: «Um *Estado de liderança* construído a partir do soldado alemão não pode fazer qualquer compromisso genuíno com um *Estado de direito* construído a partir do cidadão liberal»⁷⁶. Assim, ao despojar o Estado prussiano da possibilidade da liderança, o constitucionalismo liberal reduzia o exército e o funcionalismo, com a sua chefia monárquica, a um Estado dentro do próprio Estado, anulando, na Prússia, qualquer unidade estatal. Como escreve Schmitt: «O constitucionalismo burguês anulou a liderança do povo pelo seu rei e comandante militar, a coesão do rei prussiano com o seu povo, e submeteu o povo alemão à sua condução, aberta ou camuflada, por um tipo humano que correspondia, quanto à espécie, ao pensar constitucional burguês, e não ao Estado prussiano dos soldados. Através desta constituição, qualquer genuíno apelo imediato do governo ao povo

⁷⁶ Carl Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, p. 13: «Ein vom deutschen Soldaten her aufgebauter Führerstaat kann mit einem vom liberalen Bürger her konstruierten Rechtsstaat keinem echten Kompromiß schließen.»

tornou-se impossível»⁷⁷. A partir desta observação, a reflexão de Schmitt, em *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches*, consiste numa interrogação acerca do inevitável percurso histórico de um Estado marcado pela ausência de liderança e de unidade. Segundo Schmitt, se o dualismo conseguira sobreviver ao longo do século XIX, na Alemanha, tal ficara a dever-se sobretudo às vitórias militares de Bismarck e, portanto, às realizações daquilo que, na Prússia, restara de um “Estado de soldados”. Contudo, apesar do adiamento do seu desmoronamento, devido a tais vitórias militares, estas apenas conseguiriam adiar o destino inevitável de um Estado marcado pelo dualismo liberal e pela ausência de liderança, no seu efeito corruptor. Segundo o Schmitt de 1934, o desmoronamento de um Estado sem liderança, caracterizado pela sua dilaceração num dualismo, é sempre, devido à sua própria constituição intrínseca, inevitável. E a razão de uma tal inevitabilidade é clara: um Estado dualista e liberal não poderia responder adequadamente a um momento que lhe exigisse uma mobilização que só pela unidade estatal e pela liderança genuína seria possibilitada. Segundo Schmitt, teria sido justamente um tal momento que a Guerra Mundial de 1914-1918 teria proporcionado.

O desfecho da Primeira Guerra Mundial seria assim, para Schmitt, o resultado da impossibilidade, na Alemanha, daquilo a que Ernst Jünger, em 1930, chamara a “mobilização total” (*totale Mobilmachung*)⁷⁸: uma mobilização que, devido precisamente ao seu carácter total, só uma liderança política genuína poderia conseguir. É neste sentido que Schmitt escreve acerca da situação alemã na Guerra de 1914-1918: «Uma liderança política era possível apenas como consequência passageira de guerras vitoriosas e de resultados felizes, mas não na base de uma articulação estatal segura, nem como pressuposto firme para a preparação em concreto de uma guerra mundial cheia de perigos. Hoje pode-se reconhecer que a preparação para uma medida que Ernst Jünger designou como “mobilização total” teria de ser precisamente total»⁷⁹. Assim,

⁷⁷ Idem, pp. 22-23: «Der bürgerliche Konstitutionalismus beseitigte die Führung des Volkes durch seinen König und Obersten Kriegsherrn, den Zusammenhalt des preußischen Königs mit seinem Volk, und unterwarf das deutsche Volk der offenen oder getarnten Leitung durch einen Menschentypus, der artmäßig dem bürgerlichen Verfassungsdenken, nicht aber dem preußischen Soldatenstaat zugeordnet war. Durch diese Verfassung war jeder echte unmittelbare Appell der Regierung an das Volk unmöglich gemacht.»

⁷⁸ Sobre o conceito de “mobilização total”, veja-se sobretudo os ensaios de Ernst Jünger *Die totale Mobilmachung* (1930) e *Der Arbeiter* (1932).

⁷⁹ *Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches*, p. 32: «Eine politische Führung war nur als vorübergehende Folgeerscheinung siegreicher Kriege und glücklicher Erfolge, nicht aber auf der Grundlage eines gesicherten Staatsgefüges und als feste Voraussetzung für die sachgemäße Vorbereitung

como consequência da incapacidade de uma mobilização total por parte do seu Estado liberal, como resultado da derrota que inevitavelmente resultaria de tal incapacidade, a Alemanha não apenas sofrera sanções e uma ocupação territorial estrangeira, como sobretudo adquirira a forma política de um “Estado de partidos”, ou seja, a forma política de uma República que, transformando o dualismo liberal do II Reich num pluralismo liberal, tornava ainda mais difícil a recuperação de uma liderança: «A estrutura global do novo ser estatal já não era dualista, mas trouxera ainda muito menos da unidade prometida. Tornou-se pluralista»⁸⁰. Segundo a análise de Schmitt, em 1934, após a superação da República de Weimar, era finalmente a liderança – concretizada na habilitação do governo do Reich para legislar e na transformação do chanceler num líder – e a unidade estatal por ela proporcionada que, na Alemanha, o Estado nacional-socialista tornava uma realidade efectiva.

A exposição de *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches* é inequívoca quanto à centralidade da liderança na constituição da unidade política do Estado. Contudo, se a sua leitura não deixava já dúvidas quanto à concepção schmittiana da relação entre a liderança e a comunidade política do povo, a publicação, em 1936, nas páginas do *Deutsche Juristen-Zeitung*, de um artigo intitulado *Die Lage der deutschen Rechtswissenschaft* tornava essa relação ainda mais explícita. Neste artigo, Schmitt defende a tese de que a Alemanha foi marcada, ao longo da sua história, pela ausência de liderança política, e de que a ciência jurídica alemã, na sequência justamente dessa ausência, se caracterizou pela tentativa de substituir a liderança política em falta. Contudo, se uma liderança política autêntica constituiria por si uma unidade política genuína, uma comunidade de povo (*Volksgemeinschaft*), já uma liderança forjada e substituta, tal como a sustentada na Alemanha pela ciência jurídica, constituiria não uma unidade política ou uma comunidade propriamente dita, mas apenas uma comunidade jurídica (*Rechtsgemeinschaft*)⁸¹, uma sociedade formada não pela mútua pertença, mas pela associação em torno das mesmas regras e normas. Assim, no presente artigo, dir-se-ia que Schmitt produz explicitamente duas afirmações fundamentais. Em primeiro lugar, Schmitt afirma que a ciência jurídica aparece, na

eines gefährvollen Weltkrieges möglich. Heute läßt sich erkennen, daß die Vorbereitung auf eine Maßnahme, die Ernst Jünger als „totale Mobilmachung“ bezeichnet hat, ebenfalls total sein mußte.»

⁸⁰ Idem, p. 45: «Die Gesamtstruktur des neuen Staatswesens war nicht mehr dualistisch, aber sie brachte noch viel weniger die versprochene Einheit. Sie war pluralistisch geworden.»

⁸¹ Schmitt refere aqui o tratado de Reinhard Höhn de 1935, *Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft*, como a obra paradigmática para o reconhecimento desta distinção entre “comunidade de povo” e “comunidade jurídica”.

Alemanha, como uma substituição para a falta de liderança política. Caracterizada a história política alemã através da carência de liderança política, a ciência jurídica alemã poderia ser assinalada, no seu desenvolvimento, como a expressão de uma tentativa para colmatar essa falta. Daí que Schmitt possa escrever: «A ciência jurídica procura frequentemente substituir a falta de uma autoridade forte e, em vez de construir uma unidade política do povo, que determina a partir de si amigo e inimigo, construir uma mera “comunidade jurídica” como substituta de uma efectiva comunidade. Ela entra num vácuo político e procura preenchê-lo pelo seu lado»⁸². Em segundo lugar, Schmitt afirma também que a substituição da liderança política pela ciência jurídica, ou seja, a constituição de uma “comunidade jurídica” do povo alemão como substituição de uma verdadeira unidade política e “comunidade de povo”, não poderia deixar de pressupor a manutenção de um vácuo político, resultado da ausência de uma liderança genuína. A ciência jurídica, com a sua tentativa de constituir uma ciência capaz de justificar o direito em função de um critério racional, e não da pura vontade arbitrária, poderia formar uma “comunidade jurídica”: «Na agonia de séculos do Império Romano da Nação Alemã, a ciência jurídica na Alemanha ajudou a preencher um vácuo político; ela criou um “direito alemão comum” que, na falta de uma unidade política da Alemanha, significava pelo menos uma espécie de “comunidade jurídica”»⁸³. Contudo, uma comunidade jurídica não poderia substituir uma comunidade política, do mesmo modo que o papel da liderança política não poderia ser substituído pelas possibilidades hermenêuticas da ciência jurídica em relação às normas vigentes.

Se a ciência jurídica alemã poderia justificar a racionalidade de uma determinada ordem jurídica, mostrando a coerência e a racionalidade desta mesma ordem, mas não seria capaz de estabelecer uma autoridade política, fundando uma ordem concreta, constituindo uma “comunidade de povo” e provocando a sua mobilização política, aparece então aqui o propósito do artigo de Schmitt: tratar-se-ia de encontrar o sentido e o papel da ciência jurídica num contexto em que a liderança surge como inequivocamente determinada e em que, conseqüentemente, a “comunidade de povo” é

⁸² Carl Schmitt, “Die Lage des deutschen Rechtswissenschaft”, *Detusche Juristen-Zeitung*, 41, 1936, p. 17: «Die Rechtswissenschaft versucht öfters, den Mangel einer starken Autorität zu ersetzen und statt der politischen, Freund und Feind von sich ais bestimmenden Einheit des Volkes eine bloße „Rechtsgemeinschaft“ als Ersatz einer wirklichen Gemeinschaft zu konstruieren. Sie tritt in ein politisches Vakuum ein und sucht es von ihrer Seite her auszufüllen.»

⁸³ Idem, p. 17: «In der jahrhundertelangen Agonie des Römischen Reiches Deutscher Nation half die Rechtswissenschaft in Deutschland ein politisches Vakuum ausfüllen; sie schuf ein „gemeines deutsches Recht“, das mangels einer politischen Einheit Deutschlands wenigstens eine Art von „Rechtsgemeinschaft“ bedeutete.»

possível. Assim, para Schmitt, num “Estado de liderança”, a ciência jurídica perderia o seu carácter de substituta da liderança, abandonando um estatuto de “independência” compreendido como separação da razão governante ou oposição à vontade do líder; mas, ao subordinar-se ao princípio da liderança, ao abandonar o seu estatuto prévio de instância detentora do direito (*Rechtshaber*), esta mesma ciência jurídica poderia adequar-se ao seu estatuto próprio, ao estatuto de “guardiã do direito” (*Rechtswahrer*), cabendo-lhe assim tornar explícita a justificação e a racionalidade, ou seja, o carácter não arbitrário, do exercício da liderança. Daí que Schmitt possa concluir, em 1936: «No Estado de liderança, a posição da ciência jurídica já não é determinada pela tarefa de preencher um vácuo político. [...] A ordem política de uma liderança étnica tira-nos as possibilidades de qualquer espécie de detenção do direito, mas liberta-nos para uma nova tarefa científica. [...] Hoje, todas as possibilidades de futuro da ciência jurídica alemã baseiam-se em que ela consiga, do mesmo modo que toda a juridicidade alemã, converter-se de *detentora do direito numa guardiã do direito*»⁸⁴.

Com esta tentativa de circunscrever o papel da ciência jurídica num Estado de liderança, o artigo de Schmitt de 1936 torna então inteiramente claro o estatuto da liderança na sua relação com a “comunidade de povo”. Se Schmitt afirma aqui explicitamente, por um lado, que a ciência jurídica, na Alemanha, procura substituir a liderança, e se ele afirma também explicitamente, por outro lado, que a liderança é insubstituível na constituição de uma genuína comunidade política do povo, poder-se-ia dizer que o presente artigo contém implícita uma terceira afirmação que importa explicitar: a afirmação de que a liderança é a instância que constitui a comunidade do povo. Do mesmo modo que a ciência jurídica, através da sua tarefa de interpretação, racionalização e justificação do direito, surge como a instância constitutiva de uma “comunidade jurídica”, a liderança aparece, neste artigo, de um modo implícito mas claro, como a instância que pode constituir o povo como substância política ou “comunidade de povo” propriamente dita. Consequentemente, neste artigo de 1936, Schmitt apresenta implicitamente duas teses que não poderiam deixar de ser, para uma concepção *völkisch* do povo, na qual se baseava aquilo a que se poderia chamar a “ortodoxia” nacional-socialista, inteiramente inaceitáveis. Em primeiro lugar, ele afirma

⁸⁴ Idem, p. 21: «Im Führerstaat wird die Stellung der Rechtswissenschaft nicht mehr durch die Aufgabe bestimmt, ein politisches Vakuum auszufüllen. [...] Die politische Ordnung eines völkischen Führertums nimmt uns die Möglichkeiten aller Arten des Rechthabertums, aber sie macht uns für eine neue wissenschaftliche Aufgabe frei; [...] Heute liegen alle Zukunftsmöglichkeiten der deutschen Rechtswissenschaft darin, daß es ihr gelingt, ebenso wie das ganze deutsche Juristentum aus einem Rechthaber zu einem Rechtswahrer zu werden.»

implicitamente que o povo alemão, antes de conquistar uma liderança inequívoca, apenas seria uma “comunidade jurídica”, ou seja, uma comunidade baseada não no vínculo ao líder, mas à lei normativamente considerada. Tal quereria dizer, implicitamente, que os alemães seriam não uma comunidade de povo (*Volksgemeinschaft*) originária, não uma substância política propriamente dita, marcada pela partilha de uma homogeneidade fundamental, pela partilha de uma mesma espécie (*Art*) numa igualdade de espécie (*Artgleichheit*), mas um povo que, na sua história política, seria caracterizado pela mesma característica que marcava o povo judeu: um povo carente de liderança que, nessa medida, sem um líder que estabelecesse uma ordem e uma situação normal irreduzível à norma jurídica, não conseguira constituir uma verdadeira comunidade, uma “comunidade de povo”, permanecendo assim unido em função da sua subordinação à norma e à lei. Em segundo lugar, ao apresentar a “comunidade de povo” como dependente da liderança, ao afirmar que só através da liderança o povo alemão se poderia transformar de “comunidade jurídica” em “comunidade de povo”, Schmitt reforça a sua afirmação de 1933, segundo a qual o povo era não uma unidade política originária, mas a “parte impolítica” da própria unidade política. Por outras palavras: ao fazer a “comunidade de povo” do povo alemão depender da liderança, Schmitt afirma que este mesmo povo, considerado em si mesmo, longe de ser uma substância política homogênea, tal como o apresentava a “ortodoxia” nacional-socialista, não seria senão um todo em potencial desagregação, um todo cuja consistência e unidade apenas seriam possíveis através de uma liderança que fosse, afinal, não uma emanção que partia da imanência de um povo homogêneo, mas uma emergência advinda da sua exterioridade.

A ênfase do princípio da liderança por Schmitt, em detrimento, como vimos, do princípio *völkisch* da igualdade de espécie, a redução da concepção do povo como substância política homogênea ao estatuto de uma ficção política, não poderia deixar de ter como consequência um progressivo afastamento não propriamente de Schmitt em relação ao nacional-socialismo, mas do nacional-socialismo em relação ao jurista que tinha sido considerado, até então, o *Kronjurist* do III Reich. Por outro lado, e de um modo mais concreto, a ausência de marcas de um racismo biologista não apenas em toda a sua obra, mas até nas suas manifestações anti-semitas no decurso do seu envolvimento com o nazismo, teriam como consequência inevitável a hostilização do pensamento schmittiano por parte de todos aqueles que partiam de uma concepção biologista da raça e do povo, compreendendo o próprio nacional-socialismo, segundo

um dito atribuído a Rudolf Hess, como uma “biologia aplicada”. É precisamente no ano de 1936, ano em que organiza, em Outubro, o colóquio da Liga dos Juristas Nacional-socialistas – dedicado ao tema “O judaísmo na ciência jurídica” e em que apresenta, como comunicação, o texto *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* –, e ano em que o seu artigo acerca da “situação histórica da ciência jurídica alemã” põe totalmente a claro a ausência de uma concepção *völkisch* do povo no pensamento schmittiano, que a situação de Schmitt no interior do Estado nacional-socialista será posta grave e abertamente em causa às mãos de um nacional-socialismo “ortodoxo”.

Em Dezembro de 1936, nos seus números 49 e 50, a revista das SS *Das Schwarze Korps* publica dois artigos anónimos não só abordando o catolicismo de Schmitt e a inexistência de traços de anti-semitismo no seu pensamento e nas suas relações pessoais, mas recordando também a sua participação, juntamente com o “judeu Erwin Jacobi”, na tentativa de justificar uma interpretação do art. 48º da Constituição de Weimar que tentara manifestamente impedir a ascensão ao poder do nacional-socialismo⁸⁵. Na perspectiva de uma “ortodoxia” nacional-socialista, uma tal publicação justificava-se pela necessidade não apenas de denunciar o “oportunismo” de Schmitt no apoio ao Estado nacional-socialista – recordando que, um mês antes da nomeação de Hitler como chanceler, Schmitt defendia ainda a legitimidade de o Presidente Hindenburg recorrer ao art. 48º da Constituição de Weimar para evitar uma tal solução –; não apenas de condenar as relações de Schmitt com colegas e alunos de origem judaica, mostrando que este nunca hesitara em trabalhar com judeus e, portanto, carecia de uma perspectiva racial ou *völkisch* sobre o povo, mas sobretudo de enfrentar a interpretação schmittiana do Estado nacional-socialista, a qual assentava sobretudo no princípio da liderança e, nessa medida, reduzia implicitamente a igualdade de espécie do povo alemão, a sua homogeneidade racial e biológica, ao estatuto de uma ficção política. Depois de uma tal publicação, Schmitt demite-se do cargo de Director do Grupo de Professores da Liga dos Juristas Nacional-Socialistas e de editor do *Deutsche Juristen-Zeitung*, conservando apenas o seu lugar na Universidade de Berlim e o título, meramente honorífico, de Conselheiro de Estado da Prússia. E é com o fim da sua carreira como jurista ao serviço do Estado de liderança nacional-socialista que emerge,

⁸⁵ Cf. Paul Noack, *Carl Schmitt: Eine Biographie*, p. 205.

de um modo inteiramente claro, um problema novo no pensamento schmittiano: o problema da morte do Estado.

Entre os anos de 1933 e 1936, Schmitt empreendera o seu combate pela ordem concreta como uma defesa da liderança, no seguimento da sua defesa, ao longo da República de Weimar, de que uma autoridade pessoal – a autoridade do Presidente do Reich enquanto líder do Estado – fosse colocada num plano superior ao plano normativo da lei, abolindo o seu funcionamento automático e meramente procedimental e estabelecendo uma instância racional, uma autoridade pessoal não normativamente condicionada, como critério para garantir a própria racionalidade da norma. Por outras palavras: durante os três anos do seu envolvimento directo e assumido com o nazismo, Schmitt continua a sua contestação à irracionalidade do normativismo, rejeitando uma perspectiva do direito como pura norma de um sistema imanente e defendendo que a racionalidade da norma, longe de ser intrínseca ao auto-desenvolvimento do sistema normativo, não pode deixar de ser originada por uma dimensão pessoal que lhe seja exterior. A partir de 1936, o diagnóstico de Schmitt acerca do carácter irracional do normativismo não muda. Contudo, torna-se patente que o exercício da liderança, a autoridade pessoal situada acima das normas impessoais, não só não é intrinsecamente racional, mas pode traduzir-se na habilitação de um déspota para a realização inteiramente irracional do seu puro e simples arbítrio. O Estado de liderança que, entre 1933 e 1936, Schmitt concebera como um Estado capaz de se contrapor à irracionalidade e ao formalismo normativista, o Estado que Schmitt representara como um genuíno Leviathan, no qual uma liderança pessoal, colocada acima de condicionamentos normativos e investida de uma absoluta responsabilidade, poderia assumir um efectivo papel protector, encerrava em si, afinal, como possibilidade, um Behemoth, um não-Estado (*Unstaat*), caracterizado pelo desaparecimento do direito às mãos do caos e do arbítrio. Em 1936, Schmitt parece então chegar à mesma conclusão acerca do Estado nacional-socialista, enquanto puro Estado de liderança, que o seu antigo aluno e militante social-democrata Franz Neumann, entretanto emigrado, apresenta em 1942 e (numa versão alargada) 1944 no seu livro *Behemoth*: «Como acreditamos que o nacional-socialismo é um não-Estado, ou se desenvolve nessa direcção, um caos, um domínio da ausência de lei e de anarquia, que “arrebata” os direitos, assim como a dignidade do homem, estando a ponto, através da sua

predominância sobre enormes massas de terra, de transformar o mundo num caos, o nome correcto para o sistema nacional-socialista parece-nos ser: o Behemoth»⁸⁶.

Dir-se-ia então que, em 1936, com o reconhecimento da possibilidade de o Estado de liderança corresponder à vigência de uma pura anomia, Schmitt encara, pela primeira vez com uma seriedade suficiente, o problema da morte do Estado propriamente dito, ou seja, o desaparecimento de uma instância cujas decisões, no exercício de um poder supremo, sejam guiadas por uma racionalidade intrínseca, garante do seu papel protector, e não por uma pura arbitrariedade. É, curiosamente, um ano antes da publicação de *Behemoth*, em 1941, que Schmitt apresentará explicitamente o Estado como um “conceito concreto e vinculado a uma época histórica”⁸⁷: um conceito que, estando moribundo, exigiria a tarefa de pensar como poderia ser substituído o papel do Estado enquanto instância garante da racionalidade e travão da violência e do arbítrio. Em 1942, Neumann alude a jovens juristas nazis como Reinhard Höhn e Gottfried Neesse, para quem, já em 1934, o Estado aparecia explicitamente referido como uma instância não apenas meramente instrumental diante da “comunidade de povo”, mas sobretudo obsoleta diante do movimento e do partido. Acerca desse carácter obsoleto do Estado, observava Neumann: «Qual é então a estrutura do nacional-socialismo, se não se trata de um Estado? Ouso afirmar que temos aqui a ver com uma forma de sociedade na qual os grupos dominantes controlam directamente a restante população – sem a mediação do aparelho de coacção conhecido até agora como Estado, que, pelo menos, é racional»⁸⁸. É, no fundo, partilhando implicitamente a análise de Neumann que Schmitt, a partir de 1936, começará a considerar de uma forma cada vez mais grave o problema da irracionalidade e arbitrariedade de um Estado que, baseado no princípio da absoluta responsabilidade da liderança, deixaria progressivamente de ser um Estado no sentido próprio do termo. Assim, entre o irracionalismo do normativismo, por um lado, e a possibilidade de o

⁸⁶ Franz Neumann, *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* (ed. Gert Schäfer), Frankfurt, Fischer, 2004, p. 16: «Da wir glauben, daß der Nationalsozialismus ein Unstaat ist oder sich dazu entwickelt, ein Chaos, eine Herrschaft der Gesetzlosigkeit und Anarchie, welche die Rechte wie die Würde des Menschen »verschlungen« hat und dabei ist, die Welt durch die Obergewalt über riesige Landmassen in ein Chaos zu verwandeln, scheint uns dies der richtige Name für das nationalsozialistische System: Der Behemoth.»

⁸⁷ Cf. Carl Schmitt, “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 375 ss.

⁸⁸ Franz Neumann, *Behemoth*, p. 543: «Was aber ist nun die Struktur des Nationalsozialismus, wenn es sich nicht um einen Staat handelt? Ich wage zu behaupten, daß wir es hier mit einer Gesellschaftsform zu tun haben, in der die herrschenden Gruppen die übrige Bevölkerung direkt kontrollieren – ohne die Vermittlung durch den wenigstens rationalen, bisher als Staat bekannten Zwangsapparat.»

líder, a autoridade pessoal situada acima das normas, consistir no exercício irracional de um mero arbítrio, por outro, a preocupação de Schmitt, a partir de 1936, será a de mostrar que o combate político contra o normativismo, o combate político por uma autoridade capaz de uma decisão não normativamente determinada, tem de consistir não na defesa de uma liderança pura e simples, a qual é sempre ameaçada pelo arbítrio e pela irracionalidade, mas na defesa da racionalidade de uma ordem concreta irreduzível quer à imanência e concretude da igualdade de espécie, quer ao carácter pessoal e arbitrário da pura e simples liderança.

III PARTE

A ESSÊNCIA DO COMBATE PELO PODER COMO COMBATE PELA ORDEM

CAPÍTULO VIII

DA FICÇÃO AO COMBATE PELA ORDEM: A ORDEM NO ESPAÇO

1. *Hobbes e a história do Leviathan*

Entre os anos de 1933 e 1936, a defesa schmittiana do Estado de liderança nacional-socialista tivera lugar a partir do pressuposto de que o poder exercido pelo líder não poderia ser confundido com uma pura e simples arbitrariedade. Pressupondo que o exercício da potência estatal excluía, pela sua própria essência, a violência e o arbítrio, era possível a Schmitt aludir a uma “ordem concreta” que, ultrapassando o decisionismo, tornasse possível uma genuína liderança, uma liderança que não se confundisse com pura e simples tirania. O discurso de Schmitt acerca da ultrapassagem do decisionismo pela “ordem concreta”, o qual emerge sobretudo, como vimos, no escrito de 1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, encontra nesta justificação da liderança o seu fundamento último e o seu fim. E é tendo em conta este seu fim que os dois pilares em que um tal discurso assenta adquirem uma plena inteligibilidade. Por um lado, o discurso schmittiano acerca da “ordem concreta” assenta, como vimos, numa ultrapassagem do decisionismo e numa reavaliação da figura de Hobbes. Para o discurso acerca da “ordem concreta”, a decisão hobbesiana surgia a partir da necessidade de ultrapassar uma situação de desordem e caos, pressupondo, conseqüentemente, uma ordem concreta, prévia à desordem e ao caos, cuja perturbação estivesse na origem da própria decisão. É assim que Schmitt, ultrapassando a sua anterior posição decisionista, pode aludir a um “nomos” que aparece como ordem imanente possibilitante da decisão. E tal ordem surge aqui, tendo em conta a sua imanência, como uma estrutura humana marcada por uma essencial homogeneidade, podendo configurar-se como uma comunidade constituída quer a partir da similaridade (*Gleichartigkeit*) democrática, pressuposta pela Constituição de Weimar, quer a partir da igualdade de espécie (*Artgleichheit*) nacional-socialista. Por outro lado, o discurso de Schmitt acerca da “ordem concreta” assenta na representação

de que, a partir de uma estrutura humana homogénea e da ordem que lhe é imanente, a decisão e o exercício da liderança não são tirânicos e excluem essencialmente o arbítrio. A interpretação por Schmitt da expressão de Píndaro acerca do *nomos basileus*, em 1934¹, é aqui a mais clara manifestação deste pressuposto. Do mesmo modo que, em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt fazia coincidir a homogeneidade imanente de uma igualdade de espécie com a possibilidade de uma liderança genuína, afirmando que sem esta ordem concreta, sem esta estrutura humana imanente, o líder seria inevitavelmente um tirano², também agora o *basileus* – o *dux*, o *rex* ou o *Führer* – pressupõe o *nomos*, justificando-se a alusão ao *nomos* como a alusão à instância que torna a liderança do *basileus* em algo essencial e intrinsecamente distinto de um exercício de poder arbitrário e violento.

Se o *basileus* pressupunha sempre o *nomos*, se o líder pressupunha essencialmente a ordem concreta, tal querereria então dizer, na perspectiva schmittiana entre 1933 e 1936, que a liderança do líder, na medida em que se exercia como um poder estatal, possuía uma racionalidade intrínseca. Daí que a concentração de todos os poderes no líder, e o estabelecimento de Hitler, enquanto líder do Estado alemão, como supremo juiz e supremo legislador, além de chanceler ou chefe do governo, possam ser não condenados por Schmitt como uma tirania, mas saudados por ele, ainda em 1936³, como a emergência de um novo Estado de direito e de uma nova era constitucional. Contudo, se, até 1936, o Estado de liderança nacional-socialista é pensado por Schmitt como um Estado de direito, a experiência pessoal sofrida em Dezembro de 1936, aquando dos ataques das SS, não pode deixar de lhe tornar manifesta a possibilidade de a liderança coincidir com a violência e, portanto, o carácter não imediato da ligação entre o Estado e o exercício de um poder estatal intrinsecamente racional. Por outras palavras: é a sua experiência pessoal no Estado nacional-socialista que torna manifesto a Schmitt, a partir de 1936, que o princípio nacional-socialista da liderança constituiria não propriamente uma reabilitação do Estado diante da sociedade, não uma reconquista da autoridade e da racionalidade que lhe eram essenciais, mas antes o anúncio de um ocaso deste mesmo Estado, através da sua entrega à determinação de potências sociais, sectárias e partidárias que o ocupavam definitivamente. Assim, se, entre 1931 e 1932, Schmitt falava de um Estado total em sentido quantitativo, no qual uma pluralidade de

¹ Cf. Capítulo VI, 3.

² Cf. Capítulo VII, nota 35.

³ Cf. sobretudo o artigo de 1936 intitulado *Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen*, que abordámos no Capítulo VII, 3.




partidos ocupavam este mesmo Estado e determinavam politicamente a totalidade da vida social, dir-se-ia que o desenvolvimento do Estado nacional-socialista adquiria o aspecto de uma destruição definitiva do Estado e, conseqüentemente, do aparecimento, no lugar do Estado total, de uma “sociedade total” na qual aquilo que tinha sido, desde os séculos XVI-XVII, a marca fundamental do poder do Estado – a protecção estatal – desaparecia.

A confrontação de Schmitt com o Estado nacional-socialista não é manifesta publicamente nem explicitamente assumida, através, por exemplo, de uma ruptura aberta entre o jurista e o regime alemão. Contudo, uma tal confrontação também não é marcada pelo puro e simples silêncio. Pelo contrário: é justamente esta confrontação que se torna clara, sobretudo a partir de 1938, com a publicação do seu livro *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. E é esta mesma confrontação que se prolonga, ainda durante o período nacional-socialista, quer na sua viragem para a abordagem de temas de política internacional, quer numa revisão explícita da sua posição acerca dos processos de habilitação legislativa (e, conseqüentemente, também da *Ermächtigungsgesetz* de 24 de Março de 1933, que, em *Staat, Bewegung, Volk*, fora caracterizada como a “constituição provisória” do Estado nacional-socialista), tal como surge na conferência *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, lida, em diferentes línguas, entre 1943 e 1944, nas Universidades de Bucareste, Budapeste, Madrid, Coimbra e Leipzig. Assim, se, em 1936, Schmitt se referia ainda a uma nova era constitucional baseada no princípio da liderança, a qual superaria a era liberal da divisão dos poderes e do controlo do Estado por “potências indirectas” emanadas da sociedade, pouco mais tarde, pelo contrário, ele procurará mostrar como esta “nova era” correspondia, afinal, à emergência da morte definitiva do Estado, ou seja, à consumação de um processo de dilaceração que, contido já no núcleo essencial do Estado moderno, todo o período liberal tinha preparado e acelerado.

A nova perspectiva schmittiana sobre o Estado nacional-socialista, a perspectiva segundo a qual a sua essência consistia na morte do próprio Estado, exigiria a Schmitt duas tarefas essenciais. Em primeiro lugar, esta perspectiva exigiria o fim do longo percurso no qual Schmitt apresentara o seu pensamento a partir de ficções destinadas a dotar a sua posição – o combate pela decisão – de uma eficácia particular. Como vimos, a decisão só pode ser pensada como a mediação de uma ordem; conseqüentemente, a tentativa de pensar a decisão *como se* esta não dependesse da mediação, concentrando

assim esforços num combate pela decisão como tal, não pode deixar de ser, em sentido último, um exercício de ficção. O decisionismo aparece então como uma ficção jurídica, tentando defender a decisão, diante da ficção jurídica normativista, *como se* esta não encontrasse nada no seu fundamento. Por seu lado, a alusão a uma ordem concreta aparece como uma ficção política, na qual a decisão, enquanto exercício de uma liderança genuína, é defendida *como se* esta tivesse na sua base a homogeneidade de uma substância política primordial. O combate pela decisão a partir da ficção jurídica do decisionismo, ou este mesmo combate a partir da ficção política de uma homogeneidade essencial do sujeito político, não faz sentido senão a partir do pressuposto do Estado como um poder objectivo, racional e não arbitrário. Desaparecido este pressuposto, a oportunidade da ficção desaparece e torna-se importante não defender a decisão *como se* ela não se vinculasse a nada, mas, ao invés, mostrar o vínculo, a mediação essencial entre decisão e ordem. Assim, em confronto com o Estado nacional-socialista, interessa a Schmitt confrontar-se sobretudo com a sua concepção da “ordem concreta” no âmbito do III Reich, mostrando que esta mesma ordem não se podia confundir com a homogeneidade imanente de um povo e que, conseqüentemente, a representação do povo como uma substância política primordial, baseada numa similaridade ou numa igualdade de espécie, não podia deixar de ser uma ficção política. E tal querer dizer não um abandono do combate pela decisão, não o abandono de uma posição que defendia a necessidade da decisão política diante da tentativa da sua aniquilação pelo normativismo jurídico, mas o reconhecimento manifesto de que a decisão só é possível enquanto mediação de uma ordem, ordem essa que, assim, emerge para além da ficção. Poder-se-ia então dizer que se, até 1936, o combate de Schmitt pelo poder se traduz num combate fictício pela decisão – num combate pela soberania *como se* esta surgisse do nada, ou num combate pela ordem concreta *como se* esta manifestasse a homogeneidade de uma substância política primordial –, a partir de então o combate schmittiano pelo poder começa a aparecer como um combate por uma ordem que, enquanto tal, não pode deixar de encontrar na decisão a sua imprescindível mediação, exigindo, portanto, a sua defesa. Em segundo lugar, e tendo em conta a necessidade de tornar explícito que o combate pela decisão consiste, no fundo, num combate pela ordem, a nova perspectiva schmittiana sobre o Estado implica mostrar de que forma a emergência de um Estado caracterizado por um poder pura e simplesmente arbitrário e irracional é possível. Assim, esta nova perspectiva de Schmitt, em contraste com a sua anterior alusão a uma nova era constitucional, teria de tentar compreender não a ruptura,

mas a continuidade do Estado de liderança nacional-socialista em relação ao Estado liberal, na corrupção da autoridade do Estado que essencialmente o caracteriza. E esta continuidade manifestaria aqui, por seu lado, dois pontos essenciais. Por um lado, ela manifestaria que os Estados de direito liberais, com a sua divisão de poderes, com os seus partidos e as suas “potências indirectas”, e o Estado de liderança, com a sua concentração de poderes no líder e o seu partido único, seriam apenas momentos de uma mesma história, situados na continuidade do desenvolvimento imanente do Estado moderno. Por outro lado, a continuidade do Estado de liderança em relação ao Estado liberal tornaria claro que o desenvolvimento imanente do Estado moderno, desde o Estado absoluto até ao Estado liberal e ao Estado de liderança, se tornava possível a partir de uma posição estabelecida já na origem do Estado moderno. Seria então necessário abordar a origem de um tal Estado, de modo a ver de que forma esta determina toda a sua história até à sua morte. E é justamente a esta abordagem que Schmitt se entrega em 1938, ao considerar o símbolo político do Leviathan na teoria hobbesiana do Estado.

É então em 1938, ao publicar *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, que Schmitt começa a sua abordagem da origem do Estado moderno à luz da sua nova perspectiva sobre o Estado. Neste livro, Schmitt dedica a sua atenção, antes de mais, ao símbolo político do Leviathan, mostrando como a figura do monstro marinho do Livro de Job, enquanto símbolo do Estado, surge, ao mesmo tempo, sob a quádrupla configuração de um animal, de um homem, de uma máquina e de um deus. Enquanto animal monstruoso, associado a uma baleia, a um crocodilo, a uma serpente ou a um dragão, o significado do Leviathan é ambíguo: ele poderia aparecer determinado quer como uma representação do diabo, no seguimento da sua representação pelo judaísmo e pelo cristianismo⁴, quer como uma potência protectora, tal como a serpente aparece para povos celtas e germânicos⁵. Por outro lado, Schmitt nota que, no seu uso por Hobbes, o Leviathan aparece sempre não apenas como um animal, mas também, segundo a representação platónica da  como um  , como um homem em ponto grande. E, na interpretação por Schmitt do símbolo hobbesiano, poder-se-ia dizer que é enquanto homem que o monstro marinho do Leviathan encontra o seu sentido fundamental. Um

⁴ Cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Estugarda, Klett-Cotta, 2003, pp. 11-17.

⁵ Cf. Idem, p. 19.

tal sentido é, na perspectiva schmittiana, duplo. Por um lado, ao constituir-se como um homem em ponto grande, o Leviathan configura-se como uma pessoa representativa em cujo poder se reúne a força de um conjunto de homens, os quais abdicam dos direitos que possuíam num estado de natureza para se acolherem num estado civil constituído para a sua protecção. Na medida em que assume o estatuto de protector e de detentor de um poder supremo e incomparável, o Leviathan pode assim aparecer como um deus. E é então na medida em que surge para os homens como um deus, propiciador do estado civil e da saída dos perigos do estado de natureza, que esta pessoa representativa pode surgir, na sua unidade, como transcendente em relação ao contrato ou ao pacto entre os homens que em torno dela se associam. Numa conferência que dá em Berlim, em 1936, aquando das comemorações dos trezentos anos da publicação do *Discours de la methode* de Descartes, intitulada *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, Schmitt pode então escrever, numa passagem que reaparece, em 1938, integrada no seu livro sobre o *Leviathan* de Hobbes: «Aquilo que surge para além deste contrato social, o único garante da paz, a pessoa soberana-representativa, não surge através, mas apenas por ocasião do consenso. A pessoa soberana-representativa é incomparavelmente mais do que poderiam efectuar a força somada de todas as vontades singulares participantes. O medo acumulado dos indivíduos que temem pela sua vida chama ao palco certamente o Leviathan, um novo poder; mas ele esconjura mais o novo deus do que o cria. Nessa medida, o novo deus é, em relação a todos os membros singulares do contrato, e também em relação à sua soma, transcendente, mas certamente apenas num sentido jurídico, não metafísico»⁶. Por outro lado, para além de uma pessoa soberana-representativa, o homem constitutivo do Leviathan, ao surgir como um deus, aparece como um “deus mortal”, ou seja, como uma instância não essencialmente divina, mas humana, cujo carácter divino apenas pode ser encarado como expressão da sua constituição como mecanismo de protecção das vidas individuais. É então não enquanto pessoa divina, mas enquanto máquina, enquanto mecanismo de protecção, que o homem constituinte do “deus mortal” é um deus. Daí que Schmitt possa concluir a sua

⁶ “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 144; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 52: «Was über diesen Sozialvertrag hinaus weiter entsteht, der alleinige Garant des Friedens, die souverän-repräsentative Person, kommt nicht durch, sondern nur anlässlich des Konsenses zustande. Die souverän-repräsentative Person ist unverhältnismäßig mehr, als die summierte Kraft aller beteiligten Einzelwillen bewirken könnte. Die angehäuften Angst der um ihr Leben zitternden Individuen ruft allerdings den Leviathan, eine neue Macht, auf den Plan; aber sie beschwört den neuen Gott mehr, als daß sie ihn schafft. Insofern ist der neue Gott gegenüber allen einzelnen Vertragspartnern und auch gegenüber ihrer Summe transzendent, freilich nur in einem juristischen, nicht in einem metaphysischen Sinne.»

apresentação da figura do Leviathan do seguinte modo, numa passagem que também já se encontrava escrita em 1936: «Em primeiro plano está manifestamente a figura mítica do *Leviathan*, de muitos significados, que encerra em si Deus, homem, animal e máquina. Junto a ela, uma construção contratual jurídica serve para explicar uma *pessoa* soberana que surge através da representação. Contudo, além disso, Hobbes transporta – e isso parece-me ser o núcleo da sua construção do Estado – a representação cartesiana de homem como mecanismo, com a sua alma, para o “grande homem”, o Estado, que ele torna numa *máquina* animada pela pessoa soberana-representativa»⁷.

É então a dupla constituição do “deus mortal” que é o Leviathan – a sua constituição como pessoa representativa e como máquina – que assinala, antes de mais, a sua origem. Schmitt aborda uma tal origem através da referência à concepção cartesiana do corpo humano como máquina, na qual a alma se encontra como um elemento estranho. Segundo Schmitt, é a partir da concepção do homem por Descartes, a partir da representação do homem como uma “coisa pensante” instalada numa máquina, que o Estado pode ser concebido, por Hobbes, como um mecanismo animado por uma pessoa soberana e representativa. E se a dupla constituição do Leviathan como pessoa e como máquina remete, antes de mais, para a sua origem na antropologia cartesiana, esta dupla constituição assinala também, no Estado hobbesiano, a necessidade da sua história. Uma tal história é marcada, na perspectiva de Schmitt, por aquilo que se poderia caracterizar como uma transição do componente pessoal para o componente maquinal do Leviathan, ou seja, como uma crescente mecanização do “deus mortal” hobbesiano. Este processo de progressiva mecanização do Estado moderno, cuja necessidade é então assinalada desde a sua origem, pode ser visto, à partida, a partir dos seus efeitos. E tais efeitos consistem numa crescente mecanização do homem e do mundo. Schmitt pensa este processo geral de mecanização sob a perspectiva de Ernst Jünger de uma “mobilização total”, ou seja, sob a perspectiva de uma total exposição do mundo e do homem à sua transformação por uma técnica de alcance planetário⁸. Assim, dir-se-ia que, segundo Schmitt, é a partir da assunção pelo

⁷ “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 141; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 48-49: «Im Vordergrund steht auffällig das vieldeutige, Gott, Mensch, Tier und Maschine in sich aufnehmende, mythische Bild vom Leviathan. Daneben dient eine juristische Vertragskonstruktion dazu, eine durch Repräsentation zustande kommende souveräne Person zu erklären. Außerdem aber überträgt Hobbes – und das scheint mir der Kern seiner Staatskonstruktion zu sein – die cartesianische Vorstellung vom Menschen als einem Mechanismus mit einer Seele auf den „großen Menschen“, den Staat, den er zu einer von der souverän-repräsentativen Person beseelten Maschine macht.»

⁸ Cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 124.

Estado da estrutura antropológica pensada por Descartes que o homem e o mundo podem ser plenamente mecanizados. Esta plena mecanização do homem e do mundo, presente na “mobilização total” jüngeriana, é então encarada por Schmitt como a consumação, através do Estado moderno, do passo dado por Descartes na origem do pensamento moderno. Para Schmitt, a emergência do Estado moderno, com a sua origem na antropologia cartesiana e com a história da sua progressiva mecanização, é então o acontecimento fundamental que despoleta toda a história moderna. É a partir da plena mecanização deste Estado, num processo que é já necessário e se encontra já decidido a partir da sua própria origem, que o homem cartesiano se pode transformar num puro e simples homem-máquina. Como escreve Schmitt: «Com a representação do Estado enquanto produto artificial do cálculo humano é dado o passo decisivo. Tudo o mais, isto é, o desenvolvimento do relógio para a máquina a vapor, para o motor eléctrico, para o processo químico ou biológico, dá-se com o posterior desenvolvimento da técnica e não precisa de nenhuma nova decisão metafísica. [...] Através da mecanização do seu “grande homem”, do $\text{O}\text{E}\text{v}\text{z}\text{Z}\text{O}\text{O}\text{X}$ $\text{E}\text{O}\text{■}\text{O}\text{O}\text{◆}\text{O}\text{O}\text{X}$, Hobbes deu, para a interpretação antropológica do homem, um passo cheio de consequências para além de Descartes. A primeira decisão metafísica recaiu, no entanto, em Descartes, no instante em que o corpo humano foi pensado como máquina, e o homem, que consiste em corpo e alma, no seu todo, foi pensado como um intelecto numa máquina. A transposição desta representação para o “grande homem”, para o Estado, estava próxima. Foi levada a cabo por Hobbes. Mas conduziu, como se mostrou, a que agora também a alma do grande homem se transformasse numa parte da máquina. Depois de, deste modo, o grande homem, com corpo e alma, se ter tornado numa máquina, tornou-se possível o reverso e também o homem pequeno, o indivíduo, se pôde tornar *homme-machine*. Só a mecanização da representação do Estado completou a mecanização da imagem antropológica do homem»⁹.

⁹ “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 145-146; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 59-60: «Mit der Vorstellung des Staates als eines Kunstprodukts menschlicher Berechnung ist der entscheidende Schritt getan. Alles weitere, z. B. die Entwicklung vom Uhrwerk zur Dampfmaschine, zum Elektromotor, zum chemischen oder biologischen Prozeß, ergibt sich mit der weiteren Entwicklung der Technik und des naturwissenschaftlichen Denkens von selbst und bedarf keines neuen metaphysischen Entschlusses. [...] Durch die Mechanisierung seines „großen Menschen“, des $\text{O}\text{E}\text{v}\text{z}\text{Z}\text{O}\text{O}\text{X}$ $\text{E}\text{O}\text{■}\text{O}\text{O}\text{◆}\text{O}\text{O}\text{X}$, hat Hobbes nämlich für die anthropologische Deutung des Menschen über Descartes hinaus einen folgenreichen weiteren Schritt getan. Die erste metaphysische Entscheidung fiel allerdings bei Descartes, in dem Augenblick, in dem der menschliche Körper als Maschine und der aus Leib und Seele bestehende Mensch im ganzen als ein Intellekt auf einer Maschine gedacht wurde. Die Übertragung dieser Vorstellung auf den „großen Menschen“, den Staat lag nahe. Sie wurde durch Hobbes vollzogen. Aber sie führte, wie gezeigt, dazu,

Ao determinar o Leviathan hobbesiano a partir da sua dupla constituição como pessoa representativa e como máquina, Schmitt determina o Estado moderno através de uma história constituída essencialmente por uma inevitável mecanização. Uma tal mecanização decorre, a partir da constituição intrínseca do Estado moderno, com uma necessidade lógica. Como escreve Schmitt: «A lógica interna do produto artificial “Estado”, produzido pelos homens, não conduz para a pessoa, mas para a máquina»¹⁰. E, diante da afirmação da necessidade deste processo de mecanização, tornar-se-ia imprescindível perguntar pela sua razão. Se o Estado deixa de ser progressivamente uma pessoa e se transforma crescentemente em máquina, qual a razão da “lógica interna” deste mesmo processo de transformação? Eis a pergunta com que a reflexão schmittiana acerca da origem e da história do Estado moderno não pode deixar de se confrontar. E é como resposta a esta pergunta que a característica essencial do Estado moderno não pode aqui deixar de surgir: a história do Estado moderno é constituída como um processo de mecanização crescente porque este mesmo Estado é, na sua essência, uma realidade essencialmente humana, uma construção feita não apenas por homens, mas também de homens, como um mecanismo para a protecção das suas vidas. Quer em 1936, quer em 1938, Schmitt assinala claramente que a mecanização crescente do Estado moderno, a sua crescente transformação de pessoa em máquina, se deve já à sua origem, e ao carácter radicalmente humano que a determina. Como escreve Schmitt: «Em Hobbes, o Estado não é, como um todo, pessoa; a pessoa soberana-representativa é apenas a alma do “grande homem” Estado. O processo de mecanização, no entanto, não é parado por este personalismo, mas é até completo. Pois também este elemento personalista é envolvido no processo de mecanização e, nele, decai. O Estado é, como um todo, com corpo e alma, um *homo artificialis* e, como tal, uma máquina. Ele é uma obra feita por homens, na qual o material e o artífice, *materia* e *artifex*, máquina e construtor da máquina, são o mesmo, nomeadamente homens. Também a alma se torna, assim, num mero componente de uma máquina feita artificialmente por homens. No resultado histórico final, o “grande homem”, conseqüentemente, não se podia aguentar como pessoa soberana-representativa. Ele mesmo era apenas um produto da arte e da

daß sich nun auch die Seele des großen Menschen in einen Maschinenteil verwandelte. Nachdem auf solche Weise der große Mensch mit Leib und Seele zur Maschine geworden war, wurde die Rückübertragung möglich und konnte auch der kleine Mensch, das Individuum, zum *homme-machine* werden. Erst die Mechanisierung der Staatsvorstellung hat die Mechanisierung des anthropologischen Bildes vom Menschen vollendet». A parte do texto correspondente à parte cortada – [...] – está presente apenas no texto de 1938.

¹⁰ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 52-53: «Die innere Logik des von Menschen hergestellten Kunstproduktes „Staat“ führt nicht zur Person, sondern zur Maschine.»

inteligência humanas. O Leviathan tornou-se, por isso, nada menos que uma grande máquina, um mecanismo gigantesco ao serviço da garantia da existência física no aquém dos homens por ele dominados e protegidos»¹¹.

Contudo, a explicação de Schmitt para a sua determinação da história do Estado moderno não poderia deixar de suscitar uma segunda e mais fundamental interrogação. Se o processo de mecanização do Estado moderno derivava necessariamente da constituição deste mesmo Estado como uma realidade humana, da sua constituição como um mecanismo humano destinado à garantia e à segurança da vida física dos homens, que assinala aqui esta constituição para que ela esteja na origem do processo de mecanização crescente que determina a sua história? A que alude esta constituição do Estado moderno como realidade essencialmente humana? Diante da pergunta assim formulada, a resposta não pode deixar de ser também inevitável: dizer que o Estado moderno é uma realidade essencialmente humana, construída para a protecção da vida física dos homens, significa dizer que um tal Estado, no exercício do poder que lhe é próprio, não deriva inicialmente de qualquer ordem que o legitime. Por outras palavras: definir o Leviathan como um puro e simples “homem artificial”, como uma construção humana destinada à garantia da vida dos próprios homens, implica determinar o Estado moderno como um simples poder, como o exercício de uma vontade e de uma decisão, que, no seu fundamento, não encontra como seu suporte a mediação de qualquer ordem. O carácter mortal do “deus mortal” que constitui o Leviathan denuncia já, na sua essência, a ausência de mediação na decisão e no exercício do poder estatal. E daí que Schmitt possa escrever: «O carácter “divino” da potência estatal “soberana” e “omnipotente” não fornece aqui uma fundamentação no sentido da prestação de provas através do pensamento. O soberano não é *defensor pacis* de uma paz que remonta a Deus; ele é criador de uma paz que não é senão terrena, *creator pacis*. A fundamentação decorre, assim, ao contrário do percurso de pensamento do direito “divino”: é porque é

¹¹ “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 144-145; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 54: «Bei Hobbes ist nicht der Staat als Ganzes Person; die souverän-repräsentative Person ist nur die Seele des „großen Menschen“ Staat. Der Mechanisierungsprozeß wird aber durch diesen Personalismus nicht aufgehalten, sondern sogar erst vollendet. Denn auch dieses personalistische Element wird in den Mechanisierungsprozeß hineingezogen und geht darin unter. Der Staat ist ja als Ganzes, mit Leib und Seele, ein *homo artificialis* und als solcher Maschine. Er ist ein von Menschen verfertigtes Werk, bei dem Stoff und Künstler, materia und artifex, Maschine und Maschinenbauer, dasselbe sind, nämlich Menschen. Auch die Seele wird dadurch zum bloßen Bestandteil einer künstlich von Menschen gemachten Maschine. Im geschichtlichen Endergebnis konnte sich infolgedessen der „große Mensch“ als souverän-repräsentative Person nicht halten. Er war ja selber nur ein Produkt menschlicher Kunst und Intelligenz. Der Leviathan wurde daher zu nichts anderem als zu einer großen Maschine, zu einem riesenhaften Mechanismus im Dienst der von ihm beherrschten und beschützten Menschen.»

omnipotente que a potência estatal tem carácter divino. Mas a sua onipotência é de uma proveniência inteiramente diferente de uma proveniência divina: ela é obra humana e vem à luz através de um “contrato” feito por homens. O elemento decisivo da construção pensante está em que este contrato não encontra, como as representações medievais, um ser comunitário presente, criado por Deus, e uma ordem pré-existente, natural, mas em que o Estado, enquanto ordem e ser comunitário, é o resultado do entendimento humano e da força de criação humana, surgindo só através do contrato. Este contrato é concebido de um modo inteiramente individualista. Todos os vínculos e comunidades estão dissolvidos»¹². Poder-se-ia então dizer que o processo de progressiva mecanização do Estado moderno é uma consequência derivada da ausência de mediação que marca, na sua origem, esse mesmo Estado. É porque o Estado moderno surge assente numa decisão que não remete, na sua fundamentação, para qualquer ordem, é porque aparece fundado numa decisão que não se constitui como a mediação de nenhuma ordem que lhe esteja subjacente, que este mesmo Estado não pode deixar de se reduzir, no decurso da sua história, a uma mera máquina, passando de um decisionismo inicial para o automatismo de um puro mecanismo. E se a história do Estado moderno, na sua redução do Estado a um mero mecanismo, é a manifestação de que este não é concebido como uma mediação da ordem, ela é-o justamente porque é na ausência da ordem, na tentativa decisionista de pensar a decisão estatal sem a remissão para uma ordem de que ela seja a mediação, que consiste a própria determinação essencial do Estado moderno.

O Estado moderno aparece então, no pensamento schmittiano a partir de 1936, marcado essencialmente por aquilo a que se poderia chamar uma crise da ordem e por uma tentativa para pensar a decisão sem a remissão para uma ordem que a sustente. É esta crise que está na origem da sua história, assinalada como a história de uma crescente mecanização do Estado, ou seja, como a história da passagem progressiva de

¹² *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 50-51: «Der „göttliche“ Charakter der „souveränen“ und „allmächtigen“ Staatsgewalt liefert hier also nicht etwa eine Begründung im Sinne der gedanklichen Beweisführung. Der Souverän ist nicht *Defensor Pacis* eines auf Gott zurückgehenden Friedens; er ist Schöpfer eines nichts als irdischen Friedens, *Creator Pacis*. Die Begründung verläuft also umgekehrt wie den Gedankengängen „göttlichen“ Rechts: weil die Staatsgewalt allmächtig ist, hat sie göttlichen Charakter. Ihre Allmacht aber ist ganz anderer als göttlicher Herkunft: sie ist Menschenwerk und kommt durch einen von Menschen eingegangenen „Vertrag“ zustande. Das entscheidende Element der gedanklichen Konstruktion liegt darin, daß dieser Vertrag nicht, wie nach mittelalterlichen Vorstellungen, ein vorhandenes, von Gott geschaffenes Gemeinwesen und eine präexistente, natürliche Ordnung betrifft, sondern daß der Staat als Ordnung und Gemeinwesen das Ergebnis menschlichen Verstandes und menschlicher Schöpfungskraft ist und durch den Vertrag überhaupt erst entsteht. Dieser Vertrag wird ganz individualistisch aufgefaßt. Alle Bindungen und Gemeinschaften sind aufgelöst.»

um Estado concebido como pessoa representativa para um Estado concebido como máquina ou mecanismo de protecção. Ao contrário do que ainda se passava em 1936, ano em que ainda aludia a uma nova era constitucional a partir da evocação do princípio da liderança, Schmitt encara agora a história do Estado moderno como um percurso contínuo e linear, cujo desenvolvimento posterior se encontra já determinado desde o seu início. Um tal início, de que a dupla constituição do Leviathan hobbesiano é a manifestação suprema, pode então ser assinalado como uma estrutura que desencadeia todo o seu desenvolvimento futuro. E, ao abordar a dupla constituição do Leviathan, dir-se-ia que Schmitt considera o seu início duplamente, considerando-o quer estaticamente, na perspectiva da estrutura originária do Leviathan, quer dinamicamente, na perspectiva do seu desenvolvimento. Considerando dinamicamente o início do Estado moderno, e partindo do contínuo da sua história, ou seja, abordando o Leviathan a partir de um desenvolvimento intrínseco por ele mesmo determinado, o Estado de Hobbes é considerado por Schmitt, como vimos, como uma conjugação de um elemento pessoal e de um elemento mecânico, a partir de cuja relação este vai ocupando progressivamente o lugar daquele. Mas se o Estado moderno é já, no seu início, marcado por um dualismo cujo desenvolvimento se traduz num processo dinâmico de desaparecimento do seu plano pessoal e de mecanização crescente, a tentativa de pensar estaticamente o dualismo inicial do Estado moderno conduz Schmitt a assinalar, na sua própria estrutura interna primordial, um segundo dualismo ainda mais fundamental. Em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Schmitt alude a este segundo dualismo, presente no próprio núcleo mais essencial do Estado moderno, como uma cisão entre uma dimensão interior e uma dimensão exterior, entre um “dentro” e um “fora”. É então a partir desta cisão primordial, a partir deste dualismo mais fundamental, que o dualismo entre pessoa e máquina, através da sua mecanização crescente, se pode desenvolver na essência do Estado moderno.

Segundo Schmitt, o Leviathan de Hobbes encontra-se já sempre imediatamente relacionado com a separação de duas dimensões originariamente unidas: a religião e a política. Se, para os povos pagãos, a religião e a política não se encontravam separadas, sendo determinadas a partir de uma estrutura política unitária, o judaísmo desencadeia a sua cisão, tentando realizar a sua unidade a partir não da autoridade política dos reis, mas da autoridade directa de Deus. O povo de Israel, na sua inicial rejeição da monarquia, pode então conceber-se propriamente como “povo de Deus”, ou seja, como um povo governado directamente por Deus a partir da relação com os seus profetas. E

se o judaísmo inicia a cisão entre religião e política, mas tentando ainda preservar a sua unidade a partir da religião, dir-se-ia que o judeo-cristianismo encontra a sua essência numa definitiva realização dessa mesma cisão. É então esta cisão entre religião e política, esta separação essencial entre Deus e César, que Hobbes tentará ultrapassar, restaurando a sua unidade essencial. E o Leviathan é justamente, segundo a interpretação schmittiana, que aqui se vincula explicitamente à interpretação de Hobbes por Leo Strauß¹³, uma tentativa para restaurar a unidade originária entre religião e política que o judeo-cristianismo tinha destruído. Schmitt escreve então abertamente: «Ele [Leo Strauß] nota que Hobbes vê os judeus como os autênticos iniciadores da diferenciação perturbadora e destruidora do Estado entre religião e política. Tal é correcto apenas com a restrição de que Hobbes combate a cisão tipicamente judeo-cristã da unidade política originária. A diferenciação das duas potências, da mundana e da espiritual, era, segundo Hobbes, estranha para os pagãos, porque para eles a religião era uma parte da política; os judeus efectuam a unidade a partir do lado religioso. Só a Igreja romana papal e as Igrejas ou seitas presbiterianas sedentas de domínio vivem da separação, destruidora do Estado, entre as potências espiritual e mundana. A superstição e o abuso de uma fé estranha aos espíritos, que desponta a partir do medo e do sonho, destruíram a unidade pagã originária e natural entre política e religião. O combate contra o “reino das trevas” ambicionado pela Igreja romana papal, a restauração da unidade originária, é, tal como verifica Leo Strauß, o autêntico sentido da teoria política de Hobbes»¹⁴.

No entanto, se o aparecimento do Estado moderno consiste numa tentativa de restaurar a unidade originária entre religião e política, superando a sua cisão às mãos do judeo-cristianismo, dir-se-ia que esta tentativa é, na perspectiva de Schmitt, mal sucedida. O Leviathan de Hobbes, pensado como um “deus mortal”, um “grande

¹³ Schmitt cita aqui o livro de Leo Strauß, de 1930, *Die Religionskritik Spinozas* (cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 20, nota 1).

¹⁴ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 21: «Er bemerkt dabei, daß Hobbes die Juden als die eigentliche Urheber der aufrührerischen, staatszerstörenden Unterscheidung von Religion und Politik ansieht. Das ist nur mit der Einschränkung richtig, daß Hobbes die typisch judenchristliche Aufspaltung der ursprünglichen politischen Einheit bekämpft. Die Unterscheidung der beiden Gewalten, der weltlichen und der geistlichen, war nach Hobbes den Heiden fremd, weil für sie die Religion ein Teil der Politik war; die Juden bewirkten die Einheit von der religiösen Seite her. Nur die römische Papstkirche und herrschsüchtige presbyterianische Kirchen oder Sekten leben von der staatszerstörenden Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt. Aberglaube und Mißbrauch fremden, aus Angst und Traum entstehenden Geisterglaubens haben die ursprüngliche und natürliche heidnische Einheit von Politik und Religion zerstört. Der Kampf gegen das von der römischen Papstkirche erstrebte „Reich der Finsternis“, die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, ist, wie Leo Strauß feststellt, der eigentliche Sinn der politischen Theorie des Hobbes.»

homem” ou um animal monstruoso, destinado apenas a servir de mecanismo de protecção dos homens individuais que sob ele se abrigam, conserva no seu íntimo a marca da cisão da unidade originária. E é justamente esta conservação da cisão originária que permite a Hobbes caracterizar o seu Leviathan a partir daquilo a que se poderia chamar a sua neutralidade instrumental. Enquanto instrumento de defesa da vida humana, enquanto mecanismo de protecção dos homens, o Leviathan surge como uma potência neutra, cuja intervenção se restringe automaticamente às dimensões que considera relevantes para assegurar essa mesma protecção. Assim, se, em relação a tais dimensões, a sua intervenção se exerce como um puro poder de decisão, sem ter necessidade de argumentar em relação à verdade intrínseca e ao carácter justo dessa mesma decisão – segundo o lema hobbesiano, frequentemente evocado por Schmitt, do *auctoritas, non veritas, facit legem* –, O Estado moderno pode assumir uma posição essencialmente tolerante, e furtar-se a ter qualquer intervenção em todo um conjunto de dimensões que considere politicamente irrelevantes e, portanto, pertencentes à mera esfera privada dos indivíduos. Daí que Schmitt possa concluir, acerca da neutralidade essencial do Leviathan: «Um semelhante Estado técnico-neutral pode ser tanto tolerante como intolerante; em ambos os casos, ele permanece, do mesmo modo, neutral. Ele tem o seu valor, a sua verdade e a sua justiça na sua completude técnica. Todas as outras representações da verdade e da justiça são absorvidas pela decisão do comando da lei, e o seu envolvimento na argumentação jurídica criaria apenas uma nova luta e uma nova insegurança. A máquina do Estado funciona ou não funciona. No primeiro caso, ela garante-me a segurança da minha existência física; para isso, exige uma obediência incondicional em relação às leis do seu funcionar. Todas as demais interpretações conduzem para um estado “pré-estatal” de insegurança, em que, no final, já não se está seguro da sua vida física, porque a alusão ao direito e à verdade não cria a paz, mas apenas intensifica a guerra e a torna maldosa. Cada um afirma naturalmente ter do seu lado o direito e a verdade. Não é, contudo, a afirmação de ter razão que conduz para a paz, mas é apenas a decisão irresistível de um sistema de coacção de leis, que funcione com segurança, que põe um termo à luta»¹⁵. A neutralidade que caracteriza o Estado

¹⁵ Idem, p. 69: «Ein derartig technisch-neutraler Staat kann sowohl tolerant wie intolerant sein; er bleibt in beiden Fällen in gleicher Weise neutral. Er hat seinen Wert, seine Wahrheit und seine Gerechtigkeit in seiner technischen Vollkommenheit. Alle anderen Wahrheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen werden durch die Entscheidung des Gesetzesbefehls absorbiert, und ihre Hineinziehung in die juristische Argumentation würde nur neuen Streit und neue Unsicherheit schaffen. Die Staatsmaschine funktioniert oder sie funktioniert nicht. Im ersten Falle garantiert sie mir die Sicherheit meines physischen Daseins; dafür verlangt sie unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze ihres Funktionierens. Alle weiteren

moderno tem então como condição essencial que, nos assuntos em que este entenda intervir politicamente como exigência da garantia da segurança, qualquer resistência seja anulada: «No Estado absoluto de Hobbes, um direito de resistência é, enquanto “direito” no mesmo plano que o direito estatal, em qualquer perspectiva, tanto fáctica como juridicamente, algo contraditório e um absurdo. [...] Ele não tem, em geral, qualquer lugar no espaço dominado pela grande máquina irresistível. Ele está sem ponto de aplicação, sem ponto de localização ou de focalização, sendo, no autêntico sentido da palavra, “utópico”»¹⁶. Contudo, quanto mais Hobbes enfatiza que o Leviathan, enquanto “deus mortal”, se caracteriza por tornar impossível qualquer direito de resistência, quanto mais a resistência é remetida, no Estado moderno, para uma simples inexistência jurídica, mais se torna clara a circunscrição da intervenção deste mesmo Leviathan a uma esfera meramente pública, a qual se torna possível a partir da separação inicial desta em relação ao âmbito meramente privado e íntimo dos indivíduos.

Schmitt aborda esta circunscrição a partir da abordagem da defesa por Hobbes de que seria o soberano político, e não qualquer entidade religiosa, que deveria determinar o que seria ou não um milagre. A separação entre as esferas pública e privada só é possível, como Schmitt reconhece, a partir de uma posição absolutamente agnóstica em relação ao conteúdo de qualquer verdade. É então um essencial agnosticismo que possibilita a Hobbes o seu decisionismo. E, ao abordar o Leviathan, Schmitt reconhece explicitamente esta filiação do decisionismo numa atitude agnóstica: «Também aqui Hobbes, o grande decisionista, executa a sua viragem tipicamente decisionista: *autoritas, non veritas*. Nada é aqui verdadeiro; tudo é aqui comando. O milagre é aquilo que a potência estatal soberana manda que se acredite como um milagre; mas também – e aqui o ridículo está mais próximo – ao contrário: os milagres cessam quando o Estado os proíbe. A crítica radicalmente agnóstica à crença nos milagres, os avisos diante da mentira e da impostura terminam na medida em que cada

Erörterungen führen in einen „vorstaatlichen“ Zustand der Unsicherheit, in dem man schließlich seines physischen Lebens nicht mehr sicher ist, weil die Berufung auf Recht und Wahrheit nicht etwa Frieden schafft, sondern den Krieg erst ganz erbittert und böse macht. Jeder behauptet natürlich, das Recht und die Wahrheit auf seiner Seite zu haben. Aber nicht die Behauptung, Recht zu haben, führt zum Frieden, sondern nur die unwiderstehliche Entscheidung eines sicher funktionierenden, gesetzlichen Zwangssystems, das dem Streit ein Ende macht.»

¹⁶ Idem, p. 71: «Im absoluten Staat des Hobbes ist ein Widerstandsrecht als „Recht“ auf einer Ebene mit dem staatlichen Recht in jeder Hinsicht, faktisch wie rechtlich, widersinnig und eine Absurdität. [...] Es hat überhaupt keinen Platz in dem von der unwiderstehlichen großen Maschine beherrschten Raum. Es ist ohne Ansatzpunkt, ohne Standort und Standpunkt, im eigentlichen Sinne des Wortes „utopisch“.»

soberano, para o seu Estado, decide definitivamente o que é um milagre»¹⁷. Assim, se, segundo Hobbes, o poder estatal se configura supremamente na sua capacidade de determinar o que é ou não um milagre, se ele se caracteriza pela sua capacidade de determinar, não a partir da verdade propriamente dita, mas a partir da sua pura e simples autoridade, o que deve ou não valer como verdadeiro, tal quer dizer que este poder não pode deixar de se encontrar imediatamente circunscrito ao reconhecimento público ou, o que é o mesmo, à confissão daquilo que vale como verdadeiro. A determinação pelo Estado da confissão pública dos indivíduos, o estabelecimento pelo Leviathan daquilo que deve valer para eles como o seu culto ou a sua manifestação exterior da fé, não pode deixar de implicar, por parte deste mesmo Estado, o reconhecimento da fé propriamente dita como uma dimensão íntima e privada que, devido à sua interioridade, tem de permanecer inviolada. É então precisamente no ponto em que o poder do Leviathan se afirma de um modo absoluto e supremo, determinando politicamente a verdade e a crença e parecendo, portanto, restaurar a unidade originária entre religião e política, que a cisão – o dualismo entre o “interior” e o “exterior” que caracteriza, na sua essência, o Estado moderno – não pode deixar de se manifestar. E Schmitt pode então escrever: «Neste lugar, no ponto mais elevado do poder soberano que efectua a unidade entre religião e política, mostra-se a brecha na unidade de outro modo tão fechada e irresistível. Aqui, onde se trata do milagre e da fé, Hobbes desvia-se no ponto decisivo. [...] Designadamente, neste ponto entra a diferenciação entre fé interior e confissão exterior no sistema político do Leviathan. Hobbes declara a questão do milagre como uma questão da razão “pública”, em contraste com a razão “privada”; mas ele deixa ao singular, em virtude da liberdade geral de pensamento – *quia cogitatio omnis libera est* –, sem interferências, em si mesmo, acreditar ou não acreditar *interiormente* segundo a sua razão privada, guardando o *judicium* próprio no seu coração, *intra pectus suum*. É quando se chega à confissão exterior da fé que o juízo privado termina e o soberano decide sobre o verdadeiro e o não verdadeiro»¹⁸. Assim, ao determinar a capacidade de

¹⁷ Idem, pp. 82-83: «Aber Hobbes, der große Dezionist, vollbringt auch hier seine typisch dezisionistische Wendung: *Autoritas, non Veritas*. Nichts ist hier wahr, alles ist hier Befehl. Wunder ist das, woran die souveräne staatliche Gewalt als an ein Wunder zu glauben befiehlt; aber auch – und hier liegt der Spott besonders nahe – umgekehrt: die Wunder hören auf, wenn der Staat sie verbietet. Die radikal agnostizistische Kritik am Wunderglauben, die Warnungen vor Betrug und Schwindel enden damit, daß jeder Souverän für seinen Staat endgültig entscheidet, was ein Wunder ist.»

¹⁸ Idem, pp. 84-85: «Aber an dieser Stelle, auf dem Höhepunkt der die Einheit von Religion und Politik bewirkenden souveränen Macht, zeigt sich die Bruchstelle in der sonst so geschlossenen, unwiderstehlichen Einheit. Hier, wo es um das Wunder und den Glauben geht, weicht Hobbes am entscheidenden Punkt aus. [...] An dieser Stelle nämlich tritt die Unterscheidung von inneren Glauben und äußerem Bekenntnis in das politische System des Leviathan ein. Hobbes erklärt die Frage der Wunder

o Estado intervir politicamente na área da religião a partir da distinção entre a fé interior e a confissão exterior, ao determinar o poder irresistível do Estado a partir da diferenciação entre o corpo físico e visível do homem, sobre o qual este poder se exerce, e a intimidade inviolável do seu pensamento e vontade, Hobbes inscreve já no seu Leviathan uma história que o conduzirá inevitavelmente para o Estado liberal e para uma perspectiva normativista sobre a sua constituição. Daí que Schmitt possa concluir claramente: «As diferenciações entre o privado e o público, entre a fé e a confissão, entre *fides* e *confessio*, *faith* e *confession*, são, assim, introduzidas de um modo tal que tudo o mais, no curso do século seguinte, até ao Estado de direito e constitucional liberal, resultou de um modo consequente»¹⁹.

Em 1938, Schmitt considera a continuidade entre o Estado absoluto de Hobbes e o Estado liberal que se lhe segue, determinada pela cisão primordial que constitui a essência do Leviathan, sobretudo a partir da relação entre as concepções de Hobbes e de Espinosa acerca da estrutura do Estado. Tendo em conta que, como vimos anteriormente, o judaísmo aparece no pensamento schmittiano assinalado propriamente não como um “povo”, não como uma comunidade étnica marcada por afinidades culturais ou raciais, mas como uma representação concreta da representação normativista da lei, tendo em conta que, neste sentido, se poderia dizer que o judaísmo aparece na obra schmittiana como uma configuração concreta do liberalismo normativista, é possível compreender que a evocação de Espinosa por Schmitt, na sua relação com Hobbes, apareça aqui, no contexto da Alemanha nacional-socialista, situada no horizonte de uma tentativa de captar a especificidade de um “pensamento judaico” diante do Leviathan hobbesiano. Assim, embora todo o desenvolvimento posterior da história do Leviathan seja determinado, na sua necessidade, pelo seu início, e pela cisão primordial entre interior e exterior, entre privado e público, entre íntimo e visível que essencialmente o marca, um tal desenvolvimento, aberto por Hobbes, é, na perspectiva schmittiana, acelerado por um “pensamento judaico” que, a partir da sua

und Mirakel für eine Angelegenheit der „öffentlichen“, im Gegensatz zur „privaten“ Vernunft; er läßt es aber dem Einzelnen, kraft der allgemeinen Gedankenfreiheit – quia cogitatio omnis libera est – unbenommen, bei sich selbst, gemäß seiner privaten Vernunft, innerlich zu glauben oder nicht zu glauben und das eigene *judicium* in seinem Herzen, *intra pectus suum*, zu wahren. Sobald es freilich zum äußeren Bekenntnis des Glaubens kommt, hört das private Urteil auf und entscheidet der Souverän über Wahr und Unwahr.»

¹⁹ Idem, p. 85: «Die Unterscheidungen von privat und öffentlich, Glaube und Bekenntnis, *fides* und *confessio*, *faith* und *confession*, sind damit in einer Weise eingeführt, daß sich daraus im Laufe des folgenden Jahrhunderts bis zum liberalen Rechts- und Verfassungsstaat alles weitere folgerichtig ergeben hat.»

vocação normativista, estende o mais possível a brecha entre o íntimo e o público, de modo a progressivamente alargar a esfera de uma liberdade que permaneça, no essencial, inviolável pelo poder estatal. Assim, mantendo, no essencial, a perspectiva sobre o judaísmo apresentada aquando do seu apoio manifesto ao Estado de liderança hitleriano, Schmitt pode escrever, referindo-se à relação de Espinosa para com Hobbes: «Já poucos anos depois do aparecimento do “Leviathan”, o olhar do primeiro judeu liberal recaiu na brecha, quase não visível. Reconheceu nela logo o grande ponto de ruptura do liberalismo moderno, a partir do qual toda a relação entre exterior e interior, público e privado, estabelecida e visada por Hobbes, podia ser invertida no seu contrário»²⁰. Dir-se-ia então que, a partir da estrutura do Leviathan, o judaísmo não tem diante dele um papel autónomo. Segundo Schmitt, todo o percurso histórico do Leviathan está já primordialmente determinado e decidido, desde o seu início, na doutrina hobbesiana do Estado moderno. Contudo, se o judaísmo não desempenha qualquer papel autónomo diante da história do Leviathan, ele assume claramente, na perspectiva schmittiana, diante do Estado moderno, um papel de acelerador²¹ do processo histórico. Assim, se a cisão entre público e privado, a separação da unidade originária entre o interior e o exterior, estava já presente no Leviathan de Hobbes, e se é esta mesma cisão que desencadeia todo o desenvolvimento posterior de um Estado que se torna progressivamente num Estado liberal, numa pura estrutura normativa cada vez mais mecanizada, o judaísmo é aqui considerado por Schmitt, na sua abordagem da origem e da história do Estado moderno, não como o causador, mas como acelerador deste desenvolvimento. Partindo da separação da unidade originária aberta por Hobbes, o judaísmo, representado aqui por Espinosa, pode então ser caracterizado por Schmitt como um desenrolar desta separação até ao seu ponto mais extremo. É assim que Schmitt pode escrever: «A separação entre o interior e o exterior está também presente em Hobbes, em germe, nas passagens precisamente mencionadas acerca da crença nos milagres e da confissão. Mas o filósofo judeu desenrola até ao ponto mais extremo este germe, até que se alcance o contrário e o Leviathan seja despojado de alma a partir de dentro. “Falo explicitamente”, diz Espinosa, “apenas do culto exterior, não da própria

²⁰ Idem, p. 86: «Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen des „Leviathan“ fiel der Blick des ersten liberalen Juden auf die kaum sichtbare Bruchstelle. Er erkannte in ihr sofort die große Einbruchstelle des modernen Liberalismus, von der aus das ganze, von Hobbes aufgestellte und gemeinte Verhältnis von Äußerlich und Innerlich, Öffentlich und Privat, in sein Gegenteil verkehrt werden konnte.»

²¹ Como se verá, se o judaísmo aparece como o introdutor, no Estado moderno, de um movimento de aceleração, este movimento será contraposto por Schmitt ao movimento de um freio, de um travão, de um *katekhon* desse mesmo movimento.

piedade e não da adoração interior de Deus”. A convicção interior e a “própria piedade” pertencem à esfera de direito do singular»²². O pensamento de Espinosa – como, aliás, na sua continuação, o pensamento de Moses Mendelssohn ou de Friedrich Julius Stahl²³ – é assim apresentado por Schmitt, em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, como um pensamento não acidental, mas essencialmente judeu. Nessa medida, segundo Schmitt, a doutrina do Estado de Espinosa significa essencialmente a introdução de uma perspectiva estrangeira sobre o Leviathan hobbesiano, a qual, partindo da sua brecha ou da sua cisão inicial, o assume já explicitamente não como a expressão política de um povo, mas como uma mera estrutura normativa destinada a ser instrumentalizada, como simples mecanismo de protecção, para a pura e simples garantia da liberdade de minorias e indivíduos. Daí que Schmitt possa concluir a sua abordagem da relação entre Hobbes e Espinosa do seguinte modo: «É conhecido que o Tratado de Espinosa é fortemente dependente de Hobbes. Mas, com uma tal reserva [da paz pública e dos direitos da potência soberana], o inglês procurava não pôr-se fora da fé do seu povo, mas, pelo contrário, permanecer nela. O filósofo judeu, pelo contrário, chega de fora junto de uma religião de Estado, e daí que traga também de fora a reserva. Em Hobbes, a paz pública e o direito da potência soberana estavam em primeiro plano; a liberdade individual de pensamento permanecia aberta apenas como última e subterrânea reserva. Agora, pelo contrário, a liberdade individual de pensamento torna-se o princípio fundamental que dá forma e as necessidades da paz pública, assim como o direito da potência soberana do Estado, transformam-se em simples reservas. Um pequeno e transformador movimento de pensamento, a partir da existência judaica, e com o mais simples sucesso, realizou, no curso de poucos anos, a viragem decisiva no destino do Leviathan»²⁴.

²² *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 87: «Die Trennung von Innerlich und Äußerlich ist auch bei Hobbes an den eben erwähnten Stellen über Wunderglauben und Bekenntnis im Keime vorhanden. Aber der jüdische Philosoph treibt diesen Keim zur äßersten Entfaltung, bis das Gegenteil erreicht und der Leviathan von Innen heraus entseelt ist. „Ich spreche ausdrücklich“, sagt Spinoza, „nur vom äußeren Kult, nicht von der Frömmigkeit selbst und nicht von der inneren Verehrung Gottes.“ Innere Überzeugung und die „Frömmigkeit selbst“ gehören zur Rechtssphäre des Einzelnen.»

²³ Cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 94 ss.

²⁴ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 87-89: «Es ist bekannt, daß Spinozas Traktat aufs stärkste von Hobbes abhängig ist. Aber der Engländer suchte sich mit einem solchen Vorbehalt nicht aus dem Glauben seines Volkes herauszustellen, sondern, im Gegenteil, in ihm zu bleiben. Der jüdische Philosoph dagegen kommt von außen an eine Staatsreligion heran und bringt daher auch den Vorbehalt von außen mit. Bei Hobbes standen der öffentliche Friede und das Recht der souveränen Gewalt im Vordergrund; die individuelle Gedankenfreiheit blieb nur als letzter, hintergründiger Vorbehalt offen. Jetzt wird umgekehrt die individuelle Gedankenfreiheit der formgebende Grundsatz und die Notwendigkeiten des öffentlichen Friedens sowie das Recht der souveränen Staatsgewalt verwandeln sich in bloße Vorbehalte. Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus,

A abordagem por Schmitt do pensamento de Espinosa, em contraste com o pensamento de Hobbes, como um “pensamento judaico”, em 1938, levanta necessariamente o problema de saber se uma tal abordagem não significaria, afinal, uma vinculação de Schmitt ao anti-semitismo do regime hitleriano, assim como um apoio reiterado, e não uma demarcação subtil, do Estado de liderança nacional-socialista. Uma tal questão não pode deixar de ser respondida a partir de duas observações fundamentais. Por um lado, é manifesto que a abordagem por Schmitt de um pensamento judaico – configurado em pensadores como Espinosa ou Stahl – que se encontraria não propriamente na origem do aparecimento do Estado liberal, mas na origem da aceleração do desenvolvimento que o desencadeia, não pode deixar de se articular com a necessidade, sentida por Schmitt, de expor a sua concepção do Leviathan de um modo que, longe de suscitar a antipatia, fosse até susceptível de provocar a aprovação por parte de uma “ortodoxia nacional-socialista”. Se uma das acusações anónimas das SS, em 1936, visava justamente a ausência em Schmitt de um pensamento anti-judaico consistente, a abordagem do papel de um “pensamento judaico” na corrupção histórica do Leviathan hobbesiano poderia surgir, na Alemanha nacional-socialista, como uma demonstração da injustiça de tais acusações. Helmut Rumpf tem então razão, quando escreve: «A crítica ideológica de então, por parte de Carl Schmitt, a Espinosa, Mendelssohn e Stahl não é cientificamente fundada e está mais próxima, nalgumas passagens, de uma culpabilização que de uma explicação. Estes passos do seu livro acerca do Leviathan, no mais tão importante e enriquecedor, não respiram o espírito de Hobbes, mas o do anti-semitismo alemão do tempo de Hitler»²⁵. Contudo, por outro lado, se a tentativa de reduzir Espinosa, Mendelssohn ou Stahl a configurações particulares de um “pensamento judaico”, tal como é aqui realizada em 1938, só é explicável a partir da necessidade schmittiana de encontrar uma abordagem de autores judeus que – mantendo, no essencial, a sua visão do judaísmo como configuração concreta do normativismo – se conformasse com o anti-semitismo hitleriano, importa assinalar também que Schmitt dá aqui, de um modo inevitavelmente subtil, indicações suficientemente claras acerca da sua nova posição face ao Estado de

und in einfachster Folgerichtigkeit hat sich im Laufe von wenigen Jahren die Entscheidende Wendung im Schicksal des Leviathan vollzogen.»

²⁵ Helmut Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes: Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlim, Duncker & Humblot, 1972, p. 71: «Carl Schmitts damalige Ideologiekritik an Spinoza, Mendelssohn und Stahl ist aber wissenschaftlich nicht begründet und kommt stellenweise einer Anschuldigung näher als einer Erklärung. Diese Zeilen seines sonst so wichtigen und bereichernden Leviathanbuches atmen nicht den Geist des Hobbes, sondern den des deutschen Antisemitismus der Hitlerzeit.»

liderança nacional-socialista. Se este tinha sido considerado, entre 1933 e 1936, um Estado pioneiro em relação a uma nova era constitucional que ultrapassaria definitivamente a era liberal, Schmitt procura agora claramente mostrar, pelo contrário, como este mesmo Estado pode encontrar a sua determinação essencial no âmbito de uma história do Leviathan, surgindo assim, na continuação do Estado de direito liberal, como o próprio momento da consumação do Estado moderno.

A posição de Schmitt na sua avaliação do significado do Estado de liderança nacional-socialista, embora subtil, não deixa de ser, no entanto, no livro de 1938, inteiramente inequívoca. Schmitt considera aqui, a partir da estrutura intrínseca do Leviathan hobbesiano, e particularmente a partir da cisão primordial que o determina, o modo como o Estado liberal se desenvolve no seu seguimento, e, em particular, o papel que um pensamento judaico, intrinsecamente normativista, desempenha neste desenvolvimento. O Estado liberal é apresentado então como a consequência inevitável de um processo de crescente mecanização do Estado moderno, através do qual o Leviathan perde progressivamente o seu estatuto de pessoa soberana e representativa. E, neste sentido, o liberalismo, e o “pensamento judaico” e normativista que o constitui, aparece aqui como o introdutor daquilo que Schmitt caracteriza como uma primeira morte do Estado moderno. Poder-se-ia então dizer que, em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Schmitt defende, como tese central do livro, que o Estado liberal, normativista e positivista, para o qual o direito se identifica como a pura positividade da lei ou norma legal, se desenvolve a partir do Leviathan hobbesiano, num processo contínuo que tem a sua origem no seu agnosticismo fundamental e, consequentemente, na brecha originária, presente já nesse mesmo Leviathan, entre os planos interior e exterior. É assim que Schmitt pode concluir: «O Leviathan, enquanto *magnus homo*, enquanto pessoa soberana do Estado, semelhante a um deus, foi destruído no século XVIII a partir de dentro. A diferenciação entre o interior e o exterior foi, para o deus mortal, a doença de morte. Mas a sua obra, o Estado, sobreviveu-lhe como um executivo bem organizado, como exército e polícia, com um aparelho administrativo e judiciário e uma burocracia, formada na especialidade, que trabalhava bem. Numa medida crescente, o Estado aparece doravante na imagem do mecanismo e da máquina. [...] A legislação universal é o traço fundamental deste desenvolvimento.

Mas o próprio Estado transforma-se num sistema positivista de legalidade. Do *legislator humanus* surge uma *machina legislatoria*»²⁶.

Contudo, se a tese central do livro de 1938 consiste na apresentação do Estado liberal como um desenvolvimento do Estado moderno determinado por Hobbes, num processo contínuo que tem na estrutura intrínseca do Leviathan a sua origem e no “pensamento judaico” o motor que o acelera, Schmitt não pode deixar de introduzir aqui também, ainda que de um modo menos explícito, a sua nova visão do Estado de liderança nacional-socialista e, portanto, a sua consideração deste mesmo Estado já não como uma ruptura com o normativismo liberal, ou como a fundação de uma nova era constitucional, mas como um desenvolvimento último da história do próprio Leviathan. Assim, se o liberalismo e o judaísmo, no individualismo normativista que lhes é próprio, podem ser considerados por Schmitt como os introdutores de uma primeira morte do Leviathan, acelerando a doença mortal que o mina através do desenvolvimento da sua cisão originária entre o interior e o exterior, a reacção anti-individualista contra esta morte do Leviathan, ou seja, a emergência de um Estado *völkisch* de liderança, é aqui caracterizada por Schmitt, de um modo mais ou menos subtil, não como uma revitalização do Leviathan, mas como uma sua segunda morte. Assim, apesar da subtilidade da abordagem, imprescindível em 1938, Schmitt escreve aqui já explicitamente: «O Leviathan, no sentido do mito do Estado enquanto a “grande máquina”, dilacerou-se na diferenciação entre Estado e liberdade individual, numa era em que as organizações desta liberdade individual ainda eram os punhais com os quais potências anti-individualistas cortavam o Leviathan e dividiam entre si a sua carne. O deus mortal morreu assim uma segunda vez»²⁷. Se a República de Weimar, no seu pluralismo de partidos, tinha permitido o aparecimento do Estado de liderança nacional-socialista a partir do seu próprio seio, se as “organizações da liberdade individual” tinham sido – como Schmitt escreve – o “punhal com que potências anti-individualistas

²⁶ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 99-100: «Der Leviathan ist als *magnus homo*, als gottähnliche souveräne Person des Staates, im 18. Jahrhundert von innen heraus zerstört worden. Die Unterscheidung von Innen und Außen wurde für den sterblichen Gott die Krankheit zum Tode. Sein Werk aber, der Staat, überlebte ihn als eine gut organisierte Exekutive, Armee und Polizei, mit einem Verwaltungs- und Justizapparat und einer gut arbeitenden, fachlich gebildeten Bürokratie. In zunehmendem Maße erscheint der Staat nunmehr im Bild des Mechanismus und der Maschine. [...] Die allgemeine Vergesetzlichung ist der Grundzug dieser Entwicklung. Der Staat selbst aber verwandelt sich in ein positivistisches Legalitätssystem. Aus dem *legislator humanus* wird eine *machina legislatoria*.»

²⁷ Idem, p. 118: «Der Leviathan im Sinne des Mythos vom Staat als der „großen Maschine“ zerbrach an der Unterscheidung von Staat und individueller Freiheit, in einem Zeitalter, in dem die Organisationen dieser individuellen Freiheit nur noch die Messer waren, mit denen anti-individualistische Mächte den Leviathan zerschnitten und sein Fleisch unter sich verteilten. So ist der sterbliche Gott zum zweitenmal gestorben.»

cortaram o Leviathan” e lhe deram, portanto, a sua morte definitiva, torna-se patente que Schmitt considera agora o Estado de liderança nacional-socialista já não como um novo Estado, capaz de restaurar a sua autoridade diante da pluralidade das potências constitutivas da sociedade, mas antes como seu contrário. O Estado de liderança nazi surge agora, para Schmitt, como a experiência política a partir da qual o fim do Estado moderno poderia ser anunciado. E é então a partir da experiência do Estado de liderança nacional-socialista como o ponto culminante de um processo de definitiva mecanização do Leviathan – no qual se poderia dizer que este mesmo Leviathan se vê consumido, na sequência da sua corrupção normativista e liberal, pela sua congénita e originária doença mortal – que Schmitt pode explicitamente determinar o Estado como um conceito próprio de uma época que se encontra então em vias de ultrapassagem.

2. Do Estado ao Reich: a viragem para o grande espaço

A verificação de uma continuidade entre o Estado de direito liberal e o Estado de liderança nacional-socialista, e a conseqüente consideração da história do Leviathan como uma história única e dotada de um desenvolvimento intrínseco, coloca Schmitt diante de um problema fundamental. Segundo Schmitt, como vimos, o Estado moderno tinha resultado de uma crise da ordem, e da necessidade de estabelecer uma instância dotada de um poder suficiente para decidir e ordenar sem aludir a uma ordem cuja mediação justificasse essa mesma decisão. Era uma tal origem decisionista e agnóstica que assinalava, neste mesmo Estado, a sua estrutura essencial, alicerçada no dualismo entre os planos exterior e interior, público e privado, e que determinava um percurso histórico no qual o Estado se transformava progressivamente num mecanismo de protecção da mera liberdade individual, restringindo-se, nessa medida, a uma intervenção no plano público e exterior da vida dos homens. Se a autoridade do Estado é, como vimos, neutra diante de qualquer verdade, se a decisão soberana do Estado não se constitui a partir da mediação de qualquer ordem, surgindo assim, de um modo decisionista, *como se* não encontrasse na sua origem senão uma ausência de ordem e um nada normativo, o poder do Estado não pode deixar de ser marcado por duas características que se desenvolverão ao longo da sua história. Por um lado, ele é marcado, como se disse, pela circunscrição da sua intervenção à esfera daquilo que é

público e visível. Do seu agnosticismo em relação à ordem e à verdade decorre, no plano da esfera privada e da vida interior dos indivíduos que se acolhem sob a sua protecção, uma crescente atitude liberal de neutralidade. Por outro lado, na medida em que não tem de justificar a sua intervenção em referência a uma ordem que lhe esteja subjacente, o poder do Estado é também marcado pela possibilidade da arbitrariedade das suas decisões. É desta ausência de vinculação da decisão à mediação da ordem, é deste princípio decisionista da absoluta responsabilidade de quem decide, que resulta o princípio nacional-socialista da liderança. Assim, se Schmitt tinha justificado a sua adesão ao princípio nacional-socialista da liderança a partir do pressuposto de que a liderança se diferenciava essencialmente de um exercício arbitrário e tirânico do poder, a colocação do Estado de liderança no contínuo da história do desenvolvimento intrínseco do Estado moderno, com o decisionismo que primordialmente o constitui, não pode deixar de ser expressão do reconhecimento de que a concentração do poder estatal num líder se traduz não no estabelecimento da ordem, através da emergência de uma decisão que se constitua como a sua mediação, mas, pelo contrário, no aparecimento de uma decisão inteiramente desvinculada e arbitrária, e, por conseguinte, de um estado de desordem e caos. É este reconhecimento, exigido pelos acontecimentos de 1936 e tornado claro, embora com a imprescindível subtilidade, no tratamento do Leviathan de Hobbes em 1938, que marcará o posterior desenvolvimento do pensamento schmittiano. Se o Estado em geral, e o Estado de liderança em particular, devido à estrutura essencialmente decisionista que marca a sua origem, não pode ser considerado como uma mediação da ordem, se ele se caracteriza, no necessário desenvolvimento da sua história, pela emergência de um poder absolutamente desvinculado em que a ordem pura e simplesmente desaparece, o problema fundamental de Schmitt, a partir de 1938, será o de encontrar uma instância decisora, alternativa ao Estado, cujo poder pudesse ser considerado não como mera arbitrariedade, mas como uma efectivação do direito e uma real concretização da ordem.

Marcado na sua origem por um agnosticismo e por um decisionismo originários, o Estado moderno converte-se numa mera máquina cujo funcionamento é gradualmente determinado não por decisões pessoais e racionais, mas por medidas tomadas automática e arbitrariamente que, nessa medida, retiram ao Estado as características fundamentais que, ao longo da sua história, o tinham constituído, surgindo assim como as marcas de uma consumação da história do próprio Estado. Tais características são essencialmente duas. Por um lado, ao concentrar em si um poder supremo, o Estado

surgira, no seu plano interior, como uma instância essencialmente protectora da vida e da segurança dos indivíduos que sob a sua soberania encontravam abrigo. Neste sentido, a sua conversão no exercício de um poder puramente arbitrário, despojado de racionalidade intrínseca, significa o ocaso do seu papel de protecção e a emergência, no seu próprio seio, de uma situação de insegurança e caos. Por outro lado, se ele surgia interiormente como um poder protector, ele surge, no plano das relações entre Estados, como uma instância capaz de regular, de regrar e, nesse sentido, de limitar os conflitos. Por outras palavras: o Estado aparece exteriormente como uma instância capaz de limitar o conflito e de circunscrever a guerra no âmbito restrito da esfera pública e estatal. Assim, se o carácter intrinsecamente racional do poder do Estado correspondia a uma capacidade de atribuir à guerra uma limitação e uma circunscrição que a distinguiam essencialmente da mera violência, a transformação do seu poder numa pura e simples arbitrariedade, a perda por este mesmo poder da racionalidade intrínseca que o caracterizava, corresponde à emergência de uma guerra ilimitada, sem restrições de carácter quantitativo ou qualitativo. No plano quantitativo, a guerra adquire assim a sua máxima extensão e o *jus belli* transforma-se na capacidade, por parte de uma potência imperialista, de intervir arbitrariamente em qualquer espaço da terra. No plano qualitativo, esta mesma guerra caracteriza-se por adquirir a sua intensidade máxima, exigindo por parte do seu sujeito a reivindicação de uma superioridade moral sobre o adversário, a qual autoriza a mobilização de todos os recursos para a obtenção da vitória e, nessa medida, na medida em que o inimigo é reduzido a um mal, suscita aquilo a que se poderia chamar um carácter total da inimizade.

Se Schmitt tratasse a questão da garantia da ordem e da segurança no âmbito do Estado nacional-socialista, mostrando como o Estado de liderança em que culmina a história do Leviathan hobbesiano é incapaz de se furtar ao aparecimento de um poder arbitrário, fomentador da desordem e do caos, ou seja, se Schmitt quisesse ser mais explícito numa confrontação com o Estado de liderança nacional-socialista do que fora em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, a sua posição dentro do próprio Estado nacional-socialista tornar-se-ia inteiramente insustentável. E é tendo em conta esta impossibilidade de tratar, no interior do Estado nacional-socialista, a questão da segurança e da ordem internas que se pode compreender que Schmitt privilegie, a partir de 1936, a reflexão em torno da segunda instância em que se poderia encontrar a mediação da ordem pelo poder estatal: o direito das gentes no plano das relações interestatais. Dir-se-ia então que, na análise schmittiana, é não apenas a fragilidade da paz no

âmbito das relações entre Estados, mas sobretudo a emergência de um novo tipo de guerra, caracterizado pela necessidade de mobilização de todos os recursos e esforços, ou seja, caracterizado pela “guerra total” (*totaler Krieg*) a que o conceito jüngeriano de mobilização total (*totale Mobilmachung*) faz referência, que surge como a privilegiada manifestação do esgotamento do Estado moderno. Contudo, importa aqui notar, antes de mais, que se só a partir de 1938 Schmitt fala do Estado moderno como uma entidade espacial e temporalmente situada, marcada por uma história que, no século XX, se teria esgotado, a análise do fenómeno que Schmitt considera para a abordagem do esgotamento do Estado – o crescimento da intensidade da guerra e o aparecimento de uma “guerra total” – encontra-se, no âmbito da obra schmittiana, num momento já anterior. Como vimos²⁸, é já a partir dos anos de 1926-1927, com a publicação de *Die Kernfrage des Völkerbundes* e da primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, que Schmitt considera o problema da transformação do conceito de guerra e aquilo a que chamará posteriormente, num texto publicado no próprio ano de 1938, a “viragem” para um seu conceito discriminante²⁹.

Segundo Schmitt, o Estado moderno tinha surgido, entre os séculos XVII e XIX, integrado num sistema de equilíbrios nas relações entre as várias potências europeias, caracterizado como um direito – o *jus publicum europaeum* – capaz de limitar os seus conflitos internos e de, nessa medida, atribuir à guerra um direito e uma racionalidade que a distinguiam da pura e simples violência. A imagem que surge, neste âmbito, para a representação da guerra consiste na imagem do duelo. Longe de retirar aos Estados soberanos da Europa a capacidade de medirem forças e de resolverem pela força os seus conflitos, o *jus publicum europaeum* atribui ao Estado moderno, em função do seu poder soberano, um essencial *jus belli*, entendido como um *jus ad bellum*. No entanto, ao atribuir-lhe tal direito, o *jus publicum europaeum* obriga cada Estado a reconhecer qualquer outro como um ente moralmente igual a si, abdicando da sua discriminação e, nessa medida, encarando a guerra não como a acção punitiva de um criminoso ou como a eliminação e extermínio de um puro e simples mal, mas como um meio para o restabelecimento do equilíbrio e para o regresso da paz. Com a Primeira Guerra Mundial, o desmoronamento das potências da Europa Central e a criminalização de que é objecto o imperador alemão, dir-se-ia que o equilíbrio proporcionado por um *jus publicum europaeum*, assente na ideia de uma guerra não discriminante, chega ao seu

²⁸ Cf. Capítulo VI, 1.

²⁹ Cf. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlim, Duncker & Humblot, 1988.

termo. É um tal termo que se anuncia já na redução da guerra a uma pura e simples violência inaceitável e na condenação moral da guerra, pela Sociedade das Nações constituída após a Primeira Guerra Mundial, como meio para a resolução de conflitos. Ao considerar o fim do Estado moderno a partir das suas relações exteriores, Schmitt não pode então deixar de se confrontar, antes de mais, com este projecto de abolição da guerra. E é no âmbito desta confrontação que Schmitt defende que o processo do fim do *jus publicum europaeum* e da condenação da guerra pela Sociedade das Nações consiste não propriamente na eliminação da guerra como possibilidade, mas numa intrínseca transformação da própria guerra. Para Schmitt, o banimento do equilíbrio proporcionado pelo *jus ad bellum* dos Estados consiste na introdução da possibilidade de intervenções militares e guerreiras que, longe de se reconhecerem e de assumirem como tal, são agora levadas a cabo em nome de uma defesa da humanidade e da paz contra um inimigo criminalizado, a cuja dignidade é agora negado qualquer reconhecimento. Por outras palavras: partindo de uma negação da guerra, o fim da Primeira Guerra Mundial e o estabelecimento da Sociedade das Nações introduzem, para Schmitt, uma transformação desta mesma guerra em direcção à sua identificação com a pura e simples violência, convertendo-a em guerra total. E é a partir da apresentação deste processo que Schmitt pode aludir àquilo que afirma serem as consequências da Primeira Guerra Mundial e da Sociedade das Nações, com a sua substituição do *jus publicum europaeum* pela era emergente de um “imperialismo moderno”, na qual uma potência dominante – os Estados Unidos da América – pretende dispor da possibilidade não apenas de intervir arbitrariamente em qualquer espaço, levando assim a guerra à sua máxima extensão, mas também de tratar como criminoso, perturbador da paz e “fora da lei” qualquer seu adversário, assumindo a sua intervenção não como guerra propriamente dita, mas como uma operação policial contra o crime ou como uma operação pacífica de reposição da ordem e do direito, e autorizando a esta mesma intervenção, se necessário, a máxima intensidade de uma “mobilização total”.

A estratégia de domínio norte-americano no âmbito da Sociedade das Nações, alicerçada numa transformação do conceito de guerra, é considerada por Schmitt sobretudo a partir de uma abordagem da doutrina estabelecida pelo Presidente James Monroe, em 1823. Diante de uma Europa saída da derrota do Império napoleónico e unida em torno do reconhecimento da legitimidade dinástica das monarquias tradicionais, diante da Europa da Santa Aliança, a doutrina Monroe, partindo sobretudo dos movimentos de independência e auto-determinação política nos novos Estados

resultantes do desmembramento do Império Espanhol, estabelecia que a América deveria constituir-se como um espaço democrático fechado à intervenção estrangeira em geral, e europeia em particular. Tratando as origens do “imperialismo moderno” norte-americano, num texto de 1932 intitulado *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, Schmitt expõe do seguinte modo a origem da “doutrina Monroe”: «À partida, era suficiente a famosa frase “a América para os americanos” e a rejeição de qualquer “interferência” europeia. À primeira vista, a doutrina Monroe diz algo muito preciso: nenhum Estado europeu pode imiscuir-se nas relações americanas e, ao invés, os Estados Unidos não se imiscuem nas relações europeias»³⁰. Contudo, se, numa primeira fase, a doutrina Monroe consiste na tentativa por parte dos Estados Unidos de garantir a existência, no seu espaço próprio, de uma comunidade homogénea de Estados, caracterizados pelo carácter democrático dos seus governos e pela sua oposição ao princípio da legitimidade dinástica presente na Europa da Santa Aliança, esta mesma doutrina não poderá deixar de se desenvolver no sentido de uma permissão concedida aos Estados Unidos para intervirem arbitrariamente, ou seja, para intervirem de um modo imperialista, na determinação dos governos dos Estados pertencentes ao seu espaço de influência. Assim, se a doutrina Monroe determina que os Estados americanos devem ser governados democraticamente, é aos próprios Estados Unidos que deve caber a interpretação do carácter democrático ou não democrático, legítimo ou ilegítimo, de cada governo concreto. Por outras palavras: se a doutrina Monroe estabelece a democracia como critério de legitimidade política, a aplicação dessa mesma democracia, a concretização da doutrina Monroe, é determinada não por qualquer critério objectivo, mas pela interpretação meramente arbitrária ou decisionista dos Estados Unidos enquanto potência dominante. Daí que Schmitt possa escrever: «Aquilo que é essencial foi resumido por Hughes, em 1923, do seguinte modo: a definição, interpretação e aplicação da doutrina Monroe é um assunto dos Estados Unidos. Quem quer que entre com ele em relações de direito das gentes tem de saber que os Estados Unidos assentam nisso; quem quer que faça um contrato com os Estados Unidos sabe que o contrato está sob esta reserva»³¹.

³⁰ “Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus”, *Positionen und Begriffe*, p. 187: «Zunächst freilich begnügte man sich mit dem berühmten Satz: „Amerika den Amerikanern“ und mit der Ablehnung jeder europäischen „Einmischung“. Die Monroedoktrin sagt auf den ersten Blick etwas sehr Bescheidenes: kein europäischer Staat darf sich in amerikanische Verhältnisse einmischen, umgekehrt mischen sich die Vereinigten Staaten nicht in europäische Verhältnisse ein».

³¹ Idem, p. 191: «Das Wesentliche hat Hughes im Jahre 1923 so zusammengefaßt: Die Definition, Interpretation und Anwendung der Monroedoktrin ist Sache der Vereinigten Staaten. Jeder, der mit ihnen

O monopólio reivindicado pelos Estados Unidos, à luz da doutrina Monroe, da determinação daquilo que é ou não democracia, assim como daquilo que pode ou não ser considerado como um governo legítimo, tem como resultado inevitável, como se disse, o aparecimento de um novo tipo de guerra caracterizado pelo seu carácter ilimitado. Os Estados Unidos podem intervir militarmente de um modo ilimitado na medida em que a sua intervenção militar se justifica não como um acto de hostilidade ou de guerra propriamente dito, mas como uma operação de paz ou uma acção pacificadora destinada a repor a justiça e a legitimidade. Assim, poder-se-ia dizer que o aparecimento de uma “guerra justa”, a emergência de uma guerra empreendida a partir de uma justificação moral, pressupondo uma essencial desigualdade moral dos beligerantes, surge, nos Estados Unidos, como uma consequência do desenvolvimento da doutrina Monroe. E se é a doutrina Monroe que permite aos Estados Unidos constituírem-se como intérpretes do conteúdo concreto de conceitos como paz, direito, segurança e humanidade, furtando-se à assunção de actos de guerra como tais e a qualquer limitação da sua capacidade de intervenção, é a substituição do *jus publicum europaeum* por uma ordem internacional assente no pacifismo da Sociedade das Nações que, após a Primeira Guerra Mundial, consagra um sistema imperialista de relações internacionais, no qual a guerra se transforma radicalmente no sentido de readquirir a figura que a caracterizava numa fase anterior à do estabelecimento dos Estados modernos europeus – a figura medieval da “guerra justa” – e é marcada, nessa medida, por duas características fundamentais.

A primeira característica da nova “guerra justa” empreendida por uma potência imperialista consiste, segundo Schmitt, na entrega a essa mesma potência da capacidade de atribuir um conteúdo a conceitos como “paz”, “justiça” e “legitimidade”, determinando concretamente, segundo o seu critério e o seu arbítrio particular, que guerras podem ser caracterizadas como justas e injustas. Assim, segundo Schmitt, aquilo que caracteriza uma potência imperialista dominante como os Estados Unidos da América consiste no facto de esta não empreender guerras nacionais em nome dos seus interesses particulares, assumindo-se como pacifista, humanitarista e defensora da legitimidade e da justiça, mas reivindicar para si, simultaneamente, a possibilidade de interpretar e determinar concretamente o conteúdo de tais conceitos, intervindo militarmente – iniciando acções militares que, enquanto “acções de paz”, não se

in völkerrechtliche Beziehungen tritt, muß wissen, daß die Vereinigten Staaten daran festhalten; jeder, der mit den Vereinigten Staaten einen Vertrag schließt, weiß, daß der Vertrag unter diesem Vorbehalt steht.»

assumem como guerras propriamente ditas – em função dessa mesma interpretação. Daí que Schmitt possa escrever, aludindo implicitamente à condenação da guerra pela Sociedade das Nações: «O imperialismo não faz guerras nacionais e estas são, ao invés, proscritas; no máximo, faz guerras que servem a uma política internacional; não faz quaisquer guerras injustas, mas só guerras justas; veremos até que não faz de toda guerra, mesmo quando, com massas de tropas armadas, tanques e couraçados, faz aquilo que noutra seria obviamente guerra»³². Assim, a referência ao carácter justo da guerra por parte de uma potência imperial dominante não pode deixar de se traduzir na interpretação, por parte dessa mesma potência, do próprio conceito de justiça e na determinação do seu conteúdo concreto. E se o carácter justo da guerra implica que haja uma potência imperial que decida, de um modo decisionista puramente arbitrário, o que é ou não justo, tal quer dizer que o conceito de justiça subjacente à evocação de uma guerra justa não pode deixar de ser, enquanto puro conceito, algo inteiramente abstracto e vazio. Schmitt pode então concluir explicitamente: «Naqueles conceitos políticos decisivos, trata-se de saber quem os interpreta, define e aplica; quem diz, através de uma decisão concreta, o que é a paz, o desarmamento, a intervenção, a ordem pública e a segurança. É um dos mais importantes fenómenos na vida jurídica e espiritual da humanidade, em geral, que aquele que tem verdadeiro poder também consiga determinar, a partir de si, conceitos e palavras. *Caesar dominus est supra grammaticam*; o imperador é senhor também sobre a gramática. O imperialismo cria os seus próprios conceitos e um normativismo e formalismo falsos só conduz a que, no final, ninguém saiba o que é guerra e o que é paz»³³.

Em segundo lugar, se a guerra justa imperialista pressupõe a desigualdade moral entre os combatentes, assumindo a potência dominante, na sua acção guerreira, uma superioridade moral, através da qual o inimigo é reduzido ao estatuto de um criminoso e de um perturbador ilegítimo da paz e da ordem, tal quer dizer que o carácter justo da

³² Idem, p. 200: «Der Imperialismus führt keine nationalen Kriege, diese werden vielmehr geächtet; er führt höchstens Kriege, die einer internationalen Politik dienen; er führt keine ungerechten, nur gerechte Kriege; ja, wir werden noch sehen, daß er überhaupt nicht Krieg führt, selbst wenn er mit bewaffneten Truppenmassen, Tanks und Panzerkreuzern das tut, was bei einem andern selbstverständlich Krieg wäre.»

³³ Idem, p. 202: «Bei jenen entscheidenden politischen Begriffen kommt es eben darauf an, wer sie interpretiert, definiert und anwendet; wer durch die konkrete Entscheidung sagt, was Frieden, was Abrüstung, was Intervention, was öffentliche Ordnung und Sicherheit ist. Es ist eine der wichtigsten Erscheinungen im rechtlichen und geistigen Leben der Menschheit überhaupt, daß derjenige, der wahre Macht hat, auch von sich aus Begriffe und Worte zu bestimmen vermag. *Caesar dominus et supra grammaticam*; der Kaiser ist Herr auch über die Grammatik. Der Imperialismus schafft sich seine eigenen Begriffe, und ein falscher Normativismus und Formalismus führt nur darin, daß am Ende niemand weiß, was Krieg und was Frieden ist.»

guerra justifica, para a potência moralmente superior, a mobilização de todos os recursos e de todos os esforços para assegurar a derrota do inimigo criminoso que perturba a paz. Por outras palavras: a partir da possibilidade de uma potência intervir arbitrariamente em nome da paz, da humanidade e da justiça, assumindo uma superioridade moral em relação ao seu inimigo, a inimizade na guerra pode crescer de intensidade até ao ponto em que se pode converter numa inimizade total. Uma tal inimizade, em que o inimigo é discriminado como um criminoso e a guerra se torna, conseqüentemente, numa “guerra discriminante”, corresponde, como se disse, à possibilidade de mobilização de todos os recursos para a derrota do inimigo criminoso. E esta “mobilização total” pode ser vista quer do ponto de vista próprio, como uma mobilização de todos os recursos para a vitória, quer do ponto de vista do inimigo, como um sacrifício de todas as distinções e barreiras – soldados e civis, zonas de combate e zonas civis, recursos de guerra e outros recursos – para assegurar a sua derrota. É acerca deste duplo aspecto da “mobilização” própria de uma guerra total que Schmitt escreve, numa conferência de 5 de Fevereiro de 1937, intitulada *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*: «Uma guerra pode ser total no sentido da mais extrema tensão de forças e do mais extremo empenho de todos, até das últimas reservas. Mas também pode ser chamada total no sentido do efeito sobre o adversário, ou seja, no sentido do empenho sem restrições de meios bélicos de aniquilação»³⁴. Assim, a possibilidade de uma potência dominante intervir militarmente numa guerra justa, assumindo a representação da humanidade e da paz, torna-se na possibilidade da guerra total, no seu duplo sentido de uma mobilização total dos recursos próprios e de uma criminalização do inimigo que, deste modo, se converte em inimigo total. Na guerra total, é então a própria relação de inimizade, presente na guerra, que radicalmente se transforma, fazendo com que a guerra não apenas atinja um grau de intensidade extremo, mas sobretudo se estenda a dimensões da vida humana que, noutras circunstâncias, ficariam fora da mobilização guerreira. É assim que Schmitt, nos seus seminários universitários entre 1937 e 1938, insiste em caracterizar a guerra total não apenas no sentido quantitativo de uma mera extensão dos sujeitos e dos objectos da guerra, não apenas como uma transformação que se traduz unicamente na mobilização militar de pessoas e de coisas que normalmente se encontrariam numa esfera civil, mas

³⁴ “Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, *Positionen und Begriffe*, p. 268: «Ein Krieg kann total sein im Sinne der äußersten Kraftanspannung und des äußersten Einsatzes aller, auch der letzten Reserven. Er kann aber auch im Sinne der Wirkung auf den Gegner total genannt werden, also im Sinne des rücksichtslosen Einsatzes vernichtender Kriegsmittel.»

sobretudo no sentido qualitativo de uma transformação dialéctica da própria guerra e das relações de inimizade no seu seio. Como escreve Schmitt: «A chamada *guerra total* supera a diferença entre combatentes e não-combatentes e conhece, junto da guerra militar, também uma guerra não-militar (guerra económica, guerra de propaganda, etc.) como decorrência da inimizade. Contudo, a superação da diferenciação entre combatentes e não-combatentes é aqui uma superação *dialéctica* (no sentido hegeliano). Consequentemente, ela não significa que aqueles que antes eram não-combatentes se transformam doravante simplesmente em combatentes de velho estilo. Antes se alteram os *dois* lados, e a guerra prossegue num nível inteiramente novo e aumentado, enquanto actuação já não puramente militar da inimizade. A totalização consiste aqui em que também as áreas de objectos extra-militares (economia, propaganda, energias psíquicas e morais dos não-combatentes) são incluídos na confrontação de inimizade. O passo para além daquilo que é puramente militar traz não apenas uma extensão quantitativa, mas também um aumento qualitativo. Daí que signifique não uma diminuição, mas uma intensificação da inimizade»³⁵.

Se Schmitt aborda a coincidência entre guerra justa e guerra total antes da sua alusão de 1938 à continuidade da história do Leviathan, tal quer dizer que ele considera a guerra total num momento em que, na sua perspectiva, a instância capaz de evitar essa guerra poderia ainda ser representada como o Estado moderno. É assim que, na crítica radical que começa a elaborar, desde os anos 1925-1926, à Sociedade das Nações, acusando-a de ser um instrumento de suporte de intervenções imperialistas a uma escala planetária, Schmitt apresenta aquilo a que se poderia chamar uma revitalização do Estado moderno como uma resposta eficaz à possibilidade destas mesmas intervenções imperialistas. E a razão dessa apresentação é clara: até 1938, o Estado aparece, no pensamento schmittiano, não como uma instância de poder situada num momento

³⁵ “Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind”, *Positionen und Begriffe*, p. 284: «Der sogenannte *totale Krieg* hebt den Unterschied von Kombattanten und Nichtkombattanten auf und kennt neben dem militärischen auch einen nichtmilitärischen Krieg (Wirtschaftskrieg, Propagandakrieg usw.) als Ausfluß der Feindschaft. Die Aufhebung der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten ist hier aber eine (im Hegelschen Sinne) *dialektische* Aufhebung. Sie bedeutet infolgedessen nicht etwa, daß diejenigen, die früher Nichtkombattanten waren, sich nunmehr einfach in Kombattanten alten Stils verwandeln. Vielmehr verändern sich *beide* Seiten, und der Krieg wird auf einer ganz neuen, gesteigerten Ebene als eine nicht mehr rein militärische Betätigung der Feindschaft weitergeführt. Die Totalisierung besteht hier darin, daß auch außermilitärische Sachgebiete (Wirtschaft, Propaganda, psychische und moralische Energien der Nichtkombattanten) in die feindliche Auseinandersetzung einbezogen werden. Der Schritt über das rein Militärische hinaus bringt nicht nur eine quantitative Ausweitung, sondern auch eine qualitative Steigerung. Daher bedeutet er keine Minderung, sondern eine Intensifizierung der Feindschaft.». O mesmo texto encontra-se no corolário 2 publicado na edição de 1963 de *Der Begriff des Politischen*, texto que publica a segunda versão do texto, de 1932 (Cf. *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, pp. 109-110).

preciso da história humana, determinada por uma história particular, mas antes como uma instância de poder eterna e universal, determinada pelo exercício de uma soberania incontestável e, nessa medida, pela sua capacidade de decidir e estabelecer concretamente uma determinada ordem. Noutros termos: dir-se-ia que, até 1938, Schmitt participa de um conceito de Estado de matiz hegeliano. E, assim, diante da análise da passagem para um conceito discriminante de guerra, diante da análise das tentativas para entregar a uma potência dominante, através da evocação de uma “guerra justa”, a possibilidade de intervir militarmente, segundo o seu puro arbítrio, à escala planetária, negando esse direito aos Estados e, portanto, despojando-os do *jus belli* que originariamente os caracterizava, o projecto inicial de Schmitt, na sua crítica à ordem imperialista estabelecida pela Sociedade das Nações após a Primeira Guerra Mundial, será o de reivindicar para os Estados em geral, e para a Alemanha em particular, o direito estatal à guerra. Numa tal reivindicação, o Estado aparece sempre pressuposto como uma potência essencialmente racional, cujo poder é determinado como circunscrito e limitado a uma esfera pública e cujas guerras são, nessa medida, guerras não totais, ou seja, guerras que, assumindo como ponto de partida a igualdade moral entre os Estados beligerantes, estabelecem distinções essenciais – entre combatentes e não-combatentes, zonas civis e zonas de guerra, recursos de guerra e outros tipos de bens – que uma guerra total tenderia a indiferenciar. Dir-se-ia então que, na perspectiva schmittiana até 1938, a manutenção da possibilidade da guerra dos Estados, ou seja, a inexistência ou ineficácia de uma potência planetária que tentasse despojar os Estados do seu *jus belli* originário, seria a única alternativa possível a uma situação internacional marcada quer pela condenação formal da guerra, tal como era exercida pela Sociedade das Nações, quer pela entrega a uma potência dominante da possibilidade de desencadear operações militares que, surgindo de um modo arbitrário e sem quaisquer restrições, não poderiam deixar de se poder estender até uma “mobilização total”, em intervenções que se assumem agora não propriamente como guerras, mas como “operações de paz”.

A reivindicação de que os Estados preservem o seu direito à guerra, a sua defesa de que a manutenção da possibilidade da guerra entre Estados seria a única alternativa ao aparecimento de uma guerra discriminante e total – ou, melhor dizendo, ao reaparecimento de uma guerra pré-moderna, empreendida em nome da totalidade de uma verdade substancial –, é levada a cabo por Schmitt sobretudo no contexto da sua alusão ao povo como substância política primordial, isto é, no contexto em que Schmitt,

como vimos, desenvolve o seu combate pela decisão através daquilo a que chamámos a ficção política de um povo homogéneo, subjacente ao Estado como sujeito de uma vontade originária. É nessa medida que, como vimos, em *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Schmitt critica a Sociedade das Nações como uma organização que assenta quer na manutenção do *status quo*, quer na entrega a uma potência dominante – os Estados Unidos da América – da possibilidade de decidir, de um modo puramente arbitrário e decisionista, o que pode ser ou não considerado como uma perturbação desse mesmo *status quo*. E é nessa medida também que, em 1926, partindo da ficção política democrática do povo como sujeito político primordial, Schmitt afirma que qualquer genuína “liga de povos” exigiria a partilha por parte dos seus membros de características comuns, ou seja, daquilo a que Schmitt chama, ao longo dos anos 20, uma essencial similaridade (*Gleichartigkeit*)³⁶. A partir de 1933, como a chegada do nacional-socialismo ao poder na Alemanha, as críticas de Schmitt ao imperialismo subjacente à Sociedade das Nações não se alteram, do mesmo modo que também não se altera a alternativa apresentada por Schmitt em relação a um tal imperialismo. Contudo, do mesmo modo que, a partir de 1933, Schmitt intensifica a ficção política democrática do povo como substância política primordial, manifestando essa intensificação sobretudo numa nova terminologia, apresentando a homogeneidade subjacente à substância política do povo já não como uma mera “similaridade” (*Gleichartigkeit*), mas como uma “igualdade de espécie” (*Artgleichheit*), também a sua alusão a uma “liga de povos” baseada na sua intrínseca homogeneidade, ou seja, a uma estrutura de relações entre povos alternativa ao universalismo imperialista da Sociedade das Nações, se mantém através da adopção de novos termos para a sua caracterização.

É sobretudo no texto *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, de 1934, que Schmitt transporta o seu conceito de “igualdade de espécie” para o âmbito das relações entre povos. Segundo o Schmitt de 1934, do mesmo modo que um povo só surgiria como uma unidade política ou uma “comunidade de povo” se constituísse uma unidade substancial, assente na igualdade de espécie entre os seus membros, também uma liga de povos só seria uma verdadeira comunidade de povos se estivesse baseada na partilha pelos povos que a compõem de uma mesma espécie (*Art*). Só se povos baseados no princípio da sua identidade consigo mesmos, assentes na sua igualdade de espécie própria, constituíssem uma comunidade de povos, formada por uma “ordem concreta”

³⁶ Capítulo VI, nota 34.

estabelecida pela partilha de uma igualdade de espécie geral, seria possível pensar uma verdadeira liga de povos, uma comunidade de povos que fosse uma efectiva união substancial e não uma mera associação normativa e abstracta que, nessa medida, não pressupunha entre os associados a partilha de quaisquer afinidades. Em 1934, Schmitt é, em relação a esta necessidade da partilha pelos povos de uma mesma espécie substancial, absolutamente claro: «A ordem intra-estatal é a base e o pressuposto da ordem inter-estatal; aquela irradia nesta e não há, em geral, *qualquer ordem inter-estatal sem ordem intra-estatal*. É um reconhecimento especificamente nacional-socialista o de que a *espécie de uma comunidade* é essencialmente determinada pela *espécie dos membros desta comunidade*. Daqui segue-se que o direito das relações e ligações inter-estatais não pode ser instituído a partir de um pensar de regras abstracto-normativista, mas só pode ser desenvolvido como uma *ordem concreta de Estados e povos de determinada espécie, reconhecidos na sua espécie própria e concreta*»³⁷.

A partir desta abordagem de uma comunidade de Estados e povos como o resultado da partilha por esses mesmos Estados e povos de uma mesma espécie, assente numa substância política comum e numa ordem concreta partilhada, Schmitt pode criticar o modelo de direito das gentes da Sociedade das Nações sob o fio condutor da apresentação de uma alternativa. Para Schmitt, a Sociedade das Nações assentava numa representação normativista do direito, ou seja, na ficção jurídica segundo a qual o direito surgia como uma realidade puramente normativa, assim como no inevitável resultado de uma tal ficção: o imperialismo. Como o direito, enquanto realidade puramente normativa, não era capaz de decidir o seu próprio conteúdo, interpretando-se a si mesmo e dando a este mesmo conteúdo uma determinação concreta, a ficção jurídica normativista não podia deixar de resultar, no plano do direito das gentes, no despojamento do Estado da sua soberania, ou seja, na prática, na destituição do seu direito à auto-determinação e à auto-defesa, e na consequente entrega a uma potência imperialista da incumbência de decidir, de um modo puramente arbitrário, a configuração concreta do próprio direito. Schmitt escreve então em relação a esta ficção

³⁷ “Nationalsozialismus und Völkerrecht”, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Berlim, Duncker & Humblot, 2005, p. 391: «Denn die innerstaatliche Ordnung ist die Grundlage und Voraussetzung der zwischenstaatlichen Ordnung, jene strahlt in diese aus, und es gibt überhaupt *keine zwischenstaatliche Ordnung ohne innerstaatliche Ordnung*. Es ist eine spezifisch nationalsozialistische Erkenntnis, daß die *Art einer Gemeinschaft* wesentlich durch die *Art der Mitglieder dieser Gemeinschaft* bestimmt wird. Daraus folgt, daß das Recht der zwischenstaatlichen Beziehungen und Verbindungen nicht aus einem abstrakt-normativistischen und Regelndenken heraus errichtet, sondern nur als eine *konkrete Ordnung bestimmt gearteter; in ihrer konkreten Eigenart anerkannter Staaten und Völker* entwickelt werden kann.»

normativista, numa referência clara à posição de Hans Kelsen: «A sua “escola” descendia de Viena. Queria ser uma doutrina “pura” do direito, mas, no entanto, concebia o direito, de um modo inteiramente positivista, como pura norma coerciva. Combatia contra o conceito de soberania estatal e por uma construção englobante de níveis do direito, pensada de um modo normativista, em cujo cume deviam estar as normas do direito das gentes. Construía a comunidade do direito das gentes, em vez de ver nela uma ordem concreta de povos concretamente existentes, como um sistema de normas com uma “constituição” pensada de um modo igualmente positivista, cuja “norma fundamental” devia ser o princípio “*pacta sunt servanda*”»³⁸. A ficção jurídica normativista subjacente à Sociedade das Nações, pretensamente fundadora de uma “ordem” internacional baseada no cultivo da paz e na substituição da guerra pelo direito para a resolução dos conflitos, não podia deixar de ter como resultado não propriamente o fim das guerras, mas a total indeterminação de conceitos como guerra e paz e, conseqüentemente, a necessidade do recurso a uma decisão arbitrária para a sua configuração concreta: «Com a ajuda deste tipo de direito das gentes, não se consegue constituir juridicamente o que são autenticamente guerra e paz. Uma ordem jurídica é confundida por ficções jurídicas»³⁹. E é diante desta confusão normativista da ordem jurídica internacional que a posição de Schmitt, em 1934, consiste na defesa de que aos Estados, enquanto expressão da unidade política dos seus povos respectivos, sejam reconhecidos os meios indispensáveis à afirmação e à defesa da sua própria identidade. Em 1934, esta posição fundamental é anunciada claramente: «Falamos de novo de direitos fundamentais, de direitos dos povos e dos Estados, e, em particular, dos direitos fundamentais daqueles Estados que a si mesmos, através da meditação sobre a sua espécie própria, são postos intra-estatalmente em ordem. Um tal Estado é o Estado nacional-socialista, o qual trouxe o povo alemão à meditação sobre si mesmo e sobre a sua espécie. É do mais evidente de todos os direitos fundamentais, do direito à *existência própria*, que partimos. Este é um direito fundamental inalienável e eterno, no

³⁸ Idem, pp. 394-395: «Ihre „Schule“ stammte aus Wien. Sie wollte „reine“ Rechtslehre sein, faßte aber trotzdem das Recht ganz positivistisch als bloße Zwangsnorm auf. Sie kämpfte gegen den Begriff der staatlichen Souveränität und für einen normativistisch gedachten durchgängigen Stufenbau des Rechts, an dessen Spitze die Völkerrechtsnormen stehen sollten. Sie konstruierte die Völkerrechtsgemeinschaft, statt in ihr eine konkrete Ordnung konkret existierender Völker zu sehen, als ein Normensystem mit einer ebenfalls normativistisch gedachten „Verfassung“, deren „Grundnorm“ der Satz „*pacta sunt servanda*“ sein sollte.»

³⁹ Idem, p. 402: «Es ist mit Hilfe jener Art Völkerrecht juristisch nicht auszumachen, was Krieg und Frieden eigentlich ist. Eine rechtliche Ordnung wird durch juristische Fiktionen verwirrt.»

qual está contido o direito à *auto-determinação*, à *auto-defesa* e aos *meios da auto-defesa*»⁴⁰.

Entre os anos 1933 e 1934, e sobretudo a partir do abandono pela Alemanha da Sociedade das Nações, a 19 de Outubro de 1933, Schmitt estabelece, na sua abordagem das questões relativas ao direito das gentes, uma clara dicotomia entre uma posição imperialista possibilitada por um universalismo normativista, por um lado, e, por outro lado, aquilo que se poderia caracterizar, em contraste com esta, como uma posição nacionalista, assente no reconhecimento do Estado, enquanto expressão da unidade política do povo, como detentor de uma soberania incontestável e, portanto, como o sujeito de um inalienável direito de auto-determinação e auto-defesa. Em *Frieden oder Pazifismus?*, artigo que publica em vários jornais nos dias 10 e 11 de Novembro de 1933, destinado a apoiar não apenas o Partido Nacional-Socialista nas eleições de dia 12 desse mesmo mês, mas também o “sim” no referendo que decorria simultaneamente a essas eleições, o qual perguntava pelo reconhecimento dos alemães da política externa determinada pelo governo⁴¹, Schmitt é absolutamente claro em caracterizar a dicotomia entre o universalismo normativista da Sociedade das Nações e o nacionalismo por ele proposto como uma dicotomia correspondente ao dualismo de uma opção entre o pacifismo e a paz. Neste artigo, a Sociedade das Nações é apresentada explicitamente, no seu pacifismo, como um mero instrumento das intervenções arbitrárias de potências imperialistas: «A “liga dos povos” de Genebra é, não apenas como instituição política, mas também em métodos muito determinados, o instrumento típico de um tipo particular de imperialismo»⁴². E é diante da pseudo-paz de um imperialismo pacifista que, na perspectiva schmittiana de 1933, a política externa de um Estado que assumisse claramente o seu direito à auto-afirmação e à auto-defesa se poderia constituir, no reconhecimento do *jus belli* como uma decorrência essencial da soberania do Estado,

⁴⁰ Idem, p. 393: «Wir sprechen also wieder von Grundrechten, von Grundrechten der Völker und der Staaten, und insbesondere von den Grundrechten derjenigen Staaten, die sich selbst unter Besinnung auf ihre eigene Art innerstaatlich in Ordnung gebracht haben. Ein solcher Staat ist der nationalsozialistische Staat, der das deutsche Volk zur Besinnung auf sich selbst und seine Art zurüchgeführt hat. Von dem selbstverständlichsten aller Grundrechte, dem Recht auf *eigene Existenz*, gehen wir aus. Es ist ein unveräußerliches, ewiges Grundrecht, in dem das Recht auf *Selbstbestimmung*, *Selbstverteidigung* und auf die *Mittel der Selbstverteidigung* enthalten ist.»

⁴¹ A pergunta do referendo era a seguinte: «Consentes tu, homem alemão, e tu, mulher alemã, esta política do teu governo do Reich, e estás preparado para a declarar como expressão da tua própria concepção e da tua própria vontade, reconhecendo-te solenemente nela? Sim – Não». O “sim” foi aprovado com 40632628 votos favoráveis contra 2101191 votos desfavoráveis (Cf. a nota de Günther Maschke em *Frieden oder Pazifismus?*, p. 381).

⁴² “Frieden oder Pazifismus?”, *Frieden oder Pazifismus?*, p. 378: «Der Genfer „Völkerbund“ ist nicht nur als politische Einrichtung, sondern auch in ganz bestimmten Methoden das typische Werkzeug einer besonderen Art von Imperialismus.»

não como um belicismo, mas como a afirmação de uma paz efectiva face à falsa paz do pacifismo. Daí que, no seu artigo, Schmitt possa concluir abertamente: «O mundo quer a paz e não o sucedâneo venenoso da paz que é oferecido por um pacifismo que esteja ao serviço da política de poder imperialista. *O sim que daremos, a 12 de Novembro, ao governo de Adolf Hitler penetrará também as determinações artificiais dos conceitos e dilacerará a falsa névoa dos conceitos. Será um sim da paz*»⁴³.

A dicotomia estabelecida por Schmitt entre paz e pacifismo, a qual tem por base a dicotomia mais fundamental entre a soberania dos Estados como garante da paz, por um lado, e a possibilidade de desrespeitar essa mesma soberania em nome da paz e da justiça, por outro, assenta essencialmente no pressuposto de que o exercício do poder estatal exclui, por exigência da sua própria natureza, a pura violência e o puro arbítrio, permanecendo sempre necessariamente um poder exercido de acordo com uma eticidade. Em 1934, Schmitt é inteiramente explícito em relação a um tal pressuposto: «O nosso conceito de direito permanece inseparavelmente ligado à justiça e à eticidade. Não separamos o direito positivo, o direito de uma regulamentação ou de uma norma contratual, do direito substancial daquilo que é bom; não isolamos uma normatividade separada da ordem concreta ou da desordem da situação efectiva para a qual ela deve ser válida. Também recusamos esta fuga para exigências de um direito racional ou natural abstracto, para uma moral utópica ou para um direito correcto. Para nós, vale apenas direito e não-direito, e o direito incorrecto e não-ético não é, para nós, direito»⁴⁴. E é o pressuposto de uma intrínseca racionalidade do Estado, o pressuposto de que o poder do Estado enquanto tal não pode ser, tendo em conta a sua essência estatal, violento e arbitrário, que está ainda presente no pensamento de Schmitt em 1938, no momento em que apresenta a soberania dos Estados, enquanto expressão de uma comunidade de povos, como a única alternativa ao estabelecimento daquilo que – tendo em conta a capacidade, por parte de uma potência dominante, de desencadear arbitrariamente guerras em nome daquilo que decide interpretar como sendo a paz, a

⁴³ Idem, p. 380: «Die Welt will den Frieden und nicht das giftige Surrogat des Friedens, das ein im Dienst imperialistischer Machtpolitik stehender Pazifismus sich anbietet. *Das Ja, das wir am 12. November der Regierung Adolf Hitler geben, wird auch die künstlichen Begriffsbestimmungen durchdringen und den falschen Begriffsnebel zerreißen. Es wird ein Ja des Friedens sein.*»

⁴⁴ «Nationalsozialismus und Völkerrecht», *Frieden oder Pazifismus?*, p. 398: «Unser Rechtsbegriff bleibt mit Gerechtigkeit und Sittlichkeit untrennbar verbunden. Wir reißen nicht das positive Recht einer Satzung oder einer Vertragsnorm von dem substanzhaften Recht der guten Sache los; wir isolieren nicht eine losgelöste Normativität von der konkreten Ordnung oder Unordnung der wirklichen Lage, für die sie gelten soll. Auch diesen Ausweg in abstrakt vernunft- oder naturrechtliche Forderungen, in eine utopische Moral oder ein richtiges Recht lehnen wir ab. Für uns gibt es nur Recht und Unrecht, und das unrichtige und unsittliche Recht ist für uns kein Recht.»

justiça e a humanidade – determina como uma “guerra civil internacional”. O imperialismo de uma potência planetariamente dominante, e a “guerra civil internacional” que dele seria necessariamente derivada, não poderia ser realizado senão através do fim da soberania dos Estados e dos povos. Como escreve Schmitt em 1938, em *Die Wendung zum diskriminierten Kriegsbegriff*: «Antes de o conceito de guerra ser eliminado, e se converter de guerra de Estados em guerra civil internacional, têm primeiro de ser eliminados os povos estatalmente organizados. A guerra, segundo o direito das gentes tradicional, o seu direito, tem a sua honra e a sua dignidade em o inimigo não ser um pirata ou um *gangster*, mas um “Estado” e um “sujeito do direito das gentes”. Isso será válido enquanto houverem organizações políticas dotadas de um *jus belli* (no sentido do *jus ad bellum*)»⁴⁵. E se a “guerra civil internacional”, introduzida pelo imperialismo, só se poderia impor a partir da abolição do *jus ad bellum* dos Estados soberanos, seria a manutenção do direito à guerra dos Estados, a manutenção da possibilidade de guerras determinadas pela soberania dos Estados, que exclusivamente poderia impedir, na perspectiva schmittiana ainda em 1938, o advento de uma “guerra total” que, enquanto “guerra civil internacional”, resultaria fatalmente de uma mobilização guerreira levada a cabo em nome da paz, da humanidade e da justiça.

Contudo, apesar do que é ainda afirmado em *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, a publicação, também em 1938, de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* não permite a Schmitt a manutenção da sua dicotomia. E a razão da impossibilidade de manter tal dicotomia deriva claramente da nova abordagem do conceito de Estado que esta obra propicia. Assim, por um lado, a análise schmittiana acerca do perigo da transformação da guerra numa “guerra total” às mãos de uma potência dominante que reivindique o direito de intervir em nome da justiça, da humanidade e da paz, segundo o seu puro e simples arbítrio, não desaparece. O diagnóstico schmittiano acerca dos resultados da Primeira Guerra Mundial e do desmantelamento do *jus publicum europaeum*, com o seu imperialismo e a sua “viragem para o conceito discriminante de guerra”, no essencial, mantém-se. No entanto, por outro lado, se a história do Leviathan é agora uma história marcada por um processo de

⁴⁵ *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, pp. 48-49: «Bevor der Kriegsbegriff beseitigt und aus einem Staatenkrieg zu einem internationalen Bürgerkrieg wird, müssen erst die staatlich organisierten Völker beseitigt werden. Der Krieg hat nach überliefertem Völkerrecht sein Recht, seine Ehre und seine Würde darin, daß der Feind kein Pirat und kein Gangster, sondern ein „Staat“ und ein „Völkerrechtssubjekt“ ist. Das wird gelten, solange es mit einem *jus belli* (im Sinne des *jus ad bellum*) ausgestattete politische Organisationen gibt.»

crescente mecanização, e se esta mecanização, resultante do carácter primordialmente agnóstico e decisionista do exercício do poder estatal, elimina o carácter intrinsecamente racional do Estado moderno e desfaz a sua diferenciação originária em relação ao exercício de um poder arbitrário e violento, tal quer dizer que a alternativa àquilo a que Schmitt chama um “imperialismo moderno”, assente na Sociedade das Nações, já não pode surgir, no pensamento schmittiano, como uma simples revitalização do Estado ou como uma restauração da sua soberania e do seu *jus ad bellum*. Assim, a partir de 1938, Schmitt esforçar-se-á, na sua confrontação com o “imperialismo moderno” e com a Sociedade das Nações, não por encontrar no Estado uma instância capaz de reagir contra um tal “imperialismo”, mas por evocar uma instância que, alternativa ao Estado, poderia assumir um papel que o próprio Estado já não era capaz de cumprir. É neste sentido que, em 1941, num texto intitulado *Staatliche Souveränität und freies Meer* – cuja primeira parte será publicada mais tarde, em *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, sob o título significativo *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* –, Schmitt aborda explicitamente o carácter historicamente situado do Estado moderno e, na sua sequência, a incapacidade do Estado do século XX para se contrapor ao “imperialismo” e à emergência da guerra total⁴⁶. E é neste mesmo sentido que, já em 1939, num texto intitulado *Völkerrechtliche*

⁴⁶ Ao apresentar explicitamente a tese do carácter historicamente situado do Estado moderno, Schmitt recebe a crítica sobretudo de Johannes Popitz, para quem o Estado se situava num plano universal e eterno. Uma tal crítica, que assentava numa concepção hegeliana do Estado como a superação dialéctica das contradições presentes na sociedade civil, é interpretada por Schmitt, num comentário publicado nos *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, como sendo derivada do temor de Popitz de que a tese de uma finitude do Estado funcionasse como um reforço da defesa nacional-socialista de uma subordinação do Estado ao povo e, nessa medida, de uma submissão do Estado ao movimento ou ao partido representante desse mesmo povo. Como escreve Schmitt: «Popitz verificava que o Estado tinha de permanecer um conceito universalmente válido. Temia abandonar, com a palavra e com o conceito, também uma substância essencial e entregar ao *partido* aquilo que ainda tinha restado de um reino da razão objectiva» (*Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 384). Tendo em conta a evocação schmittiana do movimento, em 1933, como um eixo da unidade política que deveria articular povo e Estado, o receio de Popitz de que a tese de Schmitt acerca do carácter situado do Estado significasse o apoio a uma entrega definitiva do Estado ao partido era perfeitamente compreensível. Neste sentido, a sua manutenção do conceito de Estado como um conceito universal, como o conceito de um poder incontestável que, devido ao seu carácter absolutamente supremo, poderia surgir, diante das contendas presentes na sociedade, como neutro e soberano, surgia diante da análise de Schmitt, para usar a expressão de Lutz-Arwed Bentin, como «uma relíquia vinda do passado alemão» (Cf. Lutz-Arwen Bentin, *Johannes Popitz und Carl Schmitt: Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Munique, C. H. Beck, 1972, p. 136). Contudo, com o presente capítulo, parece-nos que se tornará claro que a posição de Schmitt, ao afirmar o carácter historicamente situado do conceito de Estado, dirige-se não ao encontro de teóricos nacional-socialistas como Otto Koellreutter ou Alfred Rosenberg, na sua reivindicação de uma subordinação do Estado ao povo ou a uma “visão do mundo” partidária que politizasse esse mesmo Estado, não ao encontro da tese de que o Estado se deveria transformar num mero instrumento destinado ao serviço de um “povo político” e do partido enquanto movimento, mas justamente ao encontro de uma defesa da necessidade da manutenção de um poder caracterizado pela racionalidade, pela moderação dos conflitos e pela rejeição do carácter total da violência. Para a análise do diferendo entre Schmitt e Popitz a propósito

Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte – texto amplamente traduzido, comentado e ampliado na sua edição de 1941 –, Schmitt ensaia uma primeira tentativa de delinear uma instância capaz de substituir o Estado na sua resistência contra o “imperialismo moderno” e na sua fundamentação de uma ordem internacional alternativa à ordem imperialista estabelecida pela Sociedade das Nações. Uma tal instância aparece aqui referida, em 1939, como o conceito de Reich. Se, em 1933, Schmitt tinha podido apresentar o Reich como um conceito concorrente do Estado moderno e derrotado por este, o Reich reaparece agora, no pensamento schmittiano, como a designação para uma instância que, ultrapassando a circunscrição histórica do conceito de Estado, poderia escapar também aos seus limites, surgindo assim como apta, ao contrário do Estado, para contrapor ao “imperialismo moderno” uma ordem internacional alternativa. A partir de 1939, dir-se-ia então que o Estado e o Reich surgem, no pensamento schmittiano, como conceitos correlativos: o Estado não pode ser compreendido senão como um conceito situado que, vinculado a uma época, deve ser superado na nova era aberta pelo Reich; e o Reich não pode ser compreendido, por seu lado, senão como o resultado da superação epocal do Estado. É tendo em conta esta correlação intrínseca entre Estado e Reich que a sua caracterização, no pensamento schmittiano, poderia ter lugar a partir da consideração de três tópicos fundamentais, numa evocação das categorias kantianas correspondentes ao domínio da relação. Assim, dir-se-ia que o Estado e o Reich se distinguem, em primeiro lugar, em função da sua origem, da sua “substância” e da sua constituição como sujeitos. Em segundo lugar, poder-se-ia caracterizá-los em função da sua “causalidade” e, nessa medida, do objecto sobre o qual incide o seu tipo específico de poder. Finalmente, em terceiro lugar, Estado e Reich poderiam ser analisados e diferenciados em função da situação resultante da “acção recíproca” (da *Wechselwirkung*), da relação intrínseca ou da articulação entre o tipo de poder por si exercido e o objecto sobre o qual se exerce esse mesmo poder.

Considerando estes tópicos, dir-se-ia que o Estado é determinado aqui por Schmitt, em primeiro lugar, a partir da sua originária desvinculação em relação a qualquer ordem ou verdade, surgindo então, antes de mais, como uma potência essencialmente agnóstica e decisionista. Assim, em particular no texto de 1941, Schmitt apresenta a origem do Estado moderno como uma resposta aos combates teológicos irresolúveis em torno da verdade, assim como às lutas de religião que, em 1648, com a

do conceito de Estado, cf. também Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham e Londres, Duke University Press, 2004, pp. 26 ss.

Paz de Vestfália, encontram o seu termo. O agnosticismo e a neutralidade originários do Estado moderno, bem como o seu decisionismo e, conseqüentemente, a ausência da sua remissão para uma ordem substancial concreta que fundamente as suas decisões e o seu exercício do poder, surgem assim, no momento inicial do Estado moderno, como um processo de eliminação do carácter total das guerras levadas a cabo em nome de Deus, da verdade e da justiça. Em lugar de tais guerras justas e discriminantes, surgem agora, com o decisionismo do Estado moderno, guerras puramente estatais, nas quais os inimigos reconhecem a sua igual dignidade e não se criminalizam ou discriminam mutuamente. Tal quer dizer então que, neste contexto, o Estado moderno pode moderar e restringir a guerra justamente na medida em que assegura para si um *jus ad bellum*, um direito não de criminalizar ou degradar moralmente um inimigo, mas de combater um outro Estado, isto é, um inimigo moralmente igual a si, com o qual entende medir forças. Contudo, se é o decisionismo originário do Estado moderno, o estabelecimento deste mesmo Estado como um poder soberano normativamente desvinculado, que possibilita a saída de um “estado de natureza”, de uma “guerra civil” ou de uma “guerra total” determinada por uma moral ou por uma religião, é o desenvolvimento histórico deste mesmo decisionismo, ou seja, é o desenvolvimento do agnosticismo e da neutralidade determinantes desse mesmo decisionismo, que não pode deixar de resultar numa crise da autoridade do Estado. Um Estado neutro e agnóstico, um Estado que se baseie numa pura e simples decisão, seria um Estado incapaz de mediar qualquer ordem. Nessa medida, e tendo em conta a sua incapacidade para a mediação, um tal Estado seria, na sua configuração final, um mero aparelho, um mero instrumento nas mãos de “potências indirectas”, cuja influência, jogando necessariamente com argumentos de natureza moral, não pode deixar de possibilitar o aparecimento de “guerras justas” ou “discriminantes”, as quais, tendo em conta a reivindicação da justiça por parte dos contendores, podem surgir como “guerras totais” assentes no não reconhecimento de uma mesma dignidade moral ao adversário. Assim, se o Estado moderno, devido ao seu decisionismo originário, pode surgir, a partir de século XVII, como um decisivo travão em relação à possibilidade da violência absoluta e da guerra total, o qual se exerce na medida em que torna possíveis e legítimas – no sistema de um *jus publicum europaeum* – o aparecimento das guerras restritas ao âmbito inter-estatal, é este mesmo decisionismo originário que, no decurso da história do Estado moderno, terá o papel daquilo a que se poderia chamar uma mácula originária, tornando-o num mero aparelho normativo e num mero mecanismo de poder, incapaz de conter a sua

ocupação por parte de “potências indirectas” que, enquanto tais, procuram determinar a inimidade política em função da sua mundividência moral ou religiosa, e convertendo assim a estrita “inimizade política” numa “inimizade total”.

Em segundo lugar, se, enquanto sujeito, o Estado se poderia caracterizar através do seu agnosticismo e do seu decisionismo originários, ele pode também ser determinado, em função do objecto para o qual imediatamente remete, por se encontrar relacionado com um espaço fechado, no qual o seu poder – determinado em si mesmo, tendo em conta a sua desvinculação de qualquer ordem, como um poder ilimitado – se encontra circunscrito. Assim, no tratamento schmittiano do conceito de Estado a partir de 1938, este determina-se por constituir o espaço de um território como uma unidade fechada e separada, dentro de cujas fronteiras, através da vigência do seu puro poder, vigora a paz e a segurança. É a partir desta separação originária entre um espaço determinado estatalmente e um outro que o não é, entre um espaço subordinado ao poder estatal e um espaço onde este poder não vigora, que o Estado moderno pode então desenvolver o conceito fundamental que lhe serve de fundamento: o conceito de soberania. E é ao caracterizar o Estado moderno a partir daquilo a que se poderia chamar uma perspectiva espacial, determinando-o como o exercício de um poder supremo e soberano sobre um espaço rigorosamente delimitado e circunscrito, que Schmitt pode escrever, em 1941: «O Estado cria uma unidade territorialmente fechada. O pensamento jurídico da soberania estatal é o primeiro passo decisivo no caminho posterior que, nos séculos seguintes, conduziu para a unidade espacialmente fechada, fortemente delimitada de um modo matemático contra outros Estados, para a unidade em si centralizada e racionalizada que é o “Estado”. Os meios específicos de organização da potência unitária do Estado são, reconhecidamente, o exército estatal, as finanças estatais e a polícia estatal. O direito transforma-se cada vez mais numa lei estatal, manuseada pela justiça estatal, e encontra a sua forma de manifestação objectiva nas codificações legislativas estatais. As corporações e instituições medievais, as agremiações feudais, estamentais e eclesiásticas perdem sentido e significado. A Igreja, em particular, torna-se ou num meio da manutenção da tranquilidade, segurança e ordem públicas, ou seja, num meio da polícia estatal e da educação popular, ou num mero assunto privado do indivíduo piedoso. Enquanto ainda tiver reivindicações de poder, desenvolve-se a separação cada vez mais marcada entre um culto da Igreja de

Estado, exteriormente prescrito, e a crença interior»⁴⁷. O Estado moderno caracteriza-se então, antes de mais, pela sua ligação a um espaço telúrico circunscrito, demarcado em relação a outros territórios. Assim, se o Estado se caracteriza, enquanto sujeito, pelo seu agnosticismo primordial, e pelo decisionismo que dele é inevitavelmente derivado, ele determina-se também por ter como objecto do seu poder um território delimitado, um espaço fechado e circunscrito na terra. E tal quer dizer também que, se o poder do Estado tem sempre por objecto uma terra ou um território, a terra é já sempre, enquanto elemento, a terra dos Estados. Por outras palavras: tal quer dizer que a terra é já sempre o espaço de um *nomos*; um espaço repartido por unidades territoriais fechadas que, nessa medida, constituem não uma grandeza homogénea, não um *universum*, mas um *pluriversum*. A terra é então, enquanto espaço de um *nomos*, o elemento próprio de um conjunto de Estados que se equilibram e mutuamente se restringem no exercício do seu poder. E, assim, dir-se-ia que a terra e o Estado moderno se relacionam, no pensamento schmittiano, a partir de uma dupla pertença. Por um lado, na medida em que o elemento telúrico surge como o objecto imprescindível sobre o qual se exerce o poder estatal, e na medida em que este elemento surge já sempre repartido por diversas unidades territoriais fechadas, cujo poder é assim restringido e delimitado, a terra pertence à ordem estabelecida pela relação entre os Estados e surge assim, conseqüentemente, como a terra de um *nomos*. Por outro lado, na medida em que o poder do Estado não pode deixar de remeter para um elemento telúrico no qual se concretiza, na medida em que a ordem entre os Estados não pode deixar de encontrar no elemento telúrico a base que a acolhe, é esta mesma ordem, é o próprio *nomos* que aparece aqui como um *nomos* da terra.

É então sobretudo na constituição da ordem das relações entre os Estados como uma ordem ligada à terra, ou como um *nomos* da terra, que, em terceiro lugar, aparece a relação ou a “acção recíproca” entre o poder do Estado, por um lado, e a terra, por

⁴⁷ “Staatliche Souveränität und freies Meer”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 404: «Der Staat stellt eine territorial geschlossene Einheit her. Der Rechtsgedanke der staatlichen Souveränität ist der erste entscheidende Schritt auf dem weiteren Wege, der in den folgenden Jahrhunderten zu der räumlich geschlossenen, gegen andere Staaten mathematisch scharf abgegrenzten, in sich zentralisierten und durchrationalisierten Einheit „Staat“ geführt hat. Die spezifischen Organisationsmittel der einheitlichen Staatsgewalt sind bekanntlich staatliche Armee, staatliche Finanz und staatliche Polizei. Das Recht verwandelt sich immer mehr in ein staatliches, von der staatlichen Justiz gehandhabtes Gesetz und findet seine sachgemäße Erscheinungsform in staatlichen Gesetzkodifikationen. Mittelalterliche Korporationen und Institutionen, feudale, ständische oder kirkliche Verbände verlieren Sinn und Bedeutung. Die Kirche insbesondere wird entweder ein Mittel zur Aufrechterhaltung öffentlicher Ruhe, Sicherheit und Ordnung, also ein Mittel staatlicher Polizei und Volkserziehung, oder zur bloßen Privatsache des frommen Individuums. Soweit sie noch Machtansprüche erhebt, entwickelt sich die immer schärfere Trennung von äußerlich vorgeschriebenem, staatskirchlichem Kult und innerer Gläubigkeit.»

outro, enquanto espaço elementar ao qual este poder não pode deixar de se ligar. O Estado depende então da sua ligação imediata à terra enquanto espaço ordenado ou espaço de um *nomos*. E se o poder do Estado surge, em função do seu agnosticismo e do seu decisionismo originários, como um poder arbitrário e ilimitado, capaz de intervir arbitrariamente e de despoletar, nessa medida, uma guerra total, a relação íntima ou a acção recíproca entre Estado e terra baseia-se não propriamente numa eliminação desta guerra total, mas numa sua deslocação para fora do espaço elementar da própria terra. É assim que, se a terra aparece como um espaço determinado imediatamente por um *nomos* que a reparte por territórios fechados, o elemento marítimo surge, pelo contrário, como um espaço anómico e aberto, disponível para a possibilidade de conflitos ilimitados e de guerras totais. Dir-se-ia então que o Estado moderno está essencialmente ligado à terra na medida em que, através dele, a guerra total, a pura e simples identificação entre guerra e violência, é deslocada da terra e se circunscreve no mar. Na análise schmittiana de 1941, o Estado surge então essencialmente baseado num território, num espaço telúrico, e a sua soberania assenta imediatamente na distinção entre a terra, ou seja, entre o espaço onde a soberania estatal se pode exercer, por um lado, e o mar enquanto espaço aberto e livre de qualquer determinação estatal, por outro. Daí que Schmitt possa escrever: «Este conceito do Estado soberano era, visto sob o ponto de vista de uma ordem espacial, uma representação ligada à terra. Era um conceito estatal continental. Apresentava apenas um dos muitos efeitos da grande revolução espacial deste século e do seguinte. E não abarcava sobretudo o outro lado, muito maior, não encontrava nem dizia respeito ao mar. Aqui, partindo do lado do mar, aparece o contrário da representação espacial especificamente estatal, fechada e delimitada. Aqui, o mar livre, isto é, livre de uma ordem espacial estatal, não penetrado por fronteiras estatais, torna-se na representação espacial paradigmática da política mundial e do direito das gentes»⁴⁸.

O Estado, no decisionismo que caracteriza o seu aparecimento a partir do século XVII, surge assim como a expressão da distinção essencial entre dois elementos fundamentais: a terra e o mar. E uma tal distinção correspondia também à separação

⁴⁸ Idem, p. 406: «Denn dieser Begriff des souveränen Staates war, unter den Gesichtspunkten einer Raumordnung gesehen, eine land- und erdgebundene Vorstellung. Er war ein kontinentalstaatlicher Begriff. Er stellte nur eine der vielen Auswirkungen der großen Raumrevolution dieses und des folgenden Jahrhunderts dar. Er erfaßte vor allem nicht die andere, weitaus größere Seite, er traf und betraf nicht das Meer. Hier, von der Meereseite her, erscheint das Gegenteil der spezifisch staatlichen, geschlossenen und begrenzten Raumvorstellung. Hier wird das freie, d. h. das von einer staatlichen Raumordnung freie, nicht von staatlichen Grenzen durchzogene Meer die maßgebende Raumvorstellung der Weltpolitik und des Völkerrechts.»

entre duas representações da inimizade e da guerra. Assim, se o aparecimento do Estado moderno, a partir da atribuição à soberania dos Estados de um *jus belli*, correspondia a uma essencial separação entre guerra e violência, e à determinação da guerra como uma contenda regrada entre Estados que implicava um igual estatuto moral dos contendores, distinguindo-se, nessa medida, de uma guerra total, a recusa pelo Estado de uma “guerra discriminante”, o seu afastamento em relação a uma “guerra total”, consiste, como se disse, não numa eliminação pura e simples deste tipo de guerra, mas na sua circunscrição num espaço marítimo, ou seja, na sua deslocação para um espaço distinto do espaço telúrico onde a soberania estatal encontra o âmbito da sua vigência. Ao tornar possível uma guerra não discriminante entre Estados – uma guerra que, nessa medida, não pode deixar de estar assente na distinção entre combatentes e não combatentes, entre recursos de guerra e outros bens ou entre zonas de combate e zonas civis –, o Estado moderno, como se disse, não aniquila, mas desloca, da terra para o mar, a possibilidade de uma guerra total. E tal quer dizer que o aparecimento deste mesmo Estado corresponde ao aparecimento de dois espaços, detentores de duas ordens e de dois tipos de guerra e de inimizade próprios. Como escreve Schmitt: «A duas diferentes representações espaciais do tipo da terra e do mar têm de corresponder duas ordens do direito das gentes completamente diferentes, um direito das gentes do mar e um outro completamente diferente da terra. Cada um tem um conceito de guerra e de inimigo próprio, completamente diferente do do outro. Em relação à terra, o Estado torna-se no único sujeito normal do direito das gentes e, portanto, no único suporte da ordem, do progresso e da humanização. A guerra em terra, em particular, torna-se juridicizada ao tornar-se numa guerra entre Estados, isto é, numa confrontação armada entre os exércitos estatais daqueles que fazem a guerra. Toda a racionalização, todo o racionamento no sentido do parcelamento e do evitar da totalidade da guerra assenta, para a guerra em terra, em que esta se torne, numa intensidade cada vez mais aguda, numa pura guerra entre Estados, numa guerra inter-estatal, conduzida por exércitos estatalmente organizados que poupam a população civil e a propriedade privada. A guerra marítima desta ordem do direito das gentes, pelo contrário, não é uma guerra entre combatentes, mas assenta num conceito total de inimigo, o qual trata como inimigo tanto cada homem pertencente a um Estado inimigo, como qualquer um que

faça comércio com o inimigo e fortaleça a economia do inimigo. [...] Dois conceitos de guerra e de inimigo tão diferentes não se podem unir num conceito comum»⁴⁹.

A análise schmittiana do Estado moderno, a partir da sua concepção como conceito epocalmente situado, está então aqui suficientemente caracterizada. Segundo uma tal análise, o Estado moderno caracteriza-se, em primeiro lugar, como um sujeito político desvinculado e agnóstico, cujo poder aparece como aquilo que se poderia caracterizar como um puro exercício decisionista do poder. Em segundo lugar, um tal Estado determina-se pela sua ligação à terra e, nessa medida, pela concretização do seu poder no espaço fechado de um território. Finalmente, em terceiro lugar, o Estado moderno pode ser assinalado pela sua ligação a um dualismo fundamental entre terra e mar, a partir do qual o elemento telúrico surge vinculado a uma inimizade restrita ao âmbito público, e a guerras inter-estatais capazes de estabelecer limitações que a diferenciam do exercício da pura e simples violência, aparecendo o elemento marítimo como um espaço aberto ligado à possibilidade da guerra e da inimizade totais. É diante de uma tal análise do Estado moderno que Schmitt pode então expor o seu conceito de Reich. Se o Reich surge, no pensamento schmittiano, como a instância capaz de substituir um Estado epocalmente situado e historicamente esgotado, assumindo o seu papel ordenador e contrapondo-se à emergência de uma ordem internacional baseada na Sociedade das Nações e na sua promoção de um “imperialismo moderno”, este mesmo Reich não pode deixar aqui de ser caracterizado através dos mesmos tópicos usados na caracterização do Estado moderno, de modo a tornar claro como este não só se distingue essencialmente do Estado, mas pode ainda surgir como a instância que o substitui na sua função ordenadora.

Em primeiro lugar, considerando o Reich enquanto sujeito político, considerando a sua origem e o fundamento do seu poder, dir-se-ia que o Reich, ao

⁴⁹ Idem, p. 407: «Zwei derartig verschiedenen Raumvorstellungen von Land und Meer müssen zwei völlig verschiedene Völkerrechtsordnungen entsprechen, ein Völkerrecht des Meeres und ein ganz anderes des Landes. Jedes hat einen eigenen, von dem des anderen völlig verschiedenen Kriegs- und Feindbegriff. Zu Lande wird der Staat zum einzigen normalen Subjekt des Völkerrechts, daher zum einzigen Träger der Ordnung, des Fortschrittes und der Humanisierung. Der Landkrieg insbesondere wird dadurch verrechtlicht, daß er zu einem Staatenkrieg, d. h. zur bewaffneten Auseinandersetzung zwischen den staatlichen Armeen der Kriegführenden wird. Alle Rationalisierung, Rationierung im Sinne der Parzellierung und Vermeidung der Totalität des Krieges liegt für den Landkrieg darin, daß er in immer schärferer Zuspitzung zu einem zwischen-staatlichen, von staatlich organisierten Armeen geführten, die Zivilbevölkerung und das Privateigentum verschonenden, reinen Staatenkrieg wird. Der Seekrieg dieser Völkerrechtsordnung dagegen ist kein Kombatanenkrieg, sondern beruht auf einem totalen Feindbegriff, der sowohl jeden feindlichen Staatsangehörigen wie auch jeden, der mit dem Feinde Handel treibt und die Wirtschaft des Feindes stärkt, als Feind behandelt [...] Zwei derartig verschiedene Kriegs- und Feindbegriffe lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Begriff bringen.»

contrário do Estado moderno, não surge, na perspectiva schmittiana, como uma instância de poder agnóstica e decisionista. Pelo contrário: demarcando-se do Estado, o Reich surge já sempre essencialmente determinado por Schmitt, antes de mais, pelo seu vínculo a uma ideia. Longe de ser agnóstico, ou de representar o exercício do seu poder, de um modo decisionista, como o exercício de uma pura decisão desvinculada, o Reich aparece então como a expressão ou manifestação de uma ideia. E se, ao contrário do Estado, o Reich é não um puro e simples sujeito decisor, mas um sujeito subordinado a uma ideia que através de si emerge, tal quer dizer, em segundo lugar, que, de um modo análogo, o objecto do poder do Reich não pode também deixar de se distinguir essencialmente do objecto sobre o qual se exerce o poder do Estado. Como vimos, o Estado moderno exerce o seu poder sobre um espaço de terra que, nessa medida, aparece como um território fechado e circunscrito. E se o espaço sobre o qual se exerce o poder do Estado moderno surge como um espaço fechado, determinado pela sua subordinação ao poder soberano e desvinculado deste mesmo Estado, o espaço do Reich, enquanto portador de uma ideia, não pode deixar de surgir como um *Großraum*, como o “grande espaço” no qual essa ideia se propaga e se torna actuante. O grande espaço é então aqui, segundo Schmitt, o espaço próprio não de um Reich, mas da ideia de que ele é portador, ideia essa que não pode deixar de ultrapassar o próprio Reich enquanto Estado propriamente dito. Assim, se ao Estado corresponde sempre um espaço fechado de terra no qual o seu poder soberano se exerce, o qual surge como o território circunscrito do próprio Estado, ao Reich corresponde o grande espaço de uma ideia, o qual engloba não apenas o Reich, mas todo o espaço abrangido pela ideia política a que esse mesmo Reich se encontra originariamente vinculado. Uma tal ideia surge então imediatamente como uma ordem concreta e, nessa medida, como uma instância ordenadora. E é esta constituição da ideia como uma instância essencialmente ordenadora que permite caracterizar definitivamente o conceito de Reich em comparação com o conceito de Estado moderno. Se o Reich surge determinado a partir da relação originária entre uma ideia, à qual ele se encontra originariamente vinculado, e o grande espaço no qual essa mesma ideia se espraia, este mesmo Reich não pode deixar de ser constituído por um princípio de ordem baseado na não-intervenção de uma potência no grande espaço de uma ideia de que não participa. Assim, se o Estado moderno apenas contrapunha ao intervencionismo arbitrário do “imperialismo moderno” o princípio da sua soberania, ou seja, o princípio do exercício do seu poder num território circunscrito, o Reich contrapõe agora a este mesmo intervencionismo o

princípio da determinação de um grande espaço por uma ideia política imediatamente ordenadora e, conseqüentemente, o princípio da não-intervenção de uma potência num grande espaço que lhe seja estranho. Daí que Schmitt escreva claramente, em 1939: «O conjunto de Reich, grande espaço e princípio da não-intervenção é basilar»⁵⁰. É então a tríade constituída por *Reich, grande espaço e princípio da não-intervenção* que Schmitt pode contrapor ao Estado moderno, assente na tríade constituída pelo seu agnosticismo e decisionismo primordiais, pelo princípio da inviolabilidade da sua soberania e da sua integridade territorial e pelo dualismo entre terra e mar. E é a partir de uma tal tríade que Schmitt escreve: «Uma ordem de grande espaço pertence ao conceito de Reich, o qual deve aqui ser introduzido, no comentário da ciência do direito das gentes, como uma grandeza específica do direito das gentes. Os Reiche, neste sentido, são as potências condutoras e transportadoras cuja ideia política se expande num grande espaço determinado e que, como princípio, excluem para este grande espaço as intervenções de potências estranhas ao espaço. O grande espaço não é naturalmente idêntico com o Reich no sentido em que o Reich seria ele mesmo o grande espaço guardado por ele em relação a intervenções; nem qualquer Estado ou qualquer povo dentro do grande espaço é ele mesmo uma parte do Reich, do mesmo modo que, ao reconhecer a doutrina Monroe, não se pensa em declarar o Brasil ou a Argentina como um componente dos Estados Unidos da América. Mas cada Reich *tem* um grande espaço no qual se expande a sua ideia política e o qual não pode ser exposto a intervenções estranhas»⁵¹.

Contudo, se o Reich aparece aqui determinado, em contraste com o Estado, a partir do seu vínculo originário a uma ideia, a pergunta acerca da natureza dessa mesma ideia não pode deixar de surgir. Como entende Schmitt a ideia que, vinculando o Reich, se espalha pelo grande espaço onde este emerge como uma potência condutora? Será que, ao evocar o vínculo do Reich e do grande espaço a uma ideia política, Schmitt

⁵⁰ «Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht», *Staat, Großraum, Nomos*, p. 296: «Der Zusammenhang von Reich, Großraum und Nichtinterventionsprinzip ist grundlegend.»

⁵¹ Idem, pp. 295-296: «Eine Großraumordnung gehört zum Begriff des Reiches, der hier als eine spezifisch völkerrechtliche Größe in die völkerrechtswissenschaftliche Erörterung eingeführt werden soll. Reiche in diesem Sinne sind die führenden und tragenden Mächte, deren politische Idee in einen bestimmten Großraum ausstrahlt und die für diesen Großraum die Interventionen fremdräumiger Mächte grundsätzlich ausschließen. Der Großraum ist natürlich nicht identisch mit dem Reich in dem Sinne, daß das Reich der von ihm vor Interventionen bewahrte Großraum selber wäre; und nicht jeder Staat oder jedes Volk innerhalb des Großraumes ist selber ein Stück Reich, so wenig jemand bei der Anerkennung der Monroedoktrin daran denkt, Brasilien oder Argentinien zu einem Bestandteil der Vereinigten Staaten von Amerika zu erklären. Wohl aber *hat* jedes Reich einen Großraum, in den seine politische Idee ausstrahlt und der fremden Interventionen nicht ausgesetzt sein darf.»

propõe uma ultrapassagem da ordem estabelecida pelo Estado moderno, mediante os seus agnosticismo e decisionismo primordiais, a partir de um regresso à situação pré-moderna de um vínculo do poder político a uma verdade total? Noutros termos: será que a relação entre o Reich e a ideia implica que este seja concebido como uma estrutura de poder que represente um direito natural, teologicamente justificado em função da representação de uma doutrina substantiva que se assuma a si mesma como a própria verdade? Ou será que, pelo contrário, a alusão schmittiana a um vínculo entre o Reich e uma ideia política não tem como consequência o abandono daquilo que Schmitt caracteriza como a grande conquista do Estado moderno: a neutralização da teologia, a abolição das guerras totais, levadas a cabo em nome da verdade e da justiça, e a redução dos conflitos ao âmbito político, ou seja, a circunscrição da guerra num plano público, através de um processo de secularização e de autonomização do próprio Estado enquanto instância política propriamente dita? Se tivermos em conta que o conceito de Reich aparece aqui, em 1939, no pensamento schmittiano, como um substituto do Estado moderno na execução de uma tarefa que, devido à sua circunscrição epocal, ele já não poderia continuar a desempenhar, e se a tarefa desempenhada pelo Estado moderno consistia justamente na determinação do poder político como racional e não arbitrário, assim como no afastamento da possibilidade de guerras totais levadas a cabo em nome da verdade e da justiça, a resposta a estas questões encontra-se já respondida: para Schmitt, o vínculo estabelecido entre o Reich e a ideia, longe de ter subjacente a proposta de um regresso à possibilidade de conflitos pré-modernos e de guerras totais, justifica-se justamente como uma tentativa de manter uma ordem que impeça a confusão entre poder e guerra, por um lado, e pura e simples violência, por outro. No entanto, se a resposta a tais perguntas não pode deixar de ser já sempre, à partida, inequívoca, importa notar também que, ao aludir à ideia política subjacente ao Reich e ao grande espaço, Schmitt não poderia deixar de apresentar tal ideia, no contexto de 1939 e do começo da Segunda Guerra Mundial, tentando articulá-la com a doutrina *völkisch* do nacional-socialismo. Assim, se é possível dizer que a ideia à qual o Reich se encontra vinculado, considerando a sua função na constituição do grande espaço, não pode ser concebida por Schmitt como uma verdade substancial, também é possível afirmar que uma tal ideia é apresentada por Schmitt, em 1939, *como se* fosse uma tal verdade, de acordo ainda com a ficção política *völkisch* da representação do povo como substância política primordial.

Na Alemanha do começo da Segunda Guerra Mundial, Schmitt começa então por apresentar a sua “doutrina do grande espaço” ainda a partir de uma ficção política *völkisch*. É então a partir daí que ele pode aludir à ideia subjacente à constituição de um grande espaço europeu como a ideia de que um povo dominante, o povo alemão, erguendo-se como Reich no espaço ocupado por povos da mesma espécie (*Art*), surgisse como uma instância protectora e libertadora. É neste sentido que ele pode escrever, em 1939: «Desde a declaração que o chanceler do Reich Adolf Hitler fez no Reichstag alemão a 20 de Fevereiro de 1938, existe na base do nosso pensamento nacional-socialista do povo um direito de protecção alemão para os grupos de povo alemães de nacionalidade estrangeira. Com isso é estabelecido um genuíno princípio do direito das gentes. [...] Tal é a ideia política que tem o significado específico, aqui desenvolvido, de um princípio do direito das gentes para o espaço do centro e do leste europeus, no qual vivem povos e grupos de povos diversos, mas – abstraindo dos judeus – não de espécie diferente»⁵². Em 1939, é então clara a caracterização por Schmitt da ideia propiciadora do grande espaço em conformidade com a ficção política que representa o povo enquanto substância política primordial, originária e subjacente à constituição da sua unidade política formal no seio de um Estado. No contexto de 1939, ele determina então ainda o conceito de Reich não pura e simplesmente a partir da efectivação de uma ideia, não pura e simplesmente a partir da concretização de uma ordem no espaço, mas como uma entidade política baseada na ideia da existência do povo enquanto substância política mais originária que o próprio Estado. É neste sentido que, no texto de 1939, se pode ainda ler claramente: «O novo conceito de ordem de um novo direito das gentes é o nosso conceito de Reich, o qual resulta de uma ordem do grande espaço popular, transportada por um povo. É nele que temos o núcleo de um novo modo de pensar o direito das gentes, o qual resulta do conceito de povo e que deixa ficar os elementos de ordem contidos no conceito de Estado, mas, ao mesmo tempo, consegue ter em conta as representações de espaço hodiernas e as efectivas forças de vida políticas; que pode ser “planetário”, isto é, envolver o espaço da terra, sem aniquilar os povos e os Estados e sem passar, como faz o direito das gentes imperialista das democracias ocidentais, de

⁵² Idem, p. 294: «Seit der Erklärung, die der Reichskanzler Adolf Hitler am 20. Januar 1938 im Deutschen Reichstag gegeben hat, besteht auf der Grundlage unseres nationalsozialistischen Volksgedankens ein deutsches Schutzrecht für die deutschen Volksgruppen fremder Staatsangehörigkeit. Damit ist ein echter völkerrechtlicher Grundsatz aufgestellt. [...] Das ist die politische Idee, die für den mittel- und osteuropäischen Raum, in dem viele, aber – von den Juden abgesehen – einander nicht artfremde Völker und Volksgruppen leben, die hier entwickelte, spezifische Bedeutung eines völkerrechtlichen Großraumprinzips hat.»

uma inevitável ultrapassagem do velho conceito de Estado para um direito mundial universalista-imperialista»⁵³. Contudo, apesar de passagens como estas e da clara tentativa de Schmitt para configurar a sua exposição com a “doutrina *völkisch*” nacional-socialista, o desenvolvimento do texto, e a posição fundamental a partir da qual este está construído, não poderiam deixar de implicar uma contraposição a este. Com efeito, se tais passagens significassem uma adesão por Schmitt a uma efectiva concepção *völkisch* do Reich, tal significaria que ele proporia afinal, com a sua concepção de Reich, não um princípio capaz de se opor ao desencadeamento de guerras totais, ou a intervenções de tipo imperialista, mas os fundamentos para aquilo a que se poderia chamar um “imperialismo anti-imperialista”, ou seja, para um intervencionismo justificado agora pela evocação do princípio *völkisch* do direito dos povos à sua identidade, à sua homogeneidade e à sua defesa. Em algumas passagens do texto de 1939, com a sua alusão à ideia *völkisch* do povo como o “portador do Reich”, dir-se-ia que Schmitt traduz a sua proposta de uma teoria dos grandes espaços não tanto na defesa da constituição de espaços fechados a intervenções estranhas, quanto na defesa de um intervencionismo *völkisch*, o qual, em oposição a um imperialismo propriamente dito, levado a cabo em nome da justiça e da humanidade, deveria poder intervir em nome da ideia *völkisch* do povo enquanto substância política dotada de um direito primordial à própria existência. É como manifestação da defesa de um tal intervencionismo *völkisch* que, por exemplo, pode ser compreendida a seguinte passagem de 1939: «Hoje, surgiu um Reich alemão poderoso. De um meio da Europa fraco e impotente surgiu um meio forte e inatacável, preparado para assegurar à sua grande ideia política – o respeito de cada povo enquanto efectividade vital determinada pela espécie e pela origem, pelo sangue e pelo solo – uma expansão no espaço do centro e do leste europeus e para rechaçar intromissões de potências estranhas ao espaço e não-*völkisch*. A acção do líder deu ao pensamento do nosso Reich uma efectividade política, uma verdade histórica e um grande futuro no âmbito do direito das gentes»⁵⁴. No

⁵³ Idem, p. 306: «Der neue Ordnungsbegriff eines neuen Völkerrechts ist unser Begriff des Reiches, der von einer von einem Volk getragenen, volkhaften Großraumordnung ausgeht. In ihm haben wir den Kern einer neuen völkerrechtlichen Denkweise, die vom Volksbegriff ausgeht und die im Staatsbegriff enthaltenen Ordnungselemente durchaus bestehen läßt, die aber zugleich den heutigen Raumvorstellungen und den wirklichen politischen Lebenskräften gerecht zu werden vermag; die „planetarisch“, d. h. erdraumhaft sein kann, ohne die Völker und die Staaten zu vernichten und ohne, wie das imperialistische Völkerrecht der westlichen Demokratien, aus der unvermeidlichen Überwindung des alten Staatsbegriffs in ein universalistisch-imperialistisches Weltrecht zu steuern.»

⁵⁴ Idem, p. 306: «Heute aber ist ein machtvolles Deutsches Reich entstanden. Aus einer schwachen und ohnmächtigen ist eine starke und unangreifbare Mitte Europas geworden, die imstande ist, ihrer großen politischen Idee, der Achtung jedes Volkes als einer durch Art und Ursprung, Blut und Boden bestimmten

entanto, apesar de passagens como estas, Schmitt torna também aqui claro que a ideia subjacente ao grande espaço e ao Reich é não uma ideia *völkisch* universalizável, não um princípio moral substancial que proporcionaria o empreendimento legítimo de uma guerra total e discriminante, mas justamente um princípio formal de não-intervenção: o princípio formal de que não deveria ser possível a nenhuma potência, sob a evocação de um princípio substancial, qualquer que este fosse, o desencadeamento de uma intervenção arbitrária e a condução de uma guerra total.

É, aliás, o carácter não substancial e não *völkisch* da “ideia política” a que se refere o texto de 1939 que permite a Schmitt, mais tarde, aquando da sua prisão pelos aliados e em resposta ao interrogatório formulado por Robert Kempner, em 1947, não apenas negar o envolvimento da sua “teoria do grande espaço” com as teorias que sustentavam o expansionismo hitleriano, durante a Segunda Guerra Mundial, mas até afirmar a sua contraposição a estas: «A minha teoria do espaço e do grande espaço, construída a partir de conceitos racionais, estava desde o início em contraposição à doutrina do partido. Parti do conceito de espaço e recusei pontos de vista e argumentos biológicos. Do mesmo modo, evitei falar de raça, pois esta palavra polissémica estava já então inteiramente ocupada por Hitler»⁵⁵. Apesar das passagens anteriores, importa aqui notar que, a partir da leitura e da orientação do texto schmittiano de 1939, é possível concluir que a resposta de Schmitt a Kempner, dada depois do final da Segunda Guerra, é correcta. Embora Schmitt, como vimos, ao apresentar a sua teoria do grande espaço, ainda o faça aludindo à ficção política do povo como substância política homogénea, referindo-se à ideia política a que o Reich se vincula, em algumas passagens, como a ideia desta mesma homogeneidade, embora Schmitt aluda aqui ainda à ficção política *völkisch* do “sangue e solo” como a ideia política própria do Reich alemão, toda a construção do texto de 1939 se orienta não no sentido da defesa de um princípio substancial capaz de sustentar um intervencionismo contra o intervencionismo imperialista, não no sentido, como se disse, de um “imperialismo anti-imperialista”, mas no sentido de uma pura e simples renúncia a este mesmo imperialismo. É então já partindo da orientação do texto de 1939 que Schmitt pode pensar o grande espaço sem a

Lebenswirklichkeit, eine Ausstrahlung in den mittel- und osteuropäischen Raum hinein zu verschaffen und Einmischungen raumfremder und unvölkischer Mächte zurückzuweisen. Die Tat des Führers hat dem Gedanken unseres Reiches politische Wirklichkeit, geschichtliche Wahrheit und eine große völkerrechtliche Zukunft verliehen.»

⁵⁵ “Antwort an Kempner”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 457: «Zu der Parteidoktrin stand meine aus rationalen Begriffen konstruierte Theorie von Raum und Großraum von Anfang an in Gegensatz. Ich ging vom Raumbegriff aus und lehnte biologische Gesichtspunkte und Argumente ab. Ebenso vermied ich es, von Rasse zu sprechen, weil dieses vieldeutige Wort damals bereits ganz von Hitler okupiert war.»

ficção política do povo como substância política primordial. E, ao fazê-lo, torna-se claro que o Reich se determina, no seu pensamento, não como uma potência *völkisch*, não como o representante da ideia do povo como substância política originária, marcada pela homogeneidade da similaridade democrática ou da igualdade de espécie nacional-socialista, mas como uma potência pura e simplesmente ordenadora, como uma instância de mediação de uma ideia, de efectivação de um direito ou de concretização de uma ordem, determinada não pela adesão a uma verdade substancial e, conseqüentemente, ao projecto de imposição dessa mesma verdade, mas pela exclusão do arbítrio e da violência e, nessa medida, pela exclusão da possibilidade de uma guerra total discriminante. Dir-se-ia então que o texto schmittiano de 1939, apesar das suas ambigüidades e da sua tentativa de expor o conceito de Reich e de grande espaço de um modo que pudesse parecer compatível com as perspectivas *völkisch* do nacional-socialismo, se orienta já muito claramente para a proposta de uma ordem internacional baseada no contrário de um imperialismo, e não num imperialismo ao contrário. Esta orientação torna-se inteiramente clara sobretudo a partir da consideração de três factores no texto de 1939, que aqui importa atentamente considerar. Por um lado, uma tal orientação adquire clareza a partir da consideração do pressuposto que está na base da apresentação da proposta de uma ordem internacional baseada na constituição de grandes espaços. Por outro lado, ela torna-se manifesta na consideração do modelo que serve de orientação a uma tal proposta. Por outro lado ainda, a efectiva orientação do texto de 1939 esclarece-se a partir das reacções que, no âmbito nacional-socialista, a proposta schmittiana não pôde deixar de suscitar.

Em primeiro lugar, o pressuposto claro do texto schmittiano de 1939 consiste não numa adesão à ideia política do povo como substância política homogénea, mas numa tentativa de considerar aquilo que Schmitt assinala explicitamente como um esgotamento histórico do Estado moderno. No seu agnosticismo e decisionismo originários, o Estado moderno assenta, como vimos, na circunscricção do seu poder ao espaço fechado de uma terra e no dualismo entre terra e mar, enquanto fundamento para o dualismo entre dois conceitos de ordem, de guerra e de inimidade inteiramente distintos. O Estado moderno tem então como seu correlato necessário o aparecimento da terra enquanto espaço ordenado, enquanto solo da vigência de um direito. E é como expressão do carácter racional do Estado moderno que a terra aparece como repartida por unidades territoriais fechadas, separada do mar enquanto espaço pura e simplesmente anómico, aberto, nessa medida, à irrupção da guerra total. Assim, se o

Estado moderno, ao longo de um processo histórico de progressiva mecanização, se esvazia gradualmente de autoridade, tornando-se pura e simplesmente ocupado por potências sociais que destroem a sua racionalidade intrínseca e o tornam num instrumento de um poder arbitrário, esta transformação do Estado moderno, o seu esgotamento e a consumação da sua história, não pode deixar de se traduzir numa incapacidade de o Estado continuar a separar a terra do mar enquanto espaço de uma ordem, ou seja, numa invasão do espaço da terra por uma guerra total que a constituição do Estado moderno circunscrevera no elemento marítimo. O fim do *jus publicum europaeum*, a partir da conclusão da Primeira Guerra Mundial, traduz-se assim no fim de um dualismo entre terra e mar que adquire no início da guerra aérea, e na introdução do ar como elemento, a sua manifestação mais imediata. Como escreve Schmitt, em 1941: «A conquista do espaço aéreo cria, em particular, uma nova imagem do mundo, que ultrapassa o que foi até agora a separação dos elementos de terra e mar e estabelece novos conceitos espaciais, novas medidas e dimensões e, assim, também novas ordens espaciais. É isso que é visado com a frase que pronunciei no ano passado e que foi frequentemente mal entendida: “o mar já não é um elemento, mas tornou-se um espaço do domínio humano”. Este desenvolvimento vai para uma nova ordem de grandes espaços da terra que ultrapassa as velhas oposições entre terra e mar»⁵⁶. Diante do dualismo entre terra e mar em que assenta a estrutura do Estado moderno, dir-se-ia que o ar introduz aquilo a que se poderia chamar uma globalização elementar. E, assim, abandonada a possibilidade de uma separação entre terra e mar enquanto espaços de dois tipos de guerra e de inimizade distintos, abandonada a possibilidade de afastar da terra e circunscrever ao mar a guerra total, é agora esta mesma guerra que, após a Primeira Guerra Mundial, sob a figura do domínio do espaço aéreo, irrompe sobre a terra. Um tal domínio sobre o ar, unindo a terra e o mar no mesmo espaço, está na base do projecto de um pan-intervencionismo por parte de uma potência dominante, projecto esse que encontra na Sociedade das Nações a sua concretização prática. E é diante do imperialismo pan-intervencionista possibilitado pela Sociedade das Nações que a proposta schmittiana da constituição de grandes espaços encontra o pressuposto que a

⁵⁶ “Staatliche Souveränität und freies Meer”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 422: «Die Eroberung des Luftraumes insbesondere schafft ein neues Weltbild, das die bisherige Trennung der Elemente von Land und Meer überwindet und neue Raumbegriffe, neue Maße und Dimensionen und damit auch neue Raumordnungen durchsetzt. Das ist mit dem Satz gemeint, den ich im vorigen Jahr ausgesprochen habe und den man oft mißverstanden hat: „Das Meer ist kein Element mehr, sondern ein Raum menschlicher Herrschaft geworden.“ Diese Entwicklung geht zu einer neuen, die alten Gegensätze von Land und Meer überhöhenden Großraumordnung der Erde.»

fundamenta: se o Estado já não pode surgir como a instância que trava a irrupção do arbítrio e da guerra total, partindo essencialmente da distinção elementar entre terra e mar, o grande espaço consiste numa tentativa de conter a possibilidade da guerra total a partir da impossibilidade de uma tal distinção. Dir-se-ia que, se, partindo da distinção entre terra e mar, o Estado moderno evita a guerra total não através da sua eliminação, mas deslocando-a para fora do espaço da terra, o Reich pensado por Schmitt no âmbito de uma teoria do grande espaço, através da sua vinculação a uma ideia e a uma ordem, e partindo da globalização elementar promovida pela introdução do elemento aéreo, procura evitar essa mesma guerra total através não da sua deslocação, mas da pura e simples proibição do intervencionismo que proporciona a sua possibilidade.

Em segundo lugar, se a orientação não *völkisch* do texto schmittiano de 1939 se torna clara a partir da consideração do seu pressuposto fundamental, esta mesma orientação torna-se ainda mais clara tendo em conta o modelo que serve explicitamente de inspiração a Schmitt no seu esboço de uma ordem internacional organizada em função da constituição de grandes espaços. O conceito de grande espaço surge explicitamente, para Schmitt, como uma resposta ao fim do Estado e da sua possibilidade de, partindo de uma diferenciação entre os elementos da terra e do mar, impedir uma guerra total e distinguir a guerra propriamente dita da pura e simples violência. É assim que, no início do texto de 1939, Schmitt escreve abertamente: «Julgo ser necessário introduzir, na ciência do direito das gentes, para além das representações das áreas abstractas contidas no conceito geral “Estado”, o conceito do *grande espaço concreto* e o conceito que lhe corresponde de um *princípio do grande espaço* no direito das gentes»⁵⁷. O “princípio do grande espaço” a que Schmitt aqui se refere, e através do qual seria possível continuar a tarefa que fora do Estado moderno, ou seja, através do qual seria possível continuar a impedir, para além da própria era política do Estado, a emergência da guerra e da inimizade totais, consiste, como vimos, no princípio da não intervenção militar de potência estranhas no seio de um determinado grande espaço que, nessa medida, se lhes encontra fechado. É por essa razão que, ao esboçar, em 1939, o conceito de grande espaço, Schmitt não pode deixar de se referir novamente à doutrina Monroe dos Estados Unidos da América. Contudo, se Schmitt recupera as suas

⁵⁷ “Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 270: «Dabei halte ich es für notwendig, über die abstrakten, im Allgemeinbegriff „Staat“ liegenden Gebietsvorstellungen hinaus, den Begriff des konkreten Großraums und den ihm zugeordneten Begriff eines völkerrechtlichen Großraumprinzips in die Völkerrechtswissenschaft einzuführen.»

referências anteriores à doutrina Monroe, ele altera a sua apreciação desta mesma doutrina, valorizando-a agora, ao contrário do que tinha acontecido anteriormente, a partir da alusão à sua constituição de um espaço territorial fechado a intervenções estranhas. Dir-se-ia então que, para o Schmitt de 1939, se a doutrina Monroe, anunciada em 1823, pôde dar cobertura, no seu desenvolvimento histórico, a intervenções arbitrárias e imperialistas por parte dos Estados Unidos da América, esta mesma doutrina continha também, na sua origem, o princípio da não intervenção das potências em grandes espaços que lhes sejam estranhos, ou seja, o princípio que era imprescindível actualizar para que, numa era na qual o Estado se encontrasse como uma realidade política ultrapassada, a ordem internacional fosse dotada de um princípio capaz de se contrapor ao puro e simples intervencionismo imperialista. A doutrina Monroe norte-americana é assim explicitamente assumida por Schmitt como o modelo para a sua proposta de constituição de grandes espaços. E ela é assumida como tal na medida em que aparece, na exposição de 1939, como a primeira tentativa para pensar uma ordem internacional a partir não do dualismo entre terra e mar, mas do espaço pensado global ou planetariamente. Reconhecendo abertamente um tal modelo, Schmitt pode então escrever: «Para nós, é decisivo que a doutrina Monroe originária, de 1823, na história do direito das gentes moderno, seja a primeira declaração que fala de um grande espaço e estabeleça, para ele, o princípio da não-intervenção de potências estranhas ao espaço. Ela refere-se explicitamente ao “hemisfério ocidental” da terra. Quando Talleyrand ou Gentz ou os governos da Santa Aliança falam de “Europa”, eles visam mais um sistema de relações de poder entre Estados. Mas a declaração americana de 1823 pensa, num sentido moderno, no que toca ao espaço, planetariamente»⁵⁸.

Segundo a doutrina Monroe, como se disse, a América surgia, em 1823, como um grande espaço, determinado pela sua liberdade, pela sua auto-determinação e pelo seu encerramento em relação à possibilidade de intervenção das monarquias legitimistas europeias. É devido a este encerramento do continente americano como um espaço fechado que Schmitt pode considerar a doutrina Monroe, em 1939, como a primeira doutrina que introduz o princípio fundamental capaz de se contrapor à reivindicação imperialista de uma “guerra discriminante”: o princípio da não-intervenção. É certo que,

⁵⁸ Idem, pp. 281-282: «Für uns ist entscheidend, daß die ursprüngliche Monroelehre von 1823 die erste Erklärung in der Geschichte des modernen Völkerrechts ist, die von einem Großraum spricht und für ihn den Grundsatz der Nichtintervention raumfremder Mächte aufstellt. Sie bezieht sich ausdrücklich auf die „westliche Halbkugel“ der Erde. Wenn Talleyrand oder Gentz oder die Regierungen der Heiligen Allianz von „Europa“ sprechen, so meinen sie mehr ein staatliches Machtverhältnissystem. Die amerikanische Erklärung von 1823 aber denkt in einem modernen Sinne raumhaft planetarisch.»

após o desmantelamento do *jus publicum europaeum* e a promoção dos Estados Unidos da América, através da Sociedade das Nações, a potência dominante, pan-intervencionista e discriminante, a doutrina Monroe se transformava, no século XX, tal como Schmitt a interpretara anteriormente, numa autorização atribuída aos Estados Unidos para o desenvolvimento de guerras justas, discriminantes e totais a uma escala planetária. Contudo, apesar dessa possibilidade de degeneração, o princípio fundamental da doutrina Monroe, o princípio da não-intervenção de potências estranhas a um determinado espaço, podia aparecer, para o Schmitt de 1939, como um princípio capaz de ser contraposto, enquanto princípio fundamental de uma nova ordem internacional, à abertura da possibilidade de um imperialismo planetário. A doutrina Monroe é então apresentada explicitamente por Schmitt como o seu modelo para a proposta de constituição de grandes espaços. Como escreve Schmitt: «Diga-se desde o início que, para nós, não se trata de assumir a doutrina Monroe americana enquanto tal e de simplesmente transportá-la para outras terras e outros tempos. A nossa tarefa dirige-se antes a tornar visíveis os pensamentos nucleares de um princípio do grande espaço que, utilizáveis no âmbito de um direito das gentes, nela estão contidos e, assim, a torná-los profícuos também para outros espaços vitais e para outras situações históricas»⁵⁹. E tal quer dizer que, em 1939, Schmitt propõe a adopção não propriamente da doutrina Monroe, mas do princípio fundamental que a constitui – o princípio fundamental da não-intervenção de potências em espaços que lhes sejam estranhos –, como princípio determinante de uma nova ordem internacional. É então em função de uma tal proposta que ele pode concluir: «Este pensamento do grande espaço – e não a doutrina Monroe ela mesma – é transponível não sem mais, mas, com sentido, de acordo com a situação da efectividade política»⁶⁰.

Se o princípio da não-intervenção servira, no século XIX, para impedir as intervenções na América de potências europeias, em acções militares levadas a cabo em nome da sua legitimidade dinástica, o mesmo princípio de não-intervenção poderia servir, no século XX, para travar a intervenção planetária e a guerra total desencadeada por uma potência imperialista que, no seu poder arbitrário, reivindicasse a representação

⁵⁹ Idem, pp. 277-278: «Dabei sei von Anfang an betont, daß es sich für uns nicht etwa darum handelt, die amerikanische Monroedoktrin als solche zu übernehmen und auf andere Länder und Zeiten einfach zu übertragen. Unsere Aufgabe geht vielmehr dahin, den in ihr enthaltenen völkerrechtlich brauchbaren Kerngedanken eines völkerrechtlichen Großraumprinzips sichtbar und dadurch auch für andere Lebensräume und andere geschichtliche Situationen fruchtbar zu machen.»

⁶⁰ Idem, p. 283: «Dieser Großraumgedanke – nicht die Monroedoktrin selbst – ist zwar nicht beliebig, aber doch nach Lage der politischen Wirklichkeit sinngemäß übertragbar.»

da liberdade, da paz, da auto-determinação dos povos, da democracia e da humanidade. Daí que, do mesmo modo que assume a doutrina Monroe como o modelo da sua proposta de constituição de grandes espaços, Schmitt aproxima o imperialismo liberal e democrático fomentado pela Sociedade das Nações do intervencionismo da Santa Aliança, levado a cabo em nome dos direitos dinásticos das monarquias tradicionais: «As democracias ocidentais estão hoje na situação das potências europeias da Santa Aliança de então. De um princípio de legitimidade monárquico-dinástico surgiu um princípio de legitimidade liberal-democrático-capitalista. Já a guerra mundial de 1914 a 1918 foi uma guerra de intervenção desta legitimidade liberal-democrática»⁶¹. O sentido do paralelo traçado entre a Santa Aliança, no seu princípio da legitimidade dinástica, e a ordem estabelecida pela Sociedade das Nações, na sua negação da guerra e na sua evocação de princípios de justiça e humanitários, torna-se aqui inteiramente claro. Em ambos os casos, trata-se de uma ordem internacional que atribui a determinadas potências a possibilidade de intervirem militarmente em qualquer espaço, discriminando e criminalizando os seus inimigos através da evocação de princípios, justificando a sua intervenção não como guerra, mas como uma ação policial ou uma reposição da ordem que, não reconhecendo qualquer dignidade ao adversário, se pode desenvolver como guerra total. E, para Schmitt, diante desta possibilidade, trata-se também, em ambos os casos, de tentar recuperar a tarefa do Estado moderno no impedimento da guerra e da inimizade totais. Como vimos, segundo a interpretação schmittiana, o Estado moderno impedira a guerra total sobre a terra ao deslocá-la para o mar e ao abrir, concomitantemente, a possibilidade de guerras inter-estatais, nas quais os contendores, combatendo-se sob o pressuposto da sua igual dignidade moral, não podem deixar de introduzir distinções e limites essenciais que uma guerra total não pode reconhecer. Por outras palavras: o Estado afastara a possibilidade da guerra total ao fundar um tipo de guerra que, marcado pelo mútuo reconhecimento entre os adversários, assenta na distinção essencial entre guerra e pura e simples violência. Como escreve Schmitt: «A guerra, em particular, como instituição reconhecida desta ordem inter-estatal, tem o seu direito e a sua ordem essencialmente em ela ser uma guerra de Estados, isto é, em que Estados a fazem contra Estados, enquanto ordens concretas do mesmo nível. De modo semelhante a como um duelo, caso seja juridicamente reconhecido, encontra a sua

⁶¹ Idem, pp. 283-284: «Die westlichen Demokratien sind heute in der Lage der damaligen europäischen Mächte der Heiligen Allianz. Aus einem monarchistisch-dynastischen ist ein liberaldemokratisch-kapitalistisches Legitimitätsprinzip geworden. Schon der Weltkrieg 1914 bis 1918 war ein Interventionskrieg dieser liberaldemokratischen Legitimität.»

ordem e justiça interiores em que, de ambos os lados, se contraponham homens honrados capazes de satisfação (mesmo que talvez de muito diferente força corporal e exercício nas armas). A guerra, neste sistema de direito das gentes, é uma relação de ordem com ordem, e não de ordem com desordem»⁶². E é então diante do desaparecimento deste tipo de guerra, baseada no mútuo reconhecimento e na sua essencial diferenciação em relação à pura e simples violência, é diante do fim do Estado enquanto potência capaz de se opor à reivindicação da possibilidade de um intervencionismo arbitrário, que, para Schmitt, surge a necessidade não já de deslocar da terra, mas de eliminar a possibilidade da guerra total, dividindo os espaços por unidades vedadas e fechando-os a intervenções arbitrárias. Partindo desta necessidade, a adoção da doutrina Monroe como modelo mostra claramente que a proposta schmittiana da constituição de grandes espaços não assenta na ficção *völkisch* do povo como substância política primordial. Na doutrina schmittiana dos grandes espaços, é antes a não-intervenção – e não uma homogeneidade substancial de povos – que é válida como ideia fundamental e princípio constitutivo. Daí que Schmitt se possa referir ao princípio da não-intervenção do seguinte modo: «Tal é a ideia política que está ligada, na doutrina Monroe, ao grande espaço “América”. Está aqui o núcleo da grande e originária doutrina Monroe, um genuíno princípio de grandes espaços, designadamente a ligação de um povo politicamente desperto, de uma ideia política e de um grande espaço politicamente dominado por esta ideia, excluindo intervenções estranhas»⁶³. Assim, se a doutrina Monroe podia ser assumida claramente por Schmitt como um modelo para a tentativa de pensar um direito das gentes organizado a partir dos grandes espaços, tal quer dizer que, na perspectiva schmittiana de 1939, é a recusa da guerra total e discriminante, traduzida na assunção da não-intervenção como princípio, e não já a ficção *völkisch* do povo como substância política primordial, que está subjacente à abordagem do conceito de Reich como fundador do grande espaço.

⁶² Idem, p. 301: «Insbesondere hat der Krieg, als eine anerkannte Einrichtung dieser zwischenstaatlichen Ordnung, sein Recht und seine Ordnung wesentlich darin, daß er ein Staatenkrieg ist, d. h. daß Staaten als konkrete Ordnungen ihn gegen Staaten als konkrete Ordnungen gleicher Ebene führen. Ähnlich wie ein Duell, wenn es einmal rechtlich anerkannt ist, seine innere Ordnung und Gerechtigkeit darin findet, daß auf beiden Seiten satisfaktionsfähige Ehrenmänner (wenn auch vielleicht von sehr verschiedener körperlicher Kraft und Waffenübung) einander gegenüberstehen. Der Krieg ist in diesem völkerrechtlichen System eine Beziehung von Ordnung zu Ordnung und nicht etwa von Ordnung zu Unordnung.»

⁶³ Idem, p. 283: «Das ist die politische Idee, die in der Monroelehre mit dem Großraum „Amerika“ verbunden wird. Hier ist der Kern der großen ursprünglichen Monroedoktrin, ein echtes Großraumprinzip, nämlich die Verbindung von politisch erwachtem Volk, politischer Idee und politisch von dieser Idee beherrschtem, fremde Interventionen ausschließendem Großraum.»

Os grandes espaços, e os Reiche que neles surgem como potências condutoras, não são assim, para Schmitt, comunidades substancialmente homogêneas, cuja coesão interna é marcada pelo seu fechamento a relações com o exterior. Pelo contrário: eles surgem constituídos como espaços não pelo seu encerramento sobre eles mesmos, mas a partir de múltiplas aberturas e de múltiplas relações, as quais se tornam possíveis justamente mediante a reserva da não-intervenção. No esboço da sua proposta acerca dos grandes espaços, Schmitt pode então escrever: «Dão-se doravante manifestamente *quatro* tipos diferentes de relações jurídicas pensáveis: primeiro, as relações entre os grandes espaços no seu todo, porque estes grandes espaços não devem ser evidentemente blocos hermeticamente fechados e, entre eles, encontra-se também um intercâmbio económico e de outros tipos e, neste sentido, um “comércio mundial”; segundo, as relações inter-Reiche entre os Reiche condutores destes grandes espaços; terceiro, as relações inter-povos dentro de um grande espaço; e, finalmente, sob a reserva de não intromissão de potências estranhas ao espaço, as relações inter-povos entre povos de diferentes grandes espaços»⁶⁴. Assim, se Schmitt pensa os grandes espaços como espaços descentralizados, cujas potências dominantes – os Reiche – e povos se podem relacionar directamente com potências e povos pertencentes a outros espaços, torna-se claro que o princípio fundamental que os constitui consiste não num princípio de homogeneidade *völkisch*, não num princípio que seria uma aplicação ao âmbito do direito das gentes da ficção política do povo como substância política primordial, mas no princípio de que o Reich está vinculado a uma ideia, estabelecendo uma ordem e um direito que exclui a possibilidade quer de uma pura violência da sua parte, quer da evocação desta mesma violência para uma intervenção de tipo imperialista no espaço por ele ocupado. O princípio da pura e simples não-intervenção, o princípio de uma recusa pura e simples da possibilidade de uma guerra total discriminante, decorrente do vínculo essencial do Reich à ordem e à ideia, pode surgir então assim definitivamente como o princípio essencial do grande espaço. E daí que Schmitt possa enumerar explicitamente, como elemento fundamental da tríade constitutiva da ordem internacional por si proposta, junto do Reich e do grande espaço,

⁶⁴ Idem, p. 305: «Offensichtlich ergeben sich nunmehr *vier* verschiedene Arten denkbarer Rechtsbeziehungen: Erstens solche zwischen den Großräumen im ganzen, weil diese Großräume selbstverständlich nicht hermetisch abgeschlossene Blöcke sein sollen, sondern auch zwischen ihnen ein ökonomischer und sonstiger Austausch und in diesem Sinne ein „Welthandel“ stattfindet; zweitens zwischenreichische Beziehungen zwischen den führenden Reichen dieser Großräume; drittens zwischen-völkische Beziehungen innerhalb eines Großraumes und endlich – unter dem Vorbehalt der Nichteinmischung raumfremder Mächte – zwischen-völkische Beziehungen zwischen Völkern verschiedener Großräume.»

não uma homogeneidade *völkisch*, mas o princípio da simples não-intervenção como conteúdo fundamental da ideia que lhes está subjacente.

Finalmente, em terceiro e último lugar, a orientação não *völkisch* do texto schmittiano de 1939 torna-se clara também a partir das reacções que o texto suscitou no âmbito do “pensamento *völkisch*” que se encontrava na base daquilo a que se poderia chamar uma “ortodoxia nacional-socialista”. Da recepção do texto por um tal “pensamento *völkisch*” é sobretudo testemunho a crítica a Schmitt levada a cabo por Reinhard Höhn, num texto intitulado *Großraumordnung und völkisches Rechtsdenken* e publicado em 1941, no primeiro número da revista *Reich, Volksordnung, Lebensraum* (num estudo que será ainda ampliado posteriormente). Nascido apenas em 1904, Höhn pertencia ao grupo de jovens juristas que tinham proclamado explicitamente, a partir de 1933, a morte do Estado e, com ele, o fim de uma era marcada pelo exercício do poder estatal. No seu livro *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, de 1934, o Estado surge, para Höhn, como o resultado de uma era jurídica caracterizada pelo individualismo, e pela conseqüente necessidade de organização das relações humanas a partir de uma governação, ou seja, a partir de uma distinção hierárquica imediatamente estabelecida entre governantes e governados. Era separando-se de uma tal era que, segundo Höhn, o nacional-socialismo emergia, enquanto movimento político assente não na ideia fundamental do individualismo que conduz ao Estado, não nas relações pessoais que conduzem ao governo e à distinção entre governantes e governados, mas na ideia da pertença a uma mesma comunidade. Daí que Höhn possa escrever: «Quando hoje partimos do princípio da comunidade de povo e da liderança enquanto novo princípio fundamental para o nosso pensamento estatal no seu conjunto, a pessoa jurídica do Estado perdeu a sua validade “como pedra fundamental e angular do direito do Estado”. O Estado, enquanto pessoa jurídica com relações com os indivíduos, é o contrário de qualquer representação de comunidade. A pessoa jurídica do Estado e a comunidade não são conciliáveis uma com a outra»⁶⁵. Só partindo da comunidade de povo (*Volksgemeinschaft*), enquanto princípio político fundamental oposto ao Estado, poderia aparecer a liderança (*Führung*) enquanto distinta da governação (*Regierung*), ou seja, enquanto chefia baseada não na imposição hierárquica de uma vontade vinda de

⁶⁵ Reinhard Höhn, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934: «Wenn wir heute vom Prinzip der Volksgemeinschaft und der Führung als grundlegendem neuen Prinzip für unser gesamtes staatliches Denken ausgehen, so hat die juristische Staatsperson „als Grund- und Eckstein des Staatsrechts“ ihre Geltung verloren. Der Staat als juristische Person mit Beziehungen zu Individuen ist das Gegenteil von jeder Gemeinschaftsvorstellung. Juristische Staatsperson und Gemeinschaft sind miteinander unvereinbar.»

cima, mas numa emanção que, emergindo de uma “comunidade de povo”, não a poderia deixar de pressupor como substância política marcada por uma homogeneidade primordial. Toda a exposição por Höhn desta “mudança do pensar jurídico” assenta na distinção entre governação (*Regierung*) e liderança (*Führung*). E daí que Höhn conclua: «Quando se constrói com base na comunidade de povo, já não se governa, mas lidera-se»⁶⁶. Assim, é partir da sua alusão a uma superação da era individualista do Estado por uma nova era, baseada naquilo que se poderia caracterizar como uma ideia *völkisch* de comunidade, que Höhn se confronta com a proposta schmittiana da constituição de grandes espaços, perguntando se uma tal proposta corresponderia ao aparecimento de um efectivo pensamento *völkisch*. E é diante da formulação implícita de uma tal pergunta que Höhn pode comentar: «Schmitt não parte do Reich concreto, mas o decisivo para a sua doutrina do grande espaço é que, em geral, esteja presente e possa ser assumido um Reich. É neste sentido que Schmitt fala nos “Reiche”. Na doutrina do grande espaço de Schmitt, é difícil separar, no grande espaço, a relação interna da relação externa. Internamente, o grande espaço é mantido com *uma qualquer* ideia política e com *um qualquer* povo desperto. Nessa medida, *qualquer* Reich é respectivamente o portador de uma qualquer ideia política e de um qualquer povo politicamente desperto»⁶⁷.

Segundo Höhn, se Schmitt tivesse partido de uma efectiva perspectiva *völkisch* sobre o Reich, ele não poderia falar apenas de um “qualquer Reich” em abstracto, concretizando no seu grande espaço “uma qualquer ideia” ou “uma qualquer ordem”, mas teria de evocar, como princípio universal, uma homogeneidade primordial, uma *similaridade* ou uma *igualdade de espécie* substanciais, tornando assim possível que, naquilo a que Schmitt chamaria uma guerra total discriminante, um novo princípio universal, um princípio comunitário, se contrapusesse ao individualismo, ao princípio da distinção radical entre governantes e governados, que sustentava o Estado moderno. A posição de Höhn, diante da doutrina schmittiana dos grandes espaços, torna-se então

⁶⁶ Idem, p. 34: «Wo man auf der Volksgemeinschaft aufbaut, da wird nicht mehr regiert, sondern geführt.»

⁶⁷ Reinhard Höhn, “Großraumordnung und völkisches Rechtsdenken”, *Reich, Volksordnung, Lebensraum: Zeitschrift für völkische Verfassung und Verwaltung*, Darmstadt, L. C. Wittich Verlag, 1914, nº 1, p. 263: «Es ist nicht das konkrete Reich, von dem Schmitt ausgeht, sondern für seine Großraumlehre ist entscheidend, daß überhaupt ein Reich vorhanden ist und angenommen werden kann. In diesem Sinne spricht Schmitt von den „Reichen“. Bei Schmitts Großraumlehre ist scharf das Innen- und das Außenverhältnis im Großraum zu trennen. Nach innen ist der Großraum beinhaltet mit irgendeiner politischen Idee und irgendeinem politisch erwachten Volk. Insofern ist irgendein Reich jeweils der Träger irgendeiner politischen Idee und irgendeines politisch erwachten Volkes.»

clara: se, para Schmitt, a proposta da constituição de grandes espaços visava sobretudo a manutenção de uma ordem que inviabilizasse a pura desordem, o puro caos e a pura violência de uma guerra total, discriminante e imperialista, para Höhn, pelo contrário, tratava-se antes de fazer com que uma era comunitária – uma era assente no princípio de que o Reich era uma “comunidade de povo” homogénea, primordialmente existente – se contrapusesse e superasse definitivamente uma era política assente no individualismo dos governantes ou, o que é o mesmo, na diferenciação radical entre um Estado governante e uma sociedade governada. A partir da clarificação da sua posição fundamental, e partindo da reivindicação de uma ortodoxia nacional-socialista, Höhn não podia deixar de criticar explicitamente a doutrina schmittiana de grandes espaços assentes no princípio formal da não-intervenção como uma doutrina não *völkisch*. Para Höhn, o princípio da não-intervenção surgia como um princípio decorrente de uma era individualista dos Estados, na qual soberanos essencialmente diferenciados da sua comunidade, soberanos governantes diante das sociedades por si governadas, podiam fechar o território sobre o qual exerciam a sua soberania a qualquer intervenção estranha. Como escreve Höhn: «A proibição da intervenção é típica do Estado individualista, o qual fundamenta, de um modo particularmente veemente, na pessoa do príncipe soberano, o seu traçado de fronteiras, em relação a outros Estados, com base na sua vontade soberana e na sua decisão. As intervenções apresentam então uma violação das esferas individuais criadas pelas decisões das vontades soberanas. Quando o Estado soberano dissolveu o príncipe soberano, não precisou de alterar a base de pensamento daquilo que foi até agora o sistema de direito das gentes, pois mantivera-se o seu ponto de partida individualista»⁶⁸. Ao evocar o princípio da não-intervenção como princípio constitutivo da sua “doutrina dos grandes espaços”, Schmitt demonstrava assim, para Höhn, que se mantinha vinculado ao velho conceito de Estado – a um território submetido ao domínio de uma soberania e vedado à ingerência de outras – e que não participava efectivamente, nessa medida, de um “pensamento *völkisch*”, de uma compreensão do povo como substância política homogénea e originária.

⁶⁸ Idem, pp. 279-280: «Das Verbot der Intervention ist typisch für den individualistischen Staat, der besonders eindringlich in der Person des souveränen Fürsten seine Grenzziehung gegenüber anderen Staaten auf seinen souveränen Willen und seine Entscheidung begründet. Interventionen stellen dann Verletzungen von durch souveräne Willensentscheidungen geschaffenen Individualsphären dar. Als der souveräne Staat den souveränen Fürsten ablöste, brauchte sich die Denkgrundlage des bisherigen völkerrechtlichen Systems nicht zu ändern, da ihr individualistischer Ausgangspunkt erhalten geblieben war.»

Ao criticar Schmitt em função daquilo a que se poderia chamar o carácter não *völkisch* da sua proposta de constituição de grandes espaços, Höhn esboça uma objecção contra a sua abordagem do conceito do político. Segundo uma tal objecção, dir-se-ia que o conceito schmittiano do político, ao determinar o político a partir da distinção entre amigo e inimigo, não poderia deixar de cair numa circularidade insuperável. Por um lado, sobretudo, como vimos, a partir da versão de 1927 de *Der Begriff des Politischen*, é uma substância política primordial que parece estar na origem da distinção entre amigo e inimigo, na medida em que a decisão política sobre a amizade ou a inimizade pressuporia necessariamente a existência prévia de uma substância política originária que surgisse como o sujeito dessa decisão. Nesta perspectiva, é então a primordial similaridade ou – segundo a terminologia da época nacional-socialista – a igualdade de espécie de um povo, enquanto povo imediatamente político, que parece estar na base da diferenciação política entre o amigo e o inimigo. Contudo, por outro lado, Schmitt parece afirmar também, em contraposição ao pressuposto anterior, que é a própria distinção entre amigo e inimigo que está na origem de qualquer comunidade política; ou seja, que a constituição de uma comunidade política não pode deixar de se basear na decisão política propriamente dita, numa separação primordial entre amigo e inimigo, como sua condição de possibilidade⁶⁹. Na perspectiva de Höhn, a posição de Schmitt – ao apresentar explicitamente o carácter originário da distinção entre amigo e inimigo na determinação do conceito do político – caracteriza-se pela assunção desta segunda possibilidade. E é em confrontação com a posição schmittiana acerca do carácter originário da distinção entre amigo e inimigo como critério do político que Höhn pode aludir à necessidade de que a distinção entre amigo e inimigo seja motivada por razões enraizadas na partilha concreta, pelos membros de um povo político, de afinidades substanciais, de um mesmo enraizamento numa comunidade de solo e de sangue. Segundo Höhn, dir-se-ia que a amizade e a inimizade não podem deixar de ter um fundamento concreto, fáctico e substancial que as justifique. E daí que Höhn possa concluir acerca da definição schmittiana do político: «A definição do político, que, considerada por si, pouco consegue oferecer e poderia ser vista como uma especulação ociosa, só recebe sangue e vida quando se sabe porque ela é escolhida e por que razão o

⁶⁹ É esta circularidade que está na base da transição entre as três diferentes versões de *Der Begriff des Politischen*. Para uma consideração desta transição, cf. Capítulo IX, 3.

político é levado de modo tão incisivo ao agrupamento amigo-inimigo»⁷⁰. Segundo Höhn, só uma substância política previamente existente, enquanto “comunidade de povo” homogénea, poderia dar sentido à distinção entre amigo e inimigo. Querer considerar uma tal distinção sem a referência a um sujeito concreto que a sustente, abordar uma tal distinção como constitutiva do próprio conceito do político, não poderia deixar de converter-se numa abstracção estéril. É neste sentido que Höhn pode afirmar: «Quanto mais fortemente o povo cresceu como comunidade de povo, tanto mais o conceito do político enquanto expressão do agrupamento amigo-inimigo teve de ser experimentado como estranho à vida»⁷¹. Assim, se o conceito schmittiano do político, com a sua distinção originária entre amigo e inimigo, não poderia deixar de ser uma abstracção estranha à vida, também a proposta schmittiana da constituição de grandes espaços baseados num puro e simples princípio de não-intervenção, ou seja, a proposta da constituição de grandes espaços que, longe de serem pensados como substâncias políticas marcadas por uma homogeneidade primordial, surgem apenas como a concretização de uma ordem e a efectivação de uma ideia, pode ser considerada por Höhn como uma abstracção estéril e sem vida. Höhn pode então concluir, acerca da doutrina schmittiana dos grandes espaços: «O princípio da não-intervenção é o reverso da medalha em relação ao conceito do político e assenta, na sua representação fundamental, na diferenciação amigo-inimigo»⁷².

Na sua apreciação daquilo a que chama o carácter abstracto do tratamento por Schmitt do conceito do político, assim como da consequente abordagem schmittiana da doutrina dos grandes espaços, Höhn aborda de um modo surpreendentemente correcto aquilo a que se poderia chamar a metodologia fundamental, o modo de construção teórica dos textos de Schmitt. Na sua crítica a Schmitt, Höhn tem certamente em mente a formulação schmittiana do decisionismo, ou seja, a sua apresentação de uma decisão constituinte da ordem política que se caracterizasse apenas negativamente a partir da sua ausência de determinação por qualquer vínculo. Uma tal decisão, caracterizada apenas como surgindo a partir de um nada, não poderia deixar de lhe aparecer como uma

⁷⁰ Reinhard Höhn, “Großraumordnung und völkisches Rechtsdenken”, *Reich, Volksordnung, Lebensraum: Zeitschrift für völkische Verfassung und Verwaltung*, p. 268: «Die Definition des Politischen, die für sich betrachtet wenig zu bieten vermag und als eine müßige Spekulation angesehen werden könnte, erhält Blut und Leben erst, wenn man weiß, warum sie gewählt und aus welchem Grunde das Politische so scharf auf die Freund-Feind-Gruppierung zugespitzt ist.»

⁷¹ Idem, p. 270: «Je stärker das Volk zur Volksgemeinschaft wuchs, um so mehr mußte der Begriff des Politischen als Ausdruck der Freund-Feind-Gruppierung als lebensfremd empfunden werden.»

⁷² Idem, p. 270: «Das Nichtinterventionsprinzip ist das Gegenstück zu dem Begriff des Politischen und baut auf seiner Grundvorstellung, der Unterscheidung von Freund-Feind auf.»

abstracção, no mesmo sentido e pelas mesmas razões que seria aqui possível falar, como vimos atrás, de uma ficção jurídica em confronto com a ficção normativista. Do mesmo modo, ao abordar o conceito schmittiano do político, a sua determinação do político a partir não de uma substância política concreta, mas da distinção entre amigo e inimigo, Höhn apresenta-o também como uma abstracção. Contudo, aqui, partindo de uma “ortodoxia nacional-socialista”, Höhn contrapõe ao conceito schmittiano do político a representação do povo como uma substância política concreta, marcada por uma homogeneidade primordial, pela igualdade de espécie de uma “comunidade de povo”, e não entende que é a ideia de uma homogeneidade primordial do povo que tem, no pensamento de Schmitt, o estatuto de uma ficção política fundamental. Para Schmitt, é a apresentação do político como determinado a partir de uma substância política primordial, e não o conceito do político enquanto determinado pela oposição entre amigo e inimigo, que tem o estatuto de uma ficção já não jurídica, mas política. Assim, se Höhn parte da concepção *völkisch* de uma “comunidade de povo” como substância política homogénea, o conceito do político schmittiano visa justamente mostrar, através da sua remissão da distinção entre amigo e inimigo para uma dimensão originária, que uma tal concepção *völkisch* do povo como sujeito político primordial – para a qual Schmitt remete quando parte quer da similaridade democrática do povo, quer da representação nacional-socialista da sua igualdade de espécie – não pode deixar de ser uma abordagem fictícia, à qual Schmitt recorre para dotar o seu combate pela ordem, ou seja, o seu combate pelo poder enquanto instituinte dessa mesma ordem, de uma eficácia particular. Na sua confrontação com Schmitt, Höhn adivinha argutamente a utilidade que tem, no pensamento schmittiano, o estabelecimento de ficções jurídicas e políticas. É assim que Höhn pode escrever: «Este método, que Schmitt já tinha empregue em todas as suas publicações, surge com particular veemência na formulação do *conceito do político*. [...] Este método pode-se caracterizar, de um modo breve, do seguinte modo: através de uma *determinação conceptual negativa*, o conceito a formar ou a tratar é, para fora, à partida, *fortemente delimitado*. Tudo aquilo que aparece inessencial ou perturbador em relação a uma determinada posição combatente, que Schmitt quer assumir, é cortado sem contemplações»⁷³. E é tendo em conta este método schmittiano, que Höhn descreve adequadamente, que se torna possível compreender o

⁷³ Idem, pp. 265-266: «Besonders scharf trat diese Methode, die Schmitt in allen seinen Publikationen bereits angewandt hatte, bei der Formulierung des Begriffs des Politischen hervor. [...] Diese Methode läßt sich kurz folgendermaßen kennzeichnen: Durch negative Begriffsbestimmung wird der zu bildende oder zu behandelnde Begriff nach außen hin zunächst scharf abgegrenzt.»

percurso intelectual de Schmitt, quer nas suas concessões a pontos de partida decisionistas, quer nas suas concessões a pontos de partida *völkisch*, quer ainda no seu afastamento essencial em relação a estes mesmos pontos de partida.

Se a decisão não pode deixar sempre de remeter para uma ordem de que ela surge como mediação, a defesa decisionista da decisão, a defesa da decisão *como se* esta tivesse no seu fundamento um vazio ou um nada, não poderia deixar de ser uma ficção jurídica destinada a combater eficazmente pela decisão como tal. Do mesmo modo, a defesa democrática do povo como uma substância política originária, ou a alusão ao povo como substância política homogénea marcada por uma igualdade de espécie, no contexto da sua vinculação ao nacional-socialismo, surgia como um prolongamento desse combate decisionista a partir de uma ficção política. Tratava-se então de defender a autoridade do Estado ou o poder de decisão do Presidente do Reich, no contexto da República de Weimar, ou de sustentar teoricamente o “princípio da liderança”, no âmbito do Estado de liderança nacional-socialista. É diante de tais ficções jurídicas e políticas que Höhn se pode aperceber do papel destas mesmas ficções na construção dos textos schmittianos. Contudo, na medida em que Höhn parte da “comunidade de povo” como uma efectiva substância política originária, e não como uma ficção política, este não poderá deixar de considerar a proposta schmittiana de uma ordem baseada no princípio da não-intervenção como uma abstracção ou uma ficção política. E é assim que, em contraste com a posição *völkisch* de Höhn, a efectiva posição schmittiana, a posição de Schmitt para além da ficção, se torna claramente visível. Se, partindo de uma concepção política *völkisch*, Höhn denunciava a tentativa schmittiana de evitar guerras totais e discriminantes a partir do princípio da não-intervenção em grandes espaços como uma abstracção carente de vida, ou, o que é o mesmo, como uma ficção estéril, uma tal denúncia mostra que Schmitt considera a sua alusão ao povo enquanto substância política primordial como uma alusão fictícia, como uma ficção política útil, e que uma defesa da decisão – embora possa tomar a forma de uma defesa decisionista de uma decisão pura – não pode deixar de remeter para uma defesa da ordem de que essa decisão é sempre a efectiva mediação.

3. O fim do Estado e a motorização legislativa

Ao abordar, a partir de 1938, o tema do fim do Estado, Schmitt apresenta explicitamente duas teses que marcarão, no essencial, todo o desenvolvimento do seu pensamento. A primeira tese, que é explícita na análise schmittiana e constitui o ponto central do livro acerca do Leviathan de Hobbes, afirma que todo o desenvolvimento histórico do Estado moderno é determinado por aquilo que se poderia caracterizar como uma falta primordial contida na sua própria origem. Tal falta consiste, segundo Schmitt, no agnosticismo fundamental que, permitindo ao Estado despolitizar a teologia e superar o carácter total das guerras confessionais na Europa anterior à Paz de Vestfália, não poderia deixar de resultar no decisionismo que inevitavelmente introduziria a cisão entre a decisão estatal e a mediação de uma ordem. E é desta falta que, como vimos, deriva a distinção originária entre os planos íntimo e exterior, entre privado e público, que Schmitt assinala, em *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, como a doença mortal congénita que marca a essência do Leviathan. A segunda tese, que está implícita na obra de 1938 e apenas é explicitada por Schmitt mais tarde, em 1941, afirma que o Estado moderno é, na sua essência, histórica e epocalmente situado, e que o seu termo coincide com a sua transformação de exercício de um poder pessoal e racional em exercício de um poder mecânico, automático e puramente arbitrário. Dir-se-ia então que, para Schmitt, o período liberal do Estado moderno, com a sua transição de um Estado propriamente legislador para um Estado administrativo, num percurso em que a decisão se vai perdendo progressivamente no seu carácter pessoal e se confunde cada vez mais com uma mera medida administrativa tomada mecanicamente, culmina na total ausência de racionalidade da própria decisão e, conseqüentemente, na total arbitrariedade. Em 26.04.1948, no seu *Glossarium*, Schmitt vincula claramente o fim do Estado moderno ao fim da racionalidade que especificamente o caracterizava. Como escreve Schmitt: «Em que consiste o *arcanum* da palavra Estado? Na ligação com a *ratio*; na *ratio status*. Todas as qualidades de um terceiro não-partidário, ou, falando hegelianamente, da razão objectiva que, nesta época, estavam ligadas historicamente com o Estado, desapareceram desde que a totalidade do Estado se pôde tornar num instrumento da totalidade de um partido»⁷⁴. E se a ausência de racionalidade do Estado

⁷⁴ *Glossarium*, p. 139: «Worin bestand das Arcanum des Wortes Staat? In der Verbindung mit der Ratio; in der Ratio Status. Alle Qualitäten des unparteiischen Dritten, oder, Hegelisch gesprochen, der objektiven Vernunft, die in dieser Epoche mit dem Staat geschichtlich verbunden waren, sind entfallen seitdem die Totalität des Staats zum Instrument der Totalität einer Partei werden konnte.»

surge no pensamento schmittiano, explícita ou implicitamente, como uma marca tanto do Estado de liderança como do Estado liberal, tal quer dizer que, a partir de 1938, Schmitt considera o Estado de liderança nacional-socialista, na sua concentração de um poder arbitrário e de toda a responsabilidade nas mãos do líder, não como uma ruptura com a continuação da história do Estado liberal, mas como o desenvolvimento necessário dessa mesma história e, nessa medida, como aquilo que se poderia caracterizar como um último estágio do desenvolvimento do Estado moderno.

No seguimento da sua abordagem da história do Leviathan, em 1938, Schmitt pode então propor um tratamento do conceito de Reich como uma figura política situada para além da história do Estado moderno. Se o Estado moderno se situava epocalmente entre as guerras confessionais na Europa e o fim do *jus publicum europaeum*, e se este *jus publicum europaeum*, em consequência da Primeira Guerra Mundial, culminava na possibilidade de um pan-intervencionismo por parte de um Estado que se reivindicava como intérprete do direito, da justiça e da humanidade, o Reich situava-se, na perspectiva schmittiana, fora da história do Estado moderno, na medida em que se caracterizava, antes de mais, pelo vínculo do poder por si exercido, pelo vínculo da sua decisão, a uma ordem e a uma verdade. Assim, se o exercício do poder estatal é pensado de um modo decisionista, o exercício do poder do Reich, a decisão política de que ele é protagonista, é pensado sempre já como a mediação de uma ordem e como a efectivação de uma ideia. E é este vínculo do poder à ideia e à ordem, característico do Reich, que o retira da história do desenvolvimento do Estado moderno. Contudo, ao aludir àquilo a que se poderia chamar o vínculo originário entre Reich e ordem, ao aludir ao poder do Reich como a efectivação de um direito ou a mediação de uma ideia, Schmitt não pode deixar de ser confrontado com o problema da determinação dessa mesma ordem ou dessa mesma ideia.

A alusão schmittiana a uma ideia primordial, já sempre subjacente ao exercício do poder do Reich, não poderia deixar de despertar a possibilidade de ser interpretada como o recuo de Schmitt para um jusnaturalismo pré-moderno, no qual uma concepção teológica e absoluta da verdade se encontrasse como a garantia de que o exercício do poder não se confundisse com o exercício de um puro e simples arbítrio. Por outro lado, sobretudo num contexto social e político marcado pela adopção do princípio democrático da auto-determinação do povo como fonte de legitimidade, ou do princípio nacional-socialista da “comunidade de povo” como valor supremo, a alusão a uma ordem primordial também não poderia deixar de ser entendida como a alusão a um

princípio supremo – aquilo a que se poderia chamar a verdade ou o princípio *völkisch* do povo como substância política primordial – como verdade substancial que justificasse o exercício da autoridade política, naquilo que seria um recuo ante o princípio do decisionismo hobbesiano e uma sua inversão total, num *veritas, non auctoritas, facit legem*. Diante destas possibilidades de interpretação, Schmitt trata de sustentar que o vínculo do Reich a uma ideia ou a uma ordem primordial não significa o seu vínculo a uma verdade absoluta e substancial. O Reich distingue-se do Estado, e supera o desenvolvimento e a consumação da sua história, na medida em que se vincula essencialmente a uma ideia ou a uma ordem e, conseqüentemente, na medida em que consiste na efectivação de *uma* verdade. Contudo, o seu vínculo a uma verdade não significa que este mesmo Reich se conceba como o representante *da* verdade, surgindo como o protagonista de um direito que se confunde com pura e simples justiça, ou de uma ordem que, assumindo-se como verdade substancial e ordem justa, não pode deixar de excluir todas as outras. Assim, a diferenciação entre Estado e Reich, e a vinculação do Reich à ideia e à ordem, conduz Schmitt não à defesa de uma confrontação total da “verdade” de uma ideia *völkisch* com a “mentira” de um imperialismo liberal – tal como era defendido, como vimos, por Reinhard Höhn, na sua crítica à abordagem por Schmitt do conceito de Reich –, mas à proposta de uma organização da terra em grandes espaços que, constituídos em função da partilha de *uma* verdade ou de *uma* ideia, mas não *da* verdade ou *da* ideia cuja correcção e justiça excluiria todas as outras, surgiriam – baseados no vínculo primordial entre Reich e ordem – a partir do princípio fundamental da não-intervenção. O vínculo do conceito de Reich à ordem e à ideia traduz-se assim não na sua constituição como um Estado representante de uma verdade substancial, e na assunção da missão de impor planetariamente uma tal verdade, mas justamente na exclusão de um qualquer imperialismo planetário e, nessa medida, na exclusão de que o poder de um Estado se possa constituir como um poder capaz de intervir, de um modo puro e simplesmente arbitrário, em qualquer espaço da terra.

No âmbito do Estado nacional-socialista, a abordagem schmittiana do Estado moderno e da sua história, em 1938, não poderia deixar de se encaminhar, à partida, para uma esfera que permitisse uma certa ambiguidade quanto à posição de Schmitt acerca da relação de continuidade entre o normativismo liberal e o Estado de liderança. É nesse sentido que, a partir de 1939, Schmitt intensifica os seus trabalhos na esfera do direito das gentes, deixando de lado a abordagem directa do significado que o livro de 1938 acerca do Leviathan de Hobbes teria na esfera de uma doutrina do Estado

(*Staatslehre*). Assim, apesar das críticas de autores como Otto Koellreutter e Reinhard Höhn, que o contestavam correctamente, sob o ponto de vista de uma ortodoxia nacional-socialista, devido à ausência de uma posição *völkisch* na sua abordagem do direito das gentes e da doutrina do Estado, Schmitt pode furtar-se, durante um primeiro momento, a um afrontamento directo e explícito do Estado de liderança nacional-socialista. Contudo, se, devido à sua concentração na esfera do direito das gentes, era inicialmente possível a Schmitt evitar a abordagem das consequências implícitas na consideração da essência e da história do Leviathan, levada a cabo em 1938, já não seria possível, no entanto, reter ou suspender o desenvolvimento desta mesma abordagem, naquilo que não poderia deixar de ser uma confrontação aberta com o Estado nacional-socialista, através de uma confrontação com a própria lei que, na interpretação schmittiana exposta em 1933, seria o fundamento jurídico do Estado de liderança nacional-socialista, assim como com o processo que estaria na base da estrutura constitucional desse mesmo Estado: o processo de progressivas “habilitações legislativas”, conducente à Lei de Habilitação de 24 de Março de 1933, considerada por Schmitt, como vimos, a “constituição provisória” do Estado nacional-socialista. Assim, é no seguimento da abordagem por Schmitt da essência e da história do Leviathan hobbesiano, em 1938, bem como da afirmação explícita do carácter epocalmente situado do Estado moderno, em 1941, que é possível considerar a conferência *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, pronunciada entre 1943 e 1944, como já atrás ficou dito, em diversas universidades europeias. Numa tal conferência, Schmitt recupera o tema, já anteriormente por si abordado, do papel de uma ciência jurídica no âmbito das relações entre o direito e o poder. Contudo, ao voltar a abordar um tal tema, ele revê clara e inequivocamente a posição que, entre 1933 e 1936, no âmbito do seu apoio ao Estado nacional-socialista, defendera acerca deste papel. A conferência dos anos de 1943-44, tendo em conta o seu título, não pode aqui deixar de ser posta em paralelo com o artigo que, em 1936, Schmitt publica nas páginas do *Deutsche Juristen-Zeitung: Die Lage der deutschen Rechtswissenschaft*. E, apesar da diferença das suas dimensões e da sua centralidade na obra schmittiana, a comparação entre os dois textos torna clara imediatamente a diferença dos seus respectivos conteúdos. O tema de ambos os textos é, como se disse, a situação da ciência jurídica no contexto das relações entre direito e poder. E o contraste entre as posições assumidas é manifesto. No artigo de 1936, partindo do princípio da aquisição pela Alemanha de uma genuína e efectiva liderança política, Schmitt assinalava como a nova tarefa da ciência jurídica alemã o apoio a essa

mesma liderança, ou seja, a conservação e a justificação jurídica do seu exercício. Na conferência de 1943-44, pelo contrário, referindo-se mais genericamente à “ciência jurídica europeia” no contexto da Alemanha nacional-socialista, ou seja, no contexto de um Estado caracterizado por assentar numa liderança fundada juridicamente na sua “habilitação legislativa”, Schmitt aponta para uma ciência jurídica capaz de se constituir como a instância de racionalidade que o simples governo do Estado moderno, munido agora de “habilitações legislativas” alargadas, não só não poderia assegurar, mas sobretudo não poderia deixar de corromper.

A conferência de 1943-44 constrói-se, antes de mais, a partir de uma recuperação da sua apresentação do positivismo jurídico, em 1934, como mistura entre um decisionismo e um normativismo. Schmitt começa aqui justamente por assinalar a origem decisionista do positivismo, no seu afastamento da referência a qualquer ordem anterior à pura decisão arbitrária do legislador, isto é, no seu afastamento da referência a qualquer ordem de carácter divino, natural ou racional como base de legitimação do direito. Como escreve Schmitt: «Os nossos pais e avós puseram de lado o direito natural que sobreviveu e viram na passagem para aquilo a que chamaram “positivismo” um grande progresso, saindo da ilusão para a realidade efectiva»⁷⁵. Contudo, para o Schmitt de 1943-44, se o positivismo não poderia deixar de ser inaugurado pela rejeição de qualquer ordem divina, natural ou racional subjacente ao direito, e pela determinação deste mesmo direito como pura e simples decisão, esta rejeição da referência da decisão à ordem, constitutiva da representação decisionista do direito, não poderia deixar de cunhar, no próprio positivismo, a necessidade de uma defesa contra a arbitrariedade do legislador. Por outras palavras: se o positivismo não poderia deixar de ter na sua origem o decisionismo que emerge a partir do desaparecimento da representação de uma ordem subjacente ao direito, se o positivismo não poderia deixar de reconhecer o direito como a lei que é posta como tal pelo legislador, o próprio positivismo, no seu desenvolvimento, teria também inevitavelmente de tentar diferenciar a lei e o legislador, de modo a garantir que aquela encontre um fundamento distinto da vontade pura e simplesmente arbitrária deste. É em função desta tentativa de diferenciar a lei do legislador, furtando-se à sua arbitrariedade, que Schmitt interpreta agora o aparecimento, no século XIX, de uma ciência jurídica positivista, a qual surgia

⁷⁵ Carl Schmitt, “Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, p. 398: «Unsere Väter und Großväter warfen ein überlebtes Naturrecht beiseite und sahen in dem Übergang zu dem, was sie „Positivismus“ nannten, einen großen Fortschritt von der Illusion zur Wirklichkeit.»

justamente como uma tentativa de separar, por um lado, a lei propriamente dita, na sua codificação escrita e no carácter impessoal e racional que uma tal codificação exige, e, por outro lado, os motivos pessoais e materiais do legislador na sua elaboração.

Poder-se-ia então dizer que, partindo de um mesmo reconhecimento do decisionismo como estando na origem do positivismo, os textos schmittianos acerca do papel da ciência jurídica e da sua relação com a potência constituinte da lei, entre 1936 e 1943, invertem inteiramente a sua posição. Em 1936, Schmitt parte da situação de um “vácuo político”, de uma ausência de decisão política ou de liderança propriamente dita, e da apresentação da ciência jurídica como a tentativa de forjar artificialmente uma autoridade substituta dessa mesma decisão. Numa tal apreciação, a ciência jurídica, na Alemanha, deveria apoiar a superação desse “vácuo político”, tornada possível pelo Estado nacional-socialista, renunciando ao seu papel de autoridade substituta, aderindo ao princípio da liderança e, conseqüentemente, aderindo a uma representação decisionista da direito como a imediata “intenção” do líder, na sua absoluta responsabilidade política. Em 1943-44, em contraste com o texto de 1936, Schmitt parte não de um “vácuo político” inicial ou de uma ausência inicial de decisão política, mas justamente do decisionismo que constitui o seu contrário: a ciência jurídica positivista, partindo de uma rejeição primordial do direito natural e, portanto, de uma representação decisionista do direito como mera decisão do legislador, não se poderia deixar de confrontar não com a ausência de liderança política ou com um “vácuo político”, mas, pelo contrário, com o perigo da arbitrariedade que não pode deixar de estar contido na determinação da lei como algo simplesmente *postum* por uma potência legislativa. Assim, para o Schmitt de 1943, a ciência jurídica positivista, a partir do decisionismo inicial do positivismo, teria de ser constituída, na sua essência, pela preocupação de evitar a arbitrariedade do exercício do poder, procurando separar a lei propriamente dita, no direito que lhe é intrínseco, da mera vontade subjectiva e arbitrária do legislador. E tal querer dizer que, na perspectiva schmittiana de 1943-44, a ciência jurídica positivista não apenas assentaria nesta separação entre a lei e o legislador, ou seja, entre a lei enquanto grandeza coerente e objectiva, capaz de ser interpretada racionalmente por uma ciência jurídica, e a vontade subjectiva e particular do decisor, que simplesmente a punha como lei, como seria o instrumento que tornaria possível essa mesma separação. Dir-se-ia que, a partir da ciência jurídica, a lei se constituía como uma razão objectiva e não como o resultado de uma vontade arbitrária e subjectiva. E daí que, na conferência de 1943-44, Schmitt possa afirmar: «A própria lei, o texto paradigmático, publicado

numa literalidade autêntica no conjunto das leis, aparecia como uma grandeza em si fechada, impessoal, objectiva, diferenciando-se dos meros materiais e motivos da lei, nos quais as opiniões pessoais dos homens que participavam na legislação se manifestavam de um modo frequentemente contraditório. Chegou-se assim a uma nítida diferenciação da vontade objectiva da lei em relação à vontade subjectiva dos muitos constituintes da lei ou legisladores. A vontade da lei e a vontade do legislador (no sentido do autor da lei) podiam ser contrapostas»⁷⁶.

Se a “vontade objectiva da lei”, enquanto distinta da “vontade subjectiva do legislador”, enquanto distinta da mera decisão proveniente de um poder arbitrário, poderia ser interpretada e esclarecida por uma ciência jurídica positivista, tal significava que esta ciência, despoletada pelo decisionismo primordial do Estado moderno e pela resistência em relação a uma concepção da lei como vontade puramente arbitrária, teria o seu ponto de partida numa reacção normativista contra um puro decisionismo. E uma tal origem implicaria aqui que a ciência positivista tentaria assegurar para si, no contexto de uma concepção puramente decisionista do direito, uma autoridade própria diante do Estado em geral, e do legislador ou decisor em particular. Esta autoridade quererá dizer, na perspectiva do positivismo inicial da ciência jurídica, que à ciência jurídica seria dado representar, diante da *potestas* do legislador, uma *auctoritas* que surgiria como a sua instância legitimadora. E Schmitt pode então aludir explicitamente, neste contexto, a uma autoridade específica da ciência jurídica, a qual será tanto maior quanto mais problemática é a constituição do legislador – formada por partidos, facções e interesses – como uma vontade una, coerente e racional: «Ela [a ciência jurídica] dava aos juristas, em relação a um legislador que se torna cada vez mais problemático, designadamente em relação a um corpo legislador que esteja em si mesmo dilacerado, uma nova autoridade própria e uma dignidade quase legisladora. A ciência jurídica representava a unidade da vontade do direito diante da multiplicidade dos partidos e facções egoístas»⁷⁷. Consequentemente, se o positivismo inicial – de que, segundo

⁷⁶ Idem, p. 401: «Das Gesetz selbst, der im authentischen Wortlaut in der amtlichen Gesetzsammlung veröffentlichte, maßgebende Text, erschien als eine in sich geschlossene, unpersönliche, objektive Größe, zum Unterschied von den bloßen Materialien und Motiven des Gesetzes, in denen sich die persönlichen Meinungen der an der Gesetzgebung beteiligten Menschen in einer oft widerspruchsvollen Weisen äußerten. So kam es zu einer scharfen Unterscheidung des objektiven Willens des Gesetzes von dem subjektiven Willen der vielen Gesetzverfasser oder der Gesetzgeber. Wille des Gesetzes und Wille des Gesetzgebers (im Sinne des Urhebers des Gesetzes) konnten zueinander in Gegensatz gebracht werden.»

⁷⁷ Idem, pp. 403-404: «Sie gab den Juristen gegenüber einem immer problematischer werdenden Gesetzgeber, nämlich gegenüber einer in sich zerissenen gesetzgebenden Körperschaft, eine neue, eigene Autorität und eine fast legislatorische Würde. Die Rechtswissenschaft repräsentierte die Einheit des Rechtswillens gegenüber der Vielheit egoistischer Parteien und Fraktionen.»

Schmitt, a obra de Savigny é o exemplo paradigmático – se caracteriza por atribuir uma autoridade à “ciência jurídica” diante dos legisladores, tal implica que nele é ainda possível adivinhar a referência a uma representação do direito e da ordem como racionalidade concreta, de que a ciência jurídica seria agora a guardiã e a intérprete. Assim, apesar de o positivismo se caracterizar, devido à sua origem decisionista, pela rejeição inicial de qualquer “ordem natural ou racional” que servisse de legitimação à ordem jurídica, a ciência jurídica positivista poderia ainda – através da sua separação entre lei e legislador, e através da entrega à ciência jurídica de uma autoridade essencial diante da vontade subjectiva e arbitrária desse mesmo legislador – evocar a representação do direito como uma ordem essencial, não arbitrária e irreduzível à sua pura e simples determinação pelo poder de cuja racionalidade ela mesma seria a intérprete.

Diante do decisionismo primordial do Estado moderno, a ciência jurídica irrompe assim através da alusão a uma “ordem racional” que seria irreduzível ao arbítrio subjectivo da decisão. E é então ao meditar sobre a irrupção da ciência jurídica em confronto com o decisionismo inicial do Estado moderno que, no pensamento schmittiano, o conceito de “ordem concreta” (*konkrete Ordnung*) sofre uma essencial reformulação. Surgido em 1934, no contexto da evocação do povo como substância política homogénea e primordial, o conceito de “ordem concreta” procurava expressar inicialmente uma realidade política concreta – a realidade política do povo – como constitutiva de um direito fundamental, de uma ordem imanente, de um *nomos* que surgisse para a mera norma jurídica como a fonte da sua legitimidade. Assim, dir-se-ia que a dimensão nuclear do conceito de “ordem concreta”, no pensamento schmittiano de 1934, é a sua dimensão propriamente concreta ou imanente. Agora, no contexto da sua meditação de 1943-44 acerca da relação entre a ciência jurídica e o decisor soberano ou o legislador, dir-se-ia que, pelo contrário, os dois termos do conceito “ordem concreta” adquirem, no pensamento de Schmitt, uma dimensão igualmente nuclear. Por um lado, como se disse, o conceito de “ordem concreta” alude a uma ordem racional e objectiva que, nessa medida, escapa ao carácter arbitrário e subjectivo de uma simples decisão. O termo “ordem” da ordem concreta corresponde assim à alusão à autoridade da ciência jurídica, enquanto guardiã e intérprete da racionalidade da lei que, enquanto direito, se distingue do simples poder fáctico de ditar normas e regras. Por outro lado, o conceito de “ordem concreta” alude também ao reconhecimento pela ciência jurídica do decisionismo que caracteriza o poder do Estado moderno e, nessa medida, ao carácter

não natural da ordem por si evocada. O termo “concreto” da ordem concreta corresponde assim já não a uma imanência da ordem no povo enquanto substância política homogênea, tal como acontecia em 1934, mas à necessidade de essa ordem ser concebida como uma ordem especificamente jurídica que, nessa medida, perdendo qualquer estatuto metafísico, se dirige essencialmente para a sua concretização.

Poder-se-ia então dizer que, na perspectiva schmittiana de 1943-44, a ciência jurídica positivista, com a sua alusão inicial a uma ordem racional facticamente concretizada, a qual, diante do decisionismo originário do Estado moderno, se situaria para além das meras codificações, regras e normas instituídas por ele, não elimina uma noção de ordem situada para além do direito, ou uma noção de direito situado para além das normas, mas desloca-a para fora do âmbito metafísico de um “direito natural”, enraizando-a no âmbito histórico e concreto de “fontes do direito” cuja racionalidade a ciência jurídica positivista procurará interpretar e esclarecer. Assim, é através de uma tal deslocação, pela qual a ciência jurídica se pode estabelecer, diante do decisionismo do Estado moderno, como uma instância que guarda a racionalidade e a objectividade da própria lei, que a ciência jurídica positivista surge, no seu momento inicial, não como uma metafísica do direito natural, mas como uma “escola histórica do direito”, de que Savigny aparece como o supremo representante. E se a ciência jurídica positivista aparece, antes de mais, a partir do reconhecimento do direito já não como uma ordem sustentada metafisicamente enquanto ordem natural, mas como uma ordem historicamente dada, intrinsecamente racional, objectiva e não arbitrária, a transição desta para um positivismo tardio traduz-se, na perspectiva de Schmitt, naquilo a que se poderia chamar um progressivo despojamento pela ciência jurídica da sua racionalidade primordial. Num tal positivismo tardio, a fonte do direito deixa então de ser uma ordem concreta dada, desenvolvida historicamente como uma ordem que não é feita ou posta segundo a arbitrariedade de uma vontade, transformando-se agora no puro e simples efeito de um arbítrio cujo poder é colocado agora como causa. Daí que Schmitt possa escrever, aludindo a esta transformação: «O direito enquanto ordem concreta não se pode libertar da sua história. O verdadeiro direito não é posto, mas surge num desenvolvimento não intencional. Aquilo que é o verdadeiro direito determina-se hoje na forma de existência concreta e histórica da juridicidade, na qual o crescimento chega à consciência. O conceito de positivo da ciência jurídica está ligado, em Savigny, a um tipo particular de fonte do direito, protegido por juristas, no qual o direito tem a sua origem, de um modo específico, como algo dado, e não posto. O positivismo mais

tardio já não conhece, em geral, qualquer origem nem qualquer pátria. Ele conhecia só ou causas, ou normas fundamentais postas hipoteticamente»⁷⁸.

Do mesmo modo que o Leviathan, a partir da sua cisão primordial entre decisão e ordem, não poderia deixar de ser caracterizado por uma história determinada pela sua progressiva mecanização, também a ciência jurídica positivista, assente na sua originária recusa de uma ordem natural ou metafísica, não poderia deixar de ter uma história marcada pela gradual mecanização dos processos legislativos. É então a partir da sua origem comum – a recusa da mediação da ordem – que o Estado moderno e a ciência jurídica positivista partilham também uma mesma história. Embora rejeite inicialmente um direito natural e metafísico, a ciência jurídica assumia, como se disse, na sua origem, diante do decisionismo do Estado moderno, a tarefa de guardar e interpretar uma racionalidade e uma objectividade da lei que, nessa medida, a distinguiam essencialmente da sua constituição como mera “vontade do legislador”. E é assim que a ciência jurídica positivista não pode deixar de surgir marcada por uma dupla contraposição. Por um lado, ela contrapõe-se, como foi dito, à representação do direito como “direito natural” ou como “ordem metafísica”, a qual implicaria não apenas a sua subordinação, enquanto ciência jurídica, a uma teologia, a uma metafísica ou a uma filosofia, mas sobretudo a sua não articulação com a estrutura essencialmente decisionista do Estado moderno. Dir-se-ia então que se a ciência jurídica encontrasse o seu fundamento num direito natural, ela surgiria, diante do Estado moderno, como uma *potestas indirecta*. Contudo, por outro lado, se ela se tem de articular com o decisionismo do Estado moderno, esta articulação não pode deixar de surgir também marcada, à partida, por uma contraposição ao arbítrio e à subjectividade subjacentes neste mesmo decisionismo. A ciência jurídica aparece então marcada por uma resistência não apenas contra uma subordinação do direito a uma ordem natural e abstracta, ignorante da realidade política histórica e concreta, mas também contra uma sua subordinação a uma pura arbitrariedade do poder. E é nesta medida que Schmitt pode escrever: «A situação da ciência jurídica europeia, quando a vemos nos seus grandes horizontes abrangentes de séculos, foi sempre determinada por duas oposições:

⁷⁸ Idem, p. 411: «Das Recht als konkrete Ordnung läßt sich nicht von seiner Geschichte loslösen. Das wahre Recht wird nicht gesetzt, sondern entsteht in einer absichtlosen Entwicklung. Was wahre Recht ist, bestimmt sich demnach heute in der konkreten geschichtlichen Existenzform des Juristentums, in welchem das Wachstum zum Bewußtsein kommt. Der rechtswissenschaftliche Begriff des Positiven ist bei Savigny an eine von Juristen gehütete, besondere Art von Rechtsquelle gebunden, in der das Recht in spezifischer Weise seinen Ursprung als etwas Gegebenes, nicht Gesetztes hat. Der spätere Positivismus kennt überhaupt keinen Ursprung und keine Heimat mehr. Er kannte nur entweder Ursachen oder hypothetisch gesetzte Grundnormen.»

por um lado, a da ciência jurídica à teologia, metafísica e filosofia; por outro lado, a desta mesma ciência a uma proclamação de normas simplesmente técnica. No combate com a teologia, e na deposição das faculdades de teologia, a ciência jurídica desenvolveu-se como ciência jurídica autónoma desde o século XII. Savigny defende a ciência jurídica contra este lado, na medida em que reconhece a teologia secularizada do direito natural filosófico dos séculos XVII e XVIII, assim como o sistema de filosofia de Hegel, como um perigo para a autonomia intrínseca da ciência jurídica. Mas, ao mesmo tempo, ele combateu, pelo outro lado, o positivismo da simples posição de posições, da simples regra do dever-ser, como um factor inimigo da ciência, e reconheceu o perigo do positivismo de leis das codificações napoleónicas»⁷⁹.

Dir-se-ia então, considerando a dupla oposição da ciência jurídica, que a primeira oposição – a recusa do reconhecimento de uma ordem primordial e o decisionismo que dela se segue – implica, no seu desenvolvimento, a segunda: a oposição à identificação da lei com o puro e simples arbítrio do legislador. Contudo, se é verdade que a ciência jurídica positivista, no seu início, surgia marcada por uma confrontação com a codificação do direito, com a redução da ordem jurídica à norma legal e com a determinação da lei como o mero resultado da vontade arbitrária de um legislador, dir-se-ia que o desenvolvimento inevitável do decisionismo que inicialmente a caracterizava, ao mesmo tempo que suscitava uma reacção contra ele, não poderia deixar também de trazer um seu aprofundamento, através justamente de uma crescente identificação entre lei e legislador. Na perspectiva schmittiana, a ciência jurídica positivista desenvolve-se então através de um aprofundamento simultâneo da sua dimensão normativista e da sua dimensão decisionista. Por um lado, o direito torna-se cada vez mais não algo intrinsecamente racional, não algo cuja racionalidade é dada à guarda de uma ciência jurídica que a deve interpretar, mas algo que surge como posto pela decisão puramente arbitrária do legislador. Neste sentido, o direito é cada vez mais, de um modo inteiramente decisionista, aquilo que é pura e simplesmente decidido pelo

⁷⁹ Idem, pp. 420-421: «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft ist nämlich, wenn wir sie in ihren großen, die Jahrhunderte umfassenden Horizonten sehen, immer durch zwei Gegensätze bestimmt gewesen, den der Rechtswissenschaft zur Theologie, Metaphysik und Philosophie auf der einen und zu einer bloß technischen Normenkunde auf der anderen Seite. Im Kampf mit der Theologie und in Absetzung von den theologischen Fakultäten hat sich die europäische Rechtslehre seit dem 12. Jahrhundert als selbständige Rechtswissenschaft entwickelt. Gegen diese Seite verteidigt Savigny die Rechtswissenschaft, indem er die im philosophischen Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts säkularisierte Theologie, wie auch das System der Philosophie Hegels als eine Gefahr für die innere Autonomie der Rechtswissenschaft erkennt. Zugleich aber hat er auf der anderen Seite den Positivismus der bloßen Setzung von Setzungen, der bloßen Sollensregel, als einen wissenschaftsfeindlichen Faktor bekämpft und die Gefahr des Gesetzespositivismus der napoleonischen Kodifikationen erkannt.»

legislador. Por outro lado, na medida em que é gradualmente despojado da sua racionalidade intrínseca, o direito é cada vez mais a pura e simples norma que pelo legislador é determinada. Por outras palavras, a norma deixa de ser algo carente de interpretação e articulação, através daquilo a que se poderia chamar uma meditação racional, mas surge agora, de um modo normativista, como algo que é, enquanto pura norma posta e decidida, imediata, automática e, nessa medida, mecanicamente direito. Schmitt pode então concluir que uma total mecanização do direito, da qual se aproxima um positivismo tardio, corresponderia a um puro e simples desaparecimento do papel da ciência jurídica no âmbito do próprio processo legislativo: se o direito é cada vez mais imediatamente aquilo que é simplesmente posto pelo legislador como tal, a interpretação ou o esclarecimento da sua racionalidade intrínseca pela ciência jurídica é cada vez mais dispensável. Como escreve Schmitt: «Ao subordinar-se à simples legalidade de um dever-ser que seja apenas posto, ela [a ciência jurídica] perderia em geral a sua dignidade enquanto ciência e afundar-se-ia num instrumento, já não particularmente útil, de um funcionamento técnico de próteses, que trata a terra como *tabula rasa* de uma planificação destituída de espaço e de direito»⁸⁰.

Segundo Schmitt, poder-se-ia então dizer que a ciência jurídica é o eixo em torno do qual decisionismo e normativismo deixam a sua posição unilateral, na qual aparecem em pura contraposição um ao outro, e se articulam na unidade de um mesmo movimento. Assim, se o decisionismo inicial do Estado moderno origina o aparecimento de uma ciência jurídica positivista, a qual desenvolve uma concepção de lei crescentemente normativista a partir desse decisionismo originário, o normativismo em que o positivismo jurídico não pode deixar de desembocar, a determinação da lei não como decisão racional, mas como pura e simples norma que é posta enquanto tal pelo legislador, tem inevitavelmente de conduzir para uma progressiva identificação, depois da sua separação inicial, entre a lei e a vontade arbitrária desse mesmo legislador. Em *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Schmitt caracteriza esta identificação progressiva entre a lei e a vontade arbitrária do legislador, depois da tentativa da sua diferenciação às mãos de uma ciência jurídica positivista, como um “segundo estágio” de uma crise da legalidade. Assim, se, em 1936, partindo de uma adesão ao Estado de liderança, Schmitt caracterizava o direito como uma pura decisão

⁸⁰ Idem, p. 421: «In der Unterwerfung unter die bloÙe Legalitat eines nur gesetzten Sollens wurde sie ihre Wurde als Wissenschaft uberhaupt verlieren und zu dem nicht einmal mehr besonders nutzlichen Instrument eines technischen Prothesen-Betriebes herabsinken, der die Erde als *tabula rasa* einer raum- und rechtlosen Planung behandelt.»

do líder, fazendo assim coincidir puramente a lei com o arbítrio da vontade que vale como legisladora, em 1943-44, pelo contrário, uma tal coincidência entre a lei e a decisão do legislador, a definição do direito como o resultado do exercício da liderança, aparece claramente caracterizada como uma “crise”, traduzida na abolição de qualquer autoridade, de qualquer instância de crítica e legitimação, face à vontade subjectiva e arbitrária daquele que decide a lei. Dir-se-ia então que, para o Schmitt de 1943-44, se o positivismo inicial separava ainda lei e legislador, entregando a uma ciência jurídica autonomizada o encargo de interpretar esta mesma lei e apresentar a sua racionalidade intrínseca, expondo o carácter objectivo e não arbitrário que não poderia deixar de lhe estar subjacente, o positivismo tardio, o resultado inevitável do desenvolvimento normativista do decisionismo, não poderia deixar de culminar numa aceleração do processo de legislação, a partir da qual deixaria gradualmente de ser possível a uma ciência jurídica, ou à autoridade de uma qualquer instância distinta do legislador, legitimar a lei através da referência à sua racionalidade ou à sua distinção em relação ao arbítrio subjectivo deste mesmo legislador. Consequentemente, o positivismo tardio instala-se não só pela gradual determinação da lei como o puro e simples resultado da vontade do legislador – ou seja, não só pela determinação da lei como uma *posição* (*Setzung*) de um arbítrio e não como um *surgimento* (*Entstehung*) a partir de um direito ou de uma ordem concreta subjacente à ordem jurídica –, mas sobretudo pela determinação do próprio legislador como uma vontade arbitrária puramente desvinculada, cuja ausência de limites não pode deixar de ser marcada por uma constante aceleração da legislação.

A partir desta constante aceleração de um processo legislativo que não encontra já fora de si qualquer limite ou qualquer vínculo, Schmitt pode caracterizar este “segundo estágio” da “crise da legalidade” como o estágio de um “legislador motorizado” (*motorisierter Gesetzgeber*)⁸¹. Uma tal motorização do legislador, que resulta necessariamente do desaparecimento da diferenciação fundamental entre a lei e a sua vontade, caracteriza-se então, antes de mais, pela crescente abolição da distinção entre lei propriamente dita, por um lado, e decretos e simples medidas, por outro. Uma tal abolição não pode deixar de se traduzir, antes de mais, numa progressiva confusão entre o poder de legislar e o poder de executar medidas governativas, ou seja, numa progressiva atribuição do estatuto e da dignidade da lei às medidas decretadas por um

⁸¹ Cf. Idem, p. 404.

governo que, nessa medida, se caracteriza por adquirir progressivamente uma competência constitucional para legislar ou, o que é o mesmo, uma habilitação (*Ermächtigung*) legislativa. Daí que Schmitt possa descrever explicitamente o processo de “motorização do legislador” do seguinte modo: «Surgiam sempre novas e mais extensas habilitações [*Ermächtigungen*], através das quais os corpos legisladores recebem a permissão de elaborar decretos e ordenações com força de lei. O “decreto”, o “ditado”, removia a lei»⁸². Assim, com a evocação explícita da habilitação legislativa dos governos como um processo que expressa a motorização positivista do processo legislativo, com o aparecimento do “legislador motorizado”, e tendo em conta a sua caracterização da Lei de Habilitação de 24 de Março de 1933 como a “constituição provisória” do Estado de liderança nacional-socialista, Schmitt torna suficientemente explícito o seu afastamento em relação a este mesmo Estado. Num contraste manifesto com a sua apresentação do papel da ciência jurídica alemã, em 1936, a ciência jurídica europeia surge então agora, para o Schmitt de 1943-44, determinada pelo papel não de justificar o exercício de poder da liderança, mas justamente de, guardando a referência derradeira a uma racionalidade da lei, tentar contrariar a arbitrariedade crescente que o processo de motorização das habilitações legislativas não pode deixar de promover. Assim, se, na fase de um positivismo tardio, o aparecimento de um “legislador motorizado” corresponde à emergência de um Estado assente em habilitações legislativas e, portanto, à emergência de um Estado de liderança, torna-se claro que, para o Schmitt de 1943-44, o Estado nacional-socialista consiste numa manifestação possível de um processo jurídico de degeneração que, desenvolvendo-se já através do normativismo dos Estados liberais, ultrapassa a sua configuração específica.

Dir-se-ia então que, para o Schmitt de 1943-44, o “Estado liberal” e o “Estado de liderança” partilham uma essência comum, surgindo como configurações particulares de um processo geral de “motorização legislativa”, de um processo de automatização e mecanização crescentes do próprio Estado no exercício do seu poder, o qual ganha forma tanto num reforço do elemento decisionista do Estado moderno, como num reforço do seu elemento normativista. Assim, por um lado, o elemento decisionista é reforçado na medida em que o legislador surge agora como a figura de uma vontade que pura e simplesmente põe a lei, não encontrando fora de si qualquer instância racional,

⁸² Idem, p. 404: «Es ergingen immer neue und immer weitere Ermächtigungen, durch welche die gesetzgebenden Körperschaften die Befugnis übertrugen, Dekrete und Verordnungen mit Gesetzeskraft zu erlassen. Das „Dekret“, die „Verordnung“, verdrängte das Gesetz.»

qualquer referência a uma ordem que ultrapasse o seu simples arbítrio particular. Se o positivismo primordial de Savigny partia ainda da representação da ciência jurídica como uma instância potencialmente crítica diante da “vontade do legislador”, assumindo-a como depositária da racionalidade da lei e intérprete do seu sentido profundo, o positivismo tardio já não consegue separar a lei desta mesma vontade e, introduzindo um processo de manifesta aceleração legislativa, inclina-se a determinar a vontade de um líder, na sua inevitável arbitrariedade, como imediata ou automaticamente lei. Como escreve Schmitt: «A máquina legisladora aumenta o seu ritmo numa medida insuspeitada, e o comentário e interpretação da ciência jurídica positivista quase não consegue segui-la»⁸³. Por outro lado, apesar deste reforço do elemento decisionista, também o elemento normativista é reforçado, na medida em que o crescente carácter automático e imediato das decisões diminuem a sua dimensão pessoal, tornando-as agora não propriamente decisões, mas simples reacções, simples medidas administrativas tomadas em função de situações fácticas que as exigem. Partindo da motorização legislativa, a lei torna-se já não propriamente uma decisão pessoal, fruto de uma deliberação planeada e racional, mas o mero produto do funcionamento automático de uma administração que se desenvolve segundo os seus simples automatismos imanentes. Daí que Schmitt possa também caracterizar a aceleração própria desta “motorização do legislador” como uma passagem do decreto (*Verordnung*) ou, o que aqui é o mesmo, da medida propriamente dita, a qual exigiria ainda uma tomada de decisão pessoal na sua efectivação, para a mera ordenação (*Anordnung*), isto é, para a mera ordem administrativa que se estabelece automática, imediata e abstractamente, independentemente da situação a que é aplicada. Como escreve Schmitt: «Disse-se do decreto que ele é a “lei motorizada”. [...] Mas com a motorização da lei como simples decreto ainda não se alcançou o pico das simplificações e acelerações. [...] A ordenação é “a forma elástica da legislação” e ultrapassa o decreto na perspectiva da rapidez de elaboração e da simplicidade de publicação. Tal como o decreto se poderia chamar uma “lei motorizada”, a ordenação poder-se-ia chamar um “decreto motorizado”. Aqui termina por si o espaço de manobra de uma ciência jurídica autónoma, uma ciência de leis puramente positivista»⁸⁴.

⁸³ Idem, p. 406: «Die Gesetzgebungsmaschine steigerte ihr Tempo in ungeahntem Ausmaße, und die positivistisch-rechtswissenschaftliche Kommentierung und Interpretierung vermochte ihr kaum zu folgen.»

⁸⁴ Idem, p. 407: «Man hat von der Verordnung gesagt, sie sei das „motorisierte Gesetz“. [...] Aber mit der Motorisierung des Gesetzes zur bloßen Verordnung war der Höhepunkt der Vereinfachungen und

Assim, poder-se-ia dizer que, em 1943-44, Schmitt afirma claramente que um “Estado de liderança”, um Estado que concentrasse num líder político a potência executiva e legislativa e que determinasse o direito como uma mera *posição* do próprio líder tornado legislador, encontra a sua essência num processo de motorização, aceleração e mecanização das suas tomadas de decisão, o qual, determinado por crescentes “habilitações legislativas”, se caracteriza, na sua essência, por um processo de fusão entre legislação, decisão política e administração, no qual decisionismo e normativismo mutuamente se intensificam. É neste sentido que, na perspectiva schmittiana que está implícita em *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, o Estado de liderança (*Führerstaat*), no decisionismo da sua identificação do direito com a pura e simples vontade do líder, partilha a mesma essência com o Estado que, na sua aparência, se lhe contrapõe de um modo mais extremo: o Estado administrativo (*Verwaltungsstaat*), enquanto “Estado de direito” marcado pelo *rule of law* e pela vigência mecânica e automática das normas. Assim, se o Estado de liderança nacional-socialista e o Estado administrativo do liberalismo tardio, respectivamente no seu decisionismo e no seu normativismo extremos, participam de uma essência comum, a qual assenta em conduzir a mecanização e a automatização, a despersonalização e a motorização dos processos de decisão do Estado ao seu ponto mais extremo e radical, Schmitt abre caminho para uma caracterização do Estado liberal surgido da derrota militar da Alemanha nacional-socialista – o Estado liberal emergente da Segunda Guerra Mundial – como um Estado que, embora recuperando a aparência de uma vida pública assente nos limites da intervenção estatal e na separação de poderes, encobre sob essa aparência a sua verdadeira essência. A análise de Schmitt encaminha-se aqui para uma tentativa de encontrar, sob as diferenças das suas configurações particulares possíveis, a continuidade de um tipo de Estado que se caracteriza, na sua essência, pela absoluta cisão entre ordem e decisão e, nessa medida, pela ocupação pela própria decisão desvinculada da referência à ordem – pela decisão que, em *Politische Theologie*, era apresentada como excepcional – de um estatuto normal. Dir-se-ia então que, de acordo com a análise que Schmitt despoleta a partir de 1943-44, longe de corresponderem a eras jurídicas distintas, o Estado de liderança nacional-socialista e o

Beschleunigungen noch nicht einmal erreicht. [...] Die Anordnung ist „die elastische Form der Gesetzgebung“ und übertrifft die Verordnung hinsichtlich der Schnelligkeit des Zustandekommens und der Einfachheit der Bekanntgabe. Wie die Verordnung ein „motorisiertes Gesetz“, so konnte die Anordnung eine „motorisierte Verordnung“ genannt werden. Hier hört der Spielraum einer selbständigen, rein gesetzespositivistischen Rechtswissenschaft von selber auf.»

Estado liberal que se lhe segue são fenomenicamente antagônicos, mas essencial ou estruturalmente convergentes. E a razão desta convergência essencial é clara: ambos correspondem a uma incapacidade de distinguir decisão e norma, exceção e regra, decreto e lei. Dir-se-ia que, com o combate normativista contra o decisionismo, a tentativa de colocar a exceção e a decisão fora do campo do possível não eliminou a exceção, mas estendeu-a para fora da sua excepcionalidade, normalizando-a. E, assim, se, com o seu decisionismo extremo, o Estado de liderança corresponde a um não-Estado, a uma normalização da exceção, na medida em que consiste na identificação da ordem jurídica com a pura e simples vontade arbitrária de um líder decisor, o Estado administrativo que se lhe segue, um Estado que se baseia no princípio normativista do puro “governo da lei”, corresponde não a uma eliminação da exceção, mas a uma eliminação da diferença entre exceção e normalidade, introduzindo progressivamente aquilo a que se poderia chamar um “estado normal de exceção”⁸⁵.

⁸⁵ É importante notar que Schmitt se inclina para uma tal interpretação da convergência entre o Estado de liderança e o Estado liberal, ou seja, para a sua não contradição e para a sua partilha de uma essência comum, já a partir de 1936, encontrando a sua configuração jurídica comum num processo geral de ultrapassagem do Estado legislador ou do Estado de direito tradicional, assente na separação de poderes, através de crescentes “habilitações legislativas”. É assim que, já em 1936, Schmitt afirma explicitamente que o processo da habilitação legislativa dos governos – e, conseqüentemente, a destruição de um efectivo princípio da separação liberal dos poderes – não se esgota numa determinada configuração estatal. Daí que, numa altura em que se tratava ainda de saudar esta “nova era constitucional”, Schmitt possa escrever: «Uma interpretação mais ousada vê a separação entre legislativo e executivo como já ultrapassada. Esta interpretação é aliás possível também no quadro de um constitucionalismo fundamentalmente liberal» (Cf. “Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen”, *Positionen und Begriffe*, p. 259). A concentração do poder nas mãos de uma única instância executiva surge então assim como uma fenómeno transversal ao Estado liberal e ao Estado de liderança, podendo ser interpretada como um movimento que, na sua essência, se prolonga mesmo após a derrota política e militar do Estado nacional-socialista alemão, em 1945. É assim que, em 1948, Clinton Rossiter pode comparar os Estados alemão, inglês, francês e norte-americano sob a perspectiva de uma crescente concentração do poder nos executivos, numa análise que o leva a concluir claramente: «Na Era Atômica na qual o mundo agora entra, o uso dos poderes constitucionais de emergência pode bem tornar-se a regra e não a exceção» (cf. Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, 2004, p. 297). É então a essencial irreduzibilidade de um processo de concentração do poder, “motorização do direito” e mecanização do Leviathan a uma configuração estatal específica que permite uma reflexão crítica acerca da estrutura e do modo de exercício do poder nas sociedades e nos Estados liberais resultantes da derrota política e militar do Estado de liderança. É assim que, para Giorgio Agamben, por exemplo, é este movimento geral do positivismo, este processo de crescente indistinção entre exceção e normalidade, que caracteriza, na sua especificidade, não só o Estado nacional-socialista, mas também a situação jurídica e o “paradigma de governo” próprios dos “Estados democráticos contemporâneos”: «O totalitarismo moderno pode ser definido, neste sentido, como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não apenas dos adversários políticos, mas de inteiras categorias de cidadãos que, por qualquer razão, resultem não integráveis no sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (mesmo se eventualmente não declarado em sentido técnico), tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, mesmo dos considerados democráticos» (Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turim, Bollati Boringhieri, 2003, p. 11). Do mesmo modo, William Scheuerman, num livro em que considera as conseqüências da aceleração social do tempo para as democracias liberais, confronta-se com a progressiva transferência de competências de instâncias legislativas – baseadas num processo lento de

4. O combate por um novo *nomos da terra*

Ao evocar, entre 1943 e 1944, a imagem de um “legislador motorizado”, Schmitt encontra uma figura capaz de sintetizar numa unidade os vários movimentos em confronto com os quais aparece o seu combate em defesa do poder político. Todos estes movimentos surgem, em geral, como movimentos de redução. É assim que, nos anos 10, diante do positivismo jurídico, o pensamento schmittiano se confronta com a *redução* do direito à mera realidade fáctica do poder. É assim também que, em 1916, na sua reflexão em torno do Theodor Däubler, Schmitt apresenta o retrato de um processo de secularização marcado pelo desaparecimento do dualismo e pela *redução* da transcendência à imanência. Do mesmo modo, nos anos 20, o combate schmittiano diante do normativismo surge como um combate contra a ficção normativista de uma *redução* do político ao jurídico, do direito à norma ou da ordem à ordem jurídica. É igualmente nestes mesmos anos que, num livro como *Römischer Katholizismus und politische Form*, o combate schmittiano se apresenta como um combate contra a *redução* do político ao âmbito do económico e do técnico. Por outro lado, é também na continuação de um tal combate que, nos anos 30, o livro de 1938 acerca do *Leviathan* de Hobbes surge assente na verificação de uma *redução* da pessoa constitutiva do Estado moderno a uma simples máquina. Na sequência de todos estes processos de

deliberação que procura essencialmente prever e preparar o futuro – para um poder executivo concentrado no presente e capaz de agir em conformidade com as suas exigências. Contudo, ao contrário de Agamben, Scheuerman, criticando explicitamente Schmitt, procura fugir sobretudo à dicotomia entre um poder legislativo lento e desadaptado, por um lado, e um poder executivo rápido e eficiente, por outro: «Mas talvez o contraste tradicional entre um *deliberare* lento e um *agere* em alta velocidade já não faça sentido? E se não tivermos de pressupor nem uma desadequação entre a deliberação popular e legislativa e a aceleração social, nem a superior aptidão do executivo para os imperativos da velocidade?» (William Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 101). Contudo, a tentativa de Scheuerman para escapar à dicotomia entre a lentidão do poder legislativo e a rapidez e adequação do poder executivo, embora procure encontrar o sentido, o valor e as possibilidades da democracia liberal num contexto marcado por uma essencial “aceleração social”, não contradiz a verificação de um processo de habilitação legislativa e de concentração do poder no executivo, o qual, sendo geral e essencial, atravessa o Estado de liderança e o Estado de direito liberal, ultrapassando assim as suas configurações fenoménicas particulares. No meu livro *Metamorfose do Poder*, e partindo do pensamento de Schmitt, procurei interpretar os actuais Estados liberais à luz de um processo não propriamente de concentração do poder nas mãos dos executivos governamentais, mas de “totalização” do poder através da transformação do seu sujeito num ente vago, indeterminado e invisível, sob cuja intervenção excepção e normalidade progressivamente se indiferenciam (cf. *Metamorfose do poder: prolegómenos schmittianos a toda a sociedade futura*, Coimbra, Ariadne, 2004).

redução, dir-se-ia que a meditação schmittiana de 1943-44 em torno de um processo de motorização da legislação alude, antes de mais, a uma dupla redução. Em primeiro lugar, a motorização da legislação alude a uma redução das várias esferas do exercício do poder a uma única esfera, ou seja, a uma concentração de todo poder – e, nessa medida, do poder de pôr a lei ou, o que é o mesmo, do poder legislador – numa única instância, cuja habilitação para legislar surge justamente como expressão dessa mesma concentração. Em segundo lugar, a motorização da legislação expressa a redução da potência legisladora propriamente dita, a redução da instância que decide a lei, ao estatuto não de uma instância pessoal e decisora, mas de um mecanismo marcado por um funcionamento automático. E esta dupla redução a que a figura de um legislador motorizado alude não pode aqui deixar de assinalar sobretudo aquilo a que se poderia chamar o ritmo da própria redução. A figura de um legislador motorizado surge assim, no pensamento schmittiano, como a alusão a um processo de aceleração crescente, sob cujo crescimento imparável a decisão pessoal cada vez mais desaparece e se dissolve na imanência de um funcionamento técnico e mecânico.

É então partindo da figura do “legislador motorizado” que o ritmo da redução pode ser assinalado como um processo de aceleração e de automatização crescentes. Ao tornar-se crescentemente motorizado, o legislador caracteriza-se por poder responder de um modo cada vez mais expedito e automático às várias circunstâncias que se lhe deparam. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o legislador se afasta daquilo que eram, segundo a divisão liberal dos poderes, as características específicas de uma potência legislativa, passando a assumir outras que, no quadro dessa mesma divisão, eram claramente próprias de uma potência executiva. Tendo em conta a divisão liberal dos três poderes clássicos, a potência legisladora encontrava-se associada, antes de mais, a um processo de ponderação racional e de deliberação. Consequentemente, a legislação surgia localizada num parlamento que, emergindo como a sede de exercícios de discussão, argumentação e persuasão, não poderia deixar de ser marcado pela lentidão e pelo consumo de tempo. Com a crescente motorização do processo legislativo, uma tal potência legislativa é transferida do parlamento para uma instância executiva, a qual se caracteriza agora pela capacidade de tomar decisões rapidamente e sem consumo de tempo. E se a habilitação do executivo para legislar, se a concentração do poder nas mãos desse mesmo executivo, resulta inevitavelmente de uma aceleração do próprio processo legislativo, esta aceleração é crescentemente aumentada por uma transformação intrínseca do próprio executivo, o qual passa de uma instância de poder

decisora, pessoal e responsável para um mecanismo crescentemente automático e mecânico. Torna-se então possível dizer que, a partir da concentração do poder no executivo e da transformação desse mesmo executivo numa instância administrativa, a motorização da legislação se pode assinalar, na sua essência, a partir de uma constante aceleração do próprio tempo. Assim, é a partir de uma essencial aceleração do tempo que a potência legislativa se pode transferir progressivamente para o executivo, num processo geral de habilitação legislativa deste mesmo executivo que encontra na *Ermächtigungsgesetz* de 24 de Março de 1933, como vimos, não um fenómeno singular, mas apenas a sua configuração mais significativa. E, do mesmo modo, é também a partir da aceleração do tempo que o executivo abandona progressivamente o seu carácter pessoal, o qual atribuía à sua decisão uma intrínseca racionalidade, transformando-se gradualmente numa mera administração, caracterizada pela condução de processos mecânicos cuja imanência não admite qualquer diferenciação ou excepção. A habilitação do executivo para legislar, por um lado, e a transformação do governo executivo numa pura e simples administração, por outro, são assim os dois fenómenos que, podendo surgir concretamente sob várias configurações possíveis, encontram na aceleração do tempo a sua *ratio essendi*.

Contudo, se é a aceleração constante do tempo que está na base quer da crescente habilitação legislativa do executivo, quer da crescente mecanização desse mesmo executivo, através da sua transformação progressiva numa administração anónima e automática, não é apenas nestes fenómenos políticos que a constante aceleração do tempo se traduz. Mais do que na habilitação legislativa dos executivos ou na transformação dos executivos em administração, a aceleração do tempo que está na base da figura do “legislador motorizado” traduz-se naquilo que se poderia caracterizar como uma correspondente diminuição do espaço. Tempo e espaço encontram-se aqui ligados pela relação inversamente proporcional entre a extensão deste e a aceleração daquele. A um tempo cada vez mais acelerado corresponde um cada vez maior encurtamento das distâncias e, portanto, um estreitamento das próprias relações espaciais. Assim, se a constante aceleração do tempo se traduz, antes de mais, numa constante diminuição do espaço, e se tal diminuição aparece, face à aceleração do tempo, como a sua mais imediata manifestação fenoménica, o combate schmittiano contra a redução da transcendência à imanência, do político ao económico-técnico ou do Estado-pessoa ao Estado-máquina – ou seja, numa palavra: o combate schmittiano contra a “motorização da legislação” e contra todas as manifestações, que nela se

resumem, de um tempo acelerado – não pode deixar de adquirir a forma concreta de um combate em torno do espaço e da sua ordem. Assim, se a consideração da história do Leviathan, e a verificação do fim do Estado moderno, conduziu Schmitt, num primeiro momento, à tentativa de encontrar no conceito de Reich uma alternativa ao Estado, a continuação da reflexão schmittiana acerca desta mesma história conduzi-lo-á a tentar encontrar tal alternativa não no aparecimento de uma entidade política particular, mas numa pura e simples ordem do espaço planetário – num puro e simples *nomos* da terra – pela qual a aceleração do tempo pudesse ser contrariada. O combate schmittiano em torno do poder político torna-se assim num combate em defesa de uma ordem do espaço que seja capaz de desacelerar o tempo. E é então como um combate em torno de um desacelerador do tempo, como um combate em torno daquilo a que Schmitt chamará, evocando a II Epístola de Paulo aos Tessalonicenses, um &∞◆ℓ◆♣◆■⁸⁶, que o pensamento schmittiano adquire a forma concreta e definitiva do combate por um “novo *nomos* da terra”.

O reconhecimento do carácter epocalmente circunscrito do conceito de Estado, que Schmitt torna explícito em 1941, e a determinação da história deste mesmo Estado como uma história já consumada, surge então aqui, na análise schmittiana, como o termo de uma determinada ordem do espaço ou, o que é o mesmo, de um determinado *nomos* da terra. Como vimos, para Schmitt, o espaço no qual o Estado moderno encontrava o seu fundamento assentava em dois princípios fundamentais. Por um lado, um tal espaço assentava na possibilidade da repartição da terra por territórios determinados pela vigência de uma determinada soberania. O espaço do Estado moderno é então, nessa medida, a terra que um *nomos* ou uma ordem divide por territórios distintos. Por outro lado, este mesmo espaço assenta na distinção entre espaços elementares e, nessa medida, na distinção essencial entre terra e mar. É ao distinguir essencialmente entre terra e mar que, como vimos, o Estado moderno se pode constituir a partir da associação entre ordem e território, entre *nomos* e terra, associação essa que, caracterizando os conflitos entre Estados, isto é, as guerras feitas em terra, como guerras essencialmente determinadas por um *nomos*, não pode deixar de deslocar para o mar um tipo de guerra – a guerra total – caracterizado justamente por não admitir, ao contrário da guerra inter-estatal, qualquer reconhecimento entre os beligerantes. O mar surge assim, nesta perspectiva, como um espaço anómico e aberto,

⁸⁶ Sobre o conceito de *katechon*, cf. Capítulo IX, 1.

no qual se pode desenvolver um combate sem a exigência de um reconhecimento recíproco por parte dos combatentes. E é aqui que o aparecimento de um novo elemento no seio da dicotomia entre terra e mar – o ar – pode surgir como o símbolo do fim do Estado moderno.

A abertura do ar como um novo elemento, a partir da Primeira Guerra Mundial, estende as características da guerra marítima a uma escala planetária, tornando assim patente o desaparecimento do Estado moderno através da verificação do desaparecimento do espaço deste mesmo Estado. O século XX, com a sua Sociedade das Nações, surge assente num tal desaparecimento. E, com o desaparecimento do espaço do Estado enquanto espaço fechado, aparece a possibilidade de um pan-intervencionismo que assuma um direito de intervenção em qualquer lugar da terra não como uma empresa bélica, não como um acto hostil, mas como uma defesa da justiça que actue em representação de toda a humanidade contra um inimigo discriminado e criminalizado. A guerra discriminante, e o carácter de guerra total que deriva da discriminação do inimigo, assenta assim na unificação de todo o espaço da terra e, portanto, no não reconhecimento nela de quaisquer diferenciações ou linhas divisórias. E, assim, se é a unidade da terra, a ausência nela de territórios circunscritos, que permite uma guerra total e discriminante, o pensamento de Schmitt desenvolver-se-á no sentido de estabelecer uma ordem planetária, um *nomos* da terra, assente não na sua unidade, mas na coexistência nela de uma multiplicidade de espaços fechados. O combate schmittiano em torno do poder adquire assim a configuração mais concreta de um combate por um novo *nomos* da terra. O espaço do Estado, com a sua dicotomia entre terra e mar e com a sua concepção de uma terra dividida por territórios circunscritos, tinha encontrado o seu termo através da constituição da terra como um espaço único e contínuo, exposto a um pan-intervencionismo que, numa guerra criminalizante levada a cabo em nome da justiça e da humanidade, não encontrava quaisquer limites à sua intervenção em qualquer ponto do planeta. Diante de uma tal consumação do espaço descontínuo do Estado moderno, diante da unificação do espaço da terra como um objecto exposto à possibilidade da emergência de uma guerra discriminante e total, o pensamento schmittiano pode então ser determinado, neste contexto, como um combate pela repartição da terra por uma pluralidade de grandes espaços fechados. Para Schmitt, só a repartição da terra por grandes espaços fechados a intervenções estranhas surgiria como capaz de conter a constante aceleração do tempo, desacelerando o processo de

concentração do poder em instâncias executivas e de transformação destas em meras máquinas administrativas.

Se a verificação por Schmitt do fim da era do Estado o tinha conduzido imediatamente à tentativa de esboçar uma ordem do espaço capaz de conter a emergência de uma guerra discriminante e total, através da proposta da divisão da terra por grandes espaços fechados, a conferência de 1943-44, e a alusão a uma motorização da legislação, leva Schmitt a uma reconfiguração da sua proposta da constituição de grandes espaços. Como vimos, em 1939, ao esboçar pela primeira vez a sua concepção dos grandes espaços, Schmitt mantém uma certa ambiguidade acerca da sua constituição intrínseca. Como atrás já ficou dito, de acordo com algumas formulações de 1939, o grande espaço aparecia como uma esfera circunscrita a partir de uma homogeneidade étnica. Assim, é possível dizer que, apesar das críticas de Reinhard Höhn, a proposta schmittiana acerca dos grandes espaços, esboçada no ano do início da Segunda Guerra Mundial, não aparecia como imediatamente incompatível com a doutrina nacional-socialista do povo enquanto comunidade intrinsecamente politizada ou enquanto substância imediatamente política. Contudo, com o desenvolvimento da doutrina schmittiana dos grandes espaços, e sobretudo com a conferência de 1943-44, na qual a situação da ciência jurídica é considerada a partir de uma motorização da legislação e o pensamento schmittiano aparece, nessa medida, como um combate por uma desaceleração dessa mesma motorização, o conceito de grande espaço desvincula-se inteira e definitivamente da sua representação como um espaço marcado por qualquer homogeneidade étnica ou – poder-se-ia também dizer – por qualquer igualdade de espécie. Assim, é justamente no ano de 1943, com a publicação de *Die letzte globale Linie*, que Schmitt começa a ser maximamente claro acerca da indeterminação de conteúdo que está subjacente ao seu conceito de grande espaço. Dir-se-ia que, para o Schmitt de 1943, interessa, antes de mais, pensar uma ordem do espaço capaz de travar a aceleração do tempo. E, assim, tendo em conta que, no pensamento schmittiano, o grande espaço surge como um travão à aceleração do tempo, este mesmo grande espaço aparece aqui constituído não em função de um conteúdo determinado, ou seja, não em função da eleição de um determinado conteúdo como condição para a constituição de um grande espaço, mas apenas como um modo para, dividindo a terra por espaços fechados, impedir que esta mesma terra se torne numa grandeza contínua, num espaço único e, nessa medida, num espaço incapaz de conter um pan-intervencionismo. Se o Estado, através de uma constante aceleração do tempo, se tornava progressivamente

numa estrutura mecânica cada vez mais despojada de decisão e de responsabilidade pessoal, e se esta progressiva mecanização do Estado adquiria a forma concreta de uma concentração do poder no executivo, assim como da automatização e motorização legislativa que inevitavelmente se lhe segue, tal quereria dizer que a mecanização constante do Estado moderno coincidia com o desenvolvimento deste mesmo Estado como um puro poder arbitrário que reivindicaria o direito de intervir em qualquer espaço da terra, evocando, para isso, a defesa da humanidade e da justiça, em guerras caracterizadas, nessa medida, por uma mobilização cada vez maior. O pan-intervencionismo coincide assim, na perspectiva schmittiana, com a progressiva habilitação do executivo como legislador, com a motorização legislativa e com a aceleração geral daquilo a que se poderia chamar o tempo social. E é diante desta coincidência que a proposta schmittiana da constituição de grandes espaços, desligando-se inteiramente de uma representação *völkisch* de tais grandes espaços como unidades marcadas por uma homogeneidade étnica, surge como a defesa de uma terra constituída por uma ordem originária, por um *nomos* traduzido na possibilidade da divisão do espaço por linhas divisórias introdutoras de uma diferenciação qualitativa no seu seio.

No artigo *Die letzte globale Linie*, de 1943, Schmitt pode então estabelecer uma primeira abordagem do *nomos* da terra, uma primeira abordagem das “linhas globais” que determinavam o globo terrestre como um espaço ordenado, numa análise que será aprofundada e desenvolvida na sua principal obra publicada no pós-guerra: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, de 1950. E, ao abordar pela primeira vez o tema das linhas espaciais constitutivas de um *nomos* da terra, em 1943, Schmitt defende aqui a existência de três tipos destas “linhas globais”.

A primeira linha global mencionada por Schmitt, cujo tratamento será retomado em 1950, consiste na *raya*. Esta consiste no traçado de uma linha divisória da terra em duas metades correspondentes aos respectivos espaços de influência de duas potências que mutuamente se limitam. O termo espanhol *raya* é aqui escolhido por Schmitt tendo em conta a primeira linha deste tipo: a linha traçada pelo Papa Alexandre VI a 4 de Maio de 1493, à qual se seguiu o Tratado de Tordesilhas de 7 de Junho de 1494, separando, segundo um corte que descia de Norte a Sul sobre o Oceano Atlântico, uma esfera de influência espanhola, a Ocidente, e uma esfera de influência portuguesa, a Oriente⁸⁷.

⁸⁷ Cf. “Die letzte globale Linie”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 441.

O segundo tipo de linha global mencionado por Schmitt consiste nas *amity lines*. Ao contrário das primeiras, estas distinguiam no espaço da terra não esferas de influência de potências distintas, mas espaços onde vigorava um *nomos*, e onde os conflitos bélicos seriam determinados por um mútuo reconhecimento dos beligerantes, e espaços anômicos, espaços correspondentes a um “estado de natureza” hobbesiano, espaços onde, estando situados para além de uma linha na qual o direito e o reconhecimento terminavam, a guerra não poderia encontrar quaisquer limites e se convertia, nessa medida, numa guerra total. A ordem estabelecida pelas *amity lines* correspondia assim ao *nomos* da terra do Estado moderno, assente na diferenciação elementar entre terra e mar e na deslocação da guerra total, da guerra como pura e simples violência, para além do espaço ocupado pelo próprio Estado. Através da ordem estabelecida pelas *amity lines*, abria-se então, para além da linha, não apenas um mar aberto, no qual a guerra e o comércio poderiam ser levados a cabo sem quaisquer limites ou entraves jurídicos, mas sobretudo um “novo mundo”: um espaço no qual a terra surgia como uma terra virgem, à disposição da “tomada de terra” (*Landnahme*) pela qual o *nomos* se poderia começar a estabelecer, iniciando a sua repartição (*Teilen*) e o seu cultivo (*Weiden*). É sobretudo em *Der Nomos der Erde* que Schmitt reflecte acerca do significado da palavra *nomos* e da sua imediata vinculação ao espaço e a uma originária tomada de terra. Como escreve Schmitt: «Nomos vem de *nemein*, uma palavra que significa tanto “repartir” como “cultivar”. O *nomos* é assim a figura imediata em que a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e repartição do cultivo, isto é, a tomada de terra e a ordem concreta que tanto está nela como se segue dela»⁸⁸. Assim, ao abrir um espaço exposto à “tomada de terra” como acto fundador do direito, as *amity lines* remetiam para a própria origem do direito enquanto *nomos*, colocando além da linha um novo espaço, ainda indeterminado e sem lei, o qual surge enquanto tal não apenas em função da sua ausência actual de direito, mas sobretudo em função da sua propensão para ser cunhado por ele. Nesta perspectiva, a terra anômica situada além da linha é, antes de mais, a representação concreta de um “estado de natureza” cuja “lei do mais forte” permite, aquém da linha, a vigência do direito e do reconhecimento, assim como a limitação dos

⁸⁸ *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlim, Duncker & Humblot, 1997, pp. 39-40: «Nomos dagegen kommt von *nemein*, einem Wort, das sowohl „Teilen“ wie auch „Weiden“ bedeutet. Der Nomos ist demnach die unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird, die erste Messung und Teilung der Weide, d. h. die Landnahme und die sowohl in ihr legende wie aus ihr folgende konkrete Ordnung».

conflitos a que tal reconhecimento não pode deixar de dar lugar. Como escreve Schmitt: «Nesta “linha” acabava a Europa e começava o “Novo Mundo”. Aqui terminava o direito europeu, em todo o caso o “direito público europeu”. Aqui acabava também, conseqüentemente, a circunscrição da guerra efectuada por aquilo que foi até agora o direito das gentes europeu e o combate em torno da tomada de terra tornou-se incircunscrito. Além da linha começa uma zona “ultramarina” em que, na falta de qualquer limite jurídico da guerra, apenas valia o direito do mais forte»⁸⁹. E se, ao distinguirem a Europa enquanto espaço do *jus publicum europaeum* e um “novo mundo” juridicamente virgem e exposto à tomada de terra, as *amity lines* tornavam absolutamente manifesto que o direito é sempre um *nomos* da terra, e que a ordem (*Ordnung*) se vincula sempre imediatamente a um espaço que cunha nela uma localização (*Ortung*)⁹⁰, a conquista do “novo mundo” e a extensão do *nomos* a toda a terra, ou seja, a globalização da terra que encontrava na conquista do ar como elemento a sua expressão mais privilegiada, dá lugar a um terceiro tipo de linha.

O terceiro e último tipo de linha global – a linha global assente na unificação da terra e na impossibilidade de encontrar nela espaços anómicos – pode então ser facilmente caracterizado na sequência do anterior. Se a descoberta e a conquista do “novo mundo”, e a dicotomia entre terra e mar, gerou as *amity lines* enquanto estrutura do espaço do Estado moderno, ou seja, se o Estado moderno assentava na existência de um espaço anómico para onde pudesse ser deslocada a guerra total que a ausência de direito propicia, a colonização e a emancipação política da América conduziu – tal como se torna explícito em 1823, com a proclamação da doutrina Monroe – à sua constituição já não como um espaço sem lei, mas como um espaço fechado e protegido diante de intervenções estranhas que poderiam introduzir nele uma guerra total e discriminante. A linha que procura fechar aquilo que era outrora o espaço aberto, selvagem e natural do “novo mundo” surge então como uma “última linha global”, circunscrevendo o espaço deste “novo mundo” não como um espaço natural e sem lei, mas como um “hemisfério ocidental”. O “hemisfério ocidental” surge assim, ao contrário dos hemisférios norte ou sul, como uma construção artificial e arbitrária, destinada unicamente à possibilidade de um isolamento de espaços circunscritos na

⁸⁹ Idem, p. 62: «An dieser „Linie“ endete Europa und begann die „Neute Welt“. Hier hörte das europäische Recht, jedenfalls das „europäische öffentliche Recht“ auf. Hier endete infloedessen auch die durch das bisherige europäische Völkerrecht bewirkte Hegung des Krieges und wurde der Kampf um die Landnahme hemmunglos. Jenseits der Linie beginnt eine „überseeische“ Zone, in der, mangels jeder rechtlichen Schranke des Krieges, nur das Recht des Stärkeren galt».

⁹⁰ Cf. Idem, pp. 13 ss.

terra. Como escreve explicitamente Schmitt: «Segundo o seu conteúdo, a linha global do hemisfério ocidental não é nem uma linha de repartição, como a “*raya*” espanhola-portuguesa, nem uma aberta linha de combate, como a “*amity-line*” inglesa, mas – pelo menos de acordo com o seu sentido originário – uma linha de auto-isolamento»⁹¹. E é tendo em conta que o “hemisfério ocidental” surge como uma linha global destinada a um auto-isolamento que se torna possível dizer que a intenção originária subjacente à sua constituição consiste numa tentativa de afastar a possibilidade de uma guerra total que a abertura do espaço não poderia deixar de permitir. Assim, se o isolamento do “hemisfério ocidental” – enunciado na América em 1823 pela doutrina Monroe – acaba por resultar na abertura de todo o espaço da terra a uma intervenção dos Estados Unidos da América, ou seja, se o isolamento do espaço ocidental americano se converte na exposição de toda a terra a uma intervenção militar discriminante levada a cabo em nome da humanidade, da paz e da justiça, a alusão schmittiana à “última linha global” não pode deixar de consistir numa tentativa de recuperar o seu sentido originário, deslocando-a do pan-intervencionismo norte-americano que o subvertia e impedindo as guerras totais e discriminantes possibilitadas por tal subversão.

Tendo em conta o texto de 1943, dir-se-ia então que a proposta de Schmitt da divisão da terra por grandes espaços surge sobretudo como uma resposta à configuração concreta que, após a Primeira Guerra Mundial e com a constituição da Sociedade das Nações, o “hemisfério ocidental” enquanto “última linha global” assumira. Uma tal configuração poderia ser caracterizada, segundo Schmitt, através de dois factores fundamentais. Como vimos, por um lado, a “última linha global” vedava o continente americano, de acordo com a doutrina Monroe, a intervenções estranhas a um tal espaço, atribuindo também aos Estados Unidos, neste mesmo continente, um papel condutor. Por outro lado, a partir da constituição da Sociedade das Nações e da introdução de um conceito discriminante de guerra, os Estados Unidos assumem aqui o estatuto de uma potência que, evocando a defesa da humanidade e da paz, pode criminalizar os seus inimigos e, perseguindo-os enquanto criminosos, intervir militarmente em qualquer ponto do planeta. Os Estados Unidos encontram-se assim marcados, na constituição do “hemisfério ocidental”, por um dilema fundamental: o dilema entre a constituição de espaços fechados e um pan-intervencionismo criminalizante. E é então diante desta

⁹¹ Idem, pp. 443-444: «Ihrem Inhalt nach ist die globale Linie der westlichen Hemisphäre weder eine Verteilungslinie, wie die spanisch-portugiesische „Raya“, noch eine offene Kampflinie, wie die englische „amity-line“, sondern – wenigstens nach ihrem ursprünglichen Sinne – eine Linie der Selbstisolierung:»

dupla característica, diante do aparecimento dos Estados Unidos como uma potência situada dilematicamente entre o auto-isolamento e o pan-intervencionismo, que Schmitt propõe uma outra ordem da terra através do traçado de linhas. É assim que, como vimos, o pensamento schmittiano acerca dos grandes espaços se pode traduzir na assunção da herança da doutrina Monroe americana para negar aos próprios Estados Unidos, e à própria Sociedade das Nações, o projecto de um pan-intervencionismo ilimitado.

Em *Die letzte globale Linie*, Schmitt caracteriza a “última linha global” traçada pelos Estados Unidos, no seu dilema entre auto-isolamento e pan-intervencionismo, como uma situação que conduziria inevitavelmente ao aparecimento, a uma escala planetária, de um tipo de guerra mundial total e discriminante, no qual todos os recursos poderiam ser mobilizados para a derrota do inimigo criminoso. Assim, em 1943, a história dos Estados Unidos no século XX surge, para Schmitt, como a história de uma transformação gradual do seu isolamento tradicional num intervencionismo ilimitado. Daí que Schmitt possa escrever: «Tudo aquilo que fez o governo dos Estados Unidos, desde há quarenta anos, está na coerção do dilema entre auto-isolamento e pan-intervencionismo. A coerção é tão poderosa e irresistível quanto as medidas espaciais e políticas de um tal pensar de uma linha global são gigantescas e potentes. É nesse enorme dilema que oscila o hemisfério ocidental desde o começo da chamada era imperialista, ou seja, desde o fim do século XIX e o começo do século XX. Trata-se aqui não apenas de tendências opostas, de contrastes e tensões interiores, tais como as que pertencem a qualquer vida forte e a qualquer grande Reich. A contradição intrínseca entre isolamento e intervenção é outra coisa. É uma problemática não solucionada que contém o constrangimento perigoso, funesto para o próprio hemisfério ocidental como para o resto do mundo, de transformar numa guerra mundial aquilo que foi até agora a guerra entre Estados do direito das gentes europeu. Na medida em que o governo de Washington reivindica não apenas defender-se de qualquer opositor político, mas também desqualificá-lo e difamá-lo segundo o direito das gentes, ele reivindica atingir a humanidade com aquilo que é, segundo o direito das gentes, um novo tipo de guerra. Pela primeira vez na história da humanidade é levada a cabo uma guerra mundial global»⁹². Se o traçado da “última linha global” tinha resultado na introdução de um

⁹² “Die letzte globale Linie”, *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 445-446: «Alles, was die Regierung der Vereinigten Staaten seit 40 Jahren getan hat, steht unter dem Zwang dieses Dilemmas von Selbstisolierung und Pan-interventionismus. Der Zwang ist ebenso mächtig und unwiderstehlich, wie die

pan-intervencionismo dos Estados Unidos, cujas guerras surgem então como guerras mundiais, totais e discriminantes, a proposta schmittiana de uma ordem assente em grandes espaços consiste, na herança da doutrina Monroe americana, numa recusa da unidade da terra, numa recusa da sua redução a um espaço único e numa tentativa de preservá-la como um espaço abrangente de realidades irreduzíveis. Assim, se, em 1939, Schmitt ainda evocava, em alguns passos de *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, a ideia *völkisch* de que só uma homogeneidade étnica poderia estar na base da constituição de um grande espaço, em 1943, pelo contrário, a base para esta mesma constituição é aberta e ilimitada, podendo consistir em afinidades históricas, económicas ou culturais. É assim que, depois de, em 1939, assumir claramente a doutrina Monroe americana como a origem da sua proposta de constituição de grandes espaços, Schmitt conclui explicitamente, em 1943: «Depois de a última destas linhas globais, a linha do hemisfério ocidental, se ter transformado num intervencionismo ilimitado, global, deu-se uma situação completamente nova. Contra as reivindicações de um controlo mundial e de um domínio mundial universal, planetário, defende-se um outro nomos da terra, cuja ideia fundamental é a divisão da terra em vários grandes espaços, preenchidos pela sua substância histórica, económica e cultural»⁹³. Torna-se assim claro que, para Schmitt, o fundamento para a proposta da constituição de grandes espaços se encontrava não na reivindicação de um determinado conteúdo homogéneo que lhe estivesse subjacente, mas na defesa de uma ordem da terra que, proibindo a intervenção sem limites numa escala planetária, visava tornar impossível uma guerra discriminante e total.

O ponto central da reflexão schmittiana em torno da constituição de grandes espaços consiste assim numa confrontação com o fenómeno fundamental da

räumlichen und politischen Maße eines solchen globalen Liniendenkens riesig und gewaltig sind. In dem ungeheuerlichen Dilemma taumelt die westliche Hemisphäre seit dem Beginn der sogenannten imperialistischen Ära, also seit dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Es handelt sich hier nicht etwa nur um gegensätzlichen Tendenzen, um Kontraste und innere Spannungen, wie sie zu jedem starken Leben und erst recht zu jedem großen Reich gehören. Der innere Widerspruch von Isolation und Intervention ist etwas anderes. Es ist eine ungelöste Problematik, die den gefährlichen, für die westliche Hemisphäre selbst wie die übrige Welt unheilvollen Zwang enthält, den bisherigen zwischenstaatlichen Krieg des europäischen Völkerrechts in einen Weltkrieg zu verwandeln. Indem die Regierung von Washington den Anspruch erhebt, jeden politischen Gegner nicht nur abzuwehren, sondern auch völkerrechtlich zu disqualifizieren und zu diffamieren, erhebt sich den Anspruch, die Menschheit mit einer völkerrechtlich neuen Art von Krieg zu überziehen. Zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit wird ein globaler Weltkrieg geführt.»

⁹³ Idem, p. 447: «Nachdem die letzte dieser globalen Linien, die Linie der westlichen Hemisphäre, in einen grenzenlosen, globalen Interventionismus umgeschlagen ist, hat sich eine völlig neue Situation ergeben. Gegen die Ansprüche einer universalen, planetarischen Weltkontrolle und Weltherrschaft verteidigt sich ein anderer Nomos der Erde, dessen Grundidee die Einteilung der Erde in mehrere, durch ihre geschichtliche, wirtschaftliche und kulturelle Substanz erfüllte Großräume ist.»

criminalização do inimigo, da reivindicação de uma superioridade moral sobre ele, da assunção do direito, decorrente dessa superioridade, de intervenção em qualquer ponto da terra e, conseqüentemente, da crescente mobilização e totalização da guerra a que tal intervenção dá origem. A guerra total aparece, no pensamento schmittiano, como o fenómeno mais fundamental em que se expressa o pan-intervencionismo e a unificação do espaço, a “unidade do mundo”, que lhe está subjacente. E é para esta este mesmo fenómeno da guerra total que convergem também a crescente concentração do poder nas mãos de um executivo que age rápida e automaticamente, por um lado, e a aceleração do tempo que está na base dessa mesma concentração, por outro⁹⁴. Tendo em conta esta convergência, torna-se então possível dizer que, ao eleger a guerra total e discriminante como o fenómeno fundamental que se trata de combater, Schmitt não faz mais do que atribuir uma configuração concreta a um combate mais essencial por um desacelerador do tempo, por um *katechon*, e contra a “globalização do espaço”, contra a unificação do mundo que o desaparecimento deste mesmo *katechon* propicia. O combate contra esta crescente unidade do mundo ganha a sua máxima visibilidade nas referências de Schmitt às declarações do Secretário de Estado norte-americano Henry L. Stimson, o

⁹⁴ A relação entre o fenómeno central analisado por Schmitt – a emergência de uma guerra total e discriminante – e as condições que o determinam poderia ser ilustrada no seguinte esquema.

Guerra total e discriminação do inimigo	
Mobilização total	Motorização crescente
↑ Pan-intervencionismo →	← Concentração do poder ↑
↑ Espaço uno e globalizado →	← Tempo acelerado ↑

A partir deste quadro, torna-se possível ver todas as implicações desta relação. Em primeiro lugar, por um lado, a globalização do espaço é causa do pan-intervencionismo e, nesse sentido, do aparecimento da guerra total e discriminante. Por outro, a aceleração do tempo é causa da concentração do poder nas mãos de uma potência executiva que surge crescentemente habilitada para legislar e para determinar arbitrariamente, nessa medida, as relações de amizade e de inimizade. Em segundo lugar, as relações entre a unidade do espaço e a aceleração do tempo, por um lado, e entre a concentração do poder e o pan-intervencionismo, por outro, podem ser determinadas como uma mútua implicação (↔) ou, o que é o mesmo, como um “mútuo efeito” (*Wechselwirkung*) ou uma “acção recíproca”. Por um lado, quanto mais unificado é o espaço, mais acelerado é o tempo (e vice-versa). Por outro, quando mais se alarga o intervencionismo, mais se concentra o poder (e vice-versa). Em terceiro lugar, o próprio fenómeno da guerra total e da discriminação do inimigo, tendo em conta a sua dupla origem, adquire também um duplo aspecto. Por um lado, na medida em que deriva da unificação do espaço num espaço contínuo e uno, e da conseqüente possibilidade de uma intervenção em qualquer ponto da terra, a guerra total e discriminante caracteriza-se por aquilo a que – usando o conceito de Ernst Jünger – se poderia chamar a “mobilização total”, ou seja, por um movimento em que as diferenciações deixam de ser possíveis e todos os âmbitos da vida humana se convertem gradualmente em recursos mobilizados pela guerra: todos os bens se convertem em recursos de guerras; todos os homens – civis e militares – são envolvidos na actividade bélica; todos os espaços se tornam espaços de combate. Por outro lado, na medida em que deriva da aceleração crescente do tempo e da concentração de poder a que ela dá origem, a guerra total e discriminante determina-se pela motorização do próprio movimento de “mobilização total”, ou seja, pela automatização das relações guerreiras e pelo desaparecimento crescente de uma decisão pessoal capaz de diferenciar as relações que pela “mobilização” são confundidas, distinguindo armas e recursos de guerra de outro tipo de bens, soldados combatentes de civis ou a frente de combate de zonas civis e habitacionais.

qual, numa conferência de 9 de Junho de 1941, afirmara que a Terra não era já maior do que os Estados Unidos da América em 1861, no momento em que neles se tornava incompatível a coexistência, no mesmo espaço, de dois sistemas sociais contrapostos. Diante de uma tal afirmação, o combate de Schmitt não pode deixar de se oferecer como a sua contestação. É assim que, em 1943, o artigo *Die letzte globale Linie* encerra com as seguintes palavras: «Nós contrapomos-lhe que a Terra sempre permanecerá maior que os Estados Unidos da América e que ela é também hoje ainda suficientemente grande para múltiplos grandes espaços nos quais homens amantes da liberdade saibam preservar e defender a sua substância e peculiaridade histórica, económica e espiritual»⁹⁵. E é ainda neste mesmo sentido de uma resposta ao pensamento fundamental subjacente à afirmação de Stimson que, em artigos como *Die Einheit der Welt* ou *Der neue Nomos der Erde*, respectivamente de 1952 e de 1955, o pensamento schmittiano se desenrola como uma contestação à afirmação de uma “unidade do mundo”.

No mundo do pós-guerra, num espaço dividido pela chamada “cortina de ferro”, a unidade do mundo surge construída, segundo a análise schmittiana, com base na partilha planetária de uma mesma compreensão filosófica da história. Tendo em conta o dualismo planetário estabelecido pela “cortina de ferro”, os Estados comunistas, no seu materialismo dialéctico, e os Estados liberais parecem opor-se no que diz respeito à “filosofia da história” que lhes está subjacente. Contudo, tal como Schmitt explicitamente afirma, esse aparente antagonismo não faz mais do que esconder uma mais essencial afinidade: as potências do Ocidente e do Leste, entre as quais o mundo após a Segunda Guerra Mundial se parece dividir, partilham, na sua essência, uma concepção filosófica da história baseada na representação da unificação do mundo, da transformação do mundo num espaço contínuo e unificado através da técnica, como um progresso linear desejável. Daí que Schmitt possa escrever: «As grandes massas do Ocidente industrializado, e designadamente dos Estados Unidos da América, têm uma filosofia da história infinitamente fácil e maciça. Elas prosseguem a fé no progresso do século XIX de uma forma tosca, sem se ocupar com a fineza dos ingleses cultos. Estas massas têm uma religião da tecnicidade e qualquer progresso técnico aparece-lhes, ao mesmo tempo, como um aperfeiçoamento do próprio homem, como um passo directo

⁹⁵ “Die letzte globale Linie”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 448: «Wir aber erwidern ihm, daß die Erde immer größer bleiben wird als die Vereinigten Staaten von Amerika und daß sie auch heute noch groß genug ist für mehrere Großräume, in denen freiheitsliebende Menschen ihre geschichtliche, wirtschaftliche und geistige Substanz und Eigenart zu wahren und zu verteidigen wissen.»

em direcção ao paraíso terreno do *one world*. [...] Elas permanecem no seu ideal de um mundo tecnificado. Tal é o mesmo ideal de uma unidade do mundo que Lenine anunciava ao falar da unidade da terra electrificada. As crenças do leste e ocidental convergem aqui. Ambas afirmam ser a verdadeira humanidade, a verdadeira democracia. Descendem também ambas da mesma fonte, da filosofia da história dos séculos XVIII e XIX. A unidade que está subjacente à dualidade torna-se aqui visível»⁹⁶. E é diante desta partilha pelas “massas” e pelas potências que se opõem na geopolítica do pós-guerra de uma mesma crença na técnica enquanto instância unificadora do mundo, é diante da sua partilha de uma mesma “filosofia da história” assente na representação desta mesma história como um progresso linear no sentido de uma unidade crescente, que Schmitt afirma a necessidade de abrir o mundo a uma pluralidade de histórias, furtando-o ao espartilho da unidade de uma história linear.

É então a partir da defesa de que à dualidade do mundo, inevitavelmente transitória, se deve seguir não a sua unidade, mas a sua pluralidade, que, no seu artigo de 1952 acerca da “unidade do mundo”, Schmitt pode perguntar, com a maior clareza possível: «Segue-se da unidade da imagem do mundo histórico-filosófica a iminente unidade política do mundo? Segue-se dela que a presente dualidade seja apenas o último estádio antes da unidade?»⁹⁷; e, formulada claramente a pergunta, a resposta de Schmitt não pode ser mais inequívoca: «Não o creio, porque não acredito na verdade desta imagem do mundo histórico-filosófica. [...] Esta filosofia da história, cujo carácter comum perpassa a Cortina de Ferro, é mais filosofia do que história»⁹⁸. Torna-se então claro que, na sua proposta da constituição de grandes espaços e no seu combate por um novo *nomos* da terra, ou seja, na sua tentativa de pensar uma organização do espaço da terra que se constituísse como alternativa ao estabelecimento do mundo como unidade,

⁹⁶ “Die Einheit der Welt”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 503: «Die großen Massen des industrialisierten Westens und namentlich der Vereinigten Staaten von Amerika haben eine unendlich einfache und massive Geschichtsphilosophie. Sie führen den Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts in einer groben Form weiter, ohne sich um die Feinheiten kultivierter Engländer zu kümmern. Diese Massen haben eine Religion der Technizität, und jeder technische Fortschritt erscheint ihnen zugleich als eine Vervollkomung des Menschen selbst, als ein direkter Schritt zu dem irdischen Paradies der *one world*. [...] Sie bleiben bei ihrem Ideal einer technisierten Welt. Das ist dasselbe Ideal einer Einheit der Welt, das Lenin verkündet hat, als er von der Einheit der elektrifizierten Erde sprach. Östlicher und westlicher Glaube fließen hier zusammen. Beide behaupten die wahre Menschheit, die wahre Demokratie zu sein. Sie stammen ja auch beide aus derselben Quelle, aus der Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die Einheit, die der Zweiheit zugrunde liegt, wird hier sichtbar.»

⁹⁷ Idem, p. 504: «Folgt aus der Einheit des geschichtsphilosophischen Weltbildes die bevorstehende politische Einheit der Welt? Folgt aus ihr, daß die gegenwärtige Zweiheit nur das letzte Stadium vor der Einheit ist?»

⁹⁸ Idem, p. 504: «Ich glaube es nicht, weil ich nicht an die Wahrheit dieses geschichtsphilosophischen Weltbildes glaube. [...] Diese Geschichtsphilosophie nämlich, deren Gemeinsamkeit den Eisernen Vorhang durchdringt, ist mehr Philosophie als Geschichte.»

Schmitt é movido sobretudo por uma compreensão da história distinta de uma fé na técnica e num progresso linear que se move inevitavelmente no sentido da “unidade do mundo”. Dir-se-ia que, diante da fé numa história em constante aceleração, diante da fé numa história marcada por uma progressiva e unilateral unificação do mundo, a posição de Schmitt acerca da constituição dos grandes espaços é, antes de mais, motivada por uma outra fé: a fé num desacelerador da história, ou seja, a crença de que é inevitável mover todos os esforços para pensar uma história não determinada pelo crescimento imparável de uma “unidade do mundo” que encontra na criminalização dos inimigos, no pan-intervencionismo e na totalização da guerra os fenómenos que mais imediatamente a traduzem. É justamente esta outra fé que se anuncia nas páginas do *Glossarium*, numa entrada de 19 de Dezembro de 1947: «Eu creio no katechon; é, para mim, a única possibilidade de compreender a história como cristão e de lhe achar um sentido»⁹⁹. O combate schmittiano por um novo nomos da terra surge então, na sua essência, como um combate pelo katechon, por uma potência desaceleradora da história. Mas importa precisar que a “fé no katechon” professada no *Glossarium* surge aqui, no pensamento schmittiano, não como a manifestação de uma visão do mundo cristã em confronto com uma visão do mundo secularizada, nem como uma “teologia da história” em combate com “filosofias da história” que se lhe contrapõem, mas sobretudo como a adesão a uma compreensão do homem segundo a qual a inimizade faz parte essencial da sua natureza, ou seja, a uma compreensão do homem segundo a qual este é – para usar a formulação de *Der Begriff des Politischen* – essencialmente mau¹⁰⁰, bem como à posição que desta compreensão inevitavelmente decorre: a defesa de que todos os esforços teóricos têm de ser mobilizados para a introdução não de uma pura e simples ausência da guerra ou da inimizade, mas do mútuo reconhecimento e da moderação nas relações de guerra e de inimizade que sempre inevitavelmente ocorrem. Dir-se-ia então que, se, na sua proposta de redução do político ao económico-técnico e na sua tentativa de inaugurar um tempo livre da inimizade e da guerra, na sua representação de um “fim da história”, o projecto da unificação do mundo teologizara o político, marcando a guerra com o cunho discriminante de um último combate total pela humanidade e pela paz, o combate schmittiano por um novo nomos da terra, diante desta nova teologização da política, e

⁹⁹ *Glossarium*, p. 63: «Ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden».

¹⁰⁰ Nas três versões de *Der Begriff des Politischen*, Schmitt mantém que «todas as genuínas teorias políticas pressupõem o homem como “mau”» (cf. *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 23; [1932], p. 61; [1933], p. 43).

CAPÍTULO IX

DO COMBATE PELA ORDEM À FICÇÃO: A ORDEM NO TEMPO

1. *O combate por uma desaceleração do tempo*

Nos anos 20 e 30, o combate schmittiano em torno do poder pôde assumir, como vimos, configurações muito concretas. Até 1932, ele toma a forma clara de uma defesa da República de Weimar, e da sua Constituição, através de uma leitura dessa mesma Constituição que fundamentasse o estabelecimento do Presidente do Reich, contra o pluralismo dos partidos e dos interesses, como o seu guardião e o defensor máximo do Estado. Do mesmo modo, entre 1933 e 1936, um tal combate adquire a figura concreta de um inequívoco apoio ao novo Estado nacional-socialista, através da defesa da sua autonomia constitucional, da sua legitimidade como “Estado de direito” e da fundamentação do “princípio da liderança” enquanto princípio constitutivo do exercício do poder no seu seio. No entanto, após 1938, com a sua apresentação da história do Estado moderno como um contínuo que parte de uma origem decisionista, e sobretudo após 1941, com a defesa explícita do carácter epocalmente circunscrito do conceito deste mesmo Estado, o combate schmittiano abandona progressivamente a forma de um combate por um Estado ou por uma configuração política concreta, tornando-se cada vez mais um combate mais geral por uma ordem ou um nomos. É neste sentido que, como vimos, num pensamento que se espraia desde 1939 até ao pós-guerra, culminando com a publicação de *Der Nomos der Erde*, o combate schmittiano em torno do poder aparece agora como um “combate por um novo nomos da terra”. No entanto, importa notar que o facto de este novo combate não se traduzir agora na defesa de uma determinada configuração estatal concreta não significa que os seus propósitos e a sua meta fundamental sejam mais indeterminados que os dos combates anteriores em defesa da República de Weimar e do III Reich. Pelo contrário. Na sua meditação acerca do “novo nomos da terra”, Schmitt procura, antes de mais, caracterizar exhaustivamente a situação derivada daquilo a que se poderia chamar uma globalização do espaço da terra ou, o que é o mesmo, usando a terminologia schmittiana, uma “unidade do mundo”.

Como vimos, uma tal unidade tem como consequência o pan-intervencionismo sobre toda a terra por parte de uma potência dominante. Este pan-intervencionismo, por seu lado, desencadeia necessariamente a emergência de guerras discriminantes, nas quais a um inimigo não é reconhecida a sua essencial dignidade. E a discriminação, por fim, não pode deixar de estar na origem de guerras totais. É então diante da situação muito determinada do crescimento de guerras totais, as quais surgem, na análise schmittiana, como a consequência directa da “unidade do mundo”, que Schmitt se propõe contrariar concretamente o percurso do tempo que conduz para esta mesma unidade.

No seu artigo *Die Einheit der Welt*, Schmitt afirma claramente que, para a “filosofia da história” em que convergem, após a Segunda Guerra Mundial, os dois lados da Cortina de Ferro, a unificação do mundo, a redução da terra a um espaço único e globalizado, consiste num percurso linear e progressivo. À crescente unidade do mundo corresponde uma cada vez maior aceleração do tempo e da história que conduz para essa unidade. E se, com a sua defesa da existência de grandes espaços fechados a intervenções estranhas, Schmitt procura contrariar o percurso de uma progressiva unificação do mundo e globalização do espaço, tal quer dizer que uma tal defesa não pode deixar de se traduzir também num combate contra a aceleração do tempo. O combate por uma ordem alternativa à “unidade do mundo”, o combate contra a globalização deste mesmo mundo através da alusão a um novo nomos da terra, isto é, o combate contra um pan-intervencionismo planetário em defesa da constituição de uma ordem no espaço, não pode deixar de ter subjacente também um combate contra a crescente aceleração, automatização e mecanização da história e, nessa medida, uma tentativa de estabelecer a ordem no tempo. A aceleração do tempo é, como vimos, um fenómeno correlativo da unificação do espaço. Contudo, apesar do paralelo entre estes dois fenómenos, dir-se-ia que a aceleração do tempo tem sobre este um carácter mais originário. É a crescente aceleração do tempo social que fundamenta uma visão da história como um caminho cada vez mais acelerado em direcção à inevitável redução do mundo à unidade de um único espaço. E tal quer dizer que, em última análise, é uma defesa da desaceleração do tempo que está na base do combate schmittiano por uma alternativa à unidade do espaço da terra. A ficção jurídica do decisionismo, pela qual a decisão política é defendida sem qualquer remissão para o seu imprescindível fundamento, ou a ficção política democrática e nacional-socialista, na qual o povo ainda não constituído politicamente aparece – num momento prévio em relação ao próprio Estado – como uma substância política capaz de tomar decisões, encontram então

também aqui o seu fundamento último, enquanto manifestações fenoménicas de um originário combate pela ordem no tempo. E se as ficções jurídica e política através das quais Schmitt desenvolve o seu combate pelo poder encontram num combate pela ordem no tempo o fundamento que, em última instância, as justifica, o tratamento deste mesmo fundamento, ou seja, uma meditação acerca do próprio tempo e da sua marcha, acerca da história e da sua aceleração, não pode deixar de aparecer no pensamento schmittiano como a remissão para a própria realidade que se situa para além da ficção. O percurso de pensamento de Schmitt, no seu combate pela decisão através de ficções jurídicas e políticas, bem como no seu combate por uma alternativa à unificação do espaço e por um “novo nomos da terra”, tem então de ser completado necessariamente pela tentativa de pensar uma ordem no tempo que seja alternativa em relação a uma “filosofia” que concebe a história como um percurso progressivo e linear.

É em 1929, numa conferência apresentada em Barcelona e intitulada *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, e que sintomaticamente voltará a ser publicada na segunda versão de *Der Begriff des Politischen* e em *Positionen und Begriffe*, que Schmitt apresenta a sua mais significativa abordagem daquilo a que se poderia chamar a questão da marcha da história e da necessidade do estabelecimento de uma ordem no tempo. Neste texto, Schmitt mostra a história europeia moderna como um percurso que se determina na sua evolução através da transição, ao longo do tempo, de várias instâncias que exercem o papel, numa era, de uma área central (*Zentralgebiet*). Segundo Schmitt, todos os conceitos, perspectivas e representações de uma determinada era só podem ser compreendidos a partir da sua articulação por essa mesma “área central”. Como se pode ler na conferência de 1929: «Todos os conceitos e representações da esfera espiritual: Deus, liberdade, progresso, as representações antropológicas da natureza humana, aquilo que é a vida pública, o que é racional e a racionalização e, por fim, tanto o conceito de natureza como o próprio conceito de cultura, tudo isso recebe o seu conteúdo histórico concreto da situação da área central e só se pode conceber a partir daí»¹. Uma tal “área central” é então vista por Schmitt não propriamente como um conteúdo definido, não como um conjunto de conceitos e representações que se oferecem como centrais em função de um conteúdo específico

¹ “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 86: «alle Begriffe und Vorstellungen der geistigen Sphäre: Gott, Freiheit, Fortschritt, die anthropologischen Vorstellungen von der menschlichen Natur, was Öffentlichkeit ist, rational und Rationalisierung, schließlich sowohl der Begriff der Natur wie der Begriff der Kultur selbst, alles erhält seinen konkreten geschichtlichen Inhalt von der Lage des Zentralgebietes und ist nur von dort aus zu begreifen.»

que lhes seja intrínseco, mas como a instância que, num dado momento histórico, assume o papel decisivo de determinar o critério a partir do qual o significado concreto dos conteúdos, o seu significado vital e existencial, é adquirido. Assim, a “área central” não é definida por Schmitt em função daquilo a que ele chama o seu conteúdo normativo, mas apenas em função da sua capacidade para, num determinado momento da história, mobilizar o empenho e o esforço existencial dos homens. É ao mobilizar existencialmente os homens que a “área central” pode determinar concretamente a partir de si mesma, no momento histórico marcado por ela, todos os restantes conceitos e representações espirituais. Tais conceitos e representações são então não figuras abstractas e eternas, indeterminadas pela história, mas, pelo contrário, figuras cujo significado é inevitavelmente plural, transformando-se não no seu conteúdo, mas no seu significado concreto, de cada vez que se altera a “área central” da vida espiritual dos homens e, portanto, o próprio centro determinante daquilo a que se poderia chamar o seu significado existencial. Como escreve Schmitt: «Todos os conceitos da esfera espiritual, inclusive do conceito de espírito, são em si pluralistas e só se podem compreender a partir da existência política concreta. Do mesmo modo que cada nação tem um conceito próprio de nação e encontra as marcas constituintes da nacionalidade em si mesma e não numa outra, também cada cultura e cada época cultural tem o seu conceito próprio de cultura. Todas as representações essenciais da esfera espiritual do homem são existenciais e não normativas. [...] Se uma área se tornar área central, os problemas das outras áreas serão resolvidos a partir dela e valerão apenas como problemas de segundo nível, cuja solução se dá por si mesma logo que sejam resolvidos os problemas da área central»².

A partir da sua caracterização da relação entre a área central e os conceitos e representações da esfera espiritual por ela determinados, Schmitt procede, na sua conferência de 1929, a uma abordagem da história da modernidade ocidental, caracterizando-a de acordo com a sucessão de quatro áreas centrais, características dos quatro últimos séculos da história europeia. Segundo Schmitt, a Europa moderna emerge a partir da constituição do âmbito teológico como área central, ao qual se

² Idem, pp. 84-85: «Alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen. Wie jede Nation einen eigenen Begriff von Nation hat und die konstituierenden Merkmale der Nationalität bei sich selber und nicht bei den anderen findet, so hat jede Kultur und jede Kulturrepoche ihren eigenen Begriff von Kultur. Alle wesentlichen Vorstellungen der geistigen Sphäre des Menschen sind existenziell und nicht normativ. [...] Ist ein Gebiet einmal zum Zentralgebiet geworden, so werden die Probleme der anderen Gebiete von dort aus gelöst und gelten nur noch als Probleme zweiten Ranges, deren Lösung sich von selber ergibt, wenn nur die Probleme des Zentralgebietes gelöst sind.»

sucedem, num percurso linear, os âmbitos metafísico, humanitário-moral e, finalmente, económico³. Contudo, apesar do percurso linear entre estas áreas centrais que caracterizam a história da Europa moderna, Schmitt apressa-se a esclarecer que, não obstante a linearidade do percurso, a evocação da sucessão das áreas centrais não pode ser confundida com uma “filosofia da história”, quer na sua tentativa de encontrar as leis necessárias de um progresso dessa mesma história, quer na sua tentativa de estender a abordagem deste progresso a uma compreensão geral do papel e significado de todas as culturas e civilizações no âmbito de uma história universal. Neste sentido, Schmitt escreve explicitamente: «A deslocação – do teológico para o metafísico, deste para o humanitário-moral e, finalmente, para o económico –, para o repetir enfaticamente, *não* é aqui tomado como “teoria dominante” da história cultural ou do espírito, *nem* como uma *lei* da filosofia da história no sentido da lei dos três estados ou de construções semelhantes. Não falo da cultura da humanidade no seu todo, não falo do ritmo da história universal e não posso dizer nada dos chineses, nem dos indianos ou dos egípcios. Daí que a sequência dos níveis das áreas centrais que se sucedem também não seja pensada nem como a linha contínua de um “progresso” para cima, nem como o contrário, e a questão de que se queira aqui assumir um caminho por níveis de cima para baixo ou de baixo para cima, uma ascensão ou um declínio, é uma questão por si. Finalmente, seria também um equívoco interpretar a sequência dos níveis como se não tivesse havido em cada um destes séculos senão precisamente a área central. Pelo contrário: há sempre uma coexistência pluralista de diferentes níveis já percorridos; homens do mesmo tempo e da mesma terra, até da mesma família, vivem conjuntamente em diferentes níveis e, por exemplo, a Berlim hodierna está, em linha aérea cultural, mais próxima de Nova Iorque e de Moscovo que de Munique ou de Trier»⁴.

³ Cf. Idem, p. 80 e ss.

⁴ Idem, pp. 81-82: «Die Verlagerung – vom Theologischen ins Metaphysische, von dort ins Humanitär-Moralische und schließlich zum Ökonomischen – ist, um es nachdrücklich zu wiederholen, hier *nicht* als kultur- und geistesgeschichtliche „Dominantentheorie“, auch *nicht* als ein geschichtsphilosophisches *Gesetz* im Sinne des Drei-Stadien-Gesetzes oder ähnlicher Konstruktionen gemeint. Ich spreche nicht von der Kultur der Menschheit im Ganzen, nicht vom Rhythmus der Weltgeschichte und vermag weder von Chinesen noch von Indern oder Ägypten etwas zu sagen. Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete ist deshalb auch weder als die fortlaufende Linie eines „Fortschritts“ nach oben, noch als das Gegenteil gedacht, und ob man hier einen Stufengang von oben nach unten oder von unten nach oben, einen Aufstieg oder einen Verfall annehmen will, ist eine Frage für sich. Endlich wäre es auch ein Mißverständnis, die Stufenfolge so auszulegen, als hätte es in jedem dieser Jahrhunderte nichts anderes gegeben als gerade das Zentralgebiet. Vielmehr besteht immer ein pluralistisches Nebeneinander verschiedener bereits durchlaufener Stufen; Menschen der gleichen Zeit und des gleichen Landes, ja

Contudo, se a alusão à sucessão das áreas centrais determinantes da história da Europa moderna não pode ser considerada como uma incursão schmittiana no âmbito de uma filosofia da história, a pergunta acerca daquilo a que se poderia chamar o estatuto teórico desta alusão não pode deixar de surgir. Se não procura determinar uma “lei” do progresso no tempo, a que se refere então a alusão schmittiana à sucessão das áreas centrais na história europeia? Diante desta pergunta inevitável, a resposta de Schmitt é, na conferência de 1929, inequívoca: «As áreas centrais que se sucedem dizem respeito apenas ao facto concreto de que, nestes quatro séculos da história europeia, as elites liderantes mudaram, de que a evidência das suas convicções e argumentos se alterou continuamente, do mesmo modo que o conteúdo dos seus interesses espirituais, o princípio do seu agir, o segredo do seu sucesso político e a predisposição das grandes massas para deixar-se impressionar por determinadas sugestões»⁵. A alusão schmittiana à sucessão das áreas centrais na história da Europa consiste então não na remissão para uma lei da história universal, não na remissão para um movimento geral e necessário, mas apenas para o modo como as elites, ou seja, os homens capazes de conduzir a história, determinam a sua influência na vida social e política. De uma tal apresentação do significado da alusão ao papel das áreas centrais no decurso da história moderna europeia resultam imediatamente duas conclusões acerca da perspectiva schmittiana sobre a história, que aqui importa registar. A primeira conclusão é a de que Schmitt aparece já na conferência de 1929 – tal como surgirá mais tarde, como vimos, no seu artigo de 1952 sobre “a unidade do mundo” – como um crítico das tentativas de determinar o percurso histórico a partir de uma “filosofia da história”. Dir-se-ia que, na sua perspectiva, a marcha do tempo é irreduzível a um percurso linear e necessário, e que, portanto, a história não pode deixar de ser sempre projectada sobre um futuro aberto e, em última análise, imprevisível. Contudo, e sem contradição com a primeira, a segunda conclusão que se impõe a partir da abordagem schmittiana consiste na admissão de que há na história, apesar da sua imprevisibilidade constitutiva, aquilo a que se poderia chamar a constância de uma dinâmica: uma dinâmica marcada justamente pela sucessão inevitável das áreas centrais.

derselben Familie leben nebeneinander auf verschiedenen Stufen, und das heutige Berlin, z. B. liegt in der kulturellen Luftlinie näher bei New York und bei Moskau als bei München oder Trier.»

⁵ Idem, p. 82: «Die wechselnden Zentralgebiete betreffen also nur das konkrete Faktum, daß in diesen vier Jahrhunderten europäischer Geschichte die führenden Eliten wechselten, daß die Evidenz ihrer Überzeugungen und Argumente sich fortwährend änderte, ebenso wie der Inhalt ihrer geistigen Interessen, das Prinzip ihres Handelns, das Geheimnis ihrer politischen Erfolge und die Bereitwilligkeit großer Massen, sich von bestimmten Suggestionen beeindrucken zu lassen.»

A conclusão de que a marcha do tempo, embora estando em aberto, é marcada pela dinâmica constante da sucessão entre as áreas centrais determinantes das diferentes eras exige a Schmitt, no entanto, a tentativa de compreender como decorre o percurso da história e, mais concretamente, porque razão não pode deixar de ser vigente um movimento de sucessão constante entre as áreas centrais. Na resposta a esta pergunta implicitamente formulada na sua exposição, Schmitt começa por assinalar as áreas centrais, como já foi dito, como as instâncias que fornecem o sentido concreto e existencial dos conceitos e das representações marcantes de uma determinada era, caracterizando-se como centrais para a “esfera espiritual” dessa mesma era não em função do seu conteúdo intrínseco, mas apenas em função do seu carácter não normativo, em função da sua força mobilizadora e vitalizante, a qual é, pelo seu dinamismo e pela sua vitalidade, geradora de conflitos, polémicas e combates. É este carácter existencial e, nessa medida, polémico da área central que assinala, na história, a necessidade da sua transição. E a necessidade de uma tal transição torna-se clara, sobretudo tendo em conta a concepção por Schmitt do Estado moderno como uma figura que tem origem num agnosticismo fundamental, ou seja, na emergência de uma pura decisão política que, baseada na sua pura autoridade, remete as contendas teológicas, inevitavelmente indecidíveis, para um estatuto de neutralidade. Se a área central de uma era é intrinsecamente polémica, se uma área central originária surge como uma instância a partir da qual as polémicas e as contendas são determinadas, seria inevitável a procura de uma área central distinta desta, ou seja, a procura de uma nova área central que, ao contrário da anterior, se caracterizasse por um carácter neutro, o qual poderia, nessa medida, proporcionar entre contendores e adversários o acordo e o entendimento. A neutralização do âmbito teológico, que assinala a génese do Estado moderno, surge assim como o momento que despoleta a história moderna, na medida em que à teologia é retirada a função de área central e se procura, para além dela, uma nova área central que proporcione a saída do conflito e da polémica, assim como o estabelecimento da harmonia e da paz. Como escreve Schmitt: «O essencial parece-me encontrar-se em que aquilo que foi até agora a área central, a teologia, é abandonado, por ser uma área de luta, procurando-se uma outra área neutra. Aquilo que foi até agora a área central é neutralizado ao deixar de ser área central e, com base na nova área central, espera-se encontrar o *minimum* de concordância e de premissas comuns que

permita a segurança, a evidência, o entendimento e a paz»⁶. Contudo, se o motor para a transição entre uma área central e a que lhe sucede consiste na necessidade de procurar neutralizar a polémica e de proporcionar o entendimento em torno dessa mesma área central, Schmitt assinala também que é a própria centralidade da área central, ou seja, a sua condição de instância determinante das posições, perspectiva, polémicas e combates de uma determinada era, que exclui a sua neutralidade. Por outras palavras: se uma área central é inevitavelmente abandonada devido ao seu carácter polémico e à sua condição de “área de luta” (*Streitgebiet*), se ela é deixada devido à necessidade de encontrar uma nova área central que seja neutra e escape, nessa medida, ao estatuto de palco de um combate, a nova área central encontrada, em função justamente da sua recente centralidade, não pode deixar de se começar a caracterizar por um carácter polémico que exclui a neutralidade procurada. Como escreve Schmitt: «Faz parte da dialéctica de um tal desenvolvimento que precisamente através da deslocação da área central se crie, de cada vez, uma nova área de combate. No novo campo, tomado à partida como neutro, desenrola-se logo, com uma nova intensidade, a oposição entre os homens e os interesses, e isso tão mais fortemente quanto mais seguramente se tomar posse da nova área temática. A humanidade europeia desloca-se sempre de uma área de combate para uma área neutra, e sempre a área neutra conquistada como nova volta a tornar-se área de combate, tornando-se necessário procurar novas esferas neutras»⁷. A transição constante entre as áreas centrais, transição essa que assinala quatro séculos da história moderna europeia, fundamenta-se assim nesta “dialéctica” pela qual a área central perde inevitavelmente, devido ao seu próprio carácter central, a neutralidade, sendo imprescindível, a partir dessa perda, a procura de uma nova área central neutra, cuja manutenção como tal se manifesta sempre impossível.

Esclarecido o processo pelo qual a transição histórica entre áreas centrais é algo inevitável, uma nova questão se impõe necessariamente à exposição schmittiana. Perguntando pela sucessão na história das várias áreas centrais, Schmitt remete para um

⁶ Idem, pp. 88-89: «Aber das Wesentliche scheint mir doch darin zu liegen, daß das bisherige Zentralgebiet, die Theologie, verlassen wird, weil es Streitgebiet ist, und daß man ein anderes neutrales Gebiet aufsucht. Das bisherige Zentralgebiet wird dadurch neutralisiert, daß es aufhört, Zentralgebiet zu sein, und auf dem Boden des neuen Zentralgebietes hofft man das Minimum an Übereinstimmung und gemeinsamen Prämissen zu finden, das Sicherheit, Evidenz, Verständigung und Frieden ermöglicht.»

⁷ Idem, p. 89: «Aber es gehört zur Dialektik einer solchen Entwicklung, daß man gerade durch die Verlagerung des Zentralgebietes stets ein neues Kampfgebiet schafft. Auf dem neuen, zunächst für neutral gehaltenen Felde entfaltet sich sofort mit neuer Intensität der Gegensatz der Menschen und Interessen, und zwar um so stärker, je fester man das neue Sachgebiet in Besitz nimmt. Immer wandert die europäische Menschheit aus einem Kampfgebiet in neutrales Gebiet, immer wird das neu gewonnene neutrale Gebiet sofort wieder Kampfgebiet und wird es notwendig, neue neutrale Sphären zu suchen.»

“processo dialéctico” no qual a área central vigente perderia sempre a sua neutralidade e se tornaria numa área de luta. Mas se a área central não pode deixar de perder a sua neutralidade, desencadeando assim a “dialéctica” pela qual esta mesma área central será inevitavelmente substituída por outra, tornar-se-ia necessário a Schmitt perguntar também pela razão desta inevitabilidade. Na conferência de 1929, Schmitt reconhece abertamente a impossibilidade de uma área central manter-se neutra: «Reconhecemos o pluralismo da vida espiritual e sabemos que a área central da existência espiritual não pode ser uma área neutra»⁸. Contudo, a resposta à segunda pergunta indicada, a resposta à pergunta acerca da inevitabilidade de uma área central perder a sua neutralidade e se constituir como uma “área de luta” ou de “combate”, encontra-se não no texto de 1929, mas já em *Politische Theologie*, no momento em que, caracterizando Bakunine como o “teólogo do anti-teológico” e o “ditador de uma anti-ditadura”⁹, Schmitt apresenta qualquer rejeição da decisão política como uma decisão política ela mesma, defendendo assim a polémica, a decisão e o combate políticos como inevitáveis. Dir-se-ia que, para Schmitt, a tentativa pacifista de eliminar a guerra, a decisão e o conflito políticos resulta não propriamente nesta eliminação, mas no aparecimento de um tipo particular de guerra e de política a partir da aparência do seu desaparecimento. E é esta mesma inevitabilidade do combate e do conflito políticos que Schmitt explora sobretudo em *Der Begriff des Politischen*, a cuja segunda edição acrescenta sintomaticamente, em apêndice, a conferência de Barcelona. As três versões de *Der Begriff des Politischen* aludem aqui a uma representação da natureza humana como “má”, fazendo desta representação o ponto de partida fundamental para qualquer pensamento sobre a política. E este “pessimismo antropológico” fundamental tem o sentido justamente de determinar o homem como um ente cuja vida é intrinsecamente constituída pela “dinâmica” da polémica, não se podendo furtar, por exigência da sua própria essência, ao “perigo” do combate. É neste sentido que Schmitt, a partir da edição de 1932, assinala esta maldade pressuposta no homem como uma sua visão enquanto «ser de modo nenhum não problemático, mas um ser “perigoso” e dinâmico»¹⁰. E, assim, se o homem é um ser essencialmente problemático, dinâmico e perigoso, ou seja, se a

⁸ Idem, p. 94: «Wir erkennen den Pluralismus des geistigen Lebens und wissen, daß das Zentralgebiet des geistigen Daseins kein neutrales Gebiet sein kann».

⁹ Cf. *Politische Theologie*, p. 70.

¹⁰ Cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 61; [1933], p. 43: «Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als „böse“ voraussetzen, d. h. als keineswegs unproblematisches, sondern als „gefährliches“ und dynamisches Wesen betrachten». A versão de 1927 diz apenas, depois de «als „böse“ voraussetzen», que o homem é aqui «avaliado negativamente»: «d. h. negativ bewerten» (cf. *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 23).

polemicidade determina a essência deste mesmo homem, a tentativa de encontrar uma área neutra, pacificada e carente de problematidade não pode deixar de se manifestar imediatamente como um projecto impossível: não é possível, tendo em conta o próprio ser do homem, instituir uma área central que valha como puramente neutra e pacífica, escapando à polémica e ao conflito. A polémica e, portanto, o político – determinando-se aqui o político como o estabelecimento de relações de inimizade – não são, conseqüentemente, evitáveis. E tal quer dizer que a tentativa de estabelecer uma área central neutra não pode deixar de surgir como um projecto destinado a cair necessariamente numa degeneração. Para Schmitt, dir-se-ia então que uma área central que seja determinada como neutra ou pacífica não o é senão apenas fictícia ou aparentemente, escondendo, sob a aparência da sua neutralidade, a inevitabilidade da polémica, a qual será tanto mais extrema quanto maior será a aparência de pacificação. É então ao apontar esta relação directamente proporcional entre o carácter extremo das contendas e das polémicas, guerras e conflitos, por um lado, e a tentativa de encontrar uma área central neutra e pacificada, por outro, que o texto schmittiano de 1929 encontra o sentido que maximamente o justifica.

Segundo Schmitt, o século XX, surgindo como o ponto culminante da história europeia moderna a partir do desfecho da Primeira Guerra Mundial, consiste na “era das neutralizações e despolitizações”. Por outras palavras: para Schmitt, o século XX caracteriza-se justamente pela tentativa de encontrar uma harmonização e concórdia geral entre os homens, aquilo a que se poderia chamar uma superação da sua natureza “problemática” e “polémica”, através da sua reunião em torno de uma instância que seja essencialmente pacífica, neutra e despolitizada. Conseqüentemente, se o homem é intrinsecamente problemático e polémico, e se os conflitos são humanamente inevitáveis, uma tal tentativa, determinante do século XX, não pode deixar de cunhá-lo como o século dos maiores perigos, das mais extremas polémicas, da mais radical problematidade no reconhecimento entre os homens e da emergência de guerras totais. Segundo a análise schmittiana de 1929, é na técnica que o século XX tenta encontrar uma área central absolutamente neutra e pacífica. Para Schmitt, o século XX surge assim como a “era das neutralizações e das despolitizações”, ou seja, como a era em que parece ser possível reconhecer um âmbito específico como área central efectivamente neutra e despolitizada, na medida em que a técnica se manifesta aqui como algo intrinsecamente neutro, como algo cujas possibilidades podem ser aproveitadas e reconhecidas pelos mais extremos opositores de uma contenda. Como escreve Schmitt:

«Aqui todos os povos e nações, todas as classes e confissões, todas as idades humanas e gerações parecem poder rapidamente unir-se, porque todas se servem, com a mesma evidência, das vantagens e das comodidades do conforto técnico. [...] A esfera da técnica parecia ser uma esfera de paz, de entendimento e de reconciliação»¹¹. Um tal carácter da técnica, intrinsecamente pacífico e não-polémico, baseia-se então naquilo a que se poderia chamar a sua dimensão, à partida, puramente instrumental. Contudo, se é na medida em que surge como puramente instrumental que a técnica pode aparecer, à partida, como uma instância pacífica, neutra e despolitizada, este seu carácter puramente instrumental manifesta já que a técnica não pode deixar de se vincular a uma qualquer posição polémica e que, portanto, a manutenção da sua pura neutralidade é algo impossível. Daí que Schmitt possa escrever: «A neutralidade da técnica é algo diferente da neutralidade de todas as áreas até agora. A técnica é sempre apenas instrumento e arma, e é precisamente por servir qualquer um que ela não é neutra»¹². Assim, segundo o Schmitt de 1929, poder-se-ia dizer que os homens do século XX esperavam da técnica a paz, a concórdia, o entendimento universal e, conseqüentemente, o aparecimento de uma era marcada por aquilo a que se poderia chamar a despolitização do mundo. E, diante de uma tal esperança, dir-se-ia que era justamente a partir da frustração que a impossibilidade da constituição de uma área central neutra e pacífica mais plenamente se manifestava. Na medida em que a técnica, enquanto mero meio, não podia deixar de se associar sempre a uma polémica, servindo uma determinada posição, poder-se-ia dizer que, na perspectiva schmittiana, tais homens esperavam da técnica algo que ela, enquanto técnica, não lhes poderia dar. Assim, para Schmitt, ao ser considerada como puramente neutra, a técnica, longe de consistir na fase culminante de um percurso histórico dos homens em direcção ao seu entendimento, à paz e à sua emancipação, não pode deixar de perder a sua primordial neutralidade, abrindo o caminho para o “espírito” capaz de melhor utilizar o seu carácter instrumental, impondo-se como a área central de um mundo tecnicamente mobilizado.

Se a técnica enquanto técnica, se a técnica enquanto dimensão puramente neutra e instrumental, não pode tomar qualquer decisão nem ser de nenhum modo

¹¹ “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 90: «Hier scheinen alle Völker und Nationen, alle Klassen und Konfessionen, alle Menschenalter und Geschlechter sich schnell einigen zu können, weil sich alle mit gleicher Selbstverständlichkeit der Vorteile und Bequemlichkeiten des technischen Komforts bedienen. [...] Die Sphäre der Technik schien eine Sphäre des Friedens, der Verständigung und der Versöhnung zu sein.»

¹² Idem, p. 90: «Aber die Neutralität der Technik ist etwas anderes als die Neutralität aller bisherigen Gebiete. Die Technik ist immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral.»

determinante, tal quer dizer que, para Schmitt, uma “técnica” que pretendesse assumir efectivamente o estatuto de área central já não seria, em sentido próprio, puramente técnica. Como escreve Schmitt: «Quando hoje ainda muitos homens esperam do aperfeiçoamento técnico também um progresso humanitário-moral, eles ligam, de um modo mágico, técnica e moral, e pressupõem além disso sempre apenas, de um modo ingénuo, que o grandioso *instrumentarium* da técnica hodierna é usado apenas no seu próprio sentido, isto é, sociologicamente, que eles mesmos se tornam nos senhores destas armas temíveis e podem reivindicar o imenso poder que lhes está ligado. Mas a própria técnica, se assim posso dizer, permanece culturalmente cega. De um nada-senão-técnica não se podem retirar, portanto, qualquer uma das consequências que, de outro modo, são extraídas da área central da vida espiritual [...] Não se pode calcular, a partir de nenhuma invenção técnica significativa, o que vão ser os seus efeitos políticos objectivos. As invenções dos séculos XV e XVI actuaram no sentido da liberdade, da individualidade e da rebeldia; a invenção da arte da impressão de livros conduziu à liberdade de imprensa. Hoje, as invenções técnicas são meios de uma imensa dominação de massas; da rádio faz parte o monopólio da rádio, do filme faz parte a sua censura. A decisão sobre a liberdade e a servidão não se encontra na técnica enquanto técnica. Ela pode ser revolucionária e reaccionária, servir para a liberdade e a submissão, para a centralização e descentralização»¹³. A esperança de que, através da técnica, o século XX se constituísse como uma “era das neutralizações e das despolitizações”, ou seja, como uma era em que a técnica proporcionasse as condições para uma superação pelo homem da sua condição “problemática” e “perigosa”, polémica e política, não poderia então deixar de assentar numa crença mobilizadora, a qual, nessa medida, na medida em que se constituiria como uma instância cuja vitalização e dinamismo mobilizaria para um combate, entraria inevitavelmente numa dimensão polémica. Noutros termos: ao

¹³ Idem, pp. 90-91: «Wenn heute noch viele Menschen von der technischen Vervollkommung auch einen humanitär-moralischen Fortschritt erwarten, so verknüpfen sie in einer ganz magischen Weise Technik und Moral und setzen dabei außerdem in etwas naiver Weise immer nur voraus, daß man das großartige Instrumentarium der heutigen Technik nur in ihrem eigenen Sinne gebrauchen werde, d. h. soziologisch, daß sie selber die Herren dieser furchtbaren Waffen werden und die ungeheuere Macht beanspruchen dürfen, die damit verbunden ist. Aber die Technik selbst bleibt, wenn ich so sagen darf, kulturell blind. Aus der reinen Nichts-als-Technik läßt sich infolgedessen keine einzige der Folgerungen ziehen, die sonst aus den Zentralgebieten des geistigen Lebens abgeleitet werden [...] Aus keiner bedeutenden technischen Erfindung läßt sich berechnen, was ihre objektiven, politischen Wirkungen sein werden. Die Erfindungen des 15. und 16. Jahrhunderts wirkten freiheitlich, individualistisch und rebellisch; die Erfindung der Buchdruckerkunst führte zur Pressefreiheit. Heute sind die technischen Erfindungen Mittel einer ungeheuren Massenbeherrschung; zum Rundfunk gehört das Rundfunkmonopol, zum Film die Filmzensur. Die Entscheidung über Freiheit und Knechtschaft liegt nicht in der Technik als Technik. Sie kann revolutionär und reaktionär sein, der Freiheit und der Unterdrückung dienen, der Zentralisation und der Dezentralisation.»

procurar surgir como uma área central neutra, a técnica deixa de ser pura e simples técnica, adquirindo o estatuto mobilizador, inevitavelmente polémico, daquilo a que se poderia chamar um “espírito da tecnicidade”. É este “espírito da tecnicidade” que, no século XX, se procura impor, na sua tentativa de se estabelecer como a “era das neutralizações e das despolitizações”. E é então no sentido da distinção de um “espírito da tecnicidade”, determinante do século XX, situado para além da neutralidade da técnica, que Schmitt pode escrever: «O espírito da tecnicidade, que conduziu para a fé das massas de um activismo anti-religioso no aquém, é espírito, talvez um espírito mau e demoníaco, mas que não pode ser depreciado como mecânico nem pode ser classificado como técnica. É talvez algo horrendo, mas não é, ele mesmo, algo técnico e maquinal. É a convicção de uma metafísica activista, a fé num poder e num domínio ilimitados do homem sobre a natureza, até mesmo sobre a *physis* humana, na ilimitada “remoção das barreiras naturais”, nas ilimitadas possibilidades de alteração e de sucesso da existência do homem no aquém. A isso pode-se chamar fantástico e satânico, mas não simplesmente uma ausência de alma morta, sem espírito ou mecanizada»¹⁴.

Schmitt separa assim radicalmente, por um lado, a técnica pura e simplesmente enquanto técnica, a técnica meramente instrumental – a qual não pode, nessa medida, nem constituir-se como área central e instância mobilizadora, nem deixar de servir uma dessas instâncias –, e, por outro lado, a técnica enquanto “espírito da tecnicidade”, isto é, a técnica enquanto mito político baseado na redução da transcendência à imanência e da decisão pessoal ao mero funcionamento mecânico. Contudo, a partir de uma tal separação, tornar-se-ia ainda necessário explicar a razão pela qual o “espírito da tecnicidade”, o mito político de uma neutralização e despolitização gerais, baseado fundamentalmente no projecto liberal de uma existência humana sem conflitos nem guerras, pode ser assinalado por Schmitt como algo “horrendo” e “satânico”. Em *Der Begriff des Politischen*, Schmitt tem o cuidado de afastar a sua exposição, de forma explícita, de uma defesa “militarista” ou “belicista” da guerra pela guerra¹⁵. Assim, se a

¹⁴ Idem, p. 93: «Der Geist der Technizität, der zu dem Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus geführt hat, ist Geist, vielleicht böser und teuflischer Geist, aber nicht als mechanistisch abzutun und nicht der Technik zuzurechnen. Er ist vielleicht etwas Grauenhaftes, aber selber nichts Technisches und Maschinelles. Er ist die Überzeugung einer aktivistischen Metaphysik, der Glaube an eine grenzenlose Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur, sogar über die menschliche Physis, an das grenzenlose „Zurückweichen der Naturschranke“, an grenzenlose Veränderungs- und Glücksmöglichkeiten des natürlichen diesseitigen Daseins der Menschen. Das kann man phantastisch und satanisch nennen, aber nicht einfach tot, geistlos oder mechanisierte Seelenlosigkeit.»

¹⁵ As três versões apresentam ligeiras diferenças: «Die hier gegebene Definition des Politischen ist ebensowenig militaristisch oder imperialistisch wie sie pazifistisch ist» (*Der Begriff des Politischen* [1927], p. 7); «Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch,

recusa por Schmitt do “espírito da tecnicidade” não repousa num belicismo nem num militarismo, torna-se inevitável perguntar pelo motivo desta mesma recusa. Embora concedendo que o “espírito da tecnicidade” não era, em si mesmo, nada de técnico, embora concedendo que a crença na técnica assume o estatuto polémico de uma crença mobilizadora, não seria um tal espírito anulador da guerra e do conflito um espírito desejável? Qual o motivo pelo qual Schmitt classifica como horrendo e hipoteticamente diabólico o projecto, presente no século XX, da constituição da técnica como área central e, nessa medida, da deposição dos conflitos políticos e das guerras numa era marcada como a “era das neutralizações e das despolitizações”?

A resposta dada por Schmitt a esta pergunta, a qual, diante da sua exposição, não poderia deixar de emergir, constitui a conclusão da conferência de 1929. Uma tal conclusão pode ser aqui referida em dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, Schmitt reforça, nesta conclusão, a impossibilidade de a técnica enquanto pura técnica se constituir, para uma época, como a sua área central. Desta impossibilidade resulta que a tentativa de estabelecer a técnica como área central parte não da neutralidade da técnica, mas justamente do seu contrário: do reconhecimento de que o “espírito da tecnicidade” não é nada de técnico e de que, conseqüentemente, este mesmo “espírito” remete a neutralidade da técnica para o estatuto de algo meramente provisório. Schmitt escreve então abertamente: «A técnica já não é um solo neutro no sentido daquele processo de neutralização e qualquer política forte servir-se-á dela. Daí que conceber o século actual, num sentido espiritual, como o século técnico só possa ser um *provisorium*. O sentido definitivo dá-se apenas quando se mostrar que tipo de política é forte o suficiente para se apoderar da nova técnica, e quais os autênticos agrupamentos amigo-inimigo que crescem sobre o novo solo»¹⁶. Em segundo lugar, se a técnica, ao tornar-se área central, não pode deixar de perder a sua neutralidade, a sua dimensão puramente técnica, convertendo-se numa instância de mobilização polémica e numa área de luta, torna-se necessário concluir que a tentativa de apresentar a essência da técnica – o “espírito da tecnicidade” – como algo neutro e pacífico não pode deixar de

noch imperialistisch, noch pazifistisch» (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 33); « Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder kriegshetzerisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 16).

¹⁶ “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 94: «Die Technik ist nicht mehr neutraler Boden im Sinne jenes Neutralisierungsprozesses, und jede starke Politik wird sich ihrer bedienen. Es kann daher nur ein Provisorium sein, das gegenwärtige Jahrhundert in einem geistigen Sinn als das technische Jahrhundert aufzufassen. Der endgültige Sinn ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Art von Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen, und welches die eigentlichen Freund- und Feindgruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachsen.»

ser um expediente para a criação de uma ilusão fundamental: para levar a cabo um empreendimento polémico *como se* fosse uma rejeição da guerra ou para empreender uma guerra *como se* fosse uma defesa da paz. O “espírito da tecnicidade”, o qual é um espírito essencialmente pacifista, surge então como um espírito guerreiro: trata-se aqui de fazer uma guerra contra a guerra. E desta guerra pacifista contra aquilo que, a partir dele, é acusado de belicismo, deste combate por uma concórdia imanente e por uma despolitização, deste combate contra a possibilidade de uma decisão política, faz então parte não o fim da guerra propriamente dito, mas a sua transformação num acto criminalizante pelo qual o inimigo não pode deixar de ser discriminado e combatido com uma violência proporcional ao seu não reconhecimento. A guerra empreendida em nome da paz torna-se assim facilmente na mais violenta e discriminante das guerras. Schmitt escreve claramente a este propósito: «Penetramos hoje na névoa dos nomes e das palavras com os quais a maquinaria psicotécnica da sugestão de massas trabalha. Conhecemos até a lei secreta deste vocabulário e sabemos que hoje a guerra mais terrível só é levada a cabo em nome da paz, a subordinação mais temível só em nome da liberdade e a mais terrível desumanidade só em nome da humanidade»¹⁷. E se a tentativa de despolitizar e neutralizar o tempo, a tentativa de construir uma época em que o conflito político tenha pura e simplesmente desaparecido, não pode deixar de intensificar proporcionalmente este mesmo conflito, não apenas confirmando o homem como um ser “problemático” e “polémico”, mas sobretudo criando as condições para o aparecimento de uma guerra discriminante e total, a caracterização por Schmitt de uma tal tentativa como algo “horrendo” e “satânico” não pode deixar de ter o sentido de uma rejeição do aparecimento deste tipo extremo de guerra. Noutros termos: se é no pan-intervencionismo de uma guerra total e discriminante que culmina o projecto pacifista de uma abolição da guerra e de uma concórdia geral entre os homens em torno dos progressos da técnica, a rejeição de um tal projecto por Schmitt, a sua caracterização como um empreendimento diabólico, deriva não de um qualquer belicismo, mas justamente da condenação da possibilidade da ocorrência de guerras totais e discriminantes.

¹⁷ Idem, p. 94: «Wir durchschauen heute den Nebel der Namen und der Worte, mit denen die psychotechnische Maschinerie der Massensuggestion arbeitet. Wir kennen sogar das geheime Gesetz dieses Vokabulariums und wissen, daß heute der schrecklichste Krieg nur im Namen des Friedens, die furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit und die schrecklichste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen wird.»

A perspectiva schmittiana de 1929 acerca do estabelecimento de uma ordem no tempo está então suficientemente caracterizada. Como se disse, segundo a conferência de Barcelona, a história universal aparece como uma marcha cujo sentido está em aberto. A sucessão das áreas centrais, e o aparecimento, no século XX, do projecto de uma neutralização e de uma despolitização em nome da concórdia proporcionada pelo progresso técnico, surgem, como vimos, não como uma “lei” determinada por uma “filosofia da história”, mas apenas como as características de um percurso possível que, nessa medida, pode ser humanamente invertido. Assim, se, a partir da essência polémica e problemática do homem, a marcha do tempo desemboca no aparecimento do “espírito da tecnicidade” que marca o século XX, com a sua aparência de neutralização e de despolitização, e com o pan-intervencionismo e as guerras discriminantes e totais que se alicerçam nessa mesma aparência, esta mesma marcha do tempo é, no entanto, indeterminada e o percurso da história está, conseqüentemente, em aberto. É no seguimento desta indeterminação da história que, dez anos depois da conferência de Barcelona, em 1939, Schmitt começa a elaborar a sua “teoria dos grandes espaços”. Se a história é um percurso em aberto, a Segunda Guerra Mundial, que desponta justamente em 1939, é vista por Schmitt, diante da história do século XX, inaugurada pela Primeira Guerra Mundial e pelo fim do *jus publicum europaeum*, como um momento em que o sentido da sua marcha é posto para decisão. Assim, para Schmitt, a Segunda Guerra Mundial consistia fundamentalmente numa oportunidade de contrapor ao pan-intervencionismo democrático e liberal um outro modo de organização do espaço da terra. E tal quer dizer que, no despontar da Segunda Guerra Mundial, a articulação entre os conceitos de Reich e de grande espaço não é considerada por Schmitt, como vimos, numa perspectiva *völkisch* – apesar da ambigüidade das expressões de *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, já analisada –, mas aparece como a expressão de uma tentativa de determinar o espaço da terra por um nomos que fosse capaz de contrariar o pan-intervencionismo imperialista. Longe de consistir num combate por uma “mundividência *völkisch*”, tal como a concebia Reinhard Höhn¹⁸, longe de consistir na defesa de um pan-intervencionismo *völkisch* contra o pan-intervencionismo imperialista das democracias liberais ocidentais, a Segunda Guerra Mundial é então, para Schmitt, o aparecimento de um combate pela existência de grandes espaços e, conseqüentemente, contra a possibilidade da existência

¹⁸ Cf. Capítulo VIII, 2.

de potências pan-intervencionistas. Do curso da Segunda Guerra Mundial dependeria então, na perspectiva schmittiana de 1939, ou a aceleração de uma história que decorria no sentido da correcção da tentação imperialista introduzida pela Primeira Guerra Mundial e pela Sociedade das Nações, isto é, no sentido da introdução de uma organização do espaço da terra em grandes espaços que impediriam a constituição do mundo como uma unidade exposta ao pan-intervencionismo de uma potência criminalizante, ou a aceleração deste mesmo pan-intervencionismo e da unidade do mundo, com a conseqüente banalização de guerras totais assentes no não reconhecimento e na criminalização dos inimigos. É neste contexto de uma indecisão acerca do sentido da história, é no âmbito de uma confrontação com uma marcha do tempo essencialmente indeterminada e em aberto, que aparece no pensamento schmittiano a figura paulina do &∞◆ℳ❖ℳ◆■, a figura de um desacelerador do tempo. A oscilação de Schmitt na sua valoração positiva ou negativa encontra então a sua justificação não em qualquer “ocasionalismo” dos conceitos, nem numa alteração acerca da sua interpretação do papel fundamental a desempenhar por uma instância que trave o curso do tempo e impeça a sua consumação e o seu fim, mas antes numa rejeição fundamental da determinação da história por leis que lhe sejam imanentes e, nessa medida, numa rejeição fundamental de que nesta possa ser assinalado, às mãos de uma “filosofia da história”¹⁹, um percurso unilateral tido como universal e necessário.

O primeiro aparecimento da figura do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ na obra de Schmitt data de 19 de Abril de 1942, num artigo intitulado *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* e publicado na revista *Das Reich*. O tema do

¹⁹ É esta rejeição fundamental de uma “filosofia da história” que está implícita em todas as variações da figura do *katechon* no pensamento schmittiano. Para uma análise exaustiva destas variações, cf. Félix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996. Particularmente útil, para a análise destas variações, é aqui a sistematização proposta por Grossheutschi: a proposta de distinguir entre *katechones* locais e universais e, sobretudo dentro destes últimos, entre *katechones* imanentes à história – os quais têm a função de desacelerar ou mesmo impedir um determinado processo histórico (a Guerra dos Trinta Anos ou a islamização da Europa, por exemplo) – e os *katechones* transcendentais, os quais travam não a consumação de um determinado processo histórico, mas o próprio fim da história e o advento escatológico do fim dos tempos (cf. pp. 103 ss.). Uma tal análise permite ver sobretudo como os diferentes registos nos quais aparece a figura do *katechon*, no pensamento schmittiano, não só se diferenciam radicalmente, mas sobretudo se articulam, tendo em conta a sua própria estrutura. Assim, poder-se-ia dizer que, por um lado, a actuação de um *katechon* imanente à história que trave a aceleração da unidade do mundo, o fim de um grande espaço europeu e, nesse sentido, o desmantelamento do seu *jus publicum* consiste num acontecimento enraizado historicamente, sempre reversível e indeterminado, sempre contingente, que, portanto, se distingue radicalmente de um momento escatológico. Contudo, por outro lado, o paralelismo entre os *katechones* historicamente imanentes e transcendentais mostra que a actuação do primeiro tem uma ligação contínua com a do segundo. Dir-se-ia que – numa perspectiva guiada pelo providencialismo cristão – a actuação de um *katechon* imanente à história, não se confundindo com ele, colabora com a função de sustentar a precipitação do fim dos tempos que é própria daquilo a que se poderia chamar um *katechon* transcendente e escatológico.

artigo consiste numa primeira reflexão sobre a entrada explícita dos Estados Unidos da América na guerra contra o Reich alemão, em Dezembro de 1941, e o seu pano de fundo histórico é a ainda previsibilidade de uma vitória alemã, depois do sucesso da ocupação da França, do desastre aliado em Dunquerque e dos primeiros sucessos na Rússia soviética. No entender de Schmitt, como já ficou dito atrás, a vitória do Reich alemão na Guerra significaria o anúncio de uma era de relações internacionais baseada no princípio da constituição de grandes espaços fechados a intervenções estranhas e, portanto, na introdução de uma ordem na terra estabelecida como uma alternativa a um pan-intervencionismo imperialista. Assim, segundo Schmitt, a previsibilidade da vitória alemã na Guerra poderia ser considerada como uma aceleração dos tempos no sentido da constituição de grandes espaços e, nessa medida, da ultrapassagem histórica da era do imperialismo, aberta, como vimos, pela revolução elementar, pelo aparecimento da guerra aérea, pelo desfecho da Primeira Guerra Mundial e pelo estabelecimento da Sociedade das Nações. É a partir desta perspectiva sobre o que estava em jogo na Segunda Guerra Mundial que Schmitt, reflectindo acerca do papel dos Estados Unidos aquando da sua entrada na Guerra, se interroga sobre se uma tal entrada poderia significar um “travão” ou uma “desaceleração” do processo histórico que conduziria à constituição de grandes espaços. A imagem do $\&\mathcal{D}\blacklozenge\mathcal{M}\blacklozenge\mathcal{N}\blacklozenge\blacksquare$, a imagem de um travão ou de um desacelerador do curso dos tempos, aparece aqui então pela primeira vez: «Na antiguidade tardia e na Idade Média, os homens acreditavam num misterioso poder retardador que foi designado com a palavra grega “kat-echon” (deter) e que evitava que o há muito eminente fim apocalíptico dos tempos surgisse já agora»²⁰. A pergunta acerca do significado da entrada dos Estados Unidos na Guerra aparece então aqui sob a forma da questão de saber se aos Estados Unidos poderia ser atribuída a função de um $\&\mathcal{D}\blacklozenge\mathcal{M}\blacklozenge\mathcal{N}\blacklozenge\blacksquare$. E a uma tal pergunta Schmitt responde negativamente.

Na continuação do seu tratamento do papel dos Estados Unidos em artigos anteriores, a situação dos Estados Unidos é caracterizada por Schmitt como estando assente numa oscilação fundamental entre isolamento e intervencionismo. Por um lado, tendo em conta a constituição de um “grande espaço” americano pela doutrina Monroe, os Estados Unidos aparecem no pensamento schmittiano, como vimos, como um modelo de referência para a sua proposta de uma ordem planetária alternativa a um

²⁰ “Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre”, *Staat, Großraum, Nomos*, p. 436: «In der Spätantike und im Mittelalter glaubten die Menschen an eine geheimnisvoll aufhaltende Macht, die mit dem griechischen Wort „kat-echon“ (Niederhalten) bezeichnet wurde und die es verhinderte, daß das längst fällige apokalyptische Ende der Zeiten jetzt schon eintrat.»

imperialismo pan-intervencionista. Por outro lado, no entanto, tendo em conta a herança do império britânico, assim como o seu papel enquanto potência dominante diante dos Estados americanos presentes na Sociedade das Nações, os Estados Unidos surgem também como uma potência que dificilmente cederia àquilo a que se poderia chamar uma tentação pan-intervencionista. Assim, se a história dos Estados Unidos, desde a formulação da doutrina Monroe, em 1823, consiste numa oscilação entre isolamento e intervencionismo, dir-se-ia que a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, na continuação, aliás, da sua decisão de entrada também na Primeira, derivava, segundo Schmitt, de uma escolha do intervencionismo em detrimento do isolamento. Tendo em conta a análise schmittiana da Segunda Guerra Mundial, feita nos primeiros meses de 1942, com a sua perspectiva de que a previsível vitória alemã na Guerra corresponderia ao triunfo de uma ordem internacional feita de grandes espaços sobre a possibilidade de um intervencionismo imperialista, a decisão norte-americana por este mesmo intervencionismo não poderia deixar de ser considerada como uma tentativa de resistir contra um movimento da história que parecia ter no aparecimento de grandes espaços fechados a intervenções estranhas um desfecho que se afigurava como certo. Assim, o intervencionismo norte-americano é aqui considerado por Schmitt como a tentativa de constituir os Estados Unidos como um travão ou como um desacelerador – como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■ – do movimento da história. E é diante desta tentativa, por parte dos Estados Unidos, de “de-ter” o desenrolar-se de um processo histórico que parecia dirigir-se ao aparecimento de grandes espaços fechados, e à conseqüente abolição do pan-intervencionismo, que Schmitt defende, em 1942, a impossibilidade de parar um tal processo, afirmando que a tentativa de desacelerar a marcha do tempo não poderia deixar de resultar numa sua aceleração involuntária. Assim, segundo Schmitt, a pretensão dos Estados Unidos de surgirem como um travão diante de um processo histórico no qual o pan-intervencionismo imperialista desapareceria, quebrando o seu isolamento e intervindo numa guerra criminalizante e tendencialmente total, não poderia deixar de resultar na sua constituição não como um verdadeiro desacelerador, não como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, mas como um “acelerador contra vontade”. Como escreve Schmitt: «Quando o Presidente Roosevelt abandonou o solo do isolamento e da neutralidade, submeteu-se – quer o tivesse querido, quer não – à orientação da existência desaceleradora e retardadora do velho império mundial britânico. [...] Mas já seria muito se Roosevelt, através da sua entrada na Guerra, se tivesse tornado num dos grandes desaceleradores e retardadores da história mundial. Mas a intrínseca carência de

decisão do processo impede este efeito, como qualquer outro efeito genuíno. Em vez disso, cumpre-se aqui o destino daqueles que, sem determinação do sentido interno, se arrastam com o seu barco para o remoinho da história. Eles não são nem grandes movimentadores, nem grandes retardadores, mas podem acabar apenas como aceleradores contra vontade»²¹.

Com o desfecho da Segunda Guerra Mundial, e a derrota do projecto de estabelecer uma ordem mundial baseada na constituição de grandes espaços fechados a intervenções estranhas, a história adquire definitivamente a forma de uma marcha cada vez mais acelerada em direcção a uma unidade do mundo. Dir-se-ia então que o sentido da história, há pouco tempo ainda inteiramente em aberto, se encontra agora inteiramente determinado. E tal quer dizer que, se a figura do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ aparecera pela primeira vez na obra schmittiana num contexto em que uma força desaceleradora da história poderia ser negativamente avaliada, esta mesma figura começa a ser encarada progressivamente como uma força positiva e benéfica, a qual – reproduzindo a acção do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ paulino no prolongamento dos tempos situados antes das catástrofes que anunciam o seu fim definitivo, na distensão da história e na detenção do aparecimento do Anti-Cristo – actua na imanência histórica como um obstáculo à máxima violência da desordem e da anomia, das guerras totais e discriminantes, assim como à unidade do mundo que não só as permite, mas até as promove e encoraja. O combate por um novo nomos da terra que contrariasse a emergência e o crescimento de guerras totais e discriminantes surge assim, diante de um tempo que se acelera no sentido da “unidade do mundo”, como um obstáculo, como uma força de desaceleração, como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■ que não pode deixar de se manifestar, de acordo com o que foi dito, sob duas configurações fundamentais. Em primeiro lugar, o &∞◆ℳ❖ℳ◆■ manifesta-se como uma força de resistência contra a constante aceleração do tempo e, conseqüentemente, contra as crescentes habilitações e motorizações legislativas que expressam essa mesma aceleração. Diante de um tempo cada vez mais acelerado, e de uma legislação cada vez mais motorizada, a tentativa de pensar o papel da ciência jurídica como expressão de uma ordem histórica concreta,

²¹ Idem, p. 436: «Als der Präsident Roosevelt den Boden der Isolation und Neutralität verließ, unterwarf er sich – ob er wollte oder nicht – der aufhaltenden und verzögernden Daseinsrichtung des alten britischen Weltreichs. [...] Es wäre schon viel, wenn Roosevelt durch seinen Kriegseintritt zu einem der großen Aufhalter und Verzögerer der Weltgeschichte geworden wäre. Doch die innere Entscheidungslosigkeit des Vorganges verhindert diese wie jede andere echte Wirkung. Statt dessen vollzieht sich hier das Schicksal derer, die ohne Bestimmtheit des inneren Sinnes mit ihrem Schiff in den Mahlstrom der Geschichte gleiten. Sie sind weder große Bewegter noch große Verzögerer, sondern können nur als Beschleuniger wider Willen enden.»

irredutível à codificação elaborada pela vontade do legislador, tal como o propunha Savigny, ou a tentativa de pensar uma história do Espírito que detivesse o puro e simples ateísmo, tal como o fazia Hegel, surgiam como modos de resistência contra um tal movimento. É na medida em que, apesar das suas divergências, Savigny e Hegel podem ser considerados como introdutores de um movimento de resistência à marcha do tempo que ambos serão caracterizados por Schmitt – no apêndice à sua edição de *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* de 1958, no volume *Verfassungsrechtliche Aufsätze* – como *katechones*: «Ambos [Savigny e Hegel] eram genuínos retentores, *katechones* no sentido concreto da palavra, retentores do acelerador voluntário e involuntário no caminho para a completa funcionalização»²². Em segundo lugar, o &∞◆ℳ❖ℳ◆■ manifesta-se também como uma força que serve de obstáculo ao processo de globalização do espaço da terra e, portanto, de unidade do mundo. Assim, se Savigny e Hegel podem aparecer como os exemplos de um &∞◆ℳ❖ℳ◆■ diante do desenvolvimento da história, como os exemplos de uma força que serve de obstáculo à marcha motorizada do tempo, dir-se-ia que é agora o próprio Schmitt que se concebe como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, perante um processo – que, após o desfecho da Segunda Guerra Mundial, parece irreversível – de crescente unificação do mundo e de conseqüente exposição do espaço da terra a um pan-intervencionismo ilimitado. O projecto de atribuir a uma potência planetária a possibilidade de, evocando uma interpretação de valores como a “paz” ou a “humanidade”, intervir em qualquer ponto da terra consistiria numa desmedida trágica, naquilo a que se poderia chamar uma ◆⊗∂□✕✗, num acto prometaico pelo qual um homem passaria além dos seus limites e da sua medida, provocando inevitavelmente um desastre. E é diante de um tal acto prometaico que é possível compreender a definição que Schmitt, nas suas meditações após a Segunda Guerra Mundial, dá de si mesmo: «A minha essência pode não ser inteiramente transparente; mas o meu caso pode ser nomeado recorrendo a um nome que um grande poeta achou. É o caso mau, indigno, mas autêntico, de um *Epimeteu cristão*»²³. Para a compreensão schmittiana do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ após o desfecho da Segunda Guerra Mundial, este torna-se então numa força que se constitui

²² “Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 429: «Beide waren echte Aufhalter, Katechonten im konkreten Sinne des Wortes, Aufhalter der freiwilligen und der unfreiwilligen Beschleuniger auf dem Wege zur restlosen Funktionalisierung.»

²³ *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Colónia, Greven Verlag, 1950, p. 12: «Mein Wesen mag wohl nicht ganz durchsichtig sein; aber mein Fall läßt sich benennen, mit Hilfe eines Namens, den ein großer Dichter gefunden hat. Es ist der schlechte, unwürdige und doch authetische Fall eines christlichen Epimetheus.»

como obstáculo à perdição e à catástrofe: «A Europa estava perdida sem a ideia de um *kat-echon*»²⁴. O atraso da catástrofe na história, o prolongamento da própria história na qual se desenvolve, de um modo crescentemente visível, o “mistério” da desordem e da anomia, depende da presença invisível do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ como força retardadora. Esta invisibilidade do &∞◆ℳ❖ℳ◆■ implica que este, na história, tenha de ser procurado, tornando-se manifesta a sua presença não directamente, mas através do prolongamento indefinido de um tempo em que a anomia, a desordem e a catástrofe ganham uma visibilidade crescente. Schmitt pode então interrogar-se: «Quem é hoje o &∞◆ℳ❖ℳ◆■? [...] O lugar nunca esteve desocupado, senão já não estaríamos presentes»²⁵. E é diante da catástrofe e da perdição, assim como do carácter imprescindível de uma força que impeça o seu desencadeamento, que, segundo Schmitt, seria necessário recordar uma organização do espaço alternativa à unidade contemporânea do mundo, evocando assim um “nomos da terra” – o *jus publicum europaeum* – cujo sentido se encontrava justamente na tentativa de constituir um obstáculo ao crescimento da guerra discriminante e total. Do mesmo modo que surgia aqui um &∞◆ℳ❖ℳ◆■ determinado pelo papel de travar a aceleração do tempo, também a recordação de um “nomos da terra”, de um *jus publicum* que impossibilitasse o pan-intervencionismo e as guerras totais e discriminantes, aparecia aqui marcada pela função de um &∞◆ℳ❖ℳ◆■. E é o reconhecimento da função de &∞◆ℳ❖ℳ◆■ do seu próprio pensamento que conduz Schmitt, comparando-se à figura de Benito Cereno do romance de Melville – o capitão de um navio capturado por piratas que tem de mascarar a sua efectiva situação –, à seguinte assunção: «Sou o último representante consciente do *jus publicum europaeum*, o seu último professor e investigador em sentido existencial e experimento o seu fim tal como *Benito Cereno* experimentava a viagem do navio pirata»²⁶.

Ao conceber o seu próprio pensamento como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, Schmitt caracteriza-se pela afirmação de três princípios pelos quais não se poderia deixar de

²⁴ Idem, p. 31: «Europa war ohne die Idee eines *Kat-echon* verloren.»

²⁵ *Glossarium*, p. 63 [19.12.47]: «Wer ist heute der &∞◆ℳ❖ℳ◆■? [...] Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden». A presente entrada o *Glossarium* de Schmitt pode ser aqui comparada com uma entrada mais tardia, de 11 de Janeiro de 1948, na qual Schmitt transcreve a carta que dirige a Pierre Linn e escreve em francês: «Vous connaissez ma théorie du &∞◆ℳ❖ℳ◆■, elle date de 1932. Je crois qu’il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu’il s’agit de le trouver» (*Glossarium*, p. 80).

²⁶ *Ex Captivitate Salus*, p. 75: «Ich bin der letzte, bewußte Vertreter des *jus publicum europaeum*, sein letzter Lehrer und Forscher in einem existenziellen Sinne und erfahre sein Ende so, wie *Benito Cereno* die Fahrt des Piratenschiffs erfuhr.»

contrapor a qualquer tentativa de estabelecer uma ordem baseada na unidade do mundo e no puro e simples banimento da guerra do âmbito das relações entre os homens. O primeiro princípio que não pode deixar de caracterizar a reflexão schmittiana consiste no reconhecimento daquilo a que se poderia chamar a base antropológica de que parte o seu conceito do político. Por outras palavras: o primeiro princípio a que o pensamento schmittiano não pode deixar de aludir consiste no reconhecimento da inevitabilidade do conflito e da guerra no âmbito das relações humanas. O segundo, afirmado por Schmitt imediatamente no decurso do anterior, estabelece o reconhecimento de que, se a guerra e o conflito entre os homens são pura e simplesmente inevitáveis, a tentativa de os anular e abolir, longe de conduzir para a paz, não pode deixar de introduzir uma “guerra pacifista contra a guerra”, guerra essa que, promovendo a criminalização ou a discriminação do inimigo, não lhe reconhecendo o estatuto de uma igual dignidade, não pode deixar de se aproximar de um tipo de guerra total. Finalmente, em terceiro lugar, Schmitt estabelece também o princípio de um nexu directamente proporcional entre o reconhecimento da inevitabilidade da guerra e a sua moderação, de tal modo que a moderação na guerra, a abolição da guerra total e discriminante, não pode deixar de exigir a aceitação desta mesma guerra, do mesmo modo que a sua não aceitação tem por consequência paradoxal a sua intensificação e o crescimento do seu carácter discriminante, total e violento. É então a partir destes três princípios assim explicitados que Schmitt se pode compreender como um “Epimeteu cristão”, concebendo o seu próprio pensamento como a força de um &∞◆ℳ❖♯◆■. E tal quer dizer que – para usar uma dicotomia a que já atrás foi feita referência – a rejeição do pacifismo tem lugar no pensamento schmittiano não como a emergência de um belicismo, mas como um só aparentemente paradoxal combate pela paz.

Torna-se então claro que o pano de fundo do pensamento schmittiano, enquanto &∞◆ℳ❖♯◆■ de um mundo que avança no sentido da sua unificação, consiste no estabelecimento da dicotomia clara que aparece já explicitada no seu artigo de 1934: “paz ou pacifismo”? Poder-se-ia dizer que o projecto pacifista consistia numa tentativa de estabelecer a paz através do direito, ou seja, numa tentativa de estabelecer a paz através da criminalização de qualquer guerra, sendo assim necessariamente reservada a uma determinada potência dominante a determinação das acções concretas que deverão ser consideradas como guerras propriamente ditas, por um lado, e daquelas que valerão não como actos hostis, mas como uma defesa da paz e da humanidade, por outro. Diante do pacifismo, a posição de Schmitt consiste aqui na defesa de que só uma paz relativa –

uma paz que aceitasse a possibilidade da emergência ocasional da guerra – poderia gerar o direito, uma normalidade jurídica assente não no puro e simples desaparecimento do conflito e da guerra, mas na sua moderação e, portanto, na sua distinção fundamental em relação à pura violência. Dir-se-ia então que se o pacifismo pretendia erradicar simplesmente a guerra, num movimento de aceleração do tempo e de unificação do espaço da terra através do qual esta mesma guerra não poderia deixar de ser juridicamente condenada e simplesmente contraposta à ordem e ao direito, o pensamento schmittiano surge, diante desse mesmo pacifismo, como um seu “de-tentor” ou desacelerador, como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, partindo antes da paz possível, da paz que acolhe a natureza problemática do homem e, portanto, a inevitável possibilidade da guerra, para o estabelecimento de um direito ou de uma ordem jurídica que, a cada passo, não só tente impedir a sua irrupção, como impeça efectivamente – quando esta irrompe – a sua emergência como pura e simples violência. Uma passagem do *Glossarium*, datada de 24 de Junho de 1951, pode aqui justamente ilustrar esta posição de Schmitt: «O fundamento é a paz, isto é, uma situação. O direito através da paz tem sentido e é adequado; a paz através do direito é uma reivindicação imperialista de domínio»²⁷.

Se o combate de Schmitt contra a unidade do mundo e por um novo nomos da terra tem na sua base a concepção do seu pensamento como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, vemos agora que o combate schmittiano contra a aceleração da história e por uma detenção dos tempos se concretiza como aquilo a que se poderia chamar uma defesa da paz contra a sua ilusão pelo pacifismo. O percurso do pensamento schmittiano, desde as suas formulações decisionistas até à alusão a uma ordem concreta, tem então na sua base uma tal defesa e, portanto, a sua constituição como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■ que procura desacelerar um tempo que conduz ao triunfo daquilo a que se poderia chamar um pacifismo antagónico da paz. Num tal combate, Schmitt tem certamente em mente a alusão de Paulo ao “mistério da anomia” que, embora retardado, actua já na história²⁸. O pacifismo, e a possibilidade por ele aberta do desencadeamento de guerras discriminantes e totais, consiste então numa manifestação fenoménica desta mesma anomia, numa irrupção do caos e da desordem no tempo. E é então o combate contra um tempo em que o pacifismo triunfa sobre a paz, abrindo o caos e a desordem, que está

²⁷ *Glossarium*, p. 316: «Grundlage ist der Friede, d. h. eine Situation. Recht durch Frieden ist sinnvoll und anständig; Friede durch Recht ist imperialistischer Herrschaftsanspruch.»

²⁸ Cf. IITes.2,7; veja-se a nota 101 do Capítulo VIII.

subjacente em todo o percurso de Schmitt, justificando, em última análise, quer a formulação da ficção jurídica do decisionismo, quer a formulação da ficção política democrática e nacional-socialista do povo como substância originária já politicamente determinada. Assim, se é um combate pela ordem, um combate contra a anomia crescente, que está na origem das ficções jurídica e política no pensamento schmittiano, importa agora mostrar como, na formulação destas mesmas ficções, o próprio carácter ficcional não pode deixar de emergir, mostrando o seu sentido definitivo como um combate pela ordem. É nesta medida que, por um lado, a teologia política mostrará o genuíno sentido do decisionismo, tornando manifesto que o seu combate pela decisão apenas se justifica, em última análise, como um combate pela ordem. E é nesta mesma medida que, por outro lado, o sentido da ordem concreta será plenamente manifestado pela consideração do conceito schmittiano do político. Se o capítulo anterior procurou mostrar o itinerário pelo qual é possível passar, no pensamento de Schmitt, da ficção à ordem, fazendo ver como o percurso de pensamento schmittiano se justifica a partir da tentativa de instituição de uma ordem no espaço, importa agora percorrer o caminho contrário, fazendo ver de que modo é possível mostrar que Schmitt parte da assunção do seu pensamento como um &∞◆ℓ.❖♣◆■, ou seja, parte daquilo a que se poderia chamar a necessidade de um combate pela ordem no tempo, para chegar, nos anos 20 e 30, à necessidade de formular o seu pensamento de acordo quer com a ficção jurídica decisionista, quer com a ficção política da substância homogénea do povo como ordem concreta.

2. Do decisionismo à teologia política

A defesa de que o pensamento schmittiano é já sempre, na sua essência, um &∞◆ℓ.❖♣◆■, concebendo-se a si mesmo como um obstáculo colocado ao desenrolar-se temporal do “mistério da anomia” e, portanto, como um combate pela ordem, exige, antes de mais, a tentativa de encontrar de que modo é possível reconhecer um tal combate pela ordem nos combates e nas polémicas concretas que caracterizam o “caminho pensante”, o *Denkweg* de Schmitt. O combate concreto do pensamento schmittiano, a sua polémica fundamental, consiste, como vimos, num “combate pela decisão”. Diante da tentativa marxista de redução do político ao económico, e sobretudo diante da negação pelo anarquismo de qualquer autoridade transcendente e fundante de

uma decisão política, diante da sua defesa da entrega das coisas ao automatismo do seu próprio desenvolvimento imanente, um tal “combate pela decisão” desenvolve-se no pensamento schmittiano, antes de mais, como uma defesa da pura e simples decisão enquanto tal, como uma defesa da necessidade de uma decisão, decisão essa que, nessa medida, é considerada por si mesma e sem a sua imprescindível remissão para a “ordem” que a fundamenta. É a uma tal defesa da pura e simples decisão que Schmitt dá o nome de *decisionismo*. E tal quer dizer que o decisionismo surge, para Schmitt, como uma tentativa de fundamentar a necessidade da ocorrência de uma decisão não abdicando da sua imediata e necessária referência à ordem, mas pensando-a *como se* esta referência não tivesse lugar. Assim, se o combate schmittiano pela ordem se traduz, num momento inicial, numa defesa decisionista da decisão, e se esta defesa decisionista da decisão se traduz numa ficção jurídica pela qual a decisão é pensada *como se* esta fosse um momento originário, aparecendo fora da sua necessária e imediata referência à ordem que a fundamenta, interessa aqui analisar de que modo é possível encontrar na própria formulação schmittiana do decisionismo os vestígios dessa mesma ordem e, portanto, os sinais da própria ficção. Noutros termos: se o decisionismo consiste numa ficção jurídica, e se ao combate schmittiano pela decisão não pode deixar de estar subjacente um combate pela ordem, enquanto condição que o torna possível, a formulação teórica do decisionismo transportará consigo necessariamente aquilo a que se poderia chamar os vestígios da sua origem. Tais vestígios encontrar-se-ão então inevitavelmente presentes nessa formulação como uma alusão à remissão da decisão para a ordem e, conseqüentemente, ao estatuto fictício da proposta decisionista de consideração dessa mesma decisão.

Schmitt formula a sua posição decisionista nos seus “quatro capítulos para a doutrina da soberania”, publicados em 1922 sob o título *Politische Theologie*. Como já atrás mencionámos, dos quatro capítulos constitutivos da obra, os três primeiros são publicados autonomamente, num volume de homenagem a Max Weber²⁹, sendo a tese que enuncia o decisionismo propriamente dito – *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*³⁰ –, ou seja, a definição da soberania como a possibilidade de determinar o estado de excepção, proclamada na primeira frase do primeiro capítulo. E é então em confronto com o enunciado desta tese decisionista, claramente formulada na primeira frase de *Politische Theologie*, que importa aqui

²⁹ Cf. Capítulo II, nota 25.

³⁰ *Politische Theologie*, p. 13.

perguntar pela possibilidade de descobrir, como pano de fundo do próprio decisionismo, um combate mais originário pela ordem. Por outras palavras: a partir do enunciado claro e inequívoco do decisionismo, a partir da proclamação da decisão como um momento inicial e originário, surgindo *ex nihilo* de um “nada normativo”, importa perguntar onde é possível surpreender, no próprio desenvolvimento de *Politische Theologie*, os vestígios de um carácter fictício cuja emergência o decisionismo, enquanto ficção jurídica, não pode evitar. É em resposta a uma tal pergunta que aqui se torna imprescindível reparar na segunda tese proposta em *Politische Theologie*, a qual, enunciada no início do terceiro capítulo, surge também – tendo em conta a estrutura originária do texto – como a tese do seu capítulo conclusivo: a tese segundo a qual todos os conceitos jurídicos e políticos fundamentais são conceitos teológicos secularizados. A formulação de uma tal tese por Schmitt é aqui a seguinte: «Todos os conceitos marcantes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, porque foram passados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus todo-poderoso se tornou no legislador onnipotente, mas também na sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos»³¹. E é então diante de uma tal formulação que importa reflectir acerca do modo como é possível considerar o enunciado da “teologia política” propriamente dito, o enunciado de que os conceitos políticos e jurídicos têm no seu fundamento e origem um pano de fundo teológico, como uma alusão ao carácter de ficção jurídica da tese decisionista.

À partida, dir-se-ia que a tese do terceiro capítulo de *Politische Theologie* nada tem a ver com a tese decisionista do primeiro, ou seja, com o estabelecimento da decisão como um momento originário e normativamente infundado. No seu carácter explícito, trata-se apenas da exposição de uma “sociologia de conceitos”, através da qual se verifica que os conceitos jurídicos e políticos se enraízam num contexto social e “mundividencial” que os justifica e lhes determina o sentido, contexto esse cuja explicitação se torna importante, nessa medida, para a compreensão desses mesmos conceitos. Numa tal “sociologia”, verifica-se então apenas a coincidência ou o paralelo

³¹ *Politische Theologie*, p. 43: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.»

estrutural entre dois planos – entre um plano “imane” e um plano “transcendente” –, estabelecendo que os conceitos jurdicos e polticos no podem deixar de expressar, num plano imane, fctico e secularizado, uma ordem transcendente ou teológica, e assumindo a importância dessa verificao para a sua compreensão sociológica. Schmitt apressa-se a reconhecer que uma tal verificao não significa imediatamente a sugestão de uma proposta de interpretao para a coincidência verificada, remetendo um dos planos para o estatuto de uma “causa” e o segundo para o estatuto de um “efeito”.  assim que, na sua exposio da “sociologia dos conceitos” que constitui a configurao explícita da tese teológico-política, Schmitt pode escrever claramente: «Saber se o ideal da conceptualidade radical  aqui o reflexo de uma realidade sociológica, ou saber se a realidade social  concebida como a consequência de um determinado tipo de pensar e, conseqüentemente, tmbm de agir, não entra aqui em considerao. Antes devem indicar-se duas identidades espirituais, mas substanciais. Assim, não se trata de uma sociologia do conceito de soberania quando, por exemplo, a monarquia do século XVII  designada como o real que se “espelha” no conceito cartesiano de Deus. Mas faz parte da sociologia do conceito de soberania daquela época mostrar que a consistência histórico-política da monarquia correspondia a toda a situao da consciência de então da humanidade europeia ocidental e que a configurao jurídica da efectividade histórico-política podia encontrar um conceito cuja estrutura concordava com a estrutura dos conceitos metafsicos. [...] A imagem metafísica que se faz uma determinada era do mundo tem a mesma estrutura que aquilo que a ilumina, sem mais, como forma da sua organizao política. A verificao de uma tal identidade  a sociologia do conceito de soberania»³². Com a presente passagem, nuclear no texto de *Politische Theologie*, o alcance explícito da tese apresentada no início do seu terceiro capítulo encontra-se perfeitamente definido. Uma tal tese encontra então a sua circunscrio, e o pano de fundo que a situa, numa “sociologia dos conceitos jurídicos e políticos”. Contudo,

³² Idem, pp. 50-51: «Ob das Ideelle der radikalen Begrifflichkeit hier der Reflex einer soziologischen Wirklichkeit ist, oder ob die soziale Wirklichkeit als die Folge einer bestimmten Art zu denken und infolgedessen auch zu handeln aufgefaßt wird, kommt hierfür nicht in Betracht. Vielmehr sind zwei geistige, aber substantielle Identitäten nachzuweisen. Es ist also nicht Soziologie des Souvernittsbegriffes, wenn beispielsweise die Monarchie des 17. Jahrhunderts als das Reale bezeichnet wird, das sich im kartesischen Gottesbegriff „spiegelte“. Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souvernittsbegriffes jener Epoche, zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. [...] Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souvernittsbegriffes.»

apesar da delimitação explícita deste mesmo alcance, a questão que nos move – a questão de saber como é possível encontrar em *Politische Theologie* a alusão ao estatuto de ficção jurídica do decisionismo – não pode deixar de nos conduzir para a tentativa de pensar um conteúdo implícito sob o enunciado explícito desta mesma tese. Se Schmitt enuncia, no início do terceiro capítulo de *Politische Theologie*, o paralelo estrutural entre os conceitos jurídico-políticos fundamentais e os conceitos teológicos, se ele define estes mesmos conceitos jurídico-políticos como conceitos teológicos secularizados, e se uma tal “sociologia dos conceitos” não tem, à partida, nenhuma relação com a formulação da tese decisionista que marca o primeiro capítulo da obra, será possível identificar no enunciado desta mesma “sociologia dos conceitos” um conteúdo implícito pelo qual este possa ser colocado em relação com o decisionismo? E, se o for, que diz implicitamente o enunciado do significado da “teologia política” propriamente dita, o enunciado que inicia o terceiro capítulo da obra de 1922 – capítulo esse que se intitula precisamente *Politische Theologie*³³ –, acerca da tese de que parte o decisionismo? É com estas duas perguntas fundamentais que a questão com que aqui nos debatemos não pode deixar de se deparar.

Interessa então aqui tentar encontrar as implicações que decorrem implicitamente do enunciado da tese teológico-política formulada por Schmitt. Se Schmitt defende, com a “sociologia dos conceitos” proposta em *Politische Theologie*, que os conceitos jurídicos e políticos fundamentais decorrem de um processo de secularização do horizonte teológico, tal quer dizer que também as decisões políticas não podem deixar de se inscrever num fundamento que encontra uma ordem transcendente, uma “teologia”, como a sua inevitável origem. E é então através desta implicação simples que se torna possível, à partida, o estabelecimento de uma relação entre as duas teses schmittianas de *Politische Theologie*. Se, na primeira tese enunciada, Schmitt afirma o estatuto originário de uma decisão política na instituição da ordem, definindo a decisão soberana pela sua capacidade de se furtar à ordem legal por si instituída e de abrir um estado de exceção à normalidade da sua vigência, o enunciado da segunda tese apresentada por Schmitt, a apresentação dos conceitos jurídicos e políticos como conceitos teológicos secularizados, tendo em conta que se afirma que a imanência das decisões políticas encontra na transcendência da ordem teológica a estrutura que a possibilita, afirma implicitamente que não é de todo possível pensar uma

³³ Cf. Idem, p. 41.

decisão sem uma ordem que lhe esteja subjacente. Assim, admitindo que o enunciado da tese teológico-política – o enunciado da tese segundo a qual “todos os conceitos marcantes da teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” – traz implicitamente formulada a dependência das decisões políticas em relação a uma ordem teológica subjacente, torna-se possível dizer que uma tal tese se contrapõe à atribuição à decisão de um estatuto pura e simplesmente originário, remetendo o decisionismo formulado no início de *Politische Theologie* para um estatuto problemático que aqui importa determinar. Se a tese introduzida no terceiro capítulo de *Politische Theologie* – o qual aparece, importa sublinhá-lo, como o capítulo efectivamente conclusivo do texto – surge como a tese nuclear da “teologia política”, e se ela se contrapõe à formulação do decisionismo, tal quer dizer que ela actua sobre este mesmo decisionismo, relativizando-o e furtando-o ao estatuto de uma tese propriamente dita. Assim, partindo do princípio de que afirmar a proveniência teológica dos conceitos jurídicos e políticos fundamentais implica afirmar que as decisões políticas não podem deixar de ter origem numa ordem, não podendo assumir o estatuto originário que o decisionismo reclamava para elas, torna-se possível mostrar que a alusão decisionista a uma decisão originária surge, no pensamento schmittiano, não como a afirmação daquilo que a decisão é, mas como a tentativa de pensá-la *como se* ela fosse algo que não se afirma, ou seja, como a tentativa de pensar a decisão segundo uma ficção fundamental. À luz da conclusão de *Politische Theologie* e, portanto, do percurso levado a cabo pela obra, o decisionismo surge então não como a afirmação de uma tese, mas como um “experimento pensante” pelo qual se tenta defender a necessidade da decisão a partir dela mesma, e não através da remissão para o momento anterior de uma ordem, ou seja, como um “experimento pensante” pelo qual esta mesma decisão é pensada *como se* não tivesse de ter origem na própria mediação da ordem.

A tese de uma filiação dos conceitos jurídico-político em conceitos teológicos, a qual constitui o núcleo mais fundamental de *Politische Theologie*, surge então, antes de mais, como uma contraposição ao decisionismo e à sua determinação da decisão como um momento originário. Contudo, para além da sua contraposição ao decisionismo, a formulação da tese de uma correspondência entre a estrutura de uma ordem teológica transcendente, por um lado, e a estrutura de uma ordem política imanente, por outro, surge também como expressão de um “combate pela decisão”: como legitimação de uma decisão política que reproduza, na sua esfera própria, a estrutura de uma esfera superior. Em *Politische Theologie*, Schmitt propõe uma análise cujo fim consiste, como

vimos, na justificação de uma decisão política que não seja normativamente determinada. A decisão é então aqui fundamentada como anterior à ordem jurídica por ela instituída, como inteiramente indeterminada por ela e, portanto, nesse exacto sentido, como uma decisão soberana. E é na medida em que surge como uma decisão soberana que esta se legitima ao reproduzir, na sua relação com a lei numa esfera política imanente, a relação que, numa ordem teológica, Deus mantém com as criaturas. A teologia política assenta assim na verificação de um paralelo entre aquilo a que se poderia chamar a estrutura de uma ordem celeste, que encontra Deus no seu topo e na sua origem, e a estrutura de uma ordem mundana ou secular, onde uma instância capaz de decidir soberanamente ocupa um papel onipotente e, portanto, análogo ao de Deus. Dir-se-ia que, do mesmo modo que o Deus todo-poderoso se coloca como criador diante das suas criaturas, também uma potência soberana onipotente, uma potência cujo poder é absoluto e incomparável, se relaciona com a ordem jurídico-política por si estabelecida como estando inteiramente acima dela e desvinculado dela. E é tendo em conta este paralelo que a formulação schmittiana da “teologia política” pôde ser interpretada como uma tentativa de encontrar uma fundamentação teológica para uma ordem política e social baseada na existência de um poder soberano normativamente indeterminado. A teologia política schmittiana pôde assim aparecer como a expressão da defesa de uma política anti-normativista, de uma política que contestasse o “império da lei” e a soberania da legalidade, segundo a qual a ordem jurídica de uma determinada sociedade política não poderia deixar de assentar na existência de um poder absoluto e normativamente desvinculado, subjacente a esta mesma ordem jurídica com um papel análogo ao de Deus na ordem cósmica. A vinculação da teologia política a esta política determinada, a ligação entre a “sociologia dos conceitos” a que alude explicitamente a formulação schmittiana da teologia política e a defesa política implícita de uma sociedade cuja ordem jurídica esteja assente, não numa soberania do direito, mas na existência de um poder soberano indeterminado por este mesmo direito, abre então espaço para a apresentação de uma crítica fundamental à proposta da teologia política, que aqui importa considerar. Tal crítica assentará na tentativa de mostrar a própria impossibilidade do conceito de “teologia política”. Tendo em conta que a teologia política consiste numa proposta de análise que parte de uma analogia estrutural entre os planos teológico e político, esta crítica à própria concepção da teologia política, sendo motivada politicamente pela rejeição do tipo de política que lhe está associada, é desenvolvida ao pôr-se em causa, a partir de uma perspectiva cristã, a própria

possibilidade de uma tal analogia. Se a “teologia política” consiste na pressuposição de um paralelo estrutural entre a ordem divina e mundana, com base numa “sociologia dos conceitos”, seria inevitável a abertura da contestação, a partir de um ponto de vista cristão, à legitimidade deste paralelo. E o pano de fundo desta contestação que inevitavelmente emerge é facilmente compreensível. Se Deus é transcendente, como encontrar um paralelo entre os planos divino e humano? Não será a sugestão de um tal paralelo uma redução da absoluta transcendência de Deus? É na confrontação com esta objecção que o sentido último da “teologia política” schmittiana poderá ser evocado.

É sobretudo Erik Peterson, teólogo, amigo e colega de Schmitt na Universidade de Bona, quem, num texto de 1935 intitulado *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, põe radicalmente em causa a possibilidade do estabelecimento de um paralelo estrutural entre os planos divino e transcendente, por um lado, e mundano e secular, por outro, procurando refutar, conseqüentemente, a própria possibilidade de uma teologia política. Segundo Peterson, a ideia de uma teologia política, ou seja, a representação de uma analogia estrutural entre a transcendência e a imanência, corresponde essencialmente à tentativa romana de estabelecer um paralelo entre Deus e o Imperador. À afirmação monoteísta radical de um Deus unitário, e à conseqüente heresia ariana da negação da divindade do Cristo, equivale a determinação de uma estrutura política monárquica, na qual o imperador ocupa o lugar de centro e de motor do todo. Contudo, se o monoteísmo ariano permite a fundamentação teológico-política do império, já a introdução da Trindade no cristianismo, o estabelecimento da representação de um Deus simultaneamente uno e trino, tem, segundo Peterson, o papel de remeter a teologia política ariana para uma fundamentação pagã do poder, indicando o carácter absolutamente misterioso e transcendente da divindade e mostrando a impossibilidade de uma qualquer equiparação estrutural entre a esfera da transcendência e a do mundo. Segundo Peterson, a partir da conversão do Império Romano ao cristianismo, este não poderia deixar de sofrer a tentação de se tornar numa fundamentação teológico-política do Império. Testemunhos desta tentação são sobretudo, segundo Peterson, o protagonismo inicial do arianismo na corte imperial, assim como os elogios do bispo Eusébio de Cesareia ao imperador Constantino. Mas se o cristianismo se aproxima inicialmente de uma fundamentação teológico-política do império, a definição do dogma trinitário em 325, no Concílio de Niceia, consiste, para Peterson, na condenação definitiva de um monoteísmo simples, tal como o propunha o arianismo ao recusar a

divindade do Cristo, bem como de qualquer “teologia política”, a qual não podia deixar de encontrar neste mesmo monoteísmo simples, na ideia de uma “monarquia divina”, a sua imprescindível condição de possibilidade. Assim, para Peterson, longe de constituir uma legitimação política do Império, o cristianismo aparece antes, ao ser alicerçado na Trindade, como uma fonte de rebeldia, como um “levantamento” contra a divinização das estruturas políticas imperiais. E Peterson é, na alusão a esta rebelião, a esta ♦◆☉◆✠✂ constitutiva do cristianismo, inteiramente claro: «O monoteísmo é uma exigência política, uma peça da política imperial. No instante em que o conceito de monarquia divina, que era apenas a reprodução da monarquia terrena no Imperium Romanum, surgia em contraposição ao dogma cristão da Trindade, a luta em torno deste dogma tinha de se tornar, ao mesmo tempo, num combate eminentemente político. Pois se o monoteísmo, o conceito da monarquia divina, no sentido em que Eusébio o tinha formulado, não fosse teologicamente para manter, a continuidade do império romano também não era para manter, já não podendo Constantino ou os seus sucessores serem vistos como efectivadores daquilo que tinha sido fundado principialmente por Augusto. Mas então estava também ameaçada a unidade do Imperium Romanum, na sua maioria ainda pagão. O cristianismo teve então de ser revelado como “levantamento”, tanto na ordem metafísica como política, tal como Celso tinha predito. Percebe-se que fosse de um interesse político premente que o imperador, à partida, se pusesse ao lado dos arianos e que, por outro lado, os arianos se tivessem de tornar os teólogos da corte bizantina. A doutrina ortodoxa da Trindade ameaçava, de facto, a teologia política do Imperium Romanum»³⁴. Dir-se-ia então que, no seu texto, Peterson oscila já entre duas posições que partirão dele para a contestação ao conceito schmittiano de “teologia política”. Por um lado, a evocação do dogma trinitário permite a Peterson contestar qualquer paralelismo entre os planos divino e humano e, nessa medida, qualquer

³⁴ Erik Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem”, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994, p. 57: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, mußte der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden. Denn war der Monotheismus, der Begriff der göttlichen Monarchie in dem Sinne, wie ihn Eusebius formuliert hatte, theologisch nicht zu halten, dann konnten Konstantin oder seine Nachfolger nicht mehr als Verwirklicher des von Augustus prinzipiell Begründeten angesehen werden. Dann war aber auch die Einheit des in seiner Menschheit noch heidnischen Imperium Romanum bedroht. Das Christentum mußte dann als »Aufstand« in der metaphysischen wie in der politischen Ordnung offenbar werden, ganz wie das Celsus vorausgesagt hatte. Man begreift, daß es ein dringendes politisches Interesse war, das die Kaiser zunächst auf die Seite der Arianer trieb, und daß andererseits die Arianer die Theologen des byzantinischen Hofes werden mußten. Die orthodoxe Trinitätslehre bedrohte in der Tat die politische Theologie des Imperium Romanum.»

fundamentação teológica do político. Por outro lado, a alusão à rebelião e à subversão que o cristianismo constitui permite contestar politicamente uma ordem política monárquica e autocrática, abrindo espaço para uma intervenção da teologia na esfera própria da política, contestando uma política determinada e, portanto, intervindo politicamente a favor de uma política alternativa. A resposta schmittiana às objecções de Peterson incidirá, como veremos, na referência a esta politização da teologia implícita em Peterson.

Ao escrever a sua contestação ao conceito de “teologia política” em 1935, Peterson tem sobretudo a intenção de se contrapor ao movimento nacional-socialista dos *Deutsche Christen*, na sua tentativa de fundar teologicamente a centralização do poder, na Alemanha, nas mãos do líder. Tratava-se então, para estes “cristãos alemães”, não de conformar o Estado nacional-socialista à Igreja, mas de conformar a Igreja a este mesmo Estado, configurando-a não a partir das imposições exteriores do Estado, mas a partir de dentro da própria Igreja, e dirigindo a teologia para a sua fundamentação. Como reconhece abertamente, por exemplo, Wilhelm Stapel: «Como os cristãos alemães são nacional-socialistas, acha-se que o Estado imporá as suas exigências com meios estatais ou que os cristãos alemães se serviriam de meios estatais. Mas a exigência dos cristãos alemães não eram exigências a partir do Estado, mas dentro da Igreja. Assim, tal como foi oportunamente acentuado pelo Estado, elas deviam ser tratadas de um modo puramente intra-elesiástico»³⁵. É justamente contra esta exigência dos “cristãos alemães” do desenvolvimento de uma “teologia política” enquanto doutrina não estatalmente imposta, mas levada a cabo a partir do próprio âmbito teológico, que a contestação de Peterson à possibilidade mesma de uma “teologia política” emerge e encontra o pano de fundo que a justifica. Contudo, apesar deste carácter situado das motivações de Peterson na sua contestação à possibilidade de uma teologia política no âmbito cristão, apesar de as objecções teológicas de Peterson serem politicamente motivadas, os argumentos desenvolvidos na obra de 1935 podem ser considerados por si mesmos, independentemente do contexto que os motivou. É assim que, num contexto inteiramente diferente do aparecimento do nacional-socialismo, em 1970, um autor como Hans Maier pode usar, no essencial, a argumentação pertersoniana

³⁵ Wilhelm Stapel, *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 79: «Da die Deutsche Christen Nationalsozialisten sind, meinte man, der Staat würde ihre Forderungen mit staatlichen Mitteln durchsetzen oder die Deutsche Christen würden sich staatlicher Mittel bedienen. Aber die Forderung der Deutschen Christen waren nicht Forderungen vom Staate her, sondern innerhalb der Kirche. Sie waren also, wie vom Staate gelegentlich betont wurde, rein innerkirchlich zu behandeln.»

para contestar a pretensão de uma “nova teologia política”, a qual emerge seja do lado católico, com Johann Baptist Metz, seja do lado protestante, com Jürgen Moltmann³⁶. É por isso que a resposta schmittiana às objecções de Peterson não pode deixar de ser desenvolvida também em dois níveis distintos. Por um lado, tendo como pano de fundo as motivações do texto petersoniano, Schmitt não deixará de lembrar as motivações políticas subjacentes à negação por Peterson da possibilidade da teologia política. Por outro lado, considerando a tese de Peterson como tal, despojada do seu contexto e da sua motivação fundamental, Schmitt não poderá deixar de voltar a abordar o tema da “teologia política”, reflectindo sobre o seu alcance e considerando agora aquilo a que ele chama a “lenda” petersoniana da sua aniquilação. A sua *Politische Theologie II*, publicada em 1970, a qual ostenta explicitamente o subtítulo *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, constitui justamente uma tentativa de conjugação destes dois níveis de abordagem.

As objecções de Peterson à possibilidade de uma teologia política obrigam então Schmitt fundamentalmente a encarar e problematizar o seu significado. Em 1922, como se disse, o estabelecimento de um paralelo entre as esferas teológica e política, entre os planos divino e secular, tinha apenas o significado explícito do esboço de uma sociologia dos conceitos jurídicos e políticos fundamentais. Segundo um tal conteúdo explícito, tratava-se apenas de verificar que os conceitos jurídicos e políticos não apenas se articulavam necessariamente com uma estrutura metafísica que os enquadrava, mas só seriam plenamente compreensíveis a partir justamente dessa sua articulação, podendo assim ser definidos como “conceitos teológicos secularizados”. Contudo, admitindo o estabelecimento de um tal paralelo, mais dois significados essenciais no conceito de teologia política derivavam inevitavelmente da sua formulação. Por um lado, a alusão ao paralelo estrutural entre os planos teológico e jurídico-político conduzia, como por um desenvolvimento imanente, a uma tentativa de encontrar na teologia uma fonte de legitimação da ordem política. É esta tentativa que está mais imediatamente implicada na formulação schmittiana da tese da teologia política, e é a partir dela que o texto de 1922, suscitando as objecções de Peterson, pode valer como um combate em defesa de uma decisão política pessoal, autocrática e soberana, ou seja, como um combate contra o normativismo e contra a redução do político ao funcionamento imanente e mecânico de uma esfera económico-técnica. Por outro lado, a alusão à conformidade entre a

³⁶ Cf. Hans Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970.

estrutura dos conceitos teológicos e a estrutura dos conceitos jurídico-políticos alude também à possibilidade de tentar encontrar no horizonte teológico o móbil para uma acção de tipo político. Assim, dir-se-ia que a tese teológico-política do paralelo entre os conceitos teológicos e os conceitos jurídico-políticos – a qual é, considerada em si mesma, apenas uma tese acerca da constituição dos conceitos jurídicos e políticos – se desenvolve inevitavelmente quer no sentido daquilo a que se poderia chamar uma legitimação teológica da ordem política, quer no sentido oposto de uma politização da própria teologia. No primeiro sentido, poder-se-ia dizer que o sentido puramente jurídico da teologia política se transforma numa dimensão “institucional”, encontrando-se através dele uma confirmação teológica das instituições sociais e políticas. No segundo sentido, este mesmo sentido puramente jurídico converte-se numa dimensão “apelativa”, através da qual se procura encontrar em fontes teológicas a inspiração para uma acção no plano mundano e secular da sociedade e da política³⁷. Assim, tendo em conta que o conteúdo do conceito de teologia política diz sempre necessariamente mais do que o que está explicitamente contido na sua formulação de 1922, onde aparece sobretudo no sentido jurídico de uma sociologia dos conceitos jurídicos e políticos, Schmitt não pode deixar de considerar esta abrangência do conceito para a consideração das objecções de Peterson à sua própria possibilidade. E é então a partir da consideração desta abrangência que, em *Politische Theologie II*, Schmitt considera implicitamente duas questões fundamentais. Em primeiro lugar, diante da objecção de Peterson de que o conceito de teologia política é pura e simplesmente inaplicável num horizonte cristão, Schmitt não pode deixar de se interrogar em que âmbito é possível, no horizonte cristão, este conceito. Em segundo lugar, partindo do princípio de que há um âmbito em que uma teologia política cristã se torna possível, Schmitt tem inevitavelmente de se perguntar se tal possibilidade corresponde, como defendia Peterson, a uma anulação da pura transcendência do plano divino e, portanto, da pura incomensurabilidade entre as esferas celeste e mundana, transcendente e imanente, divina e secular.

³⁷ Ernst Wolfgang Böckenförde tem então razão, ao distinguir, entre os significados do conceito de “teologia política”, três sentidos essenciais: o sentido *jurídico*, *institucional* e *apelativo* (cf. Ernst Wolfgang Böckenförde, “Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis”, *Der Fürst dieser Welt* (ed. Jacob Taubes), Munique, Paderborn, Viena, Zurique, Fink Verlag e Schöningh Verlag, 1983, pp. 19 ss.). A partir desta tipologia, dir-se-ia que o texto de Peterson de 1935 se constitui como uma negação do sentido jurídico da teologia política, ou seja, como uma negação da possibilidade da teologia política como tal, motivada pela negação do seu sentido institucional e assentando, apenas implicitamente, como decorrência dessa motivação, no seu sentido apelativo.

Tendo em conta a primeira questão mencionada, contida implicitamente no horizonte de reflexão de *Politische Theologie II*, é possível dizer que Schmitt aceita o ponto de partida de Peterson, segundo o qual a manifestação do Cristo ou do Logos, a total revelação do mistério de Deus aos homens, implicava a emergência, no mundo natural, de uma absoluta novidade e, portanto, a manifestação de uma realidade que não poderia de modo nenhum ser traduzida mundanamente, de acordo com a estrutura da sua ordem imanente. Para Schmitt, tal como para Peterson, o cristianismo poderia ser definido, neste sentido, como uma rebelião, como uma $\blacklozenge\circlearrowleft\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge$, contra as “leis” do mundo natural. Contudo, a revelação total de Deus aos homens, através da encarnação, vida e morte humana do Filho de Deus, sendo a emergência de uma instância que destrói a morte e supera os laços naturais e mundanos, não se traduz numa eliminação imediata destes mesmos laços, mas na abertura de um tempo de espera em que, sendo dado testemunho da consumação da revelação divina e anunciado o fim dos tempos, o mundo não acaba, mas se prolonga indeterminadamente até ao dia da segunda vinda do Cristo. Schmitt refere-se a um tal “interino” entre a vida humana do Cristo e a sua segunda vinda, ou seja, à “era cristã”, do seguinte modo: «O aeon cristão no seu todo não é nenhuma longa marcha; é uma única e longa espera, um longo interino entre duas temporalidades iguais [*Gleich-Zeitigkeiten*], entre a manifestação do Senhor, no tempo do imperador romano Augusto, e o regresso do Senhor, no fim dos tempos. Dentro deste grande interino, surgem ininterruptamente numerosos novos interinos terrenos, maiores ou mais pequenos, que são *entre-tempos* também para questões dogmáticas controversas de ortodoxia e que balanceiam, frequentemente, ao longo de gerações»³⁸. É então dentro deste “grande interino”, dentro do “aeon cristão”, que aparece a Igreja, a qual surge assim, no decurso do próprio tempo e da história, como um testemunho que anuncia a sua consumação. E é neste tempo, marcado pelo anúncio da sua consumação pela Igreja cristã, que a ideia de uma teologia política, na perspectiva de Schmitt, faz sentido. Ela faz então sentido, para Schmitt, não como uma eliminação da transcendência de Deus, nem como uma redução de Deus a instância legitimadora do exercício de um poder mundano, mas como a realidade que permite

³⁸ *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 59: «Der ganze christliche Aeon nämlich ist kein langer Marsch; er ist eine einzige lange Erwartung, ein langes Interim zwischen zwei Gleich-Zeitigkeiten, zwischen der Erscheinung des Herrn zur Zeit des römischen Kaisers Augustus und der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten. Innerhalb dieses großen Interims entstehen ununterbrochen zahlreiche neue, größere oder kleinere irdische Interims, die *Zwischen-Zeiten* sind, auch für streitige dogmatische Fragen der Rechtgläubigkeit und die oft Generationen hindurch in der Schweben bleiben.»

pensar a Igreja católica enquanto instituição jurídica e política que, no mundo e sob as leis do mundo, surge como o anúncio do seu fim e como o testemunho do triunfo do Cristo sobre essas mesmas leis.

Determinado pela presença da Igreja, o “aeon cristão” aparece assim como um tempo no qual se conjugam dois aspectos paradoxais: por um lado, a manutenção do tempo e da história; por outro, a sua consumação, através da Revelação do Cristo, e o anúncio do fim dos tempos dentro do seu próprio curso. Num tal tempo paradoxal, o “mistério da anomia”, de que fala Paulo na II Epístola aos Tessalonicenses, o crescimento da desordem e da violência, está já em acto. E, segundo Schmitt, poder-se-ia dizer que a actuação do mistério da desordem se torna crescentemente visível neste mesmo tempo, sobretudo através do lento desvanecimento das potências que se lhe contrapõem como um obstáculo, como um &∞◆ℳ◆∞◆■: o Estado e a Igreja. Neste contexto, Schmitt dedica particular atenção ao caso do Estado. A perda da sua monopolização do político é aqui interpretada por Schmitt como um patente crescimento da desordem e da violência. Como escreve Schmitt, reflectindo sobre o fim da monopolização do político pelo Estado: «O momento do volte face tinha chegado e a fachada dos conceitos tradicionais colapsou, quando o *Estado perdeu o monopólio do político* e outras grandezas políticas, efectivamente combatentes, tornavam-lhe controverso este monopólio, sobretudo quando uma classe revolucionária, o proletariado industrial, se tinha tornado num novo sujeito efectivo do político. [...] Por outras palavras: hoje já não se pode definir o político a partir do Estado, mas, ao contrário, aquilo a que hoje ainda se pode chamar Estado tem de ser determinado e concebido a partir do político. Mas o critério do político ainda não pode hoje ser uma nova substância, uma nova “matéria” ou uma nova área objectiva autónoma. O único critério cientificamente ainda defensável é hoje o grau de intensidade de uma associação ou de uma dissociação, isto é: a diferenciação entre amigo e inimigo»³⁹. E é em particular diante do fim do Estado – e, de um modo geral, do crescente desvanecimento

³⁹ Idem, pp. 21-22: «Der Moment des Umschwungs war gekommen, und die überkommene Begriffsfassade stürzte ein, als der *Staat das Monopol des Politischen* verlor und andere, effektiv kämpfende politische Größen ihm dieses Monopol streitig machten, vor allem, als eine revolutionäre Klasse, das Industrie-Proletariat, zu einem effektiven neuen Subjekt des Politischen geworden war. [...] Mit anderen Worten: Man kann das Politische heute nicht mehr vom Staate her definieren, sondern das, was man heute noch Staat nennen kann, muß umgekehrt vom Politischen her bestimmt und begriffen werden. Das Kriterium des Politischen aber kann heute noch nicht eine neue Substanz, eine neue „Materie“ oder ein neues autonomes Sachgebiet sein. Das einzige wissenschaftlich noch vertretbare Kriterium ist heute der Intensitätsgrad einer Assoziation oder einer Dissoziation, das heißt: die Unterscheidung von Freund und Feind.»

das potências que servem de obstáculo à desordem, anunciando, no aeon cristão, a proximidade do fim dos tempos – que o conceito de teologia política pode surgir também ele como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, aparecendo assim como uma fundamentação da legitimidade e da racionalidade de uma decisão política por parte das potências que servem de obstáculo à actuação crescentemente visível do “mistério da anomia”. Dir-se-ia então que, para Schmitt, exactamente ao contrário do que defendia Peterson, a teologia política se torna particularmente possível ao longo do “aeon cristão”. E esta possibilidade baseia-se na sua constituição como um &∞◆ℳ❖ℳ◆■, ou seja, como uma força pela qual, no tempo em que se desenrola e actua o “mistério da anomia”, se desenvolve também, simultaneamente, uma instância de decisão pessoal, capaz de instituir o nomos e de combater – a partir do seu poder pessoal escudado numa ordem supra-pessoal – a crescente desordem e caos.

Respondendo à primeira questão esboçada, poder-se-ia então dizer que é no “aeon cristão”, no espaço de tempo paradoxal aberto entre a primeira e a segunda vinda do Cristo, que Schmitt encontra o âmbito onde a aplicação do conceito de teologia política se torna possível. Interessa agora, a partir desta resposta, encarar a segunda questão a que aludimos: a questão de saber se a proposta de uma teologia política corresponderia à anulação da pura transcendência do plano divino face à esfera mundana e secular. O ponto de partida de Schmitt, na sua resposta às objecções de Peterson, em *Politische Theologie II*, consiste então no reconhecimento de um tempo particular como o âmbito específico que serve de pano de fundo à sua aplicação: o tempo aberto pela vida humana do Filho de Deus e, portanto, pela sua total revelação aos homens; ou seja, o tempo que se arrasta até ao fim definitivo dos tempos, com a segunda vinda do Cristo, um “tempo que resta”⁴⁰ depois de a revelação estar consumada

⁴⁰ Colhemos aqui a expressão “o tempo que resta” de um livro de Giorgio Agamben (*Il tempo che resta*, Turim. Bollati Boringhieri, 2000), no qual, partindo de um comentário à primeira frase da Epístola de Paulo aos Romanos, se trata justamente de considerar um tempo pós-profético, um tempo apostólico que não deveria, à partida, ter lugar, aberto pela encarnação do Cristo e pelo indefinido adiamento da sua segunda vinda. Nesta mesma linha, e para a consideração do tempo aberto entre a primeira e a segunda vinda do Cristo como uma “inesperada ruptura escatológica do momento apocalíptico” (p. 82), ou seja, como um tempo prolongado no qual o fim dos tempos, cuja emergência está sempre iminente, se vai indefinidamente adiando, cf. Riccardo Panattoni, *Appartenenza ed eschaton: la Lettera ai Romani di San Paolo e la questione “teologico-politica”*, Nápoles, Liguori, 2001. É interessante notar que Schmitt terá herdado certamente do próprio Peterson esta diferenciação radical do tempo compreendido entre a primeira e a segunda e definitiva vinda do Cristo. Já em 1925, na sua conferência *Was ist Theologie?*, em polémica com a concepção de teologia de Karl Barth e de Rudolf Bultmann, Peterson diferencia radicalmente este tempo como o tempo em que a teologia se torna possível. Barth tinha definido a teologia como o dever de falar (*reden*) sobre Deus sem efectivamente o poder fazer. Peterson, criticando Barth por esta definição, distingue três tempos com base na possibilidade da sua referência a Deus: o tempo profético, no qual o profeta inspirado profere ou diz a palavra de Deus sob a sua inspiração (num

e de o “mistério da anomia”, cujo desenvolvimento precede a segunda vinda do Cristo, começar a actuar. Um tal tempo abre, como se disse, a experiência paradoxal de um “tempo sem lugar”, experiência da qual as primeiras comunidades cristãs, problematizando todos os aspectos da sua vida em função da expectativa da vinda iminente do fim dos tempos, participam radicalmente. Neste tempo, como vimos, dir-se-ia que, por um lado, a revelação de Deus aos homens se consuma e que o tempo não pode deixar de estar no fim; mas dir-se-ia também que, por outro lado, a consumação desta revelação não coincide com o fim definitivo dos tempos, com o dismantelamento das leis naturais e mundanas, antes inaugurando um tempo misterioso cujo prolongamento, conservando a natureza e o mundo, se torna crescentemente indefinido. A teologia política surge assim, para Schmitt, assente no reconhecimento de que – apesar da consumação da revelação de Deus na vida humana do Cristo – a sua encarnação não anula imediatamente a natureza, o mundo e as relações políticas, devendo ser, nessa medida, anunciada dentro de um mundo ainda regido pelas suas leis próprias. E tal quer dizer então que, na perspectiva schmittiana, com a proposta da teologia política, não se trata de contestar o mistério ou a absoluta transcendência do plano divino na sua relação com a esfera secular e mundana, mas de encontrar o modo como se possa pensar um tempo no qual esta transcendência, longe de as destruir, irrompe ainda sob as leis da natureza e do mundo. Por outras palavras: a teologia política consiste aqui não numa redução do teológico ao político, tal como a interpretava Peterson, mas apenas no reconhecimento de que a emergência do teológico no mundo, possibilitada pela consumação da revelação divina, não significa imediatamente o fim deste mesmo mundo, nem, portanto, o fim, no mundo, do próprio político.

Se a consumação da revelação de Deus aos homens despoleta não o fim imediato do mundo, mas o “mistério da anomia”, cujo desenvolvimento, já em acto, encontra num &∞◆ℳ ❖ №◆■ a força que o detém e que, servindo-lhe de obstáculo, sustém a própria existência do mundo, a teologia política surge assim, na sua essência, como uma evocação dessa força que preserva a continuação do curso do tempo. Ao longo do seu pensamento, Schmitt encontra o “mistério da anomia” concretizado em diversos fenómenos particulares, os quais, surgindo como sinais da desordem crescente e como

falar que é “dizer” [*Sagen*]); o tempo da encarnação do Logos, no qual o Cristo, que é ele mesmo Deus, discursa sobre si mesmo enquanto Logos divino (num falar que é propriamente “falar” ou “discursar” [*Reden*]); finalmente, o tempo no qual a autoridade do Logos se transfere para a Igreja, a qual fica então habilitada a interpretar a Sagrada Escritura e a decretar os dogmas (num falar que é “decretar” ou um “dizer” no sentido de um “ditar” [*Sprechen*]) (cf. Erik Peterson, “Was ist Theologie?”, *Theologische Traktate*, pp. 9 ss..

irrupções do caos no tempo, não podem deixar de ser, na sua perspectiva, contrariados por um “combate pela ordem”: por um combate que, constituindo-se como um obstáculo colocado à sua progressão, se pode configurar concretamente como a defesa de uma decisão política e pessoal, capaz de deter a aceleração crescente de um tempo que se baseia no progressivo desaparecimento do político e na entrega da vida dos homens ao mero desenvolvimento de um funcionamento imanente, mecânico e automático. É como uma concretização do “mistério da anomia” que Schmitt encara aquilo que assinala, no século XX, como o fim do Estado moderno, a sua “fraqueza” e impotência diante dos partidos e facções presentes na sociedade, isto é, a sua transformação num mero aparelho destinado a ser ocupado por forças sociais sectárias e partidárias. É também como uma concretização da desordem e do caos que Schmitt encara, através da crise do Estado moderno, o aparecimento crescente de “guerras totais”, nas quais os inimigos surgem como criminosos discriminados – combatidos em nome da justiça, da paz e da humanidade – e a intensidade do combate e da mobilização para a sua derrota não pode deixar de quebrar todos os limites que diferenciam a guerra da pura e simples violência. E é sobretudo diante destas duas configurações concretas do “mistério da anomia” que a teologia política pode ser caracterizada, na sua essência, como um contributo para um combate que sirva de obstáculo à emergência de tais fenómenos. A formulação da “teologia política” por Schmitt surge assim, ao mesmo tempo, como a evocação do carácter fictício do decisionismo e da sua remissão para uma decisão pura, por um lado, e, por outro, como um contributo para o estabelecimento de uma instância política capaz de decidir e de, pela sua responsabilidade pessoal, travar um combate contra o caos e a anomia.

Como reconhecimento deste duplo papel da teologia política, e baseado na motivação política de Peterson no seu ataque à sua possibilidade, Schmitt pode formular uma objecção radical e definitiva à “lenda” petersoniana da eliminação de toda a teologia política. Se a teologia política surge, no âmbito de um tempo em que o “mistério da anomia” se desenvolve, marcada, na sua essência, como um obstáculo a este mesmo desenvolvimento, se ela é essencialmente, nesta medida, um &∞◆ℳ◆❖♯◆■, tal quer dizer que a contestação à possibilidade de uma teologia política tem o papel – voluntário ou involuntário – de uma aceleração do desenvolvimento da própria “anomia”. Assim, se é possível dizer que a teologia política encontra o seu pleno sentido no desenvolvimento de um “combate pela ordem”, ou seja, tendo em conta as manifestações concretas da anomia, se ela encontra o seu significado

no desenvolvimento de um combate em defesa da decisão política do Estado e contra a possibilidade da emergência de guerras totais e discriminantes, a contestação à possibilidade de uma teologia política adquire o sentido de um contributo quer para a substituição de decisões políticas pessoais e responsável pelo mero funcionamento imanente de processos puramente mecânicos, quer para o aparecimento de guerras caracterizadas não só pela discriminação entre inimigos, mas sobretudo pelo carácter total que esta discriminação inevitavelmente requer. Em *Politische Theologie II*, Schmitt aborda explicitamente esta característica, à partida estranha, da contestação petersoniana à possibilidade de uma teologia política. Contudo, apesar da sua inicial estranheza, as razões pelas quais Schmitt atribui à contestação da possibilidade da teologia política o estatuto de um acelerador do caos, da desordem e da violência são inteiramente claras. Segundo Schmitt, se o conceito de teologia política remete para um combate pela ordem e contra a progressão do caos e da desordem, tal quer dizer que este mesmo conceito surge, antes de mais, como um conceito político, e que a teologia política é ela mesma uma “grandeza política”. E se a teologia política é, na sua essência, uma “grandeza política”, a tentativa de refutar teologicamente a sua possibilidade não pode deixar de surgir como uma interferência da teologia na esfera da própria política. Por outras palavras: a tentativa de eliminar teologicamente a possibilidade da teologia política não pode deixar de pressupor, como sua condição de possibilidade, uma politização da teologia. Em *Politische Theologie II*, Schmitt aborda claramente este pressuposto: «Como quer uma teologia, que se afasta decididamente da política, *aniquilar* teologicamente uma grandeza política ou uma reivindicação política? Se o *teológico* e o *político* forem dois âmbitos separados em termos de conteúdo – diferentes *toto caelo* –, então uma questão *política* só poderá ser *politicamente* aniquilada. O teólogo só poderia pronunciar marcadamente a sua aniquilação de aspectos do âmbito político se ele se estabelecesse a si mesmo como uma grandeza política com reivindicações políticas. Se ele dá uma resposta teológica a uma questão política, isso é ou uma simples renúncia ao mundo e ao âmbito do político, ou uma tentativa de reservar-se interferências ou efeitos directos ou indirectos no âmbito do político. É então ou uma renúncia a qualquer responsabilidade teológica em relação a questões políticas; o teólogo mantém-se puramente no seu elemento; ou é a inauguração de um conflito de competências, uma espécie de *litis contestacion*»⁴¹. E é então contra uma

⁴¹ *Politische Theologie II*, p. 82: «Wie will eine Theologie, die sich von der Politik entschieden absetzt, eine politische Größe oder einen politischen Anspruch theologisch *erledigen*? Wenn *Theologisch* und

completa separação da teologia em relação à esfera política, pela qual a teologia é atirada para fora do mundo e o mundo entregue às suas puras leis imanentes, por um lado, e contra uma politização desta mesma teologia, por outro lado, que Schmitt, através da evocação de uma teologia política, se manifesta.

Para Schmitt, é sobretudo a politização da teologia – a qual não pode deixar de estar na origem da tentativa de uma refutação teológica de um conceito político – que, de um modo particular, se pode articular com a emergência crescente do caos e da desordem. Tal politização significa, no essencial, um regresso à possibilidade de a teologia determinar, a partir de um horizonte teológico, controvérsias e mesmo guerras políticas. Segundo Schmitt, como vimos, a remissão da teologia para um estatuto de neutralidade diante da esfera política, a emergência de uma decisão puramente política, baseada na sua pura e simples autoridade, permite a emergência de uma era na qual os conflitos políticos entre os homens não sejam conflitos totais, levados a cabo em nome da reivindicação de uma verdade e de uma “visão do mundo” tidas por absolutas, mas apenas guerras e contendas políticas e existenciais, na qual cada um dos lados reconhece uma igual dignidade, uma igual verdade e um igual direito ao adversário. Trata-se então do início da era do Estado moderno, o qual não só torna os conflitos teológicos politicamente indiferentes, remetendo a teologia para um plano extra-político e, portanto, despolitizando esta mesma teologia, como se coloca também como neutro diante das controvérsias teológicas, assegurando aos debates teológicos uma liberdade e uma tolerância que só pela sua irrelevância política poderia ser assegurada. Como escreve Schmitt: «Num tempo intermédio e num estado intermédio entre a sua “mistura impura”, os dois parceiros de conflito remetem-se ininterruptamente um ao outro para as fronteiras da sua faculdade e apelam um ao outro: *silete in munere alieno!* Assim começa uma nova época da ciência do direito das gentes, a moderação racional e humana da guerra entre Estados no *jus publicum europaeum*»⁴². É então a partir da

Politisch zwei inhaltlich getrennte Bereiche sind – *toto caelo* verschieden –, dann kann eine *politische* Frage nur *politisch* erledigt werden. Der Theologe könnte seine Erledigung von Angelegenheiten des politischen Bereichs nur in der Weise beachtlich aussprechen, daß er sich selber als eine politische Größe mit politischen Ansprüchen etabliert. Erteilt er auf eine politische Frage eine theologische Antwort, so ist das entweder ein simpler Verzicht auf die Welt und den Bereich des Politischen oder aber ein Versuch, sich direkte oder indirekte Einwirkungen oder Auswirkungen für den Bereich des Politischen vorzubehalten. Es ist also entweder ein Verzicht auf jede theologische Zuständigkeit für politische Fragen; der Theologe hält sich rein in seinem reinen Element; oder aber die Eröffnung eines Kompetenzkonflikts, eine Art Litiskontestation.»

⁴² Idem, p. 83: «In der Zwischenzeit und im Zwischenzustand der „unsauberen Mischung“ weisen sich die beiden Konfliktpartner unaufhörlich gegenseitig in die Schranken ihrer Fakultät und rufen einander zu:

consideração desta neutralização da teologia, operada pelo aparecimento do Estado moderno e do *jus publicum europaeum*, a partir da clara separação entre as esferas teológica e política, que Schmitt pode contestar a ideia de uma refutação teológica da teologia política como uma repolitização da teologia. Segundo a proposta petersoniana de uma tal refutação, a teologia política já não seria possível num tempo cristão, na medida em que o mistério de Deus, plenamente presente na Trindade, era incompatível com qualquer estrutura política e mundana. Tal quereria então dizer que o cristianismo não poderia ter qualquer correspondência política, qualquer correspondência mundana, na medida em que a “Boa Nova” cristã irrompera no mundo e transformara radicalmente a sua natureza. Dir-se-ia então que, nesta perspectiva, a plena revelação de Deus corresponderia a uma completa revolução da natureza humana, a qual perderia o carácter “problemático” e “polémico”, ou seja, o carácter propriamente político que determina a sua existência no mundo. Para Schmitt, pelo contrário, na medida em que a vida humana do Cristo não arrasta consigo imediatamente o fim dos tempos, esta não implica o fim da existência mundana e política, problemática e polémica do homem, mas a abertura de um tempo intermédio (*Zwischenzeit*) no qual esta existência continua a vigorar. Por outras palavras: para Schmitt, a encarnação do Logos de Deus não despoleta imediatamente a transformação da natureza humana, cuja existência no mundo não pode deixar de continuar a ser vista como cunhada pelo mal. O catolicismo romano é aqui paradigmático para a abordagem de um tal tempo no qual o homem, paradoxalmente, estando já salvo, é ainda carente de salvação. A referência de Schmitt a um “tanto-um-como-outro” (*Sowohl-als*) característico do catolicismo romano, oposto ao “ou-um-ou-outro” (*Entweder-Oder*)⁴³, pode surgir aqui como uma referência a este estatuto do catolicismo. E é justamente este carácter paradoxal de um tempo no qual se conjugam, numa unidade, o fim dos tempos e a sua continuação que, segundo Schmitt, não só permite, mas exige o desenvolvimento no “aeon cristão” de uma teologia política. Face a esta exigência, a tentativa de compreender a era cristã como uma superação imediata da natureza “problemática” e “polémica” do homem – a qual é o inevitável pano de fundo da tentativa de pensar a impossibilidade de qualquer teologia política nesta mesma era – surge como uma contribuição para o desenvolvimento do “mistério da anomia” que assinala o fim dos tempos, “mistério” que encontra na

Silete in munere alieno! Damit beginnt ein neue Epoche der Wissenschaft des Völkerrechts, die rationale und humane Hegung des Staatenkrieges im Jus publicum Europaeum.»

⁴³ Cf. *Römischer Katholizismus und politische Form*, p. 12 (trad. port.: *Catolicismo Romano e Forma Política*, p. 23.

teologia política, enquanto fundamento de um combate pela ordem e pela decisão, uma força que justamente o trava, bloqueia e contraria.

3. O conceito do político e o carácter fictício de uma substância política primordial

O conceito de teologia política, aparecendo no pensamento de Schmitt com a publicação de *Politische Theologie*, em 1922, surge intrinsecamente articulado com a formulação schmittiana do decisionismo, a qual se encontra desenvolvida no primeiro capítulo dessa mesma obra. Como vimos, uma tal articulação pode ser caracterizada a partir da atribuição ao decisionismo do estatuto de uma ficção jurídica. De acordo com a nossa análise de *Politische Theologie*, a tese formulada no terceiro capítulo da obra – a tese segundo a qual todos os conceitos jurídico-político relevantes são conceitos teológicos secularizados – tem o efeito de destituir o decisionismo presente no primeiro capítulo do seu estatuto de tese propriamente dita, relativizando-o e remetendo-o para aquilo a que se poderia chamar um carácter fictício. E este carácter fictício do decisionismo é mostrado pelo conceito de teologia política a partir de dois aspectos fundamentais. Por um lado, o esboço explícito de uma “sociologia dos conceitos”, segundo a qual os conceitos jurídico-políticos remetem sempre para a sua origem e fundamento numa ordem teológica, não pode deixar de significar que uma decisão política depende sempre de uma ordem subjacente, mostrando assim que a proposta decisionista de pensar a decisão como um momento originário surge não como a afirmação de uma tese, mas como um “experimento pensante” de acordo com o qual se tenta pensar a decisão por si mesma, *como se* ela tivesse a sua origem num puro “nada” e, nessa medida, sem remeter para o seu estatuto de mediadora da própria ordem. Por outro lado, considerando também *Politische Theologie II*, de 1970, o conceito de teologia política torna manifesto o contexto no qual a defesa decisionista da decisão tem lugar. Se, como vimos, o conceito de teologia política aparece ligado a um tempo específico, surgindo como a base para uma compreensão fundamental da “era cristã”, enquanto era que se espraia entre a encarnação do Logos e o fim dos tempos, e na qual, conseqüentemente, o anúncio do fim do mundo não pode deixar de ser feito dentro deste mesmo mundo e debaixo das suas leis, a formulação do decisionismo aparece aqui também esclarecida, no seu sentido, como uma resposta para um tempo no qual o “mistério da anomia” – que, segundo Paulo, precede o fim dos tempos – está já em acto.

Assim, no enquadramento deste horizonte aberto pelo conceito de teologia política, o decisionismo pode ser interpretado não como uma tese propriamente dita, mas como o resultado de um combate pela decisão, exigido pelo próprio desenvolvimento, no mundo, da desordem e da anomia, do caos e da violência.

Se a teologia política tem, no enquadramento que traçámos do pensamento schmittiano, a função de relativizar o decisionismo e de trazer à luz o seu carácter de ficção jurídica, a ficção política que se segue à apresentação da ficção jurídica do decisionismo, a ficção política que representa o povo como uma substância política primordial, capaz de decidir antes mesmo da sua constituição como sujeito político, não pode também deixar de encontrar, no pensamento de Schmitt, uma análise que, mesmo implicitamente, faça igualmente emergir o seu carácter fictício. É uma tal análise que se concretizará no tratamento schmittiano do “conceito do político”. Já a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, de 1927, parte, como vimos, da apresentação do político como uma instância primordial, anterior e subjacente, como sua condição de possibilidade, ao aparecimento do próprio Estado. Schmitt inverte aqui a relação que a doutrina do Estado alemã, no século XIX, traçara entre o Estado e o político, compreendendo este a partir daquele. Na sua *Allgemeine Staatslehre*, de 1900, Georg Jellinek determinara claramente o político a partir do Estado: «“Político” quer dizer “estatal”; no conceito do político pensou-se já o conceito de Estado»⁴⁴. Diante desta “doutrina do Estado”, Schmitt concebe agora não o político a partir do que é estatal, mas o próprio conceito de Estado a partir do político. E é então nesta tentativa de encontrar o político como uma instância pré-estatal que Schmitt pode aludir ao carácter fictício da concepção de uma substância política primordial, a qual retiraria da sua simples imanência a sua existência como unidade política capaz de decidir politicamente e existiria, portanto, nessa medida, antes da sua própria constituição como unidade política.

De acordo com a versão de 1927, como vimos, a anterioridade do político em relação ao Estado assinala neste mesmo político dois aspectos fundamentais. Por um lado, segundo esta versão, o político aparece como uma área (*Gebiet*) da realidade na qual se encontra a existência pública de um povo. O político é então aqui a área constituída por esta mesma existência pública e, portanto, povo e político são aqui termos mutuamente convertíveis. Por outro lado, a existência pública do povo como

⁴⁴ Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, p. 180: «„Politisch“ heißt „staatlich“; im Begriff des Politischen hat man bereits den Begriff des Staates gedacht.»

substância política primordial, determinante do político, traduz-se na sua capacidade de decidir e de, nessa medida, se diferenciar relativamente a outros povos estrangeiros e heterogêneos. É neste sentido que o político aparece aqui determinado como a diferenciação entre amigo e inimigo. A relação entre povo e Estado, ou entre político e Estado, torna-se aqui, no texto de 1927, uma relação inequívoca. Se é ao nível da existência pública do povo, enquanto substância política primordial, que a possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo tem lugar, é no Estado, no seu *jus belli*, que esta mesma possibilidade se concretiza, fenomenalizando-se e adquirindo visibilidade. Como vimos atrás⁴⁵, o Estado aparece aqui como a *ratio cognoscendi* do povo enquanto substância do político, e aparece desse modo na medida em que este mesmo povo surge como a própria *ratio essendi* que não pode deixar de ser pressuposta pelo Estado. A versão de *Der Begriff des Politischen* de 1927 assenta assim na concepção do povo como substância política primordial, como sujeito político capaz decidir e de diferenciar, à partida, amigo e inimigo. Contudo, se só o Estado pode representar concretamente e, nesse sentido, constituir a unidade política do povo, e se o povo é aqui admitido como um sujeito político anterior ao próprio Estado e pressuposto já no seu aparecimento, tal quer dizer que a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, partindo do povo como um sujeito político ao mesmo tempo constituinte e já constituído como sujeito de uma vontade, se baseia – como vimos – na ficção política da existência primordial de uma substância política, assim como de uma vontade e de uma decisão dessa mesma substância, que age politicamente antes mesmo da sua constituição política, ou seja, antes mesmo da sua constituição como unidade política através da representação estatal. É ao verificar que a primeira versão de *Der Begriff des Politischen* está assente numa ficção política que se torna imprescindível perguntar se é possível encontrar, nas posteriores elaborações do texto, a alusão a este mesmo carácter fictício. Noutros termos: é ao verificar que o texto de 1927 parte do estabelecimento de uma ficção política fundamental que se torna necessário perguntar se e como é possível evocar, a partir das restantes versões do texto, esta mesma ficção política. E é a partir desta pergunta que se torna possível abordar as restantes versões de *Der Begriff des Politischen* – a de 1932 e a de 1933 – a partir de uma sugestão fundamental: a sugestão de que a sucessão das três versões pode ser abordada a partir da necessidade schmittiana de assinalar o carácter de ficção política da alusão ao povo enquanto área política

⁴⁵ Cf. Capítulo VI, 1.

primordial, alterando, para isso, a relação inicialmente esboçada entre povo e político e estabelecendo uma articulação entre eles assente na ideia de que é o político que está na origem do povo, e não este, enquanto substância política primordial, na origem daquele. Assim, se uma tal sugestão for correcta, poder-se-á dizer que a variação das versões de *Der Begriff des Politischen* tem o mesmo efeito na obra schmittiana que, em 1922, a apresentação da tese do terceiro capítulo de *Politische Theologie* em relação ao decisionismo. Do mesmo modo que a teologia política esclarece o alcance do decisionismo, mostrando que este consiste não propriamente numa tese, mas numa ficção jurídica capaz de sustentar eficazmente um combate pela decisão, também a variação das versões de *Der Begriff des Politischen* permite ver o carácter de ficção política da apresentação do povo como substância política primordial, tal como esta aparece na sua primeira versão, mostrando assim que o povo, podendo ser tratado *como se fosse* já imediatamente um sujeito político homogéneo, imediatamente capaz de decisões políticas, não é, à partida, um tal sujeito, carecendo sempre da sua constituição como unidade política através da representação estatal.

A segunda versão de *Der Begriff des Politischen*, de 1932, poderia ser caracterizada, no seu contraste com a primeira, através de uma separação entre o político, por um lado, e o âmbito público, a área da realidade que o povo constitui, por outro. Na primeira versão do texto, como vimos, Schmitt tinha já aludido à possibilidade de áreas à partida não políticas da realidade humana, tais como a moral e a economia, estarem na origem da diferenciação entre amigo e inimigo e, por conseguinte, surgirem como áreas dotadas de força suficiente para determinarem, a partir de si, a ocorrência de inimizades políticas. Com a alusão de 1927 a esta possibilidade, a proposta schmittiana consistia aqui na defesa de que as inimizades e os conflitos políticos se deveriam circunscrever à esfera puramente existencial da área do político, ou seja, à área política da existência pública dos povos e da auto-afirmação da sua existência, bem como na conclusão de que a possibilidade de outras áreas da realidade determinarem os conflitos políticos, fornecendo razões para estes mesmos conflitos e dando-lhes, nessa medida, uma justificação normativa, resultaria inevitavelmente no perigo de uma discriminação entre inimigos, de uma intensificação das guerras e de uma aproximação destas mesmas guerras à pura e simples violência. Em 1932, no entanto, Schmitt retira outras conclusões da possibilidade de áreas da realidade humana como a moral e a economia determinarem a inimizade entre os homens e estarem na origem de conflitos políticos. Para o Schmitt de 1932, se é

possível que áreas da realidade humana como a moral e a economia determinem conflitos políticos, entrando, portanto, elas mesmas num plano político, tal não quer dizer propriamente que – tal como sugeria a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, ao aludir ao político como uma área entre as outras – estas áreas se convertam numa outra área, mudando o seu conteúdo objectivo. Pelo contrário: se todas as áreas da vida humana podem atingir um plano político, determinando relações de amizade e de inimizade, tal significa não que estas áreas da vida humana deixem de ser o que são, abandonando o seu conteúdo objectivo específico, mas antes que o político não consiste numa área objectiva (*Sachgebiet*) a par das outras, encontrando a sua determinação não em coisas ou conteúdos, não em determinadas “substâncias”, mas numa modalidade possível que qualquer substância pode alcançar. Uma tal conclusão torna-se explícita no texto de 1932. Assim, depois do passo em que, em 1927, Schmitt aludia à possibilidade de o político retirar a sua força de vários âmbitos da vida humana – «O político pode retirar a sua força a partir dos âmbitos mais diversos da vida humana, a partir de oposições religiosas, económicas, morais e outras»⁴⁶ –, Schmitt transforma agora, em 1932, o sentido do texto, prolongando a frase e acrescentando o seguinte: «ele não designa qualquer área objectiva própria, mas apenas o *grau de intensidade* de uma associação ou dissociação entre homens, cujos motivos podem ser de tipo religioso, nacional (em sentido étnico ou cultural), económico ou de outro tipo, e que efectuem, em diferentes tempos, diferentes ligações e separações»⁴⁷. E é então esta transformação do sentido do conceito do político, introduzida entre a primeira e a segunda versão de *Der Begriff des Politischen*, que aqui importa considerar como uma relativização da apresentação do povo como substância política primordial⁴⁸ e como

⁴⁶ Cf. Capítulo VI, nota 18.

⁴⁷ *Der Begriff des Politischen* [1932], pp. 38-39: «Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken». A versão de 1933 mantém a passagem, reforçando-a ainda ao acrescentar, depois de dizer que «o político não designa qualquer área objectiva própria», «correspondente a estas oposições»: «es bezeichnet kein eigenes, diesen Gegensätzen korrespondierendes Sachgebiet, sondern den *Intensitätsgrad*...» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 21).

⁴⁸ Cf. aqui, como uma manifestação clara desta relativização da apresentação do povo como substância política primordial, as alterações à passagem da primeira versão de *Der Begriff des Politischen* mencionada na nota 20 do Capítulo VI: se a primeira versão menciona a hipótese de os “povos” e os “agrupamentos humanos na terra” serem tão unidos que o político, e a possibilidade do conflito que ele encerra, desaparecesse do mundo, as versões posteriores não falam apenas apenas em “povos”, mas são alteradas, no seu começo, para a seguinte formulação: «Se os diferentes povos [*Völker*], religiões

uma alusão ao seu verdadeiro alcance no âmbito do pensamento schmittiano, ou seja, como uma alusão ao seu estatuto não de tese propriamente dita, mas de ficção política fundamental para o desenvolvimento eficaz de um combate pela decisão e pela ordem.

Na segunda versão de *Der Begriff des Politischen*, o político deixa de ser associado a uma área específica da vida humana, à substância política do povo, dessubstanciando-se e tornando-se num modo ou numa qualidade que qualquer substância, qualquer área objectiva, qualquer âmbito da realidade poderá assumir. Tal transformação é antecipada já por Schmitt em 1930, no seu artigo *Staatsethik und pluralistischer Staat*, na medida em que o Estado aparece aqui caracterizado não por qualquer conteúdo substancial que o determine, mas pela sua capacidade de determinar politicamente a sociedade, mobilizando-a como uma unidade política não a partir da imanência da sociedade como substância política homogénea, mas a partir da sua capacidade para impor, a partir de uma esfera transcendente em relação a ela, uma decisão unificadora. Schmitt pode então escrever aqui: «Todos os comentários e discussões sobre a essência do Estado e do político têm de entrar em confusão, na medida em que domina esta representação muito espalhada de que haveria, junto a outras, uma esfera política que fosse própria quanto ao conteúdo. É então também fácil conduzir o Estado enquanto unidade política *ad absurdum* e refutá-lo pela base. Pois que resta do Estado enquanto unidade política, se se lhe retirar todos os outros conteúdos, o religioso, o económico, o cultural, etc.? Se o político não for senão o resultado de uma tal subtracção, ele será, de facto, igual a zero. Mas aqui encontra-se um equívoco. Em rigor, o político designa apenas o grau de intensidade de uma unidade. Daí que a unidade política possa ter e abarcar em si vários conteúdos. Ela designa sempre o mais intensivo grau da unidade, a partir do qual, conseqüentemente, também a mais intensiva diferenciação, o agrupamento segundo o amigo e o inimigo, é determinada»⁴⁹. Assim, se, em 1927, Schmitt podia determinar a existência pública do

[*Religionen*], classes [*Klassen*] e outros agrupamentos humanos da terra estivessem, no seu conjunto, tão unidos...» (cf. *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 54; [1933], p. 36).

⁴⁹ “*Saatsethik und pluralistischer Staat*”, *Positionen und Begriffe*, p. 159: «Alle Erörterungen und Diskussionen über das Wesen des Staates und des Politischen müssen in Verwirrung geraten, solange diese weitverbreitete Vorstellung herrscht, daß es eine inhaltlich eigene politische neben anderen Sphären gäbe. Es ist dann auch leicht, den Staat als politische Einheit *ad absurdum* zu führen und in Grund und Boden zu widerlegen. Denn was bleibt vom Staat als der politischen Einheit übrig, wenn man alle anderen Gehalte, das Religiöse, Wirtschaftliche, Kulturelle usw. abzieht? Ist das Politische nichts als das Ergebnis einer solchen Subtraktion, so ist es in der Tat gleich null. Aber darin liegt eben das Mißverständnis. Richtigerweise bezeichnet das Politische nur den Intensitätsgrad einer Einheit. Die politische Einheit kann daher verschiedene Gehalte haben und in sich umfassen. Sie bezeichnet aber stets

povo enquanto substância política primordial como a “área do político” (*Gebiet des Politischen*)⁵⁰, fazendo corresponder a esta área a diferenciação entre amigo e inimigo – do mesmo modo que à área da moral correspondia a diferenciação entre bem e mal e à da estética a diferenciação entre belo e feio –, em 1932, pelo contrário, ele retira do texto a referência a uma “área do político”, acrescentando-lhe a referência explícita à diferenciação entre amigo e inimigo como uma determinação do conceito do político não no sentido de um conteúdo, mas apenas de um critério (*Kriterium*). Assim, depois de determinar, como em 1927, a diferenciação entre amigo e inimigo como a diferenciação especificamente política⁵¹, Schmitt acrescenta agora, na segunda versão do texto: «Ela [a diferenciação especificamente política] dá uma determinação do conceito no sentido de um critério, não como definição ou como a dádiva de um conteúdo que o esgote»⁵². Uma tal passagem, a primeira em que Schmitt assume explicitamente a diferença entre as primeira e segunda versões de *Der Begriff des Politischen*, tem aqui uma importância capital no desenvolvimento da exposição do “conceito do político”. E é em nome da importância desta passagem que Schmitt eliminará da versão de 1933 todo o texto que lhe é anterior, fazendo começar esta versão justamente com esta passagem, um pouco modificada. Em 1963, no prefácio que antecede a nova publicação da segunda versão do texto, Schmitt alude explicitamente à importância que para ele assume o modo como um texto começa. Schmitt reconhece aqui que «frequentemente já a primeira frase decide sobre o destino de uma publicação»⁵³. Assim, tendo em conta esta observação de Schmitt, poder-se-ia dizer que, de um modo ainda mais claro que o texto de 1932, é o destino da versão de 1933 que aqui surge marcado por um início em que se começa por assinalar o político não como um conteúdo objectivo determinado, não como uma área da realidade, não como aquilo que é próprio da existência pública do povo enquanto substância política primordial, mas como um critério a partir do qual qualquer conteúdo da existência humana no mundo pode atingir o plano do conflito político, determinando assim um

den intensivsten Grad der Einheit, von dem aus infolgedessen auch die intensivste Unterscheidung, die Gruppierung nach Freund und Feind, bestimmt wird.»

⁵⁰ Cf. Capítulo VI, nota 7.

⁵¹ Cf. Capítulo VI, nota 7.

⁵² *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 26: «Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe.»

⁵³ *Der Begriff des Politischen* [prefácio à ed. 1963], Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 13: «...weil oft schon der erste Satz über das Schicksal einer Veröffentlichung entscheidet.»

grau de conflito caracterizado pela diferenciação entre amizade e inimizade. É assim que a versão de 1933 de *Der Begriff des Politischen* começa com as seguintes palavras: «A diferenciação autenticamente *política* é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*. Ela dá às acções e aos motivos humanos o seu sentido político; é para ela que, no final, são conduzidos todas as acções e os motivos políticos. Ela possibilita também, conseqüentemente, uma determinação do conceito no sentido de uma marca caracterizadora, de um critério»⁵⁴.

O esboço do “conceito do político” elaborado em 1932 surge assim, no pensamento de Schmitt, como uma manifestação de que a assunção do povo como uma substância política primordialmente existente, subjacente, nessa medida, ao próprio Estado enquanto princípio constitutivo da sua unidade política, corresponde não à apresentação de uma tese, mas ao estabelecimento de uma ficção política pela qual o combate pela decisão e pela ordem pudesse ser eficazmente desenvolvido. Uma tal manifestação é proporcionada a Schmitt, antes de mais, pelas circunstâncias políticas da Alemanha de 1932, as quais, tendo em conta a dilaceração da sociedade alemã por movimentos sociais e partidos, tornam perfeitamente claro que o povo é uma multiplicidade, uma *complexio oppositorum*, cuja unidade política, longe de surgir a partir da imanência de uma substância política primordial, requer sempre a intervenção transcendente de um poder estatal que, a partir das próprias oposições e conflitos, e mantendo a sua tensão, surja como uma decisão constituinte e unificadora. Em 1927, tendo em conta a Constituição alemã de 1919, Schmitt podia referir-se ao povo alemão como uma potência constituinte, como um sujeito político originariamente capaz de decidir, subjacente à unidade política do Estado como a sua origem, condição e pressuposto. É neste sentido que o político aparece, na primeira versão de *Der Begriff des Politischen*, como uma “área objectiva”, ligada ao povo, na sua existência pública, enquanto substância política capaz de se auto-afirmar e de, na sua auto-afirmação, se diferenciar do estranho, do estrangeiro e do heterogéneo, determinando-o assim, se necessário para a preservação da sua existência, como seu inimigo público. Em 1932, pelo contrário, sob o pano de fundo da dilaceração da sociedade alemã às mãos dos partidos e das facções, dir-se-ia que a existência pública do povo aparece não como uma

⁵⁴ *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 7: «Die eigentlich politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt menschlichen Handlungen und Motiven ihren politischen Sinn; auf sie führen schließlich alle politischen Handlungen und Motive zurück. Sie ermöglicht infolgedessen auch eine Begriffsbestimmung im Sinne eines kennzeichnenden Merkmals, eines Kriteriums.»

substância política consistente, mas como a sede de um conflito sempre possível, a partir do qual a sociedade, na falta de um poder estatal dotado de força suficiente, tende inevitavelmente a dissolver-se como unidade. A determinação do político não como uma “área” ou uma “substância”, mas como um “modo” ou um “grau de intensidade”, tem então nesta tendência a sua origem. Dir-se-ia que, considerada em si mesma, a vida em comum dos homens é essencialmente conflito, guerra e, neste sentido, politicidade. É a partir deste carácter essencialmente polémico da vida social dos homens que o conflito político intrínseco à sociedade, ou seja, a “guerra civil”, é sempre uma possibilidade no seio de um povo cujo Estado não assegure – a partir da despolitização da sociedade e da monopolização da possibilidade de determinar a guerra e o conflito político – a unidade política. Assim, se a primeira versão de *Der Begriff des Politischen* apresentava o conflito político ou a guerra como um “combate armado entre povos”⁵⁵, como uma contenda entre substâncias políticas que, sendo por si mesmas consistentes, decidem os seus conflitos a partir da sua própria imanência enquanto sujeitos de decisão, a segunda versão do texto, ao aludir à guerra ou ao conflito político, não a define já como um conflito entre povos, mas como uma contenda entre unidades politicamente mobilizadas, sejam elas sociedades e povos ou organizações sociais que, dentro de uma mesma sociedade, a dissolvem numa guerra civil. Assim, à definição de guerra de 1927 como um “combate armado entre povos” contrapõe agora Schmitt, em 1932: «Guerra é um combate armado entre unidades políticas organizadas; guerra civil, um combate armado dentro de uma unidade organizada (que assim se torna problemática)»⁵⁶. E tal quer dizer que, na perspectiva schmittiana, o povo ou a sociedade só se constituem como unidades políticas propriamente ditas a partir do momento em que o Estado, enquanto instância transcendente em relação a eles, os despolitiza, assumindo o monopólio da determinação da guerra e, nessa medida, caracterizando-se justamente a partir do *jus belli*. Sem o Estado enquanto fundamento da unidade política, sem o Estado enquanto monopolizador da guerra e do político, o povo ou a sociedade são não unidades políticas internamente despolitizadas, não substâncias políticas consistentes, mas instâncias em cujo seio conflitos políticos e partidários, isto é, guerras civis determinadas por partidos politizados, não podem deixar de despontar. Como escreve Schmitt, numa passagem que surge claramente

⁵⁵ Cf. Capítulo VI, nota 11.

⁵⁶ *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 33, [1933], p. 15: «Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten, Bürgerkrieg bewaffneter Kampf innerhalb einer (dadurch aber problematisch werdenden) organisierten Einheit.»

como uma descrição da situação alemã em 1932, mas que se conserva também na versão de 1933: «Quando dentro de um Estado as oposições político-partidárias se tornaram sem mais “as” oposições políticas, o mais extremo grau da série “intra-política” está atingido, isto é, os agrupamentos amigo-inimigos intra-estatais, não os de política externa, são paradigmáticos. A possibilidade real do combate, que tem de estar sempre presente para que se possa falar de política, já não se refere, conseqüentemente, num semelhante “primado da política interna”, à guerra entre unidades organizadas de povos (Estados ou Impérios), mas à *guerra civil*»⁵⁷. É então sobretudo o pano de fundo da situação alemã de 1932 que permite a Schmitt reformular o seu “conceito do político” de modo a que este aluda ao estatuto que, no seu pensamento, a referência de 1927 ao povo como substância política primordial não pode deixar de assumir: o estatuto de uma ficção política na qual não é propriamente afirmada a existência desta substância, a qual teria de estar constituída politicamente como sujeito de uma decisão antes mesmo de se constituir como unidade política capaz de decidir, mas apenas se pensa uma tal substância *como se* ela fosse já existente.

A primeira e a segunda versões de *Der Begriff des Politischen* surgem assim, na abordagem do conceito do político, como duas versões contrapostas. E, de acordo com o decurso da nossa análise até agora, esta contraposição poderia já ser formulada do seguinte modo: se, em 1927, o povo, na sua existência pública enquanto substância política, aparecia como a base, a área e a origem do político, em 1932, pelo contrário, era o próprio político, concebido como o grau mais extremo da intensidade dos conflitos, ou seja, concebido agora como um modo e um critério, e não como um conteúdo objectivo e uma área, que possibilitava – a partir da possibilidade do exercício pelo Estado de um *jus belli* – a unidade política e, portanto, a própria existência pública de um povo como esta mesma unidade. É então, antes de mais, o contraste entre a versão de 1927 e a versão de 1932 de *Der Begriff des Politischen* que possibilita começar a mostrar o carácter de ficção política da alusão ao povo enquanto substância política originária, constituída como sujeito de decisão política a partir da sua pura e simples imanência. Contudo, se a versão de 1932, no seu contraste com a primeira

⁵⁷ *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 32: «Wenn innerhalb eines Staates die parteipolitischen Gegensätze restlos „die“ politischen Gegensätze geworden sind, so ist der äußerste Grad der „innerpolitischen“ Reihe erreicht, d. h. die innerstaatlichen, nicht die außenpolitischen Freund-Feindgruppierungen sind für die bewaffnete Auseinandersetzung maßgebend. Die reale Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann, bezieht sich bei einem deartigen „Primat der Innenpolitik“ konsequenterweise nicht mehr auf den Krieg zwischen organisierten Völkereinheiten (Staaten oder Imperien), sondern auf den *Bürgerkrieg*» (cf. *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 15).

versão, permite começar a mostrar um tal carácter fictício na alusão schmittiana ao povo enquanto substância política, é a terceira versão do texto, de 1933, que pode reforçar a análise de um tal carácter, na medida em que esta assenta na conservação da rejeição da concepção do povo como substância política originária já não no contexto da Alemanha de 1932 – num contexto em que se tornava manifesta quer a dilaceração da sociedade alemã às mãos dos partidos, dos movimentos e das facções, quer a consequente inconsistência e inexistência do povo como substância política originária –, mas no contexto da Alemanha de 1933, ou seja, numa atmosfera política marcada pela chegada ao poder do nacional-socialismo e, conseqüentemente, pelo triunfo de uma posição política *völkisch*, para a qual o povo alemão surgia como um “povo político”, como uma substância política homogénea, politicamente mobilizada e consistente.

De uma maneira geral, a terceira versão de *Der Begriff des Politischen* pode ser caracterizada a partir de dois aspectos fundamentais. Por um lado, uma tal versão assenta numa tentativa de reformular a exposição do “conceito do político” de um modo que, em relação à versão de 1932, a nova abordagem deste conceito fosse adaptada ao novo domínio da “mundividência” nacional-socialista na Alemanha. Neste sentido, com a versão de *Der Begriff des Politischen* de 1933, dir-se-ia que Schmitt procura, antes de mais, não apenas tornar possível a sua abordagem do conceito do político sob a vigência do nacional-socialismo, mas sobretudo responder às críticas que, partindo do próprio nacional-socialismo, começavam já a despontar em relação a esta mesma abordagem. Por outro lado, apesar de uma tal tentativa de adaptação, poder-se-ia dizer que o tratamento dado por Schmitt ao “conceito do político” em 1933 consiste também numa reafirmação da posição fundamental apresentada na versão de 1932, encontrando assim a sua dimensão mais nuclear quer numa rejeição da perspectiva *völkisch* do povo como “povo político”, ou seja, como substância política originariamente homogénea e consistente, quer numa assunção do Estado como a instância que, transcendente ao povo, seria capaz de, monopolizando o direito à guerra, constituir a unidade política deste mesmo povo. Tendo em conta o contraste entre as duas primeiras versões de *Der Begriff des Politischen*, e colocada na alternativa de defender ou uma concepção do político como “área objectiva” e “substância”, com a consequente anterioridade da substância política do povo em relação à diferenciação amigo-inimigo que marca o político propriamente dito, ou uma concepção deste mesmo político como “grau de intensidade” de uma associação ou dissociação humanas, com a consequente anterioridade do político, da possibilidade de diferenciação entre amigo e inimigo, em

relação à substância política do povo, dir-se-ia que a posição fundamental de Schmitt, na terceira versão do texto, consiste num reforço da segunda versão em detrimento da primeira, isto é, nessa medida, num reforço da remissão da concepção do povo como substância política originária para o estatuto não de uma tese propriamente dita, mas de uma ficção política.

Ao abordar o “conceito do político” em 1933, Schmitt começa então por adaptar ao seu texto o vocabulário político do nacional-socialismo, evocando o conceito de “igualdade de espécie” (*Artgleichheit*) ao fazer a diferença entre amigo e inimigo corresponder agora à diferença entre aqueles que são aliados (*Verbündete*) e os que são da mesma espécie (*Gleichgeartete*) e aqueles que são estrangeiros (*Fremde*) ou de espécie diferente (*Andersgeartete*). Assim, circunscrevendo a inimizade política a um conflito puramente existencial e público, Schmitt reforça esta sua determinação, apresentando agora, logo no início desta terceira versão do texto, a inimizade como um caso extremo de diferença ou de desigualdade de espécie. Segundo a versão de 1933, nem todo o estrangeiro ou aquele que é desigual quanto à espécie é, por isso, um inimigo. Contudo, se ele não o é imediatamente, dir-se-ia que um tal estrangeiro o pode sempre ser, caso dirija a sua acção para a interferência na vida de um povo igual quanto à espécie, afectando desse modo a sua consistência interna e prejudicando, nessa medida, a homogeneidade que lhe é intrínseca. É possível então dizer que, nesta terceira versão de *Der Begriff des Politischen*, o estrangeiro ou aquele que é diferente quanto à espécie surgem caracterizados, para um povo determinado como tal em função da sua igualdade de espécie, ou como sem relação e, nessa medida, como simplesmente estranhos, ou como interferindo na sua vida e, nessa medida, como inimigos existenciais em função da perturbação do seu tipo próprio de ser. É assim que, depois de dizer que o inimigo político não tem de ser moralmente mau, como tinha já afirmado nos textos anteriores⁵⁸, Schmitt pode escrever, na versão de 1933 de *Der Begriff des Politischen*: «Ele [o inimigo político] permanece um *outro*, um *estranho*. A possibilidade de relações especificamente políticas é dada por não haver apenas amigos – iguais quanto à espécie e os aliados –, mas também inimigos. O inimigo é, num sentido particularmente intensivo, *existencialmente* um outro e estrangeiro, com o qual, num caso extremo, são possíveis *conflitos existenciais*. Semelhantes conflitos não podem ser decididos nem por uma norma geral encontrada à partida, nem pela sentença de um terceiro “não

⁵⁸ Cf. Capítulo VI, nota 8.

participante” e, portanto, “não partidário”. Nem a questão sobre se está dado “o caso mais extremo”, nem a questão posterior sobre que “meio mais extremo” se torna vitalmente necessário para defender a existência própria e para guardar o ser próprio – *in suo esse perseverare* –, podia ser decidida por um estrangeiro. O estrangeiro e diferente quanto à espécie pode dar-se rigorosamente “crítico”, “objectivo”, “neutro”, “puramente científico”, e imiscuir o seu juízo estrangeiro sob máscaras semelhantes. A sua “objectividade” ou é apenas uma *máscara* política, ou a completa *ausência de relação* que perde tudo o que é essencial»⁵⁹.

Uma tal aproximação ao vocabulário do nacional-socialismo, através da articulação entre o conceito de inimigo político e a figura de um estrangeiro diferente quanto à espécie que pusesse a existência própria em causa, surge também aqui, para Schmitt, como uma resposta à objecção previsível de que o seu tratamento do “conceito do político” através da referência à diferenciação entre a amizade e a inimizade partia de um primado desta sobre aquela. A objecção segundo a qual, na formulação do seu “conceito do político”, Schmitt partia sobretudo de um primado das relações de inimizade era, tendo em conta a segunda versão de *Der Begriff des Politischen*, perfeitamente previsível. No texto de 1927, se o povo surgia como uma substância política originária e, nessa medida, como a “área do político”, a qual poderia decidir, a partir da sua consistência interna, a inimizade pública em relação a uma outra unidade política que pusesse em causa a sua existência, tal quereria dizer que uma amizade política originária – a “amizade” intrínseca a um “povo político” originariamente existente – surgia como a base a partir da qual seria possível a própria decisão de um conflito público e, portanto, a própria relação de inimizade. É então justamente esta precedência da amizade sobre a inimizade que, tendo em conta o texto de 1932, se encontra inteiramente invertida. Nesta versão, dir-se-ia que o político e, neste sentido, o “polémico”, o conflito político e a inimizade pública, estão na base da própria

⁵⁹ *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 8: «Er [der politische Feind] bleibt aber ein Anderer, ein Fremder. Die Möglichkeit spezifisch politischer Beziehungen ist dadurch gegeben, daß es nicht nur Freunde – Gleichgeartete und Verbündete – sondern auch Feinde gibt. Der Feind ist in einem besonders intensiven Sinne existenziell ein Anderer und Fremder, mit dem im extremen Fall existenzielle Konflikte möglich sind. Derartige Konflikte können weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und deshalb „unparteiischen“ Dritten entschieden werden. Weder die Frage, ob der „äußerste Fall“ gegeben ist, noch die weitere Frage, was als „äußerstes Mittel“ lebensnotwendig wird, um die eigene Existenz zu verteidigen und das eigene Sein zu wahren – in suo esse perseverare – könnte ein Fremder entscheiden. Der Fremde und Andersgeartete mag sich streng „kritisch“, „objektiv“, „neutral“, „rein wissenschaftlich“ geben und unter ähnlichen Verschleierungen sein fremdes Urteil einmischen. Seine „Objektivität“ ist entweder nur eine politische Verschleierung oder aber die völlige, alles Wesentliche verfehlende Beziehungslosigkeit».

constituição da unidade política. E tal quer dizer que o conceito schmittiano do político aparece aqui, na segunda versão de *Der Begriff des Politischen*, assente não numa inimidade justificada em função de uma amizade primordial, não numa inimidade explicável a partir da “amizade” intrínseca a uma unidade política subjacente, mas numa inimidade primordial e originária, a qual, não encontrando na sua base nenhuma razão subjacente, só se poderia justificar por si mesma, naquilo que seria uma justificação do conflito pelo conflito e da guerra pela guerra.

Uma tal objecção torna-se explícita sobretudo na recensão de *Der Begriff des Politischen* que, em 1933, Helmut Kuhn publica nos *Kantstudien*, tomando como base a segunda versão do texto. Segundo Kuhn, o conceito schmittiano do político partia claramente de uma primazia da inimidade sobre a amizade. Como escreve Kuhn: «Em Schmitt, apesar de a sua diferenciação fundamental incidir sobre a relação amigo-inimigo, só se fala, de facto, de inimigo. No conjunto desta teoria, o amigo permanece não-inimigo»⁶⁰. E esta primazia do inimigo sobre o amigo, claramente presente no texto de 1932, permitia a Kuhn afirmar que a concepção schmittiana do político, segundo a qual este consistia na possibilidade da decisão de um conflito puramente existencial, sem qualquer razão e sem qualquer alusão a um conteúdo que o justificasse, falhava tanto a essência do político como uma teoria liberal que partisse de um sujeito individual destituído de qualquer vínculo essencial a uma comunidade. Segundo Kuhn, a tentativa schmittiana de pensar o político a partir de uma perspectiva “existencial” unia-se à tentativa de pensá-lo a partir de uma perspectiva “liberal” pelo seu carácter essencialmente abstracto: elas seriam apenas dois aspectos de uma mesma tentativa de pensar abstractamente a política fora da sua intrínseca remissão para o horizonte de uma comunidade concreta. É por isso que Kuhn pode escrever, tendo em conta a segunda versão de *Der Begriff des Politischen*: «O pensar “existencial” permanece tão distante do âmbito do político como o pensar “liberal” projectado como a sua contra-figura. [...] O indivíduo liberal na construção de Schmitt é o indivíduo que perdeu esta relação “fundada” com a política e, assim, em geral, com a efectividade em geral. Ele é o indivíduo “vazio” que fica diante do nada. Mas o “indivíduo existente”, o sujeito da política de Schmitt, é, no fundo, idêntico ao indivíduo liberal e, ao mesmo tempo, o correlato que o complementa. Também o indivíduo existente de Schmitt tem como

⁶⁰ Helmut Kuhn, *Kantstudien*, vol. 38, 1933, p. 190: «Bei Sch. Wird, obwohl seine Grundunterscheidung das Freund- und Feindverhältnis betrifft, tatsächlich nur vom Feind gesprochen. Der Freund bleibt im Zusammenhang dieser Theorie Nicht-Feind.»

conteúdo – nada. [...] Assim, a política torna-se para ele na ideia do seu próprio conteúdo perdido. Trata-se então, para ele, não do conteúdo essencial do político, mas do político como prova da existencialidade. Daí que ele abarque, em vez de todo o fenómeno, um fenómeno marginal: o combate. [...] Mas nesta idealização do político, ele não ultrapassa a sua indecisão e permanece, no fundo, idêntico à sua contra-figura, ao indivíduo liberal. O indivíduo liberal (poder-se-ia assim assinalar a diferença na identidade) está decidido a não se decidir – ele nega a esfera da decisão. O indivíduo existente está decidido, não, porém, para algo, mas apenas para o estar-decيدido em geral – ele idealiza a esfera da decisão»⁶¹. A crítica de Kuhn a Schmitt será recuperada, no contexto do nacional-socialismo, sobretudo por Koellreutter, o qual, como vimos, contestará no conceito schmittiano do político a ausência de uma base *völkisch*, acusando também Schmitt de ignorar os vínculos substanciais concretos subjacentes à existência de uma comunidade de povo homogênea, a qual exclusivamente poderia justificar a decisão sobre uma inimidade pública e o desencadeamento de um combate político. Referindo-se explicitamente à recensão de Kuhn, Koellreutter escreve então acerca do conceito schmittiano do político: «Segundo esta concepção, o homem político autêntico é aquele que cria, segundo a respectiva situação concreta, um novo opositor, estando à altura de cada situação nesta relação, mas estando também sem uma autêntica substância política»⁶². E é diante de uma tal crítica que, na versão de 1933 de *Der Begriff des Politischen*, Schmitt incorporará no texto uma rejeição explícita de que o combate político se pudesse compreender como um torneio (*Wettkampf*)⁶³, como uma

⁶¹ Idem, pp. 194-195: «Das „existenzielle“ Denken bleibt dem Bereich des Politischen genau so fern wie das von ihm als Gegenfigur entworfene „liberale“ Denken. [...] Das liberale Individuum in der Konstruktion Sch.s ist das Individuum, das dieses „fundierte“ Verhältnis zur Politik und damit zugleich zur Wirklichkeit überhaupt verloren hat. Es ist das vor das Nichts geratene „leere“ Individuum. Aber das „existierende Individuum“, das Subjekt der Politik Sch.s, ist mit dem liberalen Individuum im Grunde identisch, allerdings zugleich seine komplementäre Entsprechung. Auch das existierende Individuum Sch.s hat zum Inhalt – Nichts. [...] So wird ihm die Politik zur Idee seiner eignen verlorenen Inhaltlichkeit. Es geht ihm dabei nicht um den Wesensgehalt des Politischen, sondern um das Politische als Probe der Existentialität. Daher erfaßt er statt des ganzen Phänomens ein Randphänomen: den Kampf. [...] Aber in dieser Idealisierung des Politischen überwindet es seine Unentschiedenheit nicht und bleibt im Grunde mit seinem Gegenbild, dem liberalen Individuum, identisch. Das liberale Individuum (so könnte man die Differenz in der Identität bezeichnen) ist entschieden, sich nicht zu entscheiden – es leugnet die Entscheidungssphäre. Das existierende Individuum ist entschieden, aber nicht zu etwas, sondern nur zur Entschiedenheit überhaupt – es idealisiert die Entscheidungssphäre.»

⁶² Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, p. 7: «Denn nach dieser Auffassung ist dann der eigentliche politische Mensch derjenige, der sich nach der jeweiligen konkreten Situation einen neuen Gegner schafft, in dieser Beziehung jeder Situation gewachsen ist, aber auch ohne eigentliche politische Substanz ist.»

⁶³ Em 1932, Schmitt diferencia o inimigo do «concorrente ou do opositor em geral» (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 29); em 1933, acrescenta-se a esta parte do texto: «O inimigo também não é o adversário, o “antagonista” no torneio sangrento do “Agon”» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 10:

competição no qual a luta fosse desencadeada em função dela mesma enquanto luta, como uma decorrência inevitável e natural de um cosmos concebido heracliticamente como tendo origem no “combate” enquanto “pai de todas as coisas”. É a partir desta rejeição que, considerando a posição de Ernst Jünger – o qual, num debate com Paul Adams, defendera o “princípio agonal”, ou seja, o princípio segundo o qual o homem era por natureza combatente e não inclinado à paz –, Schmitt não hesita em criticar a posição do seu amigo, opondo o “pensar político” ao “pensar agonal” e distinguindo o combate político por surgir em função não dele mesmo enquanto combate, mas sempre de uma comunidade na sua tentativa de preservar a sua autonomia e o seu modo de ser e de existir. Como escreve Schmitt, em 1933: «A grande oposição metafísica entre o pensar *agonal* e *político* vem à luz em qualquer interpretação mais profunda da guerra»⁶⁴.

As alterações introduzidas por Schmitt na terceira versão de *Der Begriff des Politischen*, com a sua alusão ao estrangeiro e ao inimigo como alguém “desigual quanto à espécie” e com a sua contraposição entre o “pensar político” e o “pensar agonal”, não podem deixar de dar uma primeira impressão, mais superficial, de que esta versão se poderia contrapor à inversão, operada em 1932, da relação estabelecida em 1927 entre o povo e o político. Como vimos, se, em 1927, o político – a possibilidade de diferenciação entre o amigo e o inimigo – derivava do carácter público do povo enquanto “área do político”, em 1932, pelo contrário, é a própria unidade política do povo que se gera a partir da possibilidade de uma determinada entidade política – o Estado, no seu *jus belli* – decidir uma inimidade política e combater um inimigo público. E é considerando estas duas versões de *Der Begriff des Politischen* que as alterações introduzidas na versão de 1933 não podem deixar de despertar, à partida, uma impressão superficial de que se trata aqui de uma revisão da segunda versão no sentido de a aproximar da primeira. Contudo, se é verdade que a adopção da referência ao estrangeiro e ao inimigo como alguém que é “diferente quanto à espécie”, bem como a resposta às objecções que, no contexto do nacional-socialismo, procuravam atacar o carácter não comunitário do seu “conceito do político”, aproximam a versão de 1933 de

«Feind ist auch nicht der Gegenspieler, der „Antagonist“ im blutigen Wettkampf des „Agon“»). Do mesmo modo, depois de, em 1932, a palavra “combate” ter sido diferenciada da «concorrência», do «combate “puramente espiritual” da discussão», da «“luta” simbólica» (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 33), Schmitt acrescenta agora, em 1933, que ele «não significa um torneio impolítico-agonal [*unpolitisch-agonaler Wettkampf*]» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 15).

⁶⁴ *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 10 (nota 1): «Der große metaphysische Gegensatz agonalen und politischen Denkens tritt in jeder tieferen Erörterung des Krieges zutage.»

Der Begriff des Politischen da sua primeira versão, também é verdade – e é este o dado fundamental a considerar numa tentativa de abordar o significado fundamental da terceira versão de *Der Begriff des Politischen* – que a versão do texto escrita durante a vigência do nacional-socialismo, longe de se contrapor à posição defendida em 1932, antes a reafirma, mantendo todas as formulações nas quais Schmitt rejeita a determinação do político como uma “área” e o apresenta, pelo contrário, como um “critério” e um “grau de intensidade”. É justamente a manutenção da posição fundamental de 1932 acerca do “conceito do político” que, perante o triunfo da “mundividência *völkisch*” do nacional-socialismo, não pode deixar de ter aqui um significado político fundamental. Se, em 1932, em contraste com a formulação do “conceito do político” de 1927, Schmitt apresenta uma visão do político determinada pela sua contraposição à apresentação do povo como uma substância política primordial, caracterizada como uma existência pública capaz de diferenciar entre amigos e inimigos e de decidir um combate em nome dessa diferenciação, ou seja, se o conceito do político formulado em 1932 se contrapunha explicitamente a uma concepção *völkisch* do povo como substância política dotada originariamente de vontade e de capacidade de decisão, a manutenção, em 1933, dos traços fundamentais do “conceito do político” de 1932 consiste numa clara contraposição à perspectiva que aquilo a que se poderia chamar um “nacional-socialismo ortodoxo”, através de autores como Koellreutter ou Rosenberg, apresentava sobre o povo.

Em 1933, como vimos, no livro que marca a sua adesão ao nacional-socialismo e a tentativa de compreender a articulação política e a estrutura constitucional do novo Estado nacional-socialista, em *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt, como vimos, apresentara uma articulação triádica da unidade política na qual o povo aparecia como um “elemento impolítico” da unidade política. Uma tal posição, controversa dentro do contexto nacional-socialista e criticada explicitamente por juristas como Koellreutter devido ao seu carácter não *völkisch*, é reforçada pela nova publicação, em 1933, de *Der Begriff des Politischen*, numa versão que, apesar de profundamente revista, mantém a posição fundamental do texto de 1932 na sua contraposição ao texto de 1927, ou seja, numa versão que, apesar da sua revisão cuidada e exaustiva, se continua a contrapor abertamente a uma perspectiva que apresenta o povo como substância política originariamente existente ou como “área do político”. A contraposição da terceira versão de *Der Begriff des Politischen* àquilo a que se poderia chamar um “nacional-socialismo ortodoxo” é ainda confirmada, no texto, pela sua alusão ao conceito de

Estado como fundamento da unidade política. Em *Staat, Bewegung, Volk*, como vimos, o movimento nacional-socialista, traduzido no Partido Nazi, surgia como o eixo da articulação da unidade política. O Estado aparecia aqui como um mero elemento político-estático, o qual não poderia deixar de ser articulado a partir do carácter político-dinâmico do movimento. Na terceira versão de *Der Begriff des Politischen*, pelo contrário, Schmitt refere-se ao Estado – e não ao movimento ou ao partido – como o único garante da unidade política, como a instância que, através do *jus belli* que a caracteriza, pode assegurar a unidade política do povo e a sua não manipulação às mãos de partidos e de movimentos sociais. É assim que, num subtil acrescento à versão de 1933 em relação a uma passagem da segunda versão do texto, se torna possível encontrar, já durante a vigência do nacional-socialismo, uma crítica clara à ocupação do Estado pelo “partido”. Na versão de 1932, diante daquilo a que chamara o aparecimento de um “Estado total” no sentido quantitativo, Schmitt escrevia abertamente, referindo-se à necessidade de o Estado, através do seu monopólio do político e da diferenciação amigo-inimigo, despolitizar a sociedade: «A equiparação político = político-partidário é possível quando o pensamento de uma unidade política abrangente, que relativize todos os partidos intra-políticos e as suas oposições (o pensamento do “Estado”), perde a sua força e, conseqüentemente, as oposições intra-estatais recebem uma intensidade mais forte que a oposição comum da política exterior contra um outro Estado»⁶⁵. Na versão de 1933, no âmbito desta mesma passagem, Schmitt acrescenta agora o seguinte: «A equiparação político = político-partidário surge quando o partido é posto acima do Estado e do povo e se torna válido o “primado da política interna”. Então, o pensamento de uma unidade política abrangente, que relativiza todos os partidos intra-políticos e as suas oposições (o pensamento do “Estado”), perde a sua força e, conseqüentemente, as oposições intra-estatais recebem uma intensidade mais forte que a oposição comum da política exterior contra um outro Estado»⁶⁶. Este pequeno acrescento, o qual, aparentemente, não altera o sentido daquilo que é afirmado, torna manifesto, através da

⁶⁵ *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 32: «Die Gleichung: politisch = parteipolitisch ist möglich, wenn der Gedanke einer umfassenden, alle innerpolitischen Parteien und ihre Gegensätzlichkeiten relativierenden politischen Einheit (des „Staates“) seine Kraft verliert und infolgedessen die innerstaatlichen Gegensätze eine stärkere Intensität erhalten als der gemeinsame außenpolitische Gegensatz gegen einen anderen Staat.»

⁶⁶ *Der Begriff des Politischen* [1933], pp. 14-15: «Die Gleichung: politisch = parteipolitisch tritt ein, wenn die Partei über Staat und Volk gesetzt wird und der „Primat der Innenpolitik“ gilt. Dann verliert der Gedanke einer umfassenden, alle innerpolitischen Parteien und ihre Gegensätzlichkeiten relativierenden politischen Einheit (des „Staates“) seine Kraft und die innerstaatlichen Gegensätze erhalten infolgedessen eine stärkere Intensität als der gemeinsame außenpolitische Gegensatz gegen einen anderen Staat.»

comparação entre as duas passagens, que Schmitt aproveita a sua crítica de 1932 à ocupação do Estado e à politização da sociedade por “partidos intra-políticos” para, na versão de 1933, contestar também, de um modo absolutamente claro, a subordinação do Estado ao próprio “partido”. Dir-se-ia então que Schmitt aproveita a revisão da versão de 1932 de *Der Begriff des Politischen* para reforçar a sua posição relativamente ao Estado. Em 1933, a partir de textos vinculados ao nacional-socialismo nascente, como *Staat, Bewegung, Volk*, Schmitt defende explicitamente que o Estado já não pode assegurar por si só a unidade política do povo, a qual é agora apresentada como sendo estabelecida a partir do dinamismo do movimento partidário nacional-socialista, o qual aparece como expressão do próprio povo alemão na sua homogeneidade enquanto “povo político” capaz de decidir, ou seja, na sua igualdade de espécie enquanto substância política primordial. Neste mesmo ano, na terceira versão de *Der Begriff des Politischen*, através da sua comparação com as versões anteriores do texto, torna-se possível dizer que a colocação do povo como substância política primordial, marcada por uma igualdade de espécie, e mesmo a colocação do movimento ou do partido como expressão da primordial consistência política do povo, surgem como elementos de uma ficção política destinada a defender, num contexto específico, a necessidade de uma decisão que, situada acima dos partidos e das facções, pudesse surgir como constituinte da unidade política. Uma tal decisão é, de acordo com a versão de *Der Begriff des Politischen* apresentada em 1933, na linha do que se encontrava exposto em 1932, um atributo exclusivo do Estado: é o Estado que exclusivamente determina a unidade política do povo, e não é o povo, cuja existência pública surge como a “área” da política, que pode surgir como sendo anterior e estando pressuposto no próprio conceito de Estado. A pura e simples supressão, na versão de 1933, dos primeiros parágrafos presentes nas versões anteriores, parágrafos esses que desenvolvem a sua primeira frase, isto é, a afirmação de que é o conceito de Estado que pressupõe o conceito do político e não o contrário, pode aqui ser compreendida como um reforço da defesa, em 1933, do estabelecimento do Estado como monopolizador da decisão e constituinte da unidade política.

É então a partir da comparação das três versões do texto que o significado fundamental de *Der Begriff des Politischen* no âmbito do pensamento schmittiano pode ser adquirido. Um tal significado só se torna compreensível e manifesto se – em vez de se considerar apenas uma das versões do texto, ou de se abordar privilegiadamente a segunda versão, a qual foi a versão escolhida por Schmitt para ser impressa nas

posteriores edições da obra, a partir de 1963 – se tiver em conta a articulação intrínseca das três versões. Assim, comparando as três versões, poder-se-ia dizer que a primeira, de 1927, ao abordar o “conceito do político” como uma “área” da existência humana, ao associar este mesmo conceito à “área” da vida pública de um povo primordialmente existente como sujeito de decisões políticas, expõe o “conceito do político” a partir da ficção política do povo como substância política primordialmente existente, ficção essa que é desenvolvida por Schmitt, na sequência do decisionismo, como uma defesa da decisão política no contexto democrático da alusão ao povo como potência constituinte. Diante da versão de 1927, o texto de 1932 surge como uma inversão da relação entre a unidade política do povo, por um lado, e o político enquanto diferenciação entre amigo e inimigo, por outro, afirmando explicitamente que o político consiste não numa “área” determinável como a área das coisas políticas, mas no critério a partir do qual qualquer coisa, qualquer área objectiva, poderia atingir uma dimensão política. Através desta inversão, a segunda versão de *Der Begriff des Politischen* mostra o carácter fictício da primeira, ou seja, o carácter de ficção política contido na alusão ao povo como substância política primordial, como unidade política constituída a partir da sua pura imanência. Finalmente, a terceira versão de *Der Begriff des Politischen*, escrita já no contexto do nacional-socialismo e na mesma ocasião que *Staat, Bewegung, Volk*, aborda o “conceito do político” neste mesmo contexto, numa análise que é marcada por dois aspectos fundamentais. Por um lado, nesta versão, Schmitt adequa as suas expressões à “mundividência nacional-socialista”, apresentando o inimigo como alguém que, sendo “diferente quanto à espécie”, interfere na igualdade de espécie de um povo. Por outro lado, nesta mesma versão, Schmitt procura expor um “conceito do político” que deixe claro o carácter fictício da alusão ao povo como substância política primordial, estabelecendo abertamente o Estado – e não o povo ou mesmo o partido – como a única instância que, através da monopolização do político como critério de diferenciação entre amigo e inimigo, pode constituir uma unidade política.

Apesar das diferenças entre as três versões de *Der Begriff des Politischen*, e, como vimos, da necessidade de articular tais diferenças para a compreensão do significado mais fundamental da obra no âmbito do pensamento schmittiano, estas três versões unem-se numa mesma compreensão fundamental do político como fenómeno. Como vimos atrás, numa passagem que é conservada nas três versões do texto, Schmitt alude à possibilidade de o político, ou seja, as relações diferenciadoras entre a amizade e

a inimizada, desaparecerem do mundo⁶⁷. Considerada fora do seu contexto, uma tal alusão não pode deixar de despertar a impressão de que Schmitt afirma aqui a possibilidade de um mundo sem política ou de uma existência humana destituída de conflitos e de relações de inimizada. Contudo, se considerarmos o que foi dito acerca da compreensão da história introduzida pelo conceito de teologia política, torna-se agora possível dizer que uma tal possibilidade não pode ter lugar, segundo Schmitt, senão num tempo pós-escatológico, numa existência humana meta-histórica, representada como estando situada depois da segunda vinda do Cristo e do fim definitivo dos tempos. Ao contrário do que se poderá passar neste “tempo” pós-temporal, no espaço de tempo presente, representado por Schmitt como sendo aberto pela não coincidência entre a plena revelação de Deus no Cristo e o fim dos tempos, o homem não pode deixar de ser

⁶⁷ Cf. Capítulo VI, nota 20 e Capítulo IX, nota 48. É de notar aqui que, na versão de 1932, Schmitt altera o texto de 1927 no sentido de considerar como hipótese não apenas o fim do conflito político entre povos, mas o fim da possibilidade do conflito político – de uma “guerra civil” – no interior de um hipotético Estado ou Império mundial. A formulação é então agora a seguinte: «Se os diferentes povos, religiões, classes e outros grupos humanos da terra estiverem, no seu conjunto, tão unidos que um combate efectivo entre eles se torne impossível e impensável, se também para um Imperium que abranja toda a terra uma guerra civil, mesmo segundo a possibilidade, nunca mais seja considerada, de facto, para todos os tempos, se a diferenciação entre amigo e inimigo acabar também segundo a simples eventualidade, então há apenas ainda uma mundividência purificada de política, cultura, civilização, economia, moral, direito, arte, entretenimento, etc., mas nem política, nem Estado. Se e quando este estado da terra e da humanidade surgirá, não sei. Por agora ele não está aí» (*Der Begriff des Politischen* [1932], p. 54: «Sind die verschiedenen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde sämtlich so geeint, daß ein Kampf zwischen ihnen unmöglich und undenkbar wird, kommt auch innerhalb eines die ganze Erde umfassenden Imperiums ein Bürgerkrieg selbst der Möglichkeit nach für alle Zeiten tatsächlich nie wieder in Betracht, hört also die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat. Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da»). Na versão de 1933, Schmitt reforça a descrição da procura de eliminação do político do mundo, assinalando-a como baseada na tentativa de encontrar no mundo uma segurança e uma paz que não é possível obter “no aquém deste mundo”. A formulação de 1933 é então a seguinte: «Se os diferentes povos, religiões, classes e outros grupos humanos da terra estiverem, no seu conjunto, tão unidos que um combate efectivo entre eles se torne impossível e impensável, se também para um Imperium que abranja toda a terra uma guerra civil, mesmo segundo a possibilidade, nunca mais seja considerada, de facto, para todos os tempos, se a diferenciação entre amigo e inimigo acabasse também segundo a simples eventualidade, os homens teriam alcançado a plena segurança do seu gozo na vida do aquém. A velha frase de que não se pode esperar nesta vida uma plena segurança – *plena securitas in hac vita non expectanda* – estaria ultrapassada. Não haveria, consequentemente, nem política, nem Estado, mas ainda apenas uma mundividência purificada de política, cultura, civilização, economia, moral, direito, arte, entretenimento, etc.. Se e quando este estado da terra e da humanidade surgirá, não sei. Por agora ele não está aí.» (*Der Begriff des Politischen* [1933], p. 36: «Wären die verschiedenen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde sämtlich so geeint, daß ein Kampf zwischen ihnen unmöglich und undenkbar wird, käme auch innerhalb eines die ganze Erde umfassenden Imperiums ein Bürgerkrieg selbst der Möglichkeit nach für alle Zeiten tatsächlich nie wieder in Betracht, würde also die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach aufhören, so hätten die Menschen die volle Sicherheit ihres diesseitigen Lebensgenusses erreicht. Der alte Satz, daß man in diesem Leben keine volle Sicherheit erwarten soll – *plena securitas in hac vita non expectanda* – wäre überholt. Es gäbe infolgedessen auch weder Politik noch Staat, sondern nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw. Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da»).

caracterizado como um “ser mau” ou “problemático”. E, tendo em conta esta inamovível problematidade, dir-se-ia que qualquer tentativa de destruir as relações políticas, e de abandonar o próprio político enquanto sede das relações de hostilidade, não pode deixar de ter lugar senão como uma luta política contra o próprio político, ou seja, como uma intensificação das próprias relações de inimizade, as quais deixam assim de poder diferenciar entre a inimizade pública de um *hostis* e a inimizade pessoal, o combate empreendido em nome de ideias e de valores, de um *inimicus*. É para esta intensificação das relações de inimizade que, segundo Schmitt, o projecto liberal da eliminação do político do mundo, o projecto pacifista da eliminação no mundo das relações de inimizade, não pode deixar de conduzir. E é justamente o combate contra a intensificação dos conflitos políticos e das relações de inimizade que – através das várias versões de *Der Begriff des Politischen*, as quais mostram, com a articulação das suas diferenças, o papel da ficção política no desenvolvimento deste combate – constitui o núcleo permanente e mais fundamental subjacente à abordagem schmittiana do conceito do político. É assim que, em 1963, no mesmo ano em que publica novamente o texto de *Der Begriff des Politischen*, na forma da sua segunda versão, Schmitt publica também um estudo acerca da figura do partisan, abordando, a partir dela, o problema da intensificação da guerra através do desaparecimento da sua vinculação ao Estado e aos seus exércitos regulares. Na sua *Theorie des Partisanen*, cujo subtítulo é justamente *Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Schmitt escreve então claramente acerca deste processo de um crescimento da intensidade dos conflitos políticos: «com aquelas moderações da guerra foi alcançado, para a humanidade europeia, algo raro: a renúncia à criminalização do opositor na guerra, ou seja, a relativização da inimizade, a negação da inimizade absoluta. É efectivamente algo raro, algo improvavelmente humano, levar homens a que renunciem a uma discriminação e difamação dos seus inimigos»⁶⁸. Dir-se-ia então que, se a inimizade absoluta e a guerra total, tornando gradualmente visível o “mistério da anomia”, despontam já através da guerra irregular do partisan e do guerrilheiro, subvertendo a monopolização da guerra pela esfera estatal, e se o político pode aparecer assim como uma realidade irreduzível à esfera do Estado, sendo o seu pressuposto e não uma sua decorrência e manifestação, a abordagem

⁶⁸ *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1995, p. 92: «... denn mit jenen Hegungen des Krieges war der europäischen Menschheit etwas Seltenes gelungen: der Verzicht auf die Kriminalisierung des Kriegsgegners, also die Relativisierung der Feindschaft, die Verneinung der absoluten Feindschaft. Es ist wirklich etwas Seltenes, ja unwahrscheinlich Humanes, Menschen dahin zu bringen, daß sie auf eine Diskriminierung und Diffamierung ihrer Feinde verzichten.»

schmittiana do “conceito do político” inscreve-se num combate pelo qual se tenta encontrar um modo de assegurar a moderação dos conflitos políticos, a não criminalização e o reconhecimento dos inimigos e a não transformação das guerras em guerras totais ou em pura e simples violência.

Ao longo das três versões de *Der Begriff des Politischen*, Schmitt considera o liberalismo como uma pura e simples proposta de eliminação do político, como a pura e simples negação desse mesmo político e, nessa medida, como a tentativa de estabelecer um mundo liberto de guerras e de relações de inimizade. Como escreve Schmitt: «A negação do político que está contida em qualquer individualismo consequente conduz certamente para uma prática política de desconfiança em relação a todos os poderes políticos e formas de Estado que se possam pensar, mas nunca para uma teoria positiva própria do Estado e da política. Há, conseqüentemente, uma política liberal enquanto oposição polémica contra as limitações estatais, eclesiásticas e outras da liberdade individual, enquanto política comercial, eclesiástica e educativa, enquanto política cultural, não, porém, uma política liberal pura e simples, mas sempre apenas uma crítica liberal da política»⁶⁹. Diante da tentativa liberal do estabelecimento de um mundo sem política, Schmitt alude à própria política como um “destino” inevitável do homem. É no sentido desta inevitabilidade que, na versão de 1933 de *Der Begriff des Politischen*, a unidade política aparece caracterizada como “total e soberana”. Como escreve Schmitt: «A unidade política é sempre, conseqüentemente, enquanto em geral estiver presente, a unidade paradigmática, total e soberana. Ela é “total” porque, em primeiro lugar, cada ocasião pode ser potencialmente política, podendo ser encontrada pela decisão política; e, em segundo lugar, porque o homem, na participação política, é compreendido inteira e existencialmente. A política é o destino»⁷⁰. E é esta determinação do político como um “destino” do homem que, em última análise, assinala o sentido mais fundamental do

⁶⁹ *Der Begriff des Politischen* [1932], p. 69 e [1933], p. 50: «Denn die Negation des Politischen, die in jedem konsequenten Individualismus enthalten ist, führt wohl zu einer politischen Praxis des Mißtrauens gegen alle denkbaren politischen Mächte und Staatsformen, niemals aber zu einer eigenen positiven Theorie von Staat und Politik. Es gibt infolgedessen eine liberale Politik als polemischen Gegensatz gegen staatliche, kirchliche oder andere Beschränkungen der individuellen Freiheit, als Handelspolitik, Kirchen- und Schulpolitik, Kulturpolitik, aber keine liberale Politik schlechthin, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik». A versão de 1927 tem algumas diferenças que não alteram o sentido do texto: as alterações introduzidas em 1932 apenas visam manifestamente melhorar estilisticamente a exposição (cf. *Der Begriff des Politischen* [1927], p. 28). A versão de 1933, por seu lado, apenas germaniza o termo *Negation*, trocando-o por *Verneinung*).

⁷⁰ *Der Begriff des Politischen* [1933], p. 21: «Die politische Einheit ist infolgedessen immer, solange sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit, total und souverän. „Total“ ist sie, weil erstens jede Angelegenheit potenziell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann; und zweitens der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existenziell erfaßt wird. Die Politik ist das Schicksal.»

“conceito do político” schmittiano. Se o político surge para o homem como um destino inevitável, a tentativa liberal de eliminar as relações políticas de inimizade apenas pode ter como consequência a intensificação dessa mesma inimizade, a indistinção entre o “inimigo público” e o “inimigo pessoal” e a transformação da guerra em violência pura e simples. E é diante desta intensificação da inimizade através da aparência do seu desaparecimento, é diante desta transformação da guerra na violência da guerra discriminante através da tentativa pacifista da sua eliminação, que o “conceito do político” schmittiano se integra numa defesa da decisão política, na defesa de uma decisão determinada tanto pela possibilidade de desencadear a guerra, como pela necessidade de a moderar, reconhecendo o inimigo e relativizando, nessa medida, a própria relação de inimizade. É neste sentido que o “conceito do político” aparece, na obra schmittiana, como parte do combate pelo político. E, neste combate, ele surge como o testemunho de que Schmitt não hesita em levá-lo a cabo quer através da ficção jurídica do decisionismo, quer através da ficção política da alusão ao povo como substância política primordial, num “combate cultural” pelo reconhecimento que tem o seu sentido último na tentativa de evitar o aparecimento, sob a capa de um mundo inteiramente despolitizado e pacificado, de um mundo marcado pelas mais extremas formas de guerra e pelas mais intensas formas de inimizade.

TESES RECAPITULATIVAS

A presente dissertação procurou levar a cabo uma abordagem do pensamento de Carl Schmitt considerado na sua globalidade, tomando como fio condutor a sua relação com o tema do poder. A partir da abordagem realizada, poder-se-iam extrair da análise dez notas conclusivas, cuja ordenação poderá servir aqui quer como uma recapitulação das posições interpretativas acerca da obra schmittiana a que a análise conduziu, quer como uma explicitação das teses propostas na presente dissertação. Tais teses são as seguintes:

1) *A obra de Schmitt é intrinsecamente polémica.*

O carácter intrinsecamente polémico da obra schmittiana quer dizer que as posições formuladas por Schmitt – melhor dizendo: o modo da sua formulação – variam tendo em conta o contexto em que emergem e que, conseqüentemente, a consideração destas mesmas posições fora da sua dimensão polémica, a consideração de cada posição concreta a partir de uma unilateralidade que a absolutize, faz com que a unidade da obra schmittiana se perca, adquirindo esta um aspecto ocasionalista e mesmo, nessa medida, intrinsecamente contraditório. Em geral, as interpretações unilaterais da obra de Schmitt justificam-se pela omissão ou desvalorização dos seus textos e posições que não estejam subsumidos na proposta de interpretação apresentada. O presente estudo conclui que é possível encontrar uma coerência intrínseca à obra de Schmitt sem remeter alguns momentos e passos da sua obra para um estatuto de menor valor. No entanto, para esse efeito, é necessário identificar uma posição fundamental, um núcleo central na obra de Schmitt, a partir do qual as suas várias posições concretas poderão ser interpretadas como derivações cuja configuração concreta se justifica pela conjugação entre a posição fundamental schmittiana e o contexto concreto, a situação polémica, em que tal posição tem de ser apresentada.

2) *O combate pela ordem é a ratio essendi do combate schmittiano pela decisão e pelo poder; este é a ratio cognoscendi daquele.*

De acordo com o desenvolvimento da dissertação, a posição fundamental do pensamento schmittiano foi assinalada como aquilo a que chamámos um “combate pela ordem”. Um tal combate pela ordem, que perpassa por todo o desenvolvimento do pensamento de Schmitt, poderia ser aqui tomado tanto numa acepção negativa como positiva. Tomado negativamente, um tal combate pode ser considerado um combate contra a desordem, a qual, como vimos, Schmitt considera a partir do conceito paulino de “anomia”. A desordem (ou a anomia) é considerada por Schmitt como determinada pela identificação entre guerra e conflito, entre “pólemos”, por um lado, e violência, por outro. Assim, para Schmitt, num mundo marcado por uma actuação crescente daquilo a que Paulo chama o “mistério da anomia”, num mundo marcado pelo aparecimento da guerra e de um conflito político em que os inimigos, longe de se reconhecerem na sua recíproca dignidade, antes se discriminam e combatem como criminosos e inimigos de toda a humanidade, o combate schmittiano pela ordem será, antes de mais, um combate contra este desenvolvimento – um combate que, diante deste desenvolvimento crescente, se representa como um travão, como uma força de bloqueio, como um *katechon*. Contudo, por outro lado, o combate schmittiano pela ordem pode ser também traduzido positivamente; nesta medida, ele pode tomar a forma de um combate pelo poder. O vínculo entre *ordem* e *poder* torna-se aqui manifesto e está presente em todos os passos do desenvolvimento do pensamento de Schmitt. Tal vínculo é sobretudo patente pela comparação entre dois textos de Schmitt que, aparentemente, entram em contradição entre si: *Der Wert des Staates* (1914) e *Politische Theologie* (1922)¹. Em *Der Wert des Staates*, o poder não pode deixar de derivar do direito e da ordem, e não há poder propriamente dito – não há poder supremo ou poder estatal – fora desta derivação: há aqui, portanto, um vínculo de natureza causal, através do qual é possível dizer que o exercício do poder surge sempre como um efeito que tem a ordem e o direito como a sua causa. No decisionismo de *Politische Theologie*,

¹ Tentei abordar alguns aspectos desta contradição, pondo em paralelo os dois textos, no início do meu artigo: “Sobre a justificação racional do poder absoluto: racionalismo e decisionismo na *Teologia Política* de Carl Schmitt” (*Revista Filosófica de Coimbra*, nº 23, Coimbra, 2003, pp. 157-180).

em aparente contadição com *Der Wert des Staates*, alude-se ao poder de uma decisão como a instância originária que, a partir de um nada normativo, institui uma ordem. Mas se não há aqui uma ordem como origem causal da decisão que exerce o poder, é agora a própria ordem que, enquanto meta ou fim, se constitui como a causa final dessa mesma decisão. O combate schmittiano pela ordem traduz-se então concretamente como um combate pelo poder, ou seja, como a defesa do exercício de um poder que não esteja constrangido e determinado por normas. Noutros termos: o combate schmittiano pela ordem surge assim como a *ratio essendi* de um combate pelo poder. E este combate pelo poder é sempre, na obra de Schmitt, de um modo explícito ou implícito, a *ratio cognoscendi* de um combate pela ordem, ou seja, um combate concreto que encontra no combate pela ordem o fundamento subjacente que o justifica.

3) *Não é possível compreender o sentido último das posições concretas assumidas por Schmitt sem as remeter para o seu fundamento no combate pela ordem.*

Do que é afirmado em 2), infere-se que as várias posições concretas, as várias “polêmicas” e os vários “combates”, assumidas por Schmitt ao longo da sua obra – as quais, como se disse, são até, por vezes, contraditórias entre si –, têm de ser relativizadas no contexto global da obra, não podendo ser compreendidas na sua plenitude senão tendo em conta a posição fundamental do pensamento de Schmitt: o combate pela ordem e o combate contra um processo de crescimento da “anomia”. A tentativa de encontrar o sentido, a verdade ou o fundamento último da obra de Schmitt nas posições concretas assumidas num determinado contexto particular conduz, de um modo inevitável, a interpretações manifestamente unilaterais dessa mesma obra. O melhor exemplo desta unilateralidade na análise consiste no contraste que é possível estabelecer entre as interpretações que procuram ler toda a obra de Schmitt a partir da posição schmittiana assumida em 1932, na sua alusão ao Presidente do Reich como guardião da Constituição e garante da unidade de um Estado essencialmente diferenciado de uma sociedade plural, marcada por conflitos que deveriam ser despolitizados, por um lado; e, por outro lado, as interpretações que encontram nessa obra, sob vários matizes, uma permanente referência à necessidade de uma homogeneidade social na base das decisões estatais, de acordo com as

formulações concretas de Schmitt em articulação quer com o contexto democrático de Weimar, quer com o contexto do nacional-socialismo. A disparidade de posições como as de Renato Cristi e de William Scheuerman, por exemplo, pode ser aqui evocada como manifestação deste contraste. Um outro exemplo relevante, como prova da unilateralidade de algumas interpretações do pensamento de Schmitt, consiste na tentativa forçada de encontrar num niilismo decisionista o sentido último da posição schmittiana: a atitude de Krockow, na defesa desta interpretação, pode aqui ser mencionada como exemplar em relação a esta unilateralidade, ao pura e simplesmente deixar de lado a referência a aspectos importantes da obra de Schmitt ou ao omitir da bibliografia do seu estudo comparativo entre Jünger, Heidegger e Schmitt – *Die Entscheidung* – livros de Schmitt que não se adequam à interpretação proposta (tal como é o caso da pura e simples omissão de qualquer referência bibliográfica ao livro *Der Wert des Staates*).

4) *O conceito de ficção constitui um elemento chave para a compreensão da articulação entre a posição fundamental de Schmitt e as posições variáveis que são concretamente assumidas ao longo da sua obra.*

A relativização das posições concretas que aparecem na obra schmittiana, e a assunção do combate pela ordem como a posição fundamental de Schmitt, conduz à necessidade de pensar aquilo a que se poderia chamar o operador que as possa articular. Como pensar então a articulação entre as várias polémicas e posições concretas assumidas por Schmitt nos vários contextos pelos quais se espraia a sua obra, por um lado, e a posição fundamental de Schmitt enquanto combate pela ordem e contra a “anomia”, por outro? Para a identificação de um tal operador recorreremos ao conceito de Vaihinger de *ficção*, do qual o próprio Schmitt explicitamente se apropria. Assim, propusemo-nos encontrar nas várias posições concretas assumidas por Schmitt ao longo da sua obra – as quais são, por vezes, como dissemos, contraditórias entre si – não a formulação de teses propriamente ditas, nas quais se procura dizer “o que é”, mas o esboço de ficções, nas quais se procura uma eficácia discursiva e polémica ao partir de uma posição fictícia, estabelecida *como se* ela correspondesse a um efectivo ponto de partida. No decurso da dissertação, assinalámos a possibilidade de encontrar na

obra de Schmitt, entre os anos 20 e 30, o desenvolvimento de dois tipos de ficções: uma ficção jurídica e uma ficção política.

5) *O decisionismo consiste num combate pela ordem através de uma ficção jurídica.*

Nos anos 20, Schmitt critica o normativismo – sobretudo o normativismo de Kelsen –, ou seja, a tentativa de reduzir a decisão jurídica a uma mera aplicação da norma na qual esta estaria já supostamente subsumida, caracterizando-a explicitamente como uma ficção. Como o próprio Kelsen, ao identificar o Estado com um sistema normativo, caracteriza a personificação do Estado, na sua distinção das normas, como uma ficção, dir-se-ia que Schmitt, à partida, retribui ao normativismo de Kelsen o atributo de ficção, estabelecendo o decisionismo como uma tentativa de enfrentar a “realidade” da decisão jurídica para além da ficção normativista. Contudo, se, para Schmitt, a pura subsunção da decisão na norma não pode deixar de ser uma ficção, a qual tenta pensar a decisão *como se* ela não ocupasse um espaço autónomo e irreduzível na efectividade do direito, eliminando assim o problema da determinação dessa mesma decisão através da recusa da sua consideração como problema, também a alusão a uma pura decisão, a alusão a uma decisão surgida do nada e suspensa sobre um vácuo, não pode deixar de apresentar um aspecto fictício. Schmitt sabe perfeitamente que a representação de uma decisão pura é tão fictícia quanto a representação de uma pura norma. Ele sabe perfeitamente que sem critérios para decidir a decisão não pode pura e simplesmente actualizar-se. E é nesta medida que o presente estudo se propôs considerar o decisionismo como uma ficção jurídica, esboçada em polémica directa com o normativismo kelseniano e destinada não a apresentar uma tese acerca do estatuto da decisão no âmbito do direito, mas a pensar a posição fundamental de Schmitt – o combate pela ordem – *como se* fosse possível prescindir da própria referência à ordem nesse combate.

6) *A representação do povo como substância política primordial consiste num combate pela ordem através de uma ficção política.*

Com a ficção jurídica do decisionismo, na sua defesa de uma decisão destituída de constrangimentos normativos enquanto elemento imprescindível de um combate pela ordem, é possível articular uma segunda ficção, uma ficção já não

jurídica, mas política: a ficção de uma substância política primordial – um povo político homogêneo e imediatamente dotado de uma vontade própria – capaz de sustentar a decisão. Embora não fale em ficções, Schmitt evoca explicitamente, em 1923, no seu texto *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, o nacionalismo como o “mito político” mais poderoso². No mesmo ano de 1923, no entanto, no seu escrito *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt fala de uma decisão transcendente que instaura, numa sociedade constituída como uma *complexio oppositorum* irreduzível, uma unidade que não elimina nem “supera” dialecticamente a tensão entre os opostos presentes nessa mesma sociedade. E a junção entre estes dois textos, escritos no mesmo ano, mostra claramente o carácter fictício daquilo a que Schmitt chama o “mito político” do nacionalismo. Um outro momento em que é possível encontrar o carácter fictício da representação de um “povo político” homogêneo, dotado de uma vontade originária, consiste na adesão de Schmitt ao nacional-socialismo. Uma tal adesão é caracterizada por dois aspectos que manifestam um tal carácter fictício. Por um lado, a partir de 1933, Schmitt começa a falar no povo como uma substância política homogênea marcada por uma “igualdade de espécie” (*Artgleichheit*), conceito que, independentemente da sua evocação de uma homogeneidade de carácter étnico contida no conceito de *Art*, é aqui traduzido desse modo porque consiste, em Schmitt, apenas numa intensificação do conceito de “similaridade” (*Gleichartigkeit*) do povo, ao qual Schmitt alude, no contexto democrático de Weimar, como a instância política que se encontra subjacente à “opinião pública” encarregue de julgar e de se pronunciar em eleições e nos momentos fundamentais da vida política. Por outro lado, na sua adesão ao nacional-socialismo, Schmitt alude explicitamente ao carácter fictício da representação de um “povo político”, caracterizando o povo como o “elo impolítico” da articulação política e suscitando, nessa medida, as críticas explícitas de colegas que, como Otto Koellreutter, poderiam ser caracterizados como representantes de um nacional-socialismo ortodoxo. Quer a ficção política democrática, na sua alusão à similaridade (*Gleichartigkeit*) do povo, quer a

² É no quarto e último capítulo de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* – intitulado *Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung* – que Schmitt aborda explicitamente a questão do “mito político”, capaz de mobilizar a violência. Este texto, com ligeiríssimas alterações, é, aliás, publicado como o primeiro texto da colectânea *Positionen und Begriffe*, sob o título *Die politische Theorie des Mythos*.

ficção política nacional-socialista, na sua evocação da sua igualdade de espécie (*Artgleichheit*), do mesmo modo que a ficção jurídica decisionista, podem ser vistas como expressões concretas da posição fundamental de Schmitt: o combate pela ordem.

7) *É possível identificar na obra de Schmitt a presença das ficções.*

Embora Schmitt não aluda às suas posições concretas como tal, estas posições concretas caracterizam-se, de facto, como ficções, sendo pensadas – embora não formuladas explicitamente – a partir da estrutura de um “pensar *como se...*”. Tal quer dizer que há elementos na própria formulação das ficções jurídica e política que denunciam, para uma leitura que se proponha abordar a obra no seu todo, a própria ficção.

8) *A teologia política – embora o seu significado e alcance ultrapasse muito essa sua dimensão – consiste numa manifestação do carácter fictício do decisionismo.*

O que se diz atrás, em 7), exige a tentativa de encontrar, antes de mais, na própria formulação do decisionismo schmittiano, aquilo que se poderia caracterizar como a evocação subtil do carácter fictício da ficção jurídica decisionista. É esta evocação que pode ser encontrada na própria obra em que o decisionismo é radicalmente formulado – em *Politische Theologie* – através do conceito de “teologia política”. O conceito de “teologia política” é polissémico e a articulação de todos os seus sentidos não pode deixar de se oferecer como algo complexo. A polémica de Peterson contra o conceito de teologia política, procurando na teologia uma refutação do estabelecimento de um paralelo entre conceitos pertencentes a uma esfera teológica e política, e a polémica em torno da tentativa de compreender os conceitos políticos modernos através de um processo de secularização de conceitos teológicos, não podem deixar de se oferecer como dimensões relativamente autónomas que marcam este mesmo conceito. Contudo, para além da sua autonomia, importa também ter presente a função do conceito de “teologia política” na sua articulação com a ficção jurídica decisionista: a colocação da formulação da tese teológico-política no terceiro capítulo de *Politische Theologie* – num capítulo que era originariamente o capítulo final do texto e que se intitula justamente *Politische Theologie* –

consiste assim numa relativização do decisionismo formulado no primeiro e desenvolvido no segundo capítulos, ou seja, numa alusão ao carácter fictício que marca o estatuto do decisionismo no âmbito da obra schmittiana.

9) *A articulação das três versões de Der Begriff des Politischen manifesta o carácter fictício da representação do povo como substância política primordial.*

A relação que a teologia política tem com o decisionismo é análoga à que as sucessivas formulações do conceito do político, ao longo das três versões de *Der Begriff des Politischen*, têm com a ficção política do povo enquanto substância política originariamente dotada de vontade. A transição entre as primeira e a segunda versões de *Der Begriff des Politischen*, respectivamente de 1927 e de 1932, mostra que Schmitt não afirma propriamente a existência do povo como sujeito político ou substância política primordial, mas apenas procura pensar o político *como se* o povo fosse um tal sujeito, originariamente capaz de decisões políticas. É este estatuto fictício do “povo político” que permite a Schmitt, em 1932, falar da sociedade ou do povo não como uma unidade homogénea, mas como uma instância permanentemente ameaçada pelo conflito político, como uma instância cuja unidade tem de ser introduzida a partir de fora pela monopolização estatal da diferenciação entre amigo e inimigo, ou seja, através de um processo de despolitização da própria sociedade. O carácter fictício da representação do povo como substância política é ainda reforçado pela consideração da versão de 1933 de *Der Begriff des Politischen*: aqui, para além de se apropriar de alguma terminologia que se desenvolve no contexto do nacional-socialismo – tal como a caracterização do potencial inimigo público como um “estranho à espécie” (*Artfremdes*) –, Schmitt mantém, no essencial, a sua posição de 1932. Assim, torna-se manifesto que, mesmo em 1933, no contexto da sua adesão ao nacional-socialismo, Schmitt apresenta deliberadamente um texto cujo sentido – considerando-se *Der Begriff des Politischen* no contexto das suas três versões – se encontra na relativização da representação do povo como substância política e, nessa medida, na alusão ao carácter fictício que uma tal representação não pode deixar de ostentar.

10) *O combate schmittiano pela ordem traduz-se quer numa dimensão espacial, como um combate por um novo “nomos da terra”, quer numa dimensão temporal, como um katechon, como um combate por uma desaceleração do tempo.*

Como consequência directa da reacção que as suas posições suscitaram no âmbito de um nacional-socialismo ortodoxo, a qual se torna absolutamente patente a partir de 1936, Schmitt começará a rever, a partir sobretudo desta data, a sua caracterização inicial do Estado nacional-socialista e do significado do seu advento no âmbito de uma história política e constitucional. A partir desta revisão, a essência do pensamento schmittiano emerge claramente, para além das ficções jurídica e política, como um combate pela ordem. Tal conduz Schmitt a uma meditação sobre uma história política na qual o século XX aparece marcado por dois dados fundamentais. Por um lado, o século XX aparece inaugurado, na leitura de Schmitt, pelos resultados da Primeira Guerra Mundial e pelo fim do sistema de equilíbrio entre potências a que, no seu mútuo reconhecimento, se deu o nome de *jus publicum europaeum*. Neste sentido, o século XX surge marcado pelo aparecimento de um sistema baseado já não no mútuo respeito e recíproco reconhecimento entre vários Estados de igual dignidade, o que permitia a relativização dos conflitos potenciais existentes entre eles e, portanto, a moderação da guerra e a sua imediata diferenciação da pura e simples violência, mas no aparecimento de um espaço unificado, aberto à intervenção de uma potência imperialista que, evocando a defesa da paz e a representação dos valores e interesses da humanidade, reduziria o seu inimigo a um criminoso e a uma configuração do mal, movendo contra ele, se necessário, em função da sua absoluta inimizade, uma guerra total, a qual, levada a cabo em nome da paz, já nem sequer se reconhecia como guerra. Por outro lado, o século XX aparece, para Schmitt, a partir de 1936 – e sobretudo tendo em conta o seu livro *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de 1938 –, assente não no aparecimento de um novo Estado, ou de uma “nova era constitucional”, mas naquilo que ele assinala explicitamente como um fim: o fim do Estado moderno. No século XX, dir-se-ia que o Estado perde o monopólio do político, ou seja, o monopólio da possibilidade de diferenciar politicamente entre amigo e inimigo, e que, portanto, esta diferenciação especificamente política se autonomiza da dimensão estatal, podendo assim encontrar-se – se o Estado não for

suficientemente forte para a monopolizar – na esfera infra-estatal de uma sociedade que assim entra em dissolução. Assim, se o fim do *jus publicum europaeum* inaugura uma situação internacional na qual a guerra se intensifica, perdendo-se progressivamente a diferenciação entre guerra e violência, o fim do Estado moderno, e a sua perda do monopólio do político, tem como consequência, no âmbito das sociedades modernas em geral, um aumento da desordem e, com este aumento, aquilo a que se poderia chamar a revelação de um processo histórico guiado por uma “anomia” crescente. Numa confrontação com esta progressão histórica da desordem e do caos, Schmitt desencadeia então uma meditação sobre a figura do &∞◆ℳ❖ℳ◆■, evocada por Paulo na II Epístola aos Tessalonicenses, como uma força que trava e bloqueia a progressão do “mistério da anomia”, a qual, precedendo o advento do “fim dos tempos”, estaria já em acto desde a vida e morte humanas do Cristo. O combate schmittiano pela ordem adquire então aqui um contexto que o situa no âmbito de uma “era histórica” interpretada como sendo constituída pela separação entre apocalipse – ou seja: a revelação total de Deus aos homens através da encarnação do Cristo – e escatologia – o advento efectivo do fim dos tempos a que esta revelação conduz. Assim, em confrontação com um “tempo intermédio”, marcado pela progressão da desordem e da anomia, o pensamento schmittiano concebe-se a si mesmo como um travão que combate pela ordem no tempo. Diante de um tempo que se acelera no sentido da progressão da desordem e da anomia, o combate schmittiano pela ordem consiste então num combate contra a aceleração do tempo. Por outro lado, a aceleração do tempo ganha visibilidade num também progressivo fenómeno de unificação do espaço: quanto mais o tempo se acelera, tanto mais o espaço se unifica e se torna numa grandeza indistinta, na qual se torna impossível estabelecer territórios circunscritos e vedados. É diante do crescimento da capacidade de uma potência imperialista, evocando a representação da humanidade, intervir discriminatoriamente em qualquer parte da terra que o combate schmittiano pela ordem se traduz num combate contra a unidade do mundo. Na sua abordagem da Segunda Guerra Mundial, a partir de 1939, Schmitt apresenta esta guerra fáctica como um combate contra um processo de unificação do mundo, isto é, como um combate pela divisão deste mesmo mundo por grandes espaços, constituídos enquanto tais pela exclusão da possibilidade de intervenção de potências que lhes sejam

estranhas. Apesar da revisão da sua posição no que toca ao Estado nacional-socialista, Schmitt concebe a Segunda Grande Guerra como um confronto entre a unificação do espaço às mãos de uma potência imperialista como os Estados Unidos – os quais assumem o direito de intervir em qualquer espaço da terra em nome da humanidade, em guerras que, não se reconhecendo como tal e assumindo-se como “missões de paz”, são sempre potencialmente totais, ao deslocarem o inimigo para o estatuto de um agressor maligno – e a possibilidade da constituição no mundo de “grandes espaços”, vedados a intervenções estranhas e guardados politicamente por potências como o Reich alemão ou o Império Japonês. Contudo, mesmo depois da Segunda Guerra Mundial e do fim do Estado nacional-socialista, o combate pensante de Schmitt contra a unificação do mundo prossegue, tornando-se até na expressão mais visível do próprio pensamento schmittiano. O combate schmittiano pela ordem no espaço, ou seja, o combate schmittiano contra a unificação do mundo, configura-se assim como a manifestação fenoménica mais imediata do combate schmittiano pela ordem no tempo: ele é, neste sentido, a própria *ratio cognoscendi* da essência do pensamento de Schmitt enquanto combate pela ordem. E o combate contra a unificação do espaço é a *ratio cognoscendi* da essência do pensamento de Schmitt, enquanto combate pela ordem, porque esta essência não pode deixar de se traduzir concretamente num tal combate: o combate schmittiano pela ordem, o seu combate no tempo contra a progressão da anomia e do caos, é então a *ratio essendi* das posições concretas assumidas por Schmitt no que respeita à ordenação do espaço da terra e, portanto, à proposta do estabelecimento de um novo “nomos da terra”.

BIBLIOGRAFIA

*Textos de Carl Schmitt (por ordem cronológica)**

1910

Über Schuld und Schuldarten, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910.

1912

Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Berlim, Verlag von Otto Liebmann, 1912.

1914

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

1916

Theodor Däublers „Nordlicht“: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlim, Duncker & Humblot, 1991 (2ª ed.).

“Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlim, Duncker & Humblot, 1995, pp. 3-23.

1917

“Die Sichtbarkeit der Kirche”, *Summa*, Hellaerau, Hellaerauer Verlag Jakob Hegner, 1917, pp. 71-80.

1918

“Die Buribunken”, *Summa*, Hellaerau, Hellaerauer Verlag Jakob Hegner, 1918, pp. 89-107.

1919

Politische Romantik, Berlim, Duncker & Humblot, 1998 (6ª ed.).

1921

* Dos textos reunidos nas colectâneas, indicam-se individualmente apenas aqueles que se constituíram de particular importância para a análise desenvolvida no presente estudo.

Die Diktatur, Berlin, Duncker & Humblot, 1994 (6^a ed.).

1922

Politische Theologie, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (7^a ed.).

1923

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (8^a ed.)

“Die politische Theorie des Mythos”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 11-21.

Römischer Katholizismus und politische Form, Estugarda, Klett-Cotta, 1984 [trad. port.: *Catolicismo Romano e Forma Política*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 1998].

1924

“Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 22-28.

“Nochmalige Reichstagsauflösungen”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 13-14.

1925

“Einmaligkeit und gleicher Anlaß bei der Reichstagsauflösung nach Art. 25 der Reichsverfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 15-28.

“Reichspräsident und Weimarer Verfassung”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 24-33.

“Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 29-37.

“Der Status quo und der Friede”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 38-47.

1926

Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin, Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1926

“Diktatur”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 33-37.

1927.

“Der Begriff des Politischen”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1927, pp. 1-33.

Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie, Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1927.

1928

Verfassungslehre, Berlin, Duncker & Humblot, 1993 (8^a ed.).

“Der bürgerliche Rechtsstaat”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 44-54.

“Der Völkerbund und Europa”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 100-110.

“Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 111-123.

1929

“Zehn Jahre Reichsverfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 34-40.

“Wesen und Werden des faschistischen Staates”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 124-130.

“Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 138-150 [também em: *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, pp. 77-95].

1930

Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930.

“Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 41-59.

“Staatsethik und pluralistischer Staat”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 151-165.

1931

Der Hüter der Verfassung, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (4^a ed.).

“Die Wendung zum totalen Staat”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 166-178.

1932

Der Begriff des Politischen, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (6^a ed.).

Legalität und Legitimität, Berlin, Duncker & Humblot, 1993 (5^a ed.).

“Grundrechte und Grundpflichten”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 181-231.

“Konstruktive Verfassungsprobleme”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 55-70.

“Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 71-91.

“Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 184-203.

“Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 204-210.

1933

“Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 211-216.

“Reich – Staat – Bund”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 217-226.

“Die Stellvertretung des Reichspräsidenten”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 351-358.

Der Begriff des Politischen, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

Das Reichsstatthaltergesetz, Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1933.

“Frieden oder Pazifismus?”, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 2005, pp. 378-387.

“Machtpositionen des modernen Staates”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 367-371.

1934

Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Berlin, Duncker & Humblot, 1993 (2^a ed.).

Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

Das politische Problem der Friedenssicherung, Viena, Leipzig, Karolinger, 1993 (3^a ed.).

“Der Weg des deutschen Juristen”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 39, 1934, pp. 691-698.

“Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, *Deutsches Recht*, Berlin, n° 10, 1934, pp. 225-229.

“Nationalsozialismus und Rechtsstaat”, *Juristische Wochenschrift*, n° 63, 1934, pp. 713-718.

“Nationalsozialismus und Völkerrecht”, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 2005, pp. 391-423

“Der Führer schützt das Recht”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 227-232.

1935

“Kodifikation oder Novelle? Über die Aufgabe und Methode der heutigen Gesetzgebung”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 40, 1935, pp. 919-925.

“Die Verfassung der Freiheit”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 40, 1935, pp. 1134-1135.

“Der Rechtsstaat”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 108-120.

“Was bedeutet der Streit um den „Rechtsstaat“?”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 121-132.

1936

“Die geschichtliche Lage der deutschen Rechtswissenschaft”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 41, 1936, pp. 15-21.

“Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 41, 1936, pp. 1194-1199.

“Faschistische und nationalsozialistische Rechtswissenschaft”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, n° 41, 1936, pp. 619-620.

“Aufgabe und Notwendigkeit des deutschen Rechtsstandes”, *Deutsches Recht*, Berlin, 1936, pp. 181-185.

“Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigung; „Legislative Delegationen““, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 244-260.

“Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 261-267.

1937

“Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 139-151.

“Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 268-273.

“Der Begriff der Piraterie”, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 274-277.

1938

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Estugarda, Klett-Cotta, 1982.

Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, Berlin, Duncker & Humblot 1988 (2^a ed.).

1939

“Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 269-371.

1940

Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, Berlin, Duncker & Humblot, 1988 (3^a ed.) [colectânea].

“Die Raumrevolution. Durch den totalen Krieg zu einem totalen Frieden”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 388-394.

1941

“Das Meer gegen das Land”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 395-400.

“Staatliche Souveränität und freies Meer: Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 401-430.

1942

Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Estugarda, Klett-Cotta, 1993.
“Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 431-440.

1943

“Die letzte globale Linie”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 441-452.

“Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985, pp. 386-429.

1945

Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“ (ed. Helmut Quaritsch), Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

1947

“Antwort an Kempner”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 453-477.

Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

1950

Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47, Colónia, Greven Verlag, 1950.

Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin, Duncker & Humblot, 1997 (4^a ed.).

Donoso Cortés im gesamteuropäischen Interpretation: Vier Aufsätze, Colónia, Greven Verlag, 1950.

1952

“Die Einheit der Welt”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 496-512.

1954

Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, Berlin, Akademie Verlag, 1994.

1955

“Der neue Nomos der Erde”, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 395-400, pp. 513-517.

1956

Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Estugarda, Klett-Cotta, 1993 (2^a ed.).

1958

Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Berlin, Duncker & Humblot, 1985 (3^a ed.) [colectânea].

1963

Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen, Berlim, Duncker & Humblot, 1995 (4ª ed.).

1970

Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlim, Duncker & Humblot, 1996 (4ª ed.)

1995

Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969 (ed. Günter Maschke), Berlim, Duncker & Humblot, 1995 [colectânea].

2005

Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978 (ed. Günter Maschke), Berlim, Duncker & Humblot, 2005 [colectânea].

Bibliografia sobre Carl Schmitt:

AMENDOLA, Adalgiso, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

BALAKRISHNAN, Gopal, *The Enemy: an Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres, Nova Iorque, Verso, 2000.

BALSEMÃO PIRES, Edmundo, “«Estado do Führer»: hegelianismo para tempos de sangue e aço”, *Revista de História das Ideias*, vol. 26, Coimbra, 2005, pp. 199-258.

BARION, Hans et al., *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*, Berlim, Duncker & Humblot, 2002.

BEAUD, Olivier, *Les derniers jours de Weimar: Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Paris, Descartes & Cie, 1997.

BENDERSKY, Joseph W., *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

BENOIST, Alain de, *Carl Schmitt: Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Berlim, Akademie Verlag, 2003.

BENTIN, Lutz-Arwed, *Johannes Popitz und Carl Schmitt: Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Munique, Beck, 1972.

BERTHOLD, Lutz, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlim, Duncker & Humblot, 1999.

BLASIUS, Dirk, *Carl Schmitt: Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

CALDWELL, Peter, *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*, Durham e Londres, Duke University Press, 1997.

CALDWELL, Peter e SCHEUERMAN, William, *From Liberal Democracy to Fascism: Legal and Political Thought in the Weimar Republic*, Boston, Leiden, Cologne, Humanities Press, 2000.

- CAMPAGNA, Norbert, *Le droit, le politique et la guerre: deux chapitres sur la doctrine de Carl Schmitt*, Laval, Presses de l'Université, 2004.
- CRISTI, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism : Strong State, Free Economy*, Cardiff, University of Wales Press, 1998.
- DAHLHEIMER, Manfred, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Munich, Vienna, Zurich, Ferdinand Schöningh, 1998.
- DUSO, Giuseppe (ed.), *La politica oltre lo stato : Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- DINER, Dan, STOLLEIS, Michael (ed.), *Hans Kelsen and Carl Schmitt: a Juxtaposition*, Gerlingen, Bleicher Verlag, 1999.
- DYZENHAUS, David, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- DYZENHAUS, David, *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham e Londres, Duke University Press, 1998.
- FERREIRA, Bernardo, *O Risco do Político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, UFMG e IUPERJ, 2004.
- GALLI, Carlo, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- GROH, Ruth, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- GROSS, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005.
- GROSSHEUTSCHI, Felix, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
- HANSEN, Klaus, LIETZMANN, Hans (ed.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leverkusen, Leske & Budrich, 1988.
- HEIL, Susanne, "Gefährliche Beziehungen": *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Estugarda, Weimar, Metzler, 1996.
- HERF, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- HERRERO LÓPEZ, Montserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, EUNSA, 1997.
- HERRERO LÓPEZ, Montserrat (ed.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors: Briefwechsel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004.
- HOFMANN, Hasso, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Berlin, Duncker & Humblot, 1992 (2^a ed.).
- HOLCZHAUSER, Vilmos, *Konsens und Konflikt: Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990.
- HOLMES, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press, 1996.
- HUMMEL, Jacky, *Carl Schmitt: l'irréductible réalité du politique*, Paris, Michalon, 2005.
- JAYME, Erik (ed.), *Luís Cabral de Moncada und Carl Schmitt: Briefwechsel 1943-1973*, Heidelberg, C. F. Müller Verlag, 1997.
- KENNEDY, Ellen, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham e Londres, Duke University Press, 2004.
- KERVÉGAN, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992.

- KIESEL, Helmuth (ed.), *Ernst Jünger – Carl Schmitt : Briefe 1930-1983*, Estugarda, Klett-Cotta, 1999.
- KROCKOW, Christian von, *Die Entscheidung; Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Estugarda, Ferdinand Enke Verlag, 1958.
- LABARRIÈRE, J.-L. (ed.), *Les études philosophiques: Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2004.
- MACCORMICK, John P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism : Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- MACEDO Jr., Ronaldo Porto, *Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito*, São Paulo, Max Limonad, s.d..
- MANEMANN, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti-Monothismus*, Münster, Aschendorff, 2002.
- MEHRING, Reinhard, *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlim, Duncker & Humblot, 1989.
- MEHRING, Reinhard, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1992 (consultou-se também a versão bastante alterada da mesma obra: 2001).
- MEIER, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Estugarda, Weimar, Metzler, 1998.
- MEIER, Heinrich, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Estugarda, Weimar, Metzler, 1994.
- MEUTER, Günter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993.
- MEUTER, Günter, *Carl Schmitts „nomos basileus“ oder: Der Wille des Führers ist Gesetz: Über den Versuch, die konkrete Ordnung als Erlösung vom Übel des Positivismus zu denken*, Munique, Institut für Staatswissenschaften, Universität der Bundeswehr, 2000.
- MOHLER, Armin (ed.), *Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Berlim, Akademie Verlag, 1995.
- MOUFFE, Chantal, *O Regresso do Político*, trad. Ana Cecília Simões, Lisboa, Gradiva, 1993.
- MOUFFE, Chantal (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, Nova Iorque, Verso, 1999.
- MÜLLER, Jan-Werner, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven e Londres, Yale University Press, 2003.
- NICOLETTI, Michele, *Transcendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.
- NOACK, Paul, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Frankfurt, Ulstein, 1996.
- PALAUER, Wolfgang, *Die mythischen Quellen des Politischen: Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Estugarda, Berlim, Colónia, Verlag. W. Kohlhammer, 1998.
- PALÉOLOGUE, Théodore, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur : Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Cerf, 2004.
- PANATTONI, Riccardo, *L'origine del conflitto: Martin Heidegger – Ernst Jünger – Carl Schmitt*, Pádua, Il poligrafo, 2002.
- PICCONE, Paul (ed.), *Carl Schmitt: Enemy or Foe?*, Telos, nº 72, 1987.
- PILCH, Martin, *System des transzendentalen Etatismus: Staat und Verfassung bei Carl Schmitt*, Viena, Leipzig, Karolinger, 1994.
- PIRCHER, Wolfgang (ed.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Viena, Nova Iorque, Springer, 1999.

- PRETEROSSO, Geminello, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Roma, Bari, Laterza, 1996.
- QUARITSCH, Helmut, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1995.
- QUARITSCH, Helmut (ed.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Berlim, Duncker & Humblot, 1988.
- RACINARO, Roberto, *Esperienza, decisione, giustizia politica*, Milão, Franco Angeli, 1997.
- RUMPF, Helmut, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes: Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlim, Duncker & Humblot, 1972.
- RÜTHERS, Bernd, *Carl Schmitt im Dritten Reich*, Munique, Beck, 1989.
- SCHEUERMAN, William (ed.), *The Rule of Law under Siege: Selected Essays of Franz. L. Neumann and Otto Kirchheimer*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1996.
- SCHEUERMAN, William, *Carl Schmitt: the End of Law*, Lanham, Boulder, Nova Iorque, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999.
- SCHNEIDER, Peter, *Ausnahmestand und Norm*, Estugarda, Deutsche Verlags-anstalt, 1957.
- SCHWAB, George, *The Challenge of the Exception: an Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Nova Iorque, Greenwood Press, 1989.
- SEIBERTH, Gabriel, *Anwalt des Reiches: Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof*, Berlim, Duncker & Humblot, 2001.
- STEMESEDER, Heinrich, *Der politische Mythos des Antichristen: Eine prinzipielle Untersuchung zum Widerstandsrecht und Carl Schmitt*, Berlim, Duncker & Humblot, 1997.
- TAUBES, Jacob (ed.), *Der Fürst dieser Welt : Carl Schmitt und die Folgen*, Munique, Paderborn, Viena, Zurique, Fink / Schöningh, 1983.
- TAUBES, Jacob, *Ad Carl Schmitt : Gegenstrebige Fügung*, Berlim, Merve Verlag, 1987.
- VOIGT, Rüdiger (ed.), *Mythos Staat: Carl Schmitts Staatsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2001.

Outras obras consultadas:

- AGAMBEN, Giorgio, *O poder soberano e a vida nua: Homo Sacer*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Stato di eccezione*, Turim, Bollati Boringhieri, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio, *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai romani*, Turim, Bollati Boringhieri, 2000.
- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater), Oxford Classical Texts, 1962.
- ANSCHÜTZ, Gerhad, *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Berlim, Verlag von Georg Stilke, 1921.
- BAKUNINE, *Dieu et l'État* (ed. Joël Gayraud), Paris, Mille et une nuits, 2000.

- BECKER, Erich, *Diktatur und Führung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1935.
- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.
- BONALD Louis de, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement e par l'histoire*, Paris, Librairie d'Adrien le Clére, 1843.
- BREUER, Stefan, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques, *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras, 2003.
- DESCARTES, *Ouevres* (ed. Charles Adam e Paul Tannery), Paris, Vrin, 1996.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamázov*, trad. Nina Guerra e Filipe Guerra, Lisboa, Presença, 2002.
- DUQUE, Félix, *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversários*, Madrid, Akal, 1999.
- DUSO, Giuseppe, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milão, Franco Angeli, 1988.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts*, Sämtliche Werke (ed. I. H. Fichte), 1845/6, III [reprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 2000].
- FORSTHOFF, Ernst, *Der totale Staat*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- FREUND, Julien, *O que é a política?*, trad. Emílio Campos de Lima, Lisboa, Futura, 1974.
- GIERKE, Otto von, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts*, Aalen, Scientia Verlag, 1973.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (ed. Karl-Heinz Ilting), Estuarda, Frommann-Holboog, 1974, vol. 2.
- HÖHN, Reinhard, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.
- HÖHN, Reinhard, *Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935.
- HÖHN, Reinhard, "Großraumordnung und völkisches Rechtsdenken", *Reich, Volksordnung, Lebensraum: Zeitschrift für völkische Verfassung und Verwaltung*, Darmstadt, Wittich Verlag, 1941, pp. 256-288.
- JEELLINEK, Georg, *Allgemeine Staatslehre*, Kronberg, Verlag Athenäum, 1976.
- JÜNGER, Ernst, *Essays I*, Estugarda, Ernst Klett Verlag, s. d., *Sämtliche Werke*, vol. 5.
- JÜNGER, Ernst, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt, Essays II*, Estugarda, Klett-Cotta, 1981, vol. 8, *Sämtliche Werke*, vol. 8 [trad. port. *O Trabalhador: domínio e figura*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000].
- KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Berlim, Akademie-Ausgabe, VI [reprodução em CD-Rom: *Kant im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997], trad. port.: *Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamago,
- KELSEN, Hans, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Aalen, Scientia Verlag, 1960.
- KELSEN, Hans, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Aalen, Scientia Verlag, 1962.

- KELSEN, Hans, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Aalen, Scientia Verlag, 1981.
- KELSEN, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Aalen, Scientia Verlag, 1981.
- KELSEN, Hans, *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* (trad. Roberto J. Brie), Madrid, Tecnos, 1995.
- KIESEWETTER, Hubert, *Von Hegel zu Hitler*, Hamburgo, Hoffmann und Campe Verlag, 1974.
- KOELLREUTTER, Otto, *Volk und Staat in der Verfassungskrise*, Berlin, Junker & Dünhaupt Verlag, 1932.
- KOELLREUTTER, Otto, *Grundriß der Allgemeinen Staatslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933.
- KOELLREUTTER, Otto, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933.
- KOELLREUTTER, Otto, *Der deutsche Führerstaat*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934.
- KOELLREUTTER, Otto, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin, Pan-Verlagsgesellschaft, 1935.
- KRABBE, Hugo, *Die Lehre der Rechtssouveränität*, Gröningen, Verlag von J. B. Wolters, 1906.
- KRABBE, Hugo, *Die moderne Staats-idee*, Haag, Martinus Nijhoff, 1919.
- KUHN, Helmut, “Besprechung: Schmitt, Der Begriff des Politischen”, *Kantstudien*, vol. 38, 1933, pp. 190-197.
- LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995
- LÖNNE, Karl-Egon, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche, Sämtliche Schriften*, vol. 4, Estugarda, Metzler, 1988.
- LÖWITH, Karl, “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, *Heidegger – Denker in dürtiger Zeit, Sämtliche Schriften*, vol. 8, Estugarda, Metzler, 1984.
- MAISTRE, Joseph de, *Ecrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989.
- MAISTRE, Joseph de, *Du Pape*, Tours, Cattier Éditeur, 1878.
- METZ, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1997.
- MOHLER, Armin, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Graz, Estugarda, Leopold Stocker Verlag, 1999.
- NEUMANN, Franz, *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, Frankfurt, Fischer Verlag, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, “Acerca da verdade e da mentira em sentido extramoral”, in *Obras Escolhidas de Nietzsche*, vol. I, trad. Helga Hoock Quadrado, Lisboa, Relógio d’Água, 1997.
- PASCAL, Blaise, *Pensées* (ed. Louis Lafuma) [§ 298, ed. Brunschvicg], Paris, Seuil, 1962.
- PETERSON, Erik, *Theologische Traktate* (ed. Barbara Nichtweiß), Würzburg, Echter, 1994.
- PLATÃO, *Protagoras, Platonis Opera* (ed. Burnet), vol. 3, Oxford Classical Texts, 1965.
- RADBRUCH, Gustav, *Rechtsphilosophie*, Heidelberg, C. F. Müller Verlag, 2003 (2ª ed.).

ROSENBERG, Alfred, *Blut und Ehre: Reden und Aufsätze von 1919-1933*, Munique, Zentralverlag der NSDAP, 1938.

ROSENBERG, Alfred, *Gestaltung der Idee: Blut und Ehre II*, Munique, Zentralverlag der NSDAP, 1936.

ROSENBERG, Alfred, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Munique, Hoheneichen-Verlag, 1933.

ROSSITER, Clinton, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, New Brunswick (USA) e Londres (UK), Princenton University Press, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992.

SAINT-BONNET, François, *L'état d'exception*, Paris, PUF, 2001.

STAPEL, Wilhelm, *Sechs Kapitel über Christentum und Nationalsozialismus*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931.

STAPEL, Wilhelm, *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

TAUBES, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munique, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

WEBER, Max, "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft", *Preußischer Jahrbücher*, vol. 187, 1922 [reprodução em CD-Rom: *Max Weber im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1999].

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik*, III Abteilung, 1922 [reprodução em CD-Rom: *Max Weber im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1999],

ZIEGLER, Heinz Otto, *Autoritärer oder Totaler Staat?* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.

Para a abordagem da legislação do período da República de Weimar e do nacional-socialismo, consultou-se na Internet o seguinte sítio:

<http://www.documentarchiv.de>

ÍNDICE ONOMÁSTICO

—A—

Adams, Paul 684
Anschütz, Gerhard 339, 500
Aristóteles, 27, 28, 29, 30, 31, 509
Augusto, 657, 661

—B—

Belarmino, 34
Bergson, Henri 190
Bismarck, Otto von 279, 511
Bonald, Louis de 151, 152, 155, 159, 207, 209, 210,
244, 444, 715
Braun, Otto 391
Brüning, Heinrich 286, 370

—C—

Capitant, René 508
Cavaignac, 110
Celso, 657
Condorcet, 166, 176, 177
Constantino, 656
Cromwell, Oliver 117, 118, 119

—D—

D. Quixote, 168
Däubler, Theodor 129, 131, 135, 137, 139, 142, 192,
608
Descartes, René 35, 142, 143, 144, 145, 146, 152,
361, 528, 529, 530, 532, 709, 711
Donoso Cortés, Juan 98, 167, 168, 179, 190, 195,
200, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 239, 244,
710

—E—

Ebert, Friedrich 291
Engels, Friedrich 170
Espinosa, 144, 539, 542
Eusébio de Cesareia, 656

—F—

Fichte, Johann Gottlieb 39, 40, 41, 42, 47, 102, 156,
185, 715
Forsthoff, Ernst 473, 476, 487, 488
Frank, Hans 469, 489, 505

—G—

Gayl, Wilhelm Freiherr von 388
Gierke, Otto 223, 328
Gneist, Rudolf 500
Göring, Hermann 381, 497
Gregório VII, 33

Grotius, Hugo 105, 106, 172
Guizot, François 163, 164

—H—

Haller, Karl Ludwig von 44, 45
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 46, 47, 48, 144, 181,
183, 458, 477, 486, 495, 601, 645, 712, 716
Heidegger, Martin 217, 696, 713, 716
Heller, Hermann 371, 387, 388, 473, 712
Hess, Rudolf 516
Hindenburg, Paul von 286, 373, 381, 387, 390, 391,
393, 455, 463, 496, 516
Hitler, Adolf 286, 371, 373, 390, 391, 392, 450, 455,
456, 459, 463, 469, 471, 473, 474, 484, 492, 493,
498, 505, 516, 524, 542, 560, 573, 575, 716
Hobbes, Thomas 105, 106, 116, 173, 238, 239, 399,
442, 443, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532,
533, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543,
544, 546, 547, 561, 591, 593, 608, 701, 709, 714
Höhn, Reinhard 19, 512, 518, 584, 585, 587, 588,
590, 593, 594, 613, 640

—I—

Inocência III, 33

—J—

Jacobi, Erwin 295, 387, 388, 516
Jellinek, Georg 49, 67, 670
Jünger, Ernst 136, 217, 448, 449, 511, 512, 529, 620,
684, 696, 713

—K—

Kaas, Ludwig 391, 392, 393
Kant, Immanuel 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48,
51, 66, 67, 142, 143, 322, 328, 715, 717
Kelsen, Hans 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 264, 338,
371, 398, 558, 697, 712
Kempner, Robert 575, 710
Koellreutter, Otto 19, 398, 458, 477, 478, 483, 485,
562, 594, 683, 685, 698
Krabbe, Hugo 225, 226, 227, 228, 231, 232, 310
Krockow, Christian von 217, 221, 696
Kuhn, Helmut 682

—L—

Laski, Harold 328
Leibniz, 35
Lenine, 180, 622
Locke, John 164, 508
Löwith, Karl 48, 215, 216, 217, 221
Luís Filipe, 161, 167
Luís XVI, 44
Lutero 36

—M—

Maier, Hans 658, 659
Maistre, Joseph de 97, 155, 159, 199, 200, 208, 209,
210, 244, 444
Malebranche, 145, 146, 147, 152
Márcion, 131
Marx, Karl 187, 188
Mazzini, Giuseppe 201, 263
Melville, Herman 646
Mendelssohn, Moses 541, 542
Metz, Johann Baptist 659
Michels, Robert 287
Mill, John Stuart 508, 509
Mohl, Robert 500
Moltmann, Jürgen 659
Monroe, James 549
Montesquieu, 172, 508
Müller, Adam 50, 158, 159, 161, 712, 716
Müller, Hermann 286
Mussolini, Benito 243, 379

—N—

Napoleão, 44, 134, 150, 499
Nawiasky, 388
Neesse, Gottfried 518
Neumann, Franz 517, 518, 714
Nicolai, Helmut 470
Nietzsche, Friedrich 47, 48, 49, 716
Novalis, 157, 158, 159

—O—

Orígenes, 131, 136

—P—

Papen, Franz von 286, 361, 370, 372, 381, 387, 388,
390, 391, 393, 455, 459, 469, 479, 496
Paulo, 611, 624, 648, 662, 663, 669, 694, 702, 713
Peterson, Erik 490, 656, 657, 658, 659, 660, 661,
663, 665, 699
Píndaro, 446, 447, 453, 524
Pio IX, 34
Popitz, Johannes 316, 392, 497, 562, 711
Preuß, Hugo 224, 328, 343, 344, 399, 464
Proudhon, Pierre Joseph 189, 190, 197, 209, 216, 415
Pufendorff, 495

—R—

Radbruch, Gustav 50, 55, 57, 58
Rathenau, Walther 464
Röhm, Ernst 471
Rosenberg, Alfred 458, 475, 476, 483, 562, 685
Rousseau, Jean-Jacques 44, 119, 120, 121, 144, 152,
399, 428, 434

—S—

Savigny, Friedrich Carl von 45, 46, 598, 599, 600,
601, 605, 645
Shaftesbury 144
Schlegel, Friedrich 159

Schleicher, Kurt von 286, 370, 390, 391, 393, 459,
469, 471, 479

Sieyès, Emmanuel 399
Sorel, Georges 170, 190, 238, 240, 241, 242, 243
Spranger, Eduard 333
Stahl, Friedrich Julius 541, 542
Stapel, Wilhelm 658
Stein, Lorenz von 500
Stimson, Henry L. 620, 621
Strasser, Gregor 390, 471

—T—

Thoma, Richard 245, 246, 424
Tomás de Aquino, 32, 509

—V—

Vaihinger, Hans 77, 217, 218, 219, 221, 233, 696
Vico, Giambattista 144

—W—

Weber, Max 98, 179, 324, 464, 650

—Z—

Ziegler, Heinz Otto 365, 366, 368, 372, 373, 374,
379, 469, 485

ÍNDICE TEMÁTICO

—A—

absolutismo, 119, 151, 164, 167, 172, 258, 259, 267, 326
aclamação, 8, 19, 422, 427, 429, 430, 433
Alemanha, 15, 50, 160, 217, 285, 286, 302, 327, 343, 349, 373, 375, 380, 383, 395, 399, 412, 456, 457, 462, 463, 473, 486, 488, 495, 496, 498, 506, 511, 512, 514, 539, 542, 555, 556, 559, 573, 594, 596, 606, 658, 676, 679
anarquismo, 7, 17, 170, 171, 178, 180, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 205, 206, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 218, 222, 237, 239, 242, 243, 649
aniquilação da constituição (*Verfassungsvernichtung*), 399
anomia, 20, 106, 518, 624, 644, 648, 649, 662, 664, 665, 668, 669, 690, 694, 695, 696, 702
Anschütz, 339, 500
Anti-Cristo, 134, 135, 136, 624, 644
área central (*Zentralgebiet*), 627, 628, 631, 633, 634, 636, 637, 638
auto-determinação, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 257, 266, 417, 419, 420, 424, 549, 557, 559, 579, 581, 592
auto-governo, 246, 249, 424
autoridade, 17, 34, 53, 70, 85, 95, 96, 97, 100, 104, 105, 108, 124, 128, 139, 140, 171, 174, 175, 178, 180, 182, 188, 189, 190, 193, 197, 205, 211, 212, 214, 223, 225, 226, 227, 231, 238, 239, 241, 244, 247, 257, 283, 288, 289, 354, 365, 366, 370, 372, 374, 389, 424, 442, 453, 455, 458, 459, 462, 467, 468, 469, 472, 473, 475, 477, 479, 481, 484, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 501, 502, 503, 509, 513, 517, 519, 524, 527, 534, 538, 545, 564, 577, 590, 593, 596, 597, 598, 603, 631, 649, 664, 667

—B—

batalha de materiais (*Materialschlacht*), 136
Behemoth, 517, 518

—C—

catolicismo, 95, 199, 201, 281, 444, 516, 668
Chanceler do Reich, 280, 282, 284, 285, 387, 455, 459, 463
ciência jurídica, 42, 369, 439, 440, 451, 452, 486, 491, 495, 512, 513, 514, 516, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 604, 605, 613, 644
componente de Estado de direito (*rechtstaatlicher Bestandteil*) da Constituição 260, 261, 262, 263, 266, 268, 273, 275, 279, 350

componente político (*politischer Bestandteil*) da Constituição 263, 268, 275, 279, 350, 353
comunidade de povo (*Volksgemeinschaft*), 410, 489, 512, 513, 514, 556, 584, 588, 589, 590, 592
Concílio de Niceia, 656
conformidade à lei (*Gesetzmäßigkeit*), 39, 72, 74, 75, 76, 220
Congresso de Viena, 44, 150
Constituição de Weimar, 19, 50, 224, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 289, 294, 295, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 328, 336, 337, 339, 341, 343, 345, 348, 350, 351, 352, 353, 358, 361, 362, 364, 367, 369, 371, 372, 374, 377, 383, 389, 390, 391, 393, 395, 430, 435, 455, 457, 463, 464, 465, 468, 470, 478, 516, 523
Convenção, 112
criminalização, 20, 548, 553, 620, 623, 641, 647, 690
cristianismo, 32, 35, 95, 131, 199, 490, 527, 535, 656, 661, 668

—D—

decisão, 17, 18, 20, 51, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 103, 105, 106, 107, 112, 113, 116, 121, 124, 127, 128, 139, 143, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 201, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 248, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 263, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 296, 301, 302, 304, 305, 306, 308, 313, 314, 318, 320, 322, 326, 327, 330, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 350, 353, 356, 358, 360, 362, 363, 364, 367, 373, 374, 380, 394, 395, 396, 397, 399, 405, 406, 407, 409, 410, 413, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 425, 428, 430, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 448, 452, 455, 456, 457, 458, 460, 464, 467, 468, 472, 481, 508, 519, 523, 525, 530, 532, 533, 536, 545, 552, 556, 558, 564, 570, 586, 587, 588, 590, 591, 592, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 605, 606, 609, 610, 614, 620, 626, 631, 633, 635, 637, 639, 640, 643, 649, 651, 653, 654, 659, 663, 665, 667, 669, 671, 674, 676, 678, 681, 682, 685, 687, 688, 691, 694, 695, 697
decisionismo, 16, 18, 20, 96, 205, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 224, 236, 237, 238, 239, 244, 253, 258, 266, 267, 268, 276, 306, 307, 320, 354, 396, 397, 398, 399, 409, 418, 421, 422, 423, 425, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 450, 452, 456, 457, 481, 489, 523, 526, 533, 537, 546, 564, 565, 567, 571, 572, 576, 588, 591, 593, 595, 596,

597, 598, 599, 600, 601, 602, 606, 626, 648, 649, 650, 653, 654, 665, 669, 670, 672, 688, 692, 694, 697, 699, 700

delegação, 112, 115, 119, 120, 257, 307, 463

democracia, 164, 165, 171, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 279, 281, 287, 288, 304, 305, 306, 308, 316, 344, 360, 364, 365, 366, 368, 374, 379, 422, 423, 425, 428, 432, 434, 435, 437, 450, 462, 463, 464, 473, 550, 551, 581, 608, 622

despolitização, 384, 386, 411, 414, 422, 635, 637, 639, 640, 677, 700

despotismo, 108, 123, 124, 176, 270, 480, 499

determinação do direito (*Rechtsbestimmtheit*), 76, 451, 452

dever-ser (*Sollen*), 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 81, 82, 87, 141, 142, 601, 602

direito das gentes, 20, 251, 547, 550, 557, 559, 561, 567, 568, 571, 573, 578, 580, 582, 583, 586, 593, 616, 618, 667

direito natural, 30, 43, 86, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 116, 119, 151, 172, 173, 222, 595, 596, 599, 600

direito penal, 54, 65, 82

direitos fundamentais, 258, 260, 261, 262, 273, 275, 276, 277, 279, 290, 294, 295, 297, 298, 299, 301, 350, 358, 378, 418, 558

discussão, 17, 65, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 175, 177, 178, 180, 181, 198, 241, 255, 256, 259, 287, 310, 316, 355, 404, 429, 483, 609, 684

ditadura, 7, 97, 107, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 127, 129, 166, 170, 171, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 198, 211, 212, 213, 216, 239, 244, 254, 256, 275, 284, 304, 305, 307, 366, 368, 379, 633

ditadura comissária, 115, 119, 304, 306, 307

ditadura soberana, 116, 118, 119, 121, 123, 304, 305, 306

doutrina Monroe, 420, 549, 551, 571, 578, 579, 581, 616, 617, 619, 642

dualismo, 45, 46, 55, 70, 82, 91, 95, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 192, 196, 225, 227, 265, 389, 460, 463, 466, 476, 494, 496, 498, 503, 511, 512, 534, 538, 545, 559, 569, 571, 576, 579, 608, 621

—E—

efectivação do direito (*Rechtsverwirklichung*), 77, 86, 87, 88, 89, 102, 107, 108, 127, 234, 236, 441, 445, 470, 503, 546

eliminação da constituição (*Verfassungsbeseitigung*), 399

Estado administrativo (*Verwaltungsstaat*), 321, 322, 323, 326, 332, 333, 335, 336, 591, 606

Estado autoritário, 224, 366, 373, 375, 379, 381, 455, 459, 462, 469, 473, 476, 479, 484, 485

estado civil, 105, 117, 173, 528

Estado de direito, 85, 88, 89, 101, 214, 225, 232, 233, 260, 262, 263, 273, 278, 279, 301, 310, 312, 315, 317, 319, 320, 342, 343, 345, 354, 364, 452, 463, 493, 494, 499, 500, 502, 503, 505, 506, 510, 524, 539, 543, 606, 607, 625

Estado de excepção [cf.: “excepção”]

Estado de governo (*Regierungsstaat*), 308, 315, 318, 319, 320, 323, 326

Estado de jurisdição (*Jurisdiktionsstaat*), 317, 318, 319, 320, 323

Estado de liderança (*Führerstaat*), 466, 499, 502, 504, 505, 510, 514, 516, 517, 524, 527, 543, 544, 546, 547, 590, 592, 594, 604, 606, 607

estado de sítio, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 176, 298

Estado forte, 187, 372, 380, 381, 383, 385, 386, 387, 389, 455, 459, 469, 470, 472, 473, 478, 485, 509

Estado legislador (*Gesetzgebungsstaat*), 79, 310, 311, 316, 317, 319, 320, 321, 323, 326, 335, 354, 359, 364, 369, 371, 607

Estado total (*totaler Staat*), 324, 326, 328, 331, 332, 334, 335, 336, 347, 350, 358, 365, 367, 368, 371, 372, 374, 375, 376, 379, 380, 381, 384, 385, 455, 466, 469, 476, 478, 485, 524, 686

Estados Unidos, 419, 506, 549, 550, 551, 556, 571, 578, 580, 617, 618, 621, 642, 703

excepção, 73, 108, 109, 111, 113, 115, 121, 123, 124, 211, 214, 234, 235, 236, 237, 275, 296, 297, 299, 300, 302, 303, 305, 307, 341, 344, 345, 361, 366, 401, 448, 472, 493, 501, 502, 607, 610, 650, 653

—F—

facticidade, 36, 40, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 59, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 82, 86, 95, 103, 109, 132, 178, 181, 265, 271

fascismo, 243, 244, 346, 347, 349, 379, 380, 485

ficção jurídica, 7, 16, 18, 20, 205, 219, 222, 235, 237, 238, 239, 306, 397, 398, 399, 481, 489, 526, 557, 589, 590, 626, 648, 650, 651, 653, 669, 670, 672, 692, 697, 699

ficção política, 16, 18, 20, 398, 399, 410, 489, 491, 515, 516, 526, 556, 572, 573, 575, 583, 589, 590, 626, 648, 670, 671, 674, 676, 678, 680, 687, 688, 690, 692, 697, 698, 700

filosofia da história, 47, 48, 181, 621, 622, 626, 629, 630, 640, 641

fim dos tempos, 20, 136, 139, 624, 641, 661, 662, 663, 664, 668, 669, 689, 702

forma política, 19, 257, 258, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 282, 289, 294, 308, 337, 339, 341, 342, 343, 345, 347, 349, 358, 367, 372, 380, 422, 423, 444, 478, 512

França, 44, 110, 111, 161, 171, 172, 209, 495, 506, 642

—G—

governo, 102, 119, 172, 174, 197, 232, 245, 246, 248, 249, 255, 256, 257, 266, 271, 272, 274, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 291, 292, 298, 309, 317, 318, 319, 320, 323, 325, 326, 327, 361, 366, 368, 370, 372, 374, 377, 381, 384, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 420, 422, 424, 436, 446, 447, 448, 452, 455, 457, 462, 463, 464, 466, 468, 471, 473, 484, 494, 496, 506, 507, 508, 510, 512, 524, 550, 551, 559, 584, 595, 604, 607, 610, 618

grande espaço, 389, 420, 545, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 585, 587, 588, 590, 593, 612, 613, 617, 619, 622, 626, 640, 641, 642, 643, 644, 702

Grande Inquisidor, 199

guardião da Constituição, 307, 308, 344, 368, 388, 392, 695

guerra, 19, 106, 113, 123, 135, 157, 242, 301, 404, 405, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 422, 449, 487, 511, 536, 547, 548, 549, 551, 552, 554, 555, 558, 561, 564, 567, 568, 569, 572, 575, 576, 578, 579, 580, 583, 585, 607, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 621, 623, 624, 625, 633, 637, 639, 642, 643, 646, 647, 665, 667, 677, 679, 682, 684, 689, 690, 692, 694, 701
guerra total, 548, 549, 553, 554, 561, 564, 567, 568, 575, 576, 581, 586, 611, 612, 615, 616, 620, 624, 639, 647, 690, 701

—H—

Habilitação (*Ermächtigung*), 8, 455, 463, 464, 468, 484, 493, 496, 506, 507, 512, 517, 525, 595, 604, 607, 609, 610, 614
homogeneidade, 15, 246, 250, 272, 357, 374, 395, 399, 410, 416, 417, 418, 419, 423, 424, 425, 479, 486, 487, 488, 515, 516, 523, 526, 556, 574, 575, 582, 583, 585, 588, 589, 613, 619, 680, 687, 695, 698

—I—

Igreja, 17, 33, 79, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 118, 138, 145, 146, 148, 149, 170, 190, 192, 197, 198, 199, 200, 206, 239, 329, 444, 456, 475, 535, 565, 658, 661, 662, 664
igualdade de espécie (*Artgleichheit*), 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 492, 493, 509, 510, 515, 516, 519, 523, 524, 526, 556, 557, 576, 585, 587, 589, 590, 680, 687, 688, 699
imperialismo, 414, 415, 422, 549, 550, 552, 556, 557, 559, 561, 569, 570, 574, 575, 577, 580, 581, 593, 642, 643
impolítico, 415, 459, 460, 461, 470, 478, 684, 685, 698
infalibilidade, 94, 98, 100, 209, 444
iniciativa popular (*Volksbegehren*), 424, 435, 436, 437
inimigo, 11, 109, 201, 205, 206, 213, 214, 217, 218, 243, 244, 252, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 427, 459, 487, 488, 492, 495, 497, 513, 547, 549, 552, 561, 564, 568, 587, 589, 601, 612, 618, 620, 626, 638, 647, 662, 671, 672, 674, 676, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 686, 688, 689, 692, 700, 701
inimizade, 200, 213, 401, 403, 405, 414, 416, 487, 488, 547, 553, 565, 568, 569, 576, 578, 581, 587, 620, 623, 634, 672, 676, 680, 681, 682, 684, 689, 691, 701
intervencionismo, 570, 574, 575, 577, 579, 581, 592, 612, 613, 617, 618, 620, 623, 624, 626, 639, 640, 642, 645

—J—

judaísmo, 488, 490, 491, 492, 516, 527, 534, 539, 540, 542, 544
juiz, 72, 74, 75, 79, 117, 219, 221, 312, 315, 318, 320, 430, 470, 471, 472, 524
jus belli, 405, 406, 547, 548, 555, 559, 561, 568, 671, 677, 678, 684, 686
jus publicum europaeum, 19, 548, 551, 561, 564, 577, 580, 592, 616, 640, 646, 667, 701

justiça, 5, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 105, 106, 116, 119, 130, 151, 164, 172, 173, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 323, 337, 355, 388, 415, 453, 471, 472, 490, 501, 502, 503, 536, 551, 553, 560, 561, 564, 565, 572, 574, 581, 592, 593, 612, 614, 617, 665

—K—

katechon, 611, 620, 623, 624, 641, 694, 701

—L—

legalidade, 39, 85, 105, 212, 320, 340, 342, 343, 344, 345, 354, 355, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 372, 383, 392, 393, 394, 403, 451, 452, 464, 465, 471, 490, 492, 494, 498, 499, 501, 502, 507, 508, 544, 602, 603, 655
legislador, 79, 111, 115, 120, 207, 219, 222, 227, 287, 309, 310, 311, 315, 319, 320, 322, 323, 326, 332, 336, 341, 354, 355, 359, 360, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 371, 383, 386, 431, 436, 451, 452, 470, 471, 472, 508, 524, 591, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 603, 604, 606, 608, 609, 610, 614, 645, 651
legislador extraordinário, 360, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 383, 386, 431
legitimidade, 50, 84, 88, 94, 104, 149, 151, 207, 210, 211, 213, 216, 238, 244, 245, 247, 248, 251, 253, 258, 259, 266, 270, 272, 273, 291, 342, 345, 354, 355, 356, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 394, 395, 396, 416, 421, 452, 453, 463, 465, 474, 492, 494, 498, 499, 503, 508, 516, 549, 551, 580, 592, 598, 625, 656, 663
Lei de Habilitação (*Ermächtigungsgesetz*), 464, 468
lei natural, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 318, 320, 321, 322
Leviathan, 173, 238, 517, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 554, 561, 591, 592, 593, 600, 607, 608, 611, 701, 709
liberalismo, 7, 15, 17, 161, 162, 165, 166, 167, 170, 171, 177, 178, 180, 181, 184, 194, 196, 201, 253, 254, 256, 258, 259, 267, 273, 305, 308, 324, 470, 501, 502, 503, 505, 506, 510, 539, 543, 544, 606, 691, 712
líder (*Führer*), 434, 450, 459, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 479, 482, 484, 492, 493, 496, 498, 502, 503, 508, 510, 512, 514, 515, 517, 519, 523, 524, 527, 546, 574, 592, 596, 603, 605, 606, 658
liderança (*Führertum*), 8, 453, 455, 459, 461, 463, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 475, 476, 477, 479, 481, 484, 485, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 523, 524, 525, 526, 534, 540, 542, 543, 544, 545, 547, 584, 590, 592, 593, 596, 602, 604, 606, 607, 625

—M—

marxismo, 7, 17, 170, 171, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 192, 194, 196, 459
mediação, 7, 19, 33, 79, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 128, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 166, 170, 171, 173, 174, 175, 178, 180, 186, 188, 189,

192, 193, 194, 196, 197, 201, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 221, 237, 238, 240, 244, 253, 305, 344, 396, 397, 518, 525, 532, 545, 547, 564, 576, 590, 591, 592, 600, 654
mito, 7, 26, 27, 28, 29, 190, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 544, 637, 698
mobilização total (*totaler Mobilmachung*), 135, 449, 511, 529, 548, 549, 553, 555, 620
modernidade, 35, 140, 142, 144, 146, 147, 148, 153, 154, 159, 628
Monarquia de Julho, 161, 167, 171
motorização, 8, 449, 591, 603, 604, 606, 607, 609, 610, 613, 620
movimento, 8, 140, 142, 154, 155, 159, 160, 170, 177, 181, 183, 186, 189, 198, 209, 217, 239, 242, 243, 308, 323, 326, 371, 372, 455, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 483, 485, 490, 496, 498, 504, 508, 518, 540, 541, 562, 584, 602, 607, 620, 630, 631, 643, 645, 648, 658, 686

—N—

nacional-socialismo, 19, 20, 217, 338, 361, 394, 450, 456, 457, 458, 459, 469, 475, 476, 478, 483, 486, 491, 503, 505, 515, 516, 517, 518, 556, 572, 576, 584, 590, 658, 679, 680, 681, 683, 684, 685, 688, 696, 698, 700, 701
não-intervenção, 247, 250, 325, 327, 334, 335, 336, 419, 570, 575, 579, 580, 583, 586, 588, 590, 593
neutralização, 379, 572, 631, 637, 638, 640, 668
niilismo, 215, 217, 696
nomos, 8, 20, 446, 447, 448, 453, 523, 524, 566, 598, 608, 611, 612, 614, 615, 619, 622, 624, 625, 626, 640, 644, 648, 663, 701, 703, 712, 713
normativismo, 16, 18, 77, 127, 235, 240, 263, 264, 265, 299, 313, 314, 320, 338, 342, 343, 346, 353, 359, 360, 397, 440, 444, 446, 447, 449, 451, 452, 470, 490, 491, 492, 498, 500, 503, 505, 506, 517, 518, 526, 542, 544, 552, 593, 595, 602, 604, 606, 608, 659, 697

—O—

ocasionalismo, 144, 145, 146, 147, 153, 155, 156, 162, 163, 168, 175, 217, 641
Ocidente, 138, 192, 196, 197, 198, 200, 201, 205, 206, 210, 211, 217, 219, 222, 239, 242, 244, 614, 621
opinião pública, 165, 343, 344, 378, 399, 400, 428, 430, 432, 433, 467, 698
ordem concreta, 8, 16, 19, 266, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 446, 448, 450, 451, 453, 456, 457, 458, 470, 479, 481, 492, 494, 504, 505, 508, 513, 517, 519, 523, 524, 526, 556, 557, 560, 570, 598, 599, 603, 615, 648

—P—

pacifismo, 551, 559, 560, 647, 648
Papa, 33, 34, 93, 97, 98, 100, 101, 118, 119, 146, 149, 190, 444, 614
parlamentarismo, 7, 148, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 177, 178, 180, 184, 201, 253, 254, 256, 259, 274, 287, 288, 310, 355
partidos, 166, 255, 281, 283, 285, 287, 288, 293, 308, 310, 316, 325, 327, 330, 331, 332, 335, 336, 340,

341, 343, 345, 346, 347, 349, 355, 362, 363, 365, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 376, 379, 380, 381, 382, 384, 387, 388, 390, 391, 394, 395, 406, 428, 455, 461, 466, 468, 478, 484, 494, 496, 498, 512, 525, 527, 544, 597, 625, 665, 676, 679, 686
poder constituinte [cf.: “potência constituinte”]
política romântica, 168, 170, 171, 177, 178, 181, 183, 187, 189, 191
positivismo, 7, 8, 16, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 70, 80, 311, 354, 437, 451, 453, 471, 595, 596, 597, 599, 601, 602, 604, 605, 607, 608
potência constituinte (*Verfassungsgebende Gewalt*), 33, 49, 50, 52, 54, 116, 118, 120, 121, 227, 264, 265, 268, 278, 304, 305, 306, 337, 398, 399, 428, 429, 430, 431, 434, 437, 457, 463, 465, 470, 472, 481, 596, 676, 688
potestas indirecta, 33, 100, 101, 102, 103, 105, 113, 118, 600
povo, 8, 16, 18, 20, 117, 119, 132, 150, 152, 154, 164, 166, 167, 170, 173, 174, 183, 190, 206, 211, 223, 227, 231, 245, 246, 247, 248, 252, 256, 257, 258, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 278, 281, 283, 284, 288, 289, 292, 293, 295, 304, 305, 307, 309, 310, 316, 325, 327, 336, 340, 342, 343, 344, 357, 358, 363, 364, 367, 368, 373, 374, 377, 379, 382, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 419, 422, 423, 425, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 466, 468, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 488, 490, 491, 493, 494, 504, 509, 510, 512, 513, 514, 515, 516, 518, 526, 534, 539, 555, 556, 558, 559, 562, 571, 572, 573, 575, 576, 582, 583, 584, 586, 587, 589, 590, 592, 598, 613, 615, 626, 649, 670, 672, 673, 674, 676, 678, 679, 680, 681, 683, 684, 685, 688, 692, 697, 698, 700
Presidente do Reich, 8, 18, 280, 283, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 336, 337, 341, 344, 345, 362, 363, 367, 368, 370, 373, 381, 383, 386, 390, 391, 393, 395, 419, 430, 459, 463, 468, 516, 517, 549, 590, 625, 643, 695
Primeira Guerra Mundial, 50, 51, 135, 250, 252, 411, 412, 506, 507, 511, 548, 551, 555, 561, 577, 592, 612, 617, 634, 640, 642, 701
princípio da identidade, 248, 257, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 306, 422
princípio da representação [cf.: “representação”]
princípio de organização (*Organisationsprinzip*) 261
princípio de repartição (*Verteilungsprinzip*) 260, 261, 263
propaganda, 255, 287, 310, 316, 347, 374, 378, 429, 461, 462, 478, 554
Prússia, 46, 387, 388, 391, 455, 496, 497, 498, 510, 516

—R—

referendo (*Volksentscheid*), 339, 378, 424, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 463, 559
Reich, 8, 15, 16, 18, 19, 50, 137, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 336, 339, 340, 341, 342, 344, 361, 362, 367, 368, 370, 372, 381, 383, 384, 386, 387,

388, 390, 392, 393, 395, 430, 455, 456, 459, 460, 461, 463, 464, 468, 469, 471, 474, 479, 483, 484, 486, 487, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 507, 508, 510, 512, 515, 517, 526, 535, 545, 559, 563, 569, 571, 573, 574, 575, 578, 582, 583, 584, 585, 588, 590, 592, 611, 618, 619, 625, 640, 641, 695, 703, 707, 708, 711, 712, 714, 715

Reichstag, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 339, 341, 342, 381, 431, 435, 463, 464, 472, 483, 484, 493, 573

representação, 7, 16, 18, 19, 20, 25, 26, 33, 34, 36, 37, 39, 75, 82, 88, 98, 103, 108, 117, 118, 119, 121, 123, 130, 140, 145, 148, 162, 166, 172, 175, 185, 192, 219, 225, 226, 227, 231, 234, 236, 241, 257, 258, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 295, 305, 308, 309, 310, 318, 327, 330, 335, 344, 349, 362, 363, 364, 367, 370, 377, 379, 390, 393, 395, 396, 399, 400, 410, 413, 418, 422, 426, 436, 439, 440, 441, 444, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 457, 466, 479, 482, 483, 486, 489, 490, 493, 494, 506, 523, 526, 527, 529, 539, 548, 553, 557, 567, 572, 580, 584, 588, 589, 595, 596, 598, 600, 605, 612, 613, 615, 621, 623, 633, 656, 671, 674, 697, 698, 700, 701

República de Weimar, 7, 15, 16, 18, 177, 217, 273, 275, 277, 279, 280, 282, 284, 287, 288, 300, 301, 321, 336, 345, 362, 364, 378, 379, 380, 388, 393, 450, 457, 464, 478, 481, 512, 517, 544, 590, 625

Restauração, 44, 45, 151, 152, 154, 156, 174, 210

revolução, 96, 151, 157, 159, 160, 184, 187, 200, 207, 208, 217, 226, 242, 388, 393, 417, 457, 464, 498, 567, 642, 668

Revolução Francesa, 34, 119

romantismo, 7, 140, 148, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 168, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 216

romantismo político [cf.: "romantismo"]

Rússia, 197, 198, 199, 200, 205, 217, 239, 348, 349, 642

—S—

Santa Aliança, 88, 416, 549, 579, 581

secularização, 7, 127, 131, 132, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 156, 172, 173, 174, 175, 192, 572, 608, 653, 699

Segunda Guerra Mundial, 15, 489, 572, 573, 575, 606, 613, 621, 626, 640, 642, 643, 644, 702

similaridade (*Gleichartigkeit*), 267, 272, 422, 481, 487, 489, 523, 526, 556, 576, 585, 587, 589, 698

situação normal, 73, 111, 123, 124, 214, 236, 237, 263, 302, 369, 395, 396, 399, 409, 439, 445, 446, 451, 452, 494, 503, 515

soberania, 7, 97, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 164, 165, 167, 170, 173, 175, 199, 209, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 234, 252, 265, 275, 281, 289, 296, 304, 305, 306, 310, 330, 367, 373, 379, 395, 418, 420, 431, 442, 443, 473, 495, 497, 499, 503, 526, 547, 555, 557, 559, 560, 562, 565, 567, 568, 570, 586, 611, 650, 652, 655

social-democracia, 254

socialismo, 19, 20, 179, 181, 185, 200, 241, 243, 253, 456, 457, 459, 478, 491, 503, 515, 679, 685, 698, 700

sociedade civil, 172, 176, 274, 504, 562

Sociedade das Nações, 250, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 419, 421, 549, 551, 552, 554, 556, 557, 559, 562, 569, 577, 580, 581, 612, 617, 641, 642, 643

societas perfecta, 34

substância política, 8, 16, 18, 20, 268, 395, 398, 399, 400, 401, 404, 406, 409, 410, 417, 421, 422, 423, 425, 427, 429, 430, 431, 432, 435, 437, 438, 439, 457, 458, 479, 480, 481, 484, 486, 489, 492, 509, 514, 515, 526, 555, 557, 572, 573, 575, 576, 582, 583, 585, 586, 587, 589, 590, 593, 598, 626, 669, 670, 671, 673, 674, 676, 678, 679, 681, 683, 685, 688, 692, 697, 698, 700

—T—

técnica, 133, 135, 137, 187, 200, 377, 449, 529, 536, 601, 621, 623, 634, 635, 637, 638, 659

teologia política, 8, 20, 98, 305, 649, 651, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 668, 669, 670, 672, 689, 699, 700

Tratado de Versailles, 250

Trindade, 656, 668

—V—

violência, 17, 19, 49, 51, 52, 80, 86, 89, 124, 136, 164, 185, 191, 241, 242, 244, 412, 413, 518, 523, 524, 547, 548, 560, 562, 564, 567, 568, 569, 572, 576, 578, 581, 583, 586, 615, 639, 644, 648, 662, 665, 666, 670, 672, 691, 692, 694, 698, 701

visibilidade, 55, 90, 91, 92, 149, 253, 396, 620, 646, 671, 702

vontade geral, 99, 120, 165, 166, 399, 400, 428, 429, 432, 433

—Z—

Zentrum, 130, 281, 317, 391, 464

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
I PARTE	
A GÊNESE DE UM COMBATE PELO PODER	23
CAPÍTULO I	
PRIMEIROS COMBATES DE UM PENSAMENTO POLÊMICO.....	25
1. <i>O direito e o poder</i>	25
2. <i>A polêmica schmittiana com o positivismo jurídico: a irreducibilidade do direito ao fático</i>	44
3. <i>A polêmica schmittiana com o neokantismo: a irreducibilidade do fático no direito</i>	64
CAPÍTULO II	
O COMBATE PELA DECISÃO	80
1. <i>A mediação: o Estado e a Igreja</i>	80
2. <i>A decisão: a ditadura e a soberania</i>	98
CAPÍTULO III	
O COMBATE CONTRA A INDECISÃO	128
1. <i>A era da imediatez: dualismo e secularização</i>	128
2. <i>A era da indecisão: romantismo e parlamentarismo</i>	149
3. <i>O percurso da indecisão e da imediação: o combate contra o liberalismo, o marxismo e o anarquismo</i>	172
II PARTE	
O COMBATE PELO PODER ATRAVÉS DA FICÇÃO: DECISIONISMO E ORDEM CONCRETA	204
CAPÍTULO IV	
O COMBATE PELA SOBERANIA: O DECISIONISMO.....	206
1. <i>O decisionismo como ficção jurídica</i>	206
2. <i>Hobbesianismo, mito político e crença democrática</i>	239
3. <i>A decisão como exigência da constituição: identidade e representação como os dois elementos da forma política</i>	259
CAPÍTULO V	
O COMBATE PELA SOBERANIA NA REPÚBLICA DE WEIMAR.....	278
1. <i>A defesa da supremacia do sistema presidencial na República de Weimar</i>	278
2. <i>O Presidente do Reich como guardião da Constituição: a ameaça do pluralismo e o Estado total</i>	309
3. <i>A crítica a uma abordagem normativista da constituição: o “poder neutro” do Presidente e o modelo fascista</i>	338
4. <i>A defesa de uma abordagem valorativa da constituição: um Estado autoritário (o Estado total qualitativo) contra a ameaça nacional-socialista</i>	351
CAPÍTULO VI	
O COMBATE PELA ORDEM CONCRETA.....	396
1. <i>O povo como substância política pré-existente e a homogeneidade como base da existência política</i>	396
2. <i>A democracia como determinação da forma política: a aclamação</i>	423
3. <i>A ordem concreta como substituição do decisionismo: a confrontação entre o positivismo e a ordem concreta</i>	438
CAPÍTULO VII	
O COMBATE PELA ORDEM CONCRETA NO III REICH.....	456
1. <i>A nova constituição como “habilitação”: o movimento como articulação entre o Estado e o povo e o princípio da liderança</i>	456
2. <i>A igualdade de espécie como princípio fundamental do Estado nacional-socialista e a questão judaica</i>	480
3. <i>O Estado nacional-socialista como Estado de liderança e Estado de direito, e a liderança como princípio fundador de uma nova era constitucional</i>	494

III PARTE

A ESSÊNCIA DO COMBATE PELO PODER COMO COMBATE PELA ORDEM.....522

CAPÍTULO VIII

DA FICÇÃO AO COMBATE PELA ORDEM: A ORDEM NO ESPAÇO 524

1. *Hobbes e a história do Leviathan* 524

2. *Do Estado ao Reich: a viragem para o grande espaço* 546

3. *O fim do Estado e a motorização legislativa* 592

4. *O combate por um novo nomos da terra* 609

CAPÍTULO IX

DO COMBATE PELA ORDEM À FICÇÃO: A ORDEM NO TEMPO..... 626

1. *O combate por uma desaceleração do tempo* 626

2. *Do decisionismo à teologia política* 650

3. *O conceito do político e o carácter fictício de uma substância política primordial*..... 670

TESES RECAPITULATIVAS 694

BIBLIOGRAFIA 706

ÍNDICE ONOMÁSTICO 720

ÍNDICE TEMÁTICO 722