

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO

VOLUME 26, 2005

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

"ESTADO DO FÜHRER" HEGELIANISMO PARA TEMPOS DE SANGUE E AÇO* ⁽¹⁾

- I -

Hoje, todos sabem, vivemos, politicamente, numa época pós-heróica.

Época que já é herdeira de épocas de cinzas e que, por isso, perdeu muito da atmosfera dos tempos em que se continuavam cerimónias fúnebres, homenagens, lutos.

Em relação às formas políticas que decidiram a História do século XX temos uma responsabilidade interpretativa tanto maior quanto mais eficaz se vai tornando a distância histórica que nos separa dos acontecimentos políticos do século passado.

Os esquemas interpretativos que se espelham nos conceitos de "totalitarismo" ou de "religião política" ou mesmo na ideia mais humilde de "estado de excepção" são também esquemas de polémica política, linhas divisórias onde se podem rever amigos e inimigos de outros tempos.

* Fatuidade de Letras da Universidade de Coimbra.

⁽¹⁾ Entre os especialistas do pensamento político de Hegel foi H. Kieseewetter, sob a influência de E. Topitsch, quem mais decididamente contribuiu para o estudo dos adeptos hegelianos do nacional-socialismo, muito embora numa posição declaradamente anti-hegeliana. Cf. H. Kieseewetter, *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hamburg, 1974; E. Topitsch, "Hegel und das dritte Reich" in *Der Monat* 18 Heft 313, 1966, pp. 36-51; *Idem*, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied/Berlin, 1967; *Idem*, "Vorwort", in H. Kieseewetter, *ob. cit.*, pp. 13-16.

Do ponto de vista da sua capacidade interpretativa o conceito de "estado de excepção", com as noções associadas de ditadura (com as suas variedades) ou tirania, representa um esquema quase minimalista de reconstrução histórica, em que praticamente se reduz a experiência do estalinismo, do nazismo e do fascismo italiano ao grau necessário para incluir também a ditadura de Salazar e a de Franco. Não permite entender aspectos essenciais da relação entre estado e história universal, fundamentais no caso do estalinismo e no nazismo mas muito enfraquecidos nos casos restantes, nem a organização interna da sociedade, a "mobilização permanente", as políticas raciais, o uso do terror ou a política demográfica.

Por outro lado, o interesse de esquemas interpretativos como "sistema totalitário" ou "religião política" assenta na possibilidade de conceber na máxima generalidade um tipo que depois revemos em casos particulares com colorações específicas, garantindo uma moldura geral que não diz respeito somente à esfera do político (como o "estado de excepção") mas sim à relação entre estado, sociedade e vida individual. É neste aspecto, de facto, que reside a força interpretativa desses dois últimos esquemas.

Mas eles já não são tão interessantes se o nosso objectivo for o de perceber em que se diferenciam nazismo e estalinismo, por exemplo. É também duvidoso que o esquema do "totalitarismo" se possa aplicar integralmente ao caso da Itália de Mussolini, muito embora o termo tenha sido inicialmente empregue para designar a experiência política italiana⁽²⁾. Recentemente, o historiador H. Mommsen veio pôr em evidência aquelas características do nazismo que fazem da via alemã uma "via especial", ao sustentar que o nacional-socialismo não apostou na doutrinação ideológica do povo mas mais na despolitização, não possuiu uma ideologia política sistematizada mas muito flexível, oportunista e capaz de se adaptar aos sentimentos populares colectivos relacionados com ressentimentos e em que o mais importante foi a mobilização permanente de grandes massas de pessoas, independentemente de qualquer finalidade histórica definida⁽³⁾.

(2) Uma revisão do tópico do "totalitarismo" pode encontrar-se em I. Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, New York, 2000⁴.

(3) H. Mommsen, "Leistungen und Grenzen des Totalitarismus - Theorems: die Anwendung auf die nationalsozialistische Diktatur", in H. Maier (Hrsg), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, I-III, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996-1997-2003,1, pp. 291-300.

Ao contrário do regime soviético, o nacional-socialismo teria sempre revelado uma grande instabilidade e falta de consistência ideológica. E, naturalmente, teríamos de ter em conta a política racial de Hitler como um caso singular na via "totalitária" (4).

Sem discutir pormenorizadamente a validade das várias teses historiográficas que, nos finais da década de 1990, foram objecto de uma compilação e discussão aprofundada a partir de trabalhos que decorreram sob os auspícios do Instituto de Filosofia da Universidade de Munique em 1994 e em 1996 e editados posteriormente por H. Maier⁴ (5), é importante analisar, *conceptualmente*, aquilo que na época histórica do estalinismo, nacional-socialismo e fascismo vai estar disponível como *forma geral da relação entre sociedade e estado*. Mas não só. Se a experiência histórica destes regimes põe em evidência uma realidade importante, até então encoberta nos regimes democráticos, parlamentares, é a da *relação interior* entre a sede do poder e o seu supremo portador. Os novos regimes vão evidenciar a relação interior entre o detentor do poder e o próprio poder, relação esta que só se encontrava verdadeiramente disponível nas "sociedades arcaicas" e, limitadamente, nas formas anteriores da soberania aristocrática e do poder monárquico.

Sendo assim, no caso do "totalitarismo", a *forma geral da relação entre sociedade e estado* está associada a *forma geral da relação entre o soberano e a sua relação interior com o seu poder*. Na primeira forma nós vamos poder encontrar um desdobramento, um desenlace, do que se passar de decisivo nesta segunda forma, sabendo que o soberano totalitário persegue antes de tudo, com a sua política, a questão de saber qual é a verdade interior, subjectiva, do *seu* poder.

É esta dupla *forma geral* que tem de ser tomada em conta se, não obstante o respeito pela diversidade histórica das experiências, continuarmos a pensar, como me parece legítimo, que as primeiras décadas do século XX expuseram algumas das diversas variações de uma relação entre sociedade e estado que, na sua essência proclamada, foi a antagonista do modelo liberal, capitalista, parlamentar e democrático e precisamente pelo facto de este último ter dissimulado, encoberto, o problema da verdade

(4) Para isto chamou a atenção o trabalho de M. Burleigh e W. Wippermann, *The Racial State. Germany 1933-1945*, Cambridge, 2004¹¹.

(5) H. Maier (Hrsg), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, I-III, *ob. cit.*

subjectiva do poder, o problema de saber como vive o poder aquele que for o seu portador.

Na forma do chamado "estado de direito" o tema do gozo do soberano, a verdade subjectiva do poder, é um tema secundário ou mesmo inexistente se considerarmos o soberano na forma institucional dos três poderes abstractos, em que os que possuem responsabilidades são simples funcionários da entidade normativa a que chamamos estado.

É o significado desta *forma geral da relação entre sociedade e estado* na sua associação com a *forma geral da relação entre o soberano e a sua relação interior com o seu poder* que vamos articular e desenvolver no presente trabalho, à luz de problemas em que nos parece marcante a influência de concepções hegelianas na justificação política do "estado do Führer".

Do modo como construímos a nossa questão geral se pode provisoriamente concluir que o estalinismo, o fascismo e o nazismo não são reconhecidos como formas de estado, como tipos degenerados de formas políticas, como figuras passageiras da autoridade política, mas como fenómenos que ultrapassam largamente uma fenomenologia do "político" e se revelam somente na moldura da relação entre estado e sociedade e na medida em que asseguram uma determinada resposta à questão da subjectividade da soberania.

O que se chamou "sistema totalitário" é cúmplice, nas suas raízes, da criação de uma figura da imputabilidade, inédita na história dos estados, que associa poder legislativo, poder militar, ofensivo e de defesa, de declarar a guerra e fazer a paz, poder executivo e poder judicial, poder de cunhar moeda e poder de punir, mas também, e mesmo essencialmente, em virtude da extensão enorme de todos estes poderes, a faculdade de *exprimir os interesses mais profundos de um povo*, de uma nação, a faculdade de ser a quinta-essência espiritual do homem-massa. O "sistema totalitário" pretendeu ser em alto grau um sistema *expressivo* e, nisto, ele manteve uma relação essencial com a questão da verdade.

Os viajantes dos anos 1920 na Rússia soviética haviam identificado traços de um regime político, como a vertente "messiânica" do discurso político, a "mobilização" permanente de grandes massas, o entusiasmo febril e o gosto pelas marchas e paradas, que se viriam a verificar, também, noutras regiões da Europa, como a Itália de Mussolini e a Alemanha de Hitler⁽⁶⁾. Nas primeiras impressões dos viajantes estava já

⁽⁶⁾ H. Maier, "Zur Deutung totalitärer Herrschaft 1919-1989", in *idem* (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs III*, p. 12 ss.

em causa uma comunidade de aspectos que mais tarde se revelaria o motivo mais forte de uma doutrina interpretativa do estado deste período histórico. Trata-se da tese do "totalitarismo".

No entanto, as primeiras reacções à organização política dos soviéticos não consagraram o conceito de totalitarismo e muitos outros termos foram empregues em vez deste para descrever o regime: ditadura (H. Kelsen, H. Laski), tirania (H. Laski), despotismo (B. Russell, L. Duguit e G. vonHertling) "ditadura soberana" (C. Schmitt). Alguns dos vocábulos usados derivam da divisão aristotélica dos regimes políticos e particularmente da divisão dos regimes degenerados. Na medida em que o seu uso não ultrapassa a moldura tradicional, isso acaba por condicionar a capacidade de as descrições fazerem justiça à originalidade histórica do movimento bolchevista⁽⁷⁾.

Em 1920 referira K. Kautsky a ditadura de Lenine como um caso de "socialismo asiático". Dois anos antes, em *A Ditadura do Proletariado*, o mesmo autor havia rejeitado a forma de estado do bolchevismo com o argumento de ela não se poder fundar no conceito marxista de "ditadura do proletariado", que em 1875 fora usado por K. Marx apenas para designar uma "condição política" geral e não uma forma de governo bem definida.

Mas no texto de 1919 (*Terrorismo e Comunismo*) o autor chamava a atenção para algumas particularidades do "estado de excepção" dos bolcheviques: o "trabalho compulsivo" associado à mobilização de grandes massas para fins colectivos determinados pelo estado, a exigência de uma "unidade da vontade" e de disciplina e a generalização do terror para certos grupos sociais⁽⁸⁾.

Ao referir o elemento característico do terror organizado, assinalava K. Kautsky como naquela época se havia generalizado a ideia de que o regime de terror pertencia à própria "essência da Revolução", como algo de inevitável, portanto, pois o mesmo acontecera com a Grande Revolução Francesa.

Nos anos vinte, opositores do fascismo italiano caracterizaram o regime de Mussolini como "sistema totalitário" ou "totalitarismo", entre os quais A. Gramsci. Depois desta primeira identificação, também presente

⁽⁷⁾ H. Mandt, 'Die klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie', in H. Maier (Hrsg), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs III*, ob. cit., pp. 29-107.

⁽⁸⁾ K. Kautsky, *Terrorism and Communism*, in <http://www.marxists.org/archive/kautsky/1919/terrcomm/>.

na expressão "ditadura totalitária" de H. Heller⁽⁹⁾, o conceito de totalitarismo ganha terreno sobretudo em virtude de um espírito de analogia que passa a animar as análises e descrições das vivências políticas de protagonistas. Ao lado do conceito analógico de totalitarismo, que pode ter sido propagado inicialmente pelas descrições da obra de B. Souvarine⁽¹⁰⁾, vamos encontrar determinados usos terminológicos que vão no sentido de comparar os regimes totalitários com formas novas de uma religião política ou de messianismo político. Com este novo significado, o exame dos "estados de exceção" de esquerda ou de direita deixa de se poder realizar com referência exclusiva nos marcos da doutrina aristotélica dos regimes políticos degenerados.

A obra de H. Arendt sobre *O Sistema Totalitário* é um marco literário na interpretação dos regimes modernos de "exceção" como casos de "totalitarismo"⁽¹¹⁾.

Segundo esta obra, o traço distintivo mais assinalável que está presente nos dois modelos mais típicos de "sistema totalitário" - o nazi e o comunista - é a sua concepção do poder como incessante fonte de movimento das grandes massas, uma "impermanência", graças à atribuição aos detentores do poder político de missões históricas que ultrapassam largamente o que uma simples máquina administrativa e burocrática pode realizar sem precisar de exaltar constantemente o ânimo colectivo. Para a realização de tais missões históricas não podem existir barreiras morais e a diferença entre o bem e o mal é ela mesma considerada relativa e dependente das necessidades do "movimento".

O totalitarismo é um movimento político e uma organização do estado baseado na existência de massas e na capacidade política de as mobilizar. Por "massas" entendeu H. Arendt um conjunto de pessoas cuja consciência política ou integração em grupos e solidariedade de classe são diminutos e se prestam à "fanatização" por parte do "movimento". É entre estas "massas" que o sistema totalitário faz o seu recrutamento político e os

⁽⁹⁾ Cf. H. Mandt, "Die klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie", in H. Maier (Hrsg), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs III, ob. cit.*, p. 83.

⁽¹⁰⁾ H. Mandt, "Die klassische Verständnis: Tyrannis und Despotie", in H. Maier (Hrsg), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs III, ob. cit.* p. 82 ss.

⁽¹¹⁾ H. Arendt, *O Sistema Totalitário* (trad.), Lisboa, 1978.

partidos totalitários apostam, de uma forma decidida, na destruição de laços de solidariedade social ou mecanismos de integração entre indivíduos e grupos que não dependam da organização partidária e da sua necessidade de mobilização.

O totalitarismo implica, além disso, por parte das massas fanatizadas e imunes ao poder da argumentação racional, uma identificação profunda com os chefes e o próprio movimento na sua constante capacidade de se auto-reproduzir.

É neste aspecto que tem um papel fundamental a projecção para a sociedade da forma como o soberano entende a sua relação subjectiva com o poder.

Este aspecto da psicologia colectiva que começou por ser descoberto por G. le Bon e redescoberto por W. Reich é aquele que permite perceber o desprezo pela instituição parlamentar nos movimentos totalitários quer na época da tomada de poder quer na fase de manutenção no poder. O fascínio pelo chefe, a identificação e a permanente agitação social em tomo de objectivos que mal surgem são devorados pelos acontecimentos são conhecidos aspectos que fazem parte do núcleo estruturante do fenómeno totalitário.

A época histórica da consolidação da burguesia como classe no aparelho de estado e do fim do poder político da aristocracia é também a época dos descontentes e excluídos, que se aglomeram em um autêntico misto feito da antiga "plebe" e do "lumpen-proletariado", a que H. Arendt chama o "homem-massa da Europa"⁽¹²⁾. Acrescentamos que é precisamente o carácter da transição histórica da época que interessa assinalar, pois o fim do modelo da soberania aristocrática com a generalização das experiências parlamentares, das repúblicas ou monarquias constitucionais não faz desaparecer por completo esse núcleo mais arcaico da soberania aristocrática que reside na posse subjectiva, interior, do poder.

No que se refere à formação do "homem-massa da Europa" assinala ainda a mesma autora o aspecto da crise do modelo social e político da individuação da "sociedade atomizada"⁽¹³⁾ que lança determinados indivíduos para uma condição social sem laços nem obrigações em que se tornam presa fácil das ideologias nacionalistas ou totalitárias políti-

⁽¹²⁾ *Idem, ibidem*, p. 403.

⁽¹³⁾ *Idem, ibidem*, p. 406.

camente muito violentas. Isto ocorre precisamente numa época de hesitação histórica que medeia entre a crise de poder dos grandes senhores feudais e a débil afirmação política e cívica dos partidos burgueses, como é notório no caso russo. Neste sentido, a organização do poder do estado totalitário vai implicar a destruição dos laços de coesão de grupo das diferentes classes e grupos de interesse da sociedade herdada do modelo liberal-burguês, favorecendo este mesmo "homem-massa" por todo o lado.

Com isto vemos como o "sistema totalitário" por meio das "purgas" e da eliminação de qualquer forma de organização exterior ao poder do chefe deve a sua própria designação à sistemática eliminação da fronteira entre estado e organização social de interesses por parte de grupos da sociedade, a tal ponto que, por fim, só deve restar o estado como único sujeito político em unísono com grandes massas de indivíduos fanatizados que, no caso do bolchevismo, por exemplo, embora, na posição de H. Arendt, o mesmo se pudesse sustentar relativamente ao nazismo, acaba por conduzir à identificação das massas com uma "multidão de trabalhadores forçados"⁽¹⁴⁾.

Uma nota distintiva extremamente importante aduzida pela autora reside no facto de o "totalitarismo" ter encontrado um terreno fértil nos países tradicionalmente dominados pelo "despotismo oriental", em que prevalece um sentimento de inferioridade do indivíduo em relação às grandes massas e um sentimento de desprezo pelo valor da vida humana em geral. Ora, nós sabemos como o chamado "despotismo oriental" é um dos casos extremos de uma contracção subjectiva da soberania do estado, em que toda a sociedade depende, na sua relação com o estado, do modo como o soberano concebe o seu gozo do poder.

Este aspecto relaciona-se com a dimensão sacrificial do "despotismo oriental" assim como dos totalitarismos, que se verifica sempre que tomamos em atenção algumas das políticas "demográficas" totalitárias, que implicaram o deslocamento involuntário de grandes massas humanas, mas também o extermínio em massa e o genocídio.

Este último aspecto levou H. Arendt a afastar do grupo dos estados "totalitários" aqueles que implantaram ditaduras antes da segunda Grande Guerra como a Itália ou Portugal, mas que não conheceram qualquer política "demográfica" equivalente.

⁽¹⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 411.

A existência de um tipo de terror especial, o terror totalitário, caracteriza-se por se fazer sentir uniformemente em todas as camadas sociais e independentemente da existência de conspirações reais contra o poder e de inimigos reais do poder.

Este aspecto liga-se com outra nota distintiva do "sistema totalitário" que é o apagamento da diferença burocrática ou de tradição parlamentar (representativa) entre governantes e governados, graças ao carácter difuso que adquire a presença do poder na vida das pessoas, tornando possível uma constante encenação do inimigo ameaçador.

A propaganda e o terror são, neste sentido, duas faces do mesmo tipo de regime político e social alicerçado no ideal de uma única voz da sociedade e do estado ou do homem-massa e do poder do soberano.

Em *O Sistema Totalitário* H. Arendt referia o respeito que nutria Hitler por "Estaline, o génio" e o sentimento recíproco de Estaline por Hitler⁽¹⁵⁾. Não desenvolvendo o que podia entender-se por "rivalidade mimética" entre ambos os ditadores as pistas nesse sentido estavam, contudo, lançadas⁽¹⁶⁾.

Este aspecto tornou-se hoje objecto de uma nova atenção e independentemente de uma defesa integral da tese "totalitária".

O conhecido historiador da Revolução Francesa, F. Furet, renovou mais recentemente a convicção relativa à presença de uma génese cruzada das três formas políticas mais importantes da primeira metade do século XX e reforçou as razões para crer em um determinado "mimetismo" entre ditadores, com outro tipo de argumentação. Acrescentou, além disso, alguns elementos novos e estimulantes, que foram depois reproduzidos ao longo de uma correspondência mantida com o historiador alemão E. Noite, em cuja obra se havia também desenvolvido a hipótese mimética.

⁽¹⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 397.

⁽¹⁶⁾ Recentemente, os historiadores que editaram o esboço de biografia de Hitler encomendado por Estaline e feito com base no depoimento de homens próximos de Hitler confirmaram aspectos desta "admiração" mútua entre os dois ditadores. Cf. H. Eberle, M. Uhl (Hrsg.), *Das Buch Hitler. Geheimdossier des NKWD für Josef W. Stalin, zusammengestellt aufgrund der Verhörprotokolle des persönlichen Adjutanten Hitlers, Otto Günsche, und des Kammerdieners Heinz Linge, Moskau 1948-49*, Bergisch Gladbach, 2005, pp. 6-32, especialmente pp. 9 e 10.

Le Passée d'une Illusion identificava alguns prejuízos no acesso do público culto à questão do "totalitarismo"^{17*}.

Quase nunca discutidos nem abertamente identificados esses pressupostos foram desde uma não assumida predisposição dos intelectuais europeus, e franceses em particular, no sentido de tomar a revolução Soviética de 1917 como continuadora natural da revolução Francesa até à defesa do lugar simbólico ocupado por Marx no imaginário típico da galeria dos filósofos intocáveis, cujo génio deveria permanecer indisputado, e que suportou a crença de que uma revolução "feita em nome de Marx" não podia ter sido uma revolução "totalitária" mas ao contrário, "emancipadora".

Mais ainda, a aproximação entre a revolução de Outubro e a revolução Francesa condicionou o juízo sobre o terror revolucionário tomado como inevitabilidade histórica de um processo em curso.

Por fim, na análise dos prejuízos, a obra de F. Furet desafia uma outra ideia corrente que faz da base económica dos regimes totalitários o seu autêntico aspecto diferenciados pois se concebeu para o comunismo um suporte proletário e para o fascismo um suporte burguês.

Sabemos como na base dos três grandes movimentos totalitários do século XX está a mobilização de grandes massas de soldados e do povo em geral em nome de finalidades colectivas que só os chefes ou altos funcionários do partido dominavam por completo e que levou a que se tomasse este período histórico como a era da "mobilização total" em que trabalho e guerra, massas humanas de trabalhadores e soldados sustentavam não apenas estas ou aquelas finalidades colectivas mas sim os "desígnios" da História Universal. Na forma como se relacionam com as massas do povo há entre Mussolini, Hitler e Estaline não só proximidade como mesmo relações evidentes de mimetismo, não obstante a profunda inimizade que entre fascistas e comunistas se desenvolveu, e que nas respectivas obras historiográficas E. Noite e F. Furet esclareceram, contra a representação habitual de certa opinião pública domesticada ao ponto de ver entre fascismo e comunismo apenas a inimizade mais funda¹⁷ (18).

(17) F. Furet, *Le Passe d'une Illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe. siècle*, Paris, 1995, 3. "Le Charme universel d'Octobre", pp. 105-164; F. Furet, E. Nolte, *Fascisme et Communisme*, Paris, 1998, pp. 35-44.

(18) A obra de E. Nolte vai directamente contra esta visão banal, mostrando diversos cruzamentos entre bolchevismo e fascismo, justificando assim a sua ideia de uma "conexão causal" entre bolchevismo e fascismo italiano. Cf. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, (1963), 2000⁵, especialmente pp. 23-58.

Na sua correspondência com F. Furet E. Noite procurou fundamentar novamente, desta vez com apoio em algumas das ideias do seu colega francês, o que na sua obra de 1963 ele formulara como uma "visão histórico-genética" da relação entre fascismo e bolchevismo, ou seja, do fenómeno "totalitário", em contraste, mas não em oposição radical, com a versão "lógico-estrutural" das obras de FL Arendt e C. J. Friedrich, e em oposição ao marxismo. O que a visão genética permite salienta é uma interdependência genética entre o movimento comunista e o movimento do fascismo e nazismo: *o movimento fascista alimentou-se do anticomunismo e o movimento comunista do antifascismo*⁽¹⁹⁾. Não obstante esta rivalidade ambos os movimentos surgiram de um ódio comum ao mundo burguês, o que os aproxima profundamente. A noção de "sistema totalitário" de H. Arendt permite aproximar os dois regimes do ponto de vista daquilo que os une, mas não permite resolver a questão deste carácter bifacial e de remissão recíproca em que ambos estão implicados, mas a partir de géneses distintas.

Para E. Noite o nazismo, o fascismo de Mussolini e o estalinismo resultaram de formas de rejeição da abertura e indeterminação histórica do liberalismo e do sistema capitalista. F. Furet afirma que o que une mais profundamente o comunismo e o fascismo é "o deficit político constitutivo da democracia moderna"⁽²⁰⁾.

Como recusa de uma determinada forma de transcendência ou como ultrapassagem do "deficit político", os "estados de excepção" de direita (fascismo de Mussolini e nazismo) desta época histórica ofereciam o que se poderia chamar uma "almofada emocional" contra a insegurança causada pela indeterminação do futuro das sociedades capitalistas e liberais. Já o comunismo se abriu à transcendência universalista que as sociedades liberais prometiam mas que não tinham realizado na prática⁽²¹⁾.

O comunismo e o nazismo representam duas polaridades de uma mesma situação histórica, que se confronta com a transcendência na História: extremo universalismo no caso do bolchevismo e extremo particularismo no caso do nazismo. Entre ambos se desenvolve um condicionamento recíproco baseado nas duas polaridades contrastantes acabadas de referir.

⁽¹⁹⁾ F. Furet, E. Noite, *Fascisme et Communisme*, ob. cit., p. 40.

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, 63.

⁽²¹⁾ E. Noite, *Der Faschismus in seiner Epoche*, ob. cit., p. 541 ss.

Na realidade dos acontecimentos históricos a promessa por Lenine de um eficaz extermínio da burguesia pela ditadura do proletariado e a sua ambição de uma "sociedade sem classes" criou por toda a Europa um grande desconforto social, que acentuou ainda mais o carácter de extrema contingência da resposta liberal às necessidades da História e tornou possível a reacção particularista protagonizada por Hitler.

O carácter reactivo do fascismo de Mussolini pode entender-se desde este aspecto e é partindo daqui que também se torna mais compreensível o apelidado "nexo causal" entre comunismo e fascismo.

Não obstante se verificar quanto ao essencial a concordância com F. Furet por parte de E. Noite, este último distingue as bases ideológicas dos dois regimes. O marxismo seria mais originário e pertenceria a uma tradição mais longa e duradoura ao passo que o fascismo representa um fenómeno de "ordem secundária"⁽²²⁾.

Nos aspectos que concorrem para distinguir entre fascismo e comunismo está também a "questão judaica", que ocupara toda a primeira parte da obra de H. Arendt. Também a este respeito é possível comprovar a tese do "nexo causal" entre bolchevismo e fascismo, guiados pela ideia de que o fascismo reagiu historicamente a traços do bolchevismo, pois entre os dirigentes e apoiantes fascistas e nacional-socialistas se gerou a convicção de que o bolchevismo era um produto histórico, uma secularização, do messianismo judaico. Esta identificação de consequências poderosas leva ao exame da "questão judaica" também em termos de explicação genética ou co-genética e implicando nela uma perspectiva adequada sobre as metamorfoses do próprio messianismo judaico⁽²³⁾.

Se seguirmos a fórmula "o fascismo é uma mímica do bolchevismo com excepção da teoria do proletariado", e se considerarmos a ideia da "ditadura do proletariado" um recurso político de legitimação bastante superficial, então vemos como a derradeira divergência entre ambos os regimes está na solução emprestada pelo nazismo à "questão judaica", cuja estrutura sacrificial e as exigências na preparação da "solução final" nos revelam um regime nazi muito mais "arcaico" que o seu rival bolchevista.

⁽²²⁾ F. Furet, E. Noite, *Fascisme et Communisme*, ob. cit., p. 50.

⁽²³⁾ *Idem, ibidem*, p. 101 ss; Cf. G. G. Scholem, "La Crise de la Tradition dans le Messianisme Juif", in *idem, Le Messianisme Juif. Essais sur la Spiritualité du Judaïsme*, Paris, 1974, pp. 103-138.

Se considerarmos admissível e fecunda a versão do mimetismo e do "nexo causal", então esta interpretação permitiria ir novamente no sentido de uma "semelhança de família" entre os três regimes que justificaria, mesmo que de um modo mais enfraquecido, a tese do "sistema totalitário".

A admitir-se uma tal visão fica por indicar, concretamente, a base do mimetismo "totalitário" no seu núcleo mais decisivo. Elementos comuns como a ideia de uma aliança entre nação e revolução; o ódio comum à sociedade e cultura burguesas; a transformação do estado em forma política fundamental para a expressão dos seus ideais respectivos, entendido em cada caso como "estado total"; a concepção da realidade social e política como perpétuo movimento de massas alimentado por mitologias (a da luta de classes universal ou a da expansão da vontade de poder dos "mais fortes") são facilmente agrupados para identificar o que está em causa.

As teses de E. Noite e F. Furet procuram explorar as séries convergentes na fenomenologia totalitária, mas o fundo comum de todos estes regimes não se evidencia.

No que nos parece politicamente decisivo, aquilo que cada ditador vai tomar como exemplo a imitar no outro é, justamente, a capacidade para fazer coincidir o povo como sujeito e o estado como sujeito, naquele elemento autenticamente *völkisch*, de unísono entre a grande massa e o *Führer*, que ao termos em conta a forma da difusão da voz nos comícios ou nas zonas próximas dos megafones, nos levaria a supor um autêntico acorde psíquico-acústico entre a voz de comando e exortativa e a resposta vibrante das massas mobilizadas, que Hitler ambicionou para o seu movimento popular.

Mas o derradeiro motivo da imitação não é a verificação no outro rival deste íntimo acordo, deste *a uma só voz?*

Revelar o totalitarismo na sua unidade consiste, pois, na possibilidade de, mediante experiências colectivas extremas, ver co-referidos o povo, o estado e o chefe como sujeitos de um processo histórico, cuja verdade está disponível no próprio movimento que os vai unir num único todo. A política totalitária é, neste sentido, uma política da identidade.

A relação de hostilidade entre os protagonistas totalitários desenvolve-se graças às possibilidades do mimetismo nesta questão essencial, pois cada uma das faces do totalitarismo ambiciona um poder universal que só é desafiado pelos outros concorrentes à mesma finalidade.

Se assistimos nos fenómenos totalitários a uma estratégia dirigida no sentido de intensificar os aspectos da representação subjectiva do estado isso vai implicar, igualmente, a intensificação da representação subjectiva do povo.

Do ponto de vista da estratificação social, a ideia de uma "aliança" entre a "ralé" e as elites permite compreender alguns aspectos do papel dos intelectuais nas condições de emergência histórica do totalitarismo⁽²⁴⁾. Há na base do movimento totalitário um certo "humanismo" que compete às elites conceber e transformar para efeitos de propaganda. A elite do totalitarismo oriunda da experiência da camaradagem das trincheiras da primeira grande guerra está empenhada em destruir as bases odiadas da sociedade burguesa e de um pensamento político baseado no cálculo utilitário, que não consegue ascender à perspectiva heroica sobre a comunidade dos soldados da linha da frente⁽²⁵⁾.

O heroísmo do soldado mistura-se ao ideal do "anarca" na obra de E. Jünger⁽²⁶⁾, pois o que é por ambas as figuras odiado é o ideal humano do homem médio em que se baseia o mundo da indústria e da burocracia de estado. Trata-se de um ódio à existência servil que não tem uma visão superior à da relação funcional das partes e do todo no organismo social e que, por isso, tem da realidade política um conceito "mecânico"⁽²⁷⁾. A existência do homem médio será aquela que lhe for atribuída pelo mundo do trabalho e da indústria e que ele não conquistou para si mesmo numa luta com a natureza e com o inimigo.

Depois de regressar da linha da frente, o guerreiro destes novos tempos é como o Senhor hegeliano que defrontou a possibilidade da morte na luta de alto risco, mas com a diferença de não conseguir gerar uma soberania adequada ao seu papel heroico, porque o estado burguês é um estado de funcionários que trabalha, ou seja, é a forma política da existência servil.

⁽²⁴⁾ H. Arendt, *O Sistema Totalitário* (trad.), *ob. cit.*, p. 417 ss.

⁽²⁵⁾ *Idem, ibidem*, 421.

⁽²⁶⁾ Cf. E. Jünger, *Eumeswil* (trad, portuguesa), Lisboa, s.d.; B. A. Laska, "'Katechon' und Anarch'. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner", in *Stirner - Studien*, nr. 3, Nürnberg, 1997, p. 59 ss.

⁽²⁷⁾ Um dos mais fecundos exercícios de reflexão sobre o estado moderno e o seu papel na uniformização da sociedade e na garantia da "aceleração" universal da vida do Homem é de E. Jünger. Cf. E. Jünger, *L'État universel Organisme et Organisation*, (trad.), Paris, 1962.

Ora, seguindo ainda H. Arendt, a verdadeira base literária e filosófica desta elite totalitária que experimentou a guerra como "experiência interior" (E. Jünger) não está nos escritos de Gobineau ou na herança do darwinismo social, "que já pertenciam ao cabedal cultural dos filisteus", e que podia facilmente encontrar-se entre as ideias mais popularizadas de *Mein Kampf*, mas sim na obra do Marquês de Sade⁽²⁸⁾. A confirmação desta ideia é pela autora de *O Sistema Totalitário* procurada em duas importantes fontes para o caso dos intelectuais franceses: J. Paulhan e G. Bataille⁽²⁹⁾.

Uma determinada visão nihilista do libertino está presente na obra literária de E. Jünger, sobretudo em *Eumeswil*, mas a partir dos escritos de G. Bataille é possível filosoficamente aperceber a grande convergência entre a mentalidade sacrificial que atravessa a época terminal dos grandes senhores aristocráticos, a procura do "sublime no infame" e a natural aliança entre o grande senhor e a ralé no prazer transgressivo, que oportunamente o filósofo reviu no caso de Gilles de Rais, o riso libertino de desprezo pelo burguês honesto, o gosto pela "irregularidade moral", o culto do risco extremo e da violência e o terrorismo.

H. Arendt partiu da psicologia do libertino e do sádico para nos mostrar traços essenciais da cultura e mentalidade da elite totalitária que conheceu a dura experiência da guerra e a quis elevar a uma dignidade política não instrumental. Os movimentos totalitários na sua exigência da permanente mobilização das massas, na sua "impermanência", seduzem estes homens que, na guerra, se habituaram "à experiência da actividade constante dentro da estrutura da fatalidade inelutável"⁽³⁰⁾. O significado da "aliança" entre homens desta formação, cujo modelo reconhecemos facilmente em E. Jünger, e a "ralé" ambiciosa está no gosto transgressivo com que o libertino abre as portas da História Universal à turba, que dela fora excluída pelo burguês.

A intuição de H. Arendt parece-nos da maior importância e ela permite-nos rever, por breves instantes, o modo como um dos autores que citou, G. Bataille, reviu ele próprio estas condições políticas⁽³¹⁾ para além de

⁽²⁸⁾ H. Arendt, *O Sistema Totalitário* (trad.); *ob. cit.*, p. 422.

⁽²⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 422 nota 1.

⁽³⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 423.

⁽³¹⁾ H. Arendt, *O Sistema Totalitário* (trad.), *ob. cit.*, p. 422. No caso francês, um estudo adequado da auto-compreensão da época histórica da subida ao poder dos movimentos extremistas implica uma investigação aprofundada do grupo do *Collège de Sociologie*, cujos trabalhos sobre a realeza, o sacrifício, o amor e a

ter referido, também, na sua interpretação de Sade, a "aliança" entre o libertino e a "râlé".

Na obra de G. Bataille *A Parte Maldita* encontramos o desenvolvimento de muitos dos aspectos assinalados por H. Arendt em redor da descrição das condições estruturais de uma época histórica, cuja característica mais determinante é assegurar a transição entre o mundo da soberania feudal e o mundo utilitário das sociedades industriais. Sinteticamente, pode dizer-se que o aprofundamento da concepção hegeliana da teoria do "reconhecimento" da *Fenomenologia do Espírito* lhe vai permitir conceber entre o mundo da utilidade e do trabalho (mundo em que se move o burguês e o proletário) e o mundo da soberania arcaica (que é herdado das sociedades mais antigas pelo mundo feudal e pela visão aristocrática do mundo) várias combinações de que o estalinismo e o nazismo são duas possibilidades entre outras⁽³²⁾.

Por outro lado, Sade é para G. Bataille, tal como para S. de Beauvoir ou P. Klossowski, o representante de uma classe decaída mas muito ciente do sentido dos seus privilégios e do seu autêntico interesse, do senhor que vê o seu gozo soberano e indiscutível ser posto em causa pelos primeiros passos de uma organização social que encobre o gozo do mesmo modo que encobre a violência, de um mundo hipócrita, das pequenas convenções prudentes, apostado em fazer crer que todos gozam segundo a mesma medida igualitária, que é aquela tornada possível pela regra da vida honesta burguesa.

Sade não é o homem totalitário mas representa o riso do antigo soberano, daquele que mostra ao novo mundo como a condição do gozo está na desigualdade e na violência e como a época burguesa, por conseguinte,

guerra, o exército moderno, o sagrado na sua oposição ao profano, Hegel e o Marquês de Sade, são decisivos para rever esta unidade entre a ambição totalitária, a crise da visão do mundo da aristocracia, que mantém no ar o seu perfume sedutor, e a generalização de uma ideia de poder baseada na subjectividade de um soberano que é capaz de reunir na forma da sua "personalidade" aquilo de que é desprovida a massa do "homem servil" mas que, não obstante, este último concebe como a sua verdade irredutível. Cf. D. Hollier, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, (1979), 1995².

⁽³²⁾ G. Bataille, *La Part Maudite. Essai d'Économie Générale, I (La Consommation)*, Paris, 1949, especialmente pp. 149-222; *Idem, La Part Maudite. Essai d'Économie Générale, II (Histoire de l'Érotisme) - III (La Souveraineté)*, in *Idem, Oeuvres Complètes*, vol. VIII, Paris, 1976, especialmente parte III, pp. 319-395.

nasce de um equívoco quanto ao que qualifica derradeiramente a subjectividade humana e a sua infinita capacidade para dispor das coisas e dos outros.

O riso de Sade é o intervalo de soberba graças ao qual podemos observar as possibilidades extremas entre as quais se desenrola a existência humana ao tentar resolver a questão da possibilidade do poder soberano. O libertino mostra perante um mundo em que supostamente todos gozam equitativamente, pelo menos segundo a regra utilitarista da grande maioria, que alguém goza sempre mais sem para isso ter pedido licença, de um modo perturbador porque abusivo, por vezes clandestino, e a maior parte das vezes impune.

A generalização da consciência de que há um gozo soberano, necessariamente ilegítimo, pode despertar a pior violência, quando a oportunidade se propiciar, e é esta que está em causa nas revoluções.

O ponto de partida crítico de *A Parte Maldita* reside na constatação de que assistimos na História Moderna e Contemporânea à generalização de um modelo de homem que o mundo do trabalho e da indústria trouxe consigo desde que a industrialização burguesa adquiriu o estatuto de forma económica predominante: o *homem servil*⁽³³⁾. Este tipo de humanidade baseia o conceito de "recta acção" na representação de fins utilitários, na acumulação da riqueza com o objectivo de gerar mais riqueza, ou de trabalho com o fito de gerar mais trabalho ou valor acrescentado e a forma de comunidade política que concebeu foi a do contrato político com vista a proteger os interesses deste mundo do trabalho. Neste diagnóstico de época G. Bataille continua, de facto, Hegel.

O homem servil, ou seja, o homem que só concebe o valor na medida em que ele possa ser fruto de uma cadeia universal de trabalho, detém, hoje em dia, o poder em toda a parte e o seu prestígio como forma civilizacional é inequívoco. Entre a forma económica, a relação social e a forma política do mundo burguês industrial deve poder reproduzir-se esta finalidade da acumulação da riqueza e não há por isso lugar para o esbanjamento sem cálculo da velha aristocracia nem para o poder fundado na honra.

Nisto podíamos rever, também, o que E. Noite designava pela perda da transcendência na sociedade burguesa.

⁽³³⁾ *Idem, ibidem III (La Souveraineté)*, p. 248.

O fundamento da dominação universal do homem servil é contudo frágil e sempre problemático, na medida em que sabemos que o seu poder resulta de um absurdo: *um sistema em que cada coisa serve e em que nada é soberano*. O mundo do homem servil é, pois, um universo em que tudo tem de ser medido pela sua utilidade, mesmo quando gera o excedente e o luxo. É frente a uma tal realidade que tem sentido a pergunta: *terá o homem ou não, para além da vida judiciosa, uma vida soberana, problemática, inútil, perigosa, não extraindo o sentido a não ser dela mesma e, decididamente, trágica?*^m Frente ao mundo servil, da utilidade, da acumulação sem termo, a mais leve suspeita relativa a uma posição soberana é suspeita sobre a existência de um sujeito no mundo não-lacunar, totalmente preenchido, do trabalho e do consumo calculado, parcimonioso tanto quanto possível, sem esbanjamento, dadas as circunstâncias.

Por isso o que na sua obra G. Bataille chama o "soberano" é alguém que é chamado a identificar, na sua própria pessoa, um lugar que qualquer sociedade humana, mesmo a mais igualitária segundo o modelo burguês utilitarista, tem de pressupor perante a derradeira pergunta sobre o *para quem* da acumulação de riquezas.

E neste sentido que a definição de soberano que nos legou G. Bataille é, porventura, uma das mais interessantes de que dispomos para identificar a posição a partir da qual o chefe totalitário se quer ele mesmo situar perante o seu povo.

Uma tal definição diz que o soberano é *o sujeito que assegura para cada participante numa comunidade dada o valor de todos os outros*⁽³⁵⁾.

O absurdo em que está fundado o mundo do homem servil revela-se agora nesta ideia banal, segundo a qual só na medida em que há sujeito há utilidade. Por isso o sujeito que goza, ou seja o sujeito por excelência, o soberano, é o que num sistema de utilidades confere o valor.

E para acentuar esta exterioridade que é simultaneamente uma exterioridade do soberano em relação ao mundo da utilidade e do soberano em relação aos outros homens, acrescentava G. Bataille aquilo que devemos tomar como a definição mais acabada do soberano: *A possibilidade dada a todo e qualquer homem de aperceber em outrem a sua verdade*^{34 35}

(34) *Idem, ibidem III (La Souveraineté)*, p. 416.

(35) *Idem, ibidem III (La Souveraineté)*, p. 288.

interior e a dificuldade que ele tem de a aperceber em si mesmo estão na base do aspecto desarmante da soberania⁽³⁶⁾.

Na soberania assim entendida reúne-se *subjectividade* e *identidade*. O soberano não é apenas um sujeito qualquer, mas um sujeito que assegura a subjectividade para si e, por meio de si, para todos os outros. Para disseminar a sua subjectividade e para que, em consequência, ela seja a referência da subjectividade de todos os demais é necessário gerar um nexo de identificação poderoso, cuja justificação ideológica vai residir na noção de uma identidade entre o povo e o chefe, entre massa e soberano.

Ora, é este carácter excepcional e injustificado da posição soberana, que também atribuímos ao carácter "arbitrário" do poder dos grandes senhores da aristocracia e ao rei em determinadas culturas arcaicas, que dela faz o que de mais perturbador encontramos, depois, mais tarde, e em expressões por vezes caricaturais, nos chefes totalitários.

No fenómeno da identidade trata-se de um esquema de *participação*, cujos traços mais evidentes se podem rever nas sociedades arcaicas, e de que se afastaram as formas modernas de organização social assentes na forma geral da individuação do mercado e do tipo político correspondente do "estado de direito", nas quais deixou de fazer sentido obter a sua verdade enquanto sujeito de um outro sujeito.

É também a possibilidade entreaberta de participação na fonte do gozo do soberano que torna o tipo de agitação política dos chefes totalitários irresistível para o homem-massa, que está disposto a seguir nestes últimos a sua própria "verdade interior", a *subjectividade* de que a multidão se julga destituída.

O investimento do lugar vazio do antigo soberano nas novas condições da sociedade burguesa, em crise, aqui está a aventura a que se propõem os chefes totalitários.

O forte nexo entre *mecanismos expressivos*, *mecanismos compulsivos* e de *identificação e projecção colectiva* que convoca este conceito de "soberania", em toda a sua amplitude, e que encontramos no "estado do Führer", é fruto do retorno da mentalidade arcaica que não conhece as mesmas regras de relação social, fundadas no direito e na relação civil de tipo contratual, que encontramos no mundo burguês regido pelo princípio da utilidade e por mecanismos de individuação profundamente estranhos à subjectividade da soberania arcaica.

⁽³⁶⁾ *Idem, ibidem III (La Souveraineté)*, pp. 291-292.

Por vias singulares e diversamente articuladas o regime soviético, o fascismo e o nacional-socialismo lançaram-se ao ataque para se apropriarem desta antiga posição soberana, que estava em condições para, numa dada conjuntura, oferecer uma resposta aos descontentes da industrialização capitalista e da sua forma política.

Com isto não se pretende afirmar que nos três casos nos situamos perante uma "refeudalização", até porque os laços de dependência pessoal da casa senhorial possuem características singulares, que não interessam ao problema que aqui estamos a examinar.

Trata-se, antes, de a partir de um lugar deixado em aberto pela generalização do modelo burguês, de uma reocupação com efeitos historicamente originais e cujas soluções são diferentes, consoante as diversas experiências nacionais.

Para além disso, na medida em que compartilham este solo comum, compreendemos que entre o regime soviético, o fascismo e o nacional-socialismo se possam desenvolver as mais diversas vias de mimetismo.

Os desenvolvimentos interpretativos que em *A Parte Maldita* G. Bataille dedicou ao caso soviético e algumas comparações que estabeleceu com o nacional-socialismo permitem ir neste sentido, mostrando em que divergem e em que são idênticos, revelando aspectos de conservação da sociedade burguesa, como no caso soviético a industrialização, e aspectos de recuperação quase perfeita da mentalidade sacrificial associada à velha soberania, como no caso das práticas de extermínio e da veneração da guerra pela guerra do nacional-socialismo.

Assim, a antiga posição soberana do senhor aristocrático, que por sua vez já herdou traços das formas mais antigas da organização política, é uma *posição por preencher* em qualquer que seja a sociedade fundada no princípio exclusivo da utilidade. Os vestígios da soberania do senhor aristocrático podem ser historicamente reinvestidos por formas sociais e políticas, que não se caracterizam já pela relação de tipo feudal.

Para o fim da guerra, o fracasso das experiências fascista e nacional-socialista vai fazer-se não só das suas limitações militares, mas da própria dificuldade em manter no poder o esquema desta soberania do antigo senhor na moldura da economia de guerra, que forçava a um cálculo permanente da utilidade social.

Gomo para esbanjar é preciso produzir (e produzir para a guerra) a pressão das necessidades económicas transferiu o motivo da "mobilização total" da assistência cooperante da plenitude soberana para a luta

e para o trabalho para a luta: a parada e o comício transformam-se, por fim, em trabalho forçado.

As preocupações de G. Bataille nesta época têm fontes que importa aqui referir mesmo que nos seus traços gerais.

De 1933 a 1939 A. Kojève orientou um seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel que se veio a tornar uma referência para um conjunto significativo de intelectuais franceses, entre os quais G. Bataille⁽³⁷⁾. Desse seminário resultou uma interpretação da divisão I. IV. A. *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft*. A. Kojève regressaria já depois da guerra (1950) à sua interpretação da década de 1930 num artigo em que toma por referência a publicação e interpretação por L. Strauss, em 1948, de um diálogo de Xenofonte sobre *Hiero ou o Tirano*⁽³⁸⁾.

Este diálogo de Xenofonte não tem importância filológica apenas. Nele se exprime o conceito da forma tirânica de regime político do mundo antigo e se tenta responder à questão de saber *o que procura o tirano no poder político*, que relação interior mantém o poder com o portador desse poder, como é que o tirano faz a gestão dos seus amigos e dos seus inimigos e que papel tem a sabedoria do filósofo para o tirano. É natural que dada a época da interpretação deste texto se fizessem generalizações para as ditaduras dos anos 1930 e 1940, embora a grande preocupação de A. Kojève com a sua interpretação vá mais no sentido de ver na tirania moderna a preparação do futuro "estado universal", fruto de doutrinas filosóficas e de acção política⁽³⁹⁾.

Mas deixemos entrever o alcance da analogia entre o tirano do mundo antigo, o "senhor" da *Fenomenologia do Espírito* e o chefe totalitário.

No diálogo, depois de vários ensaios de definição, em que os interlocutores foram afastando representações utilitárias da vida comum para poder identificar a finalidade das acções do tirano, como a riqueza, o sexo fácil, a alimentação abundante, a resposta que encontramos sobre o que procura o tirano na sua vida é muito clara: aquilo que todos procuram nas suas vidas e que o tirano mais ambiciona é a *honra*, diz o discurso de Simónides⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁷⁾ A. Kojève, *Introduction à une Lecture de Hegel*, Paris, (1947), 1968.

⁽³⁸⁾ *Idem*, "Tyranny and Wisdom", in V. Gourevitch, M. S. Roth (eds.), L. Strauss *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago and London, 2000.

⁽³⁹⁾ *Idem*, "Tyranny and Wisdom", *art. cit. in loc. cit.*, p. 175.

⁽⁴⁰⁾ Xenofonte, "Hiero or Tyrannicus", in V. Gourevitch, M. S. Roth (eds.), L. Strauss *On Tyranny. Including the Strauss - Kojève Correspondence*, *ob. cit.*, p. 14.

Este conceito de honra não se encontra aqui ainda circunscrito pela representação de uma casta social particular, a que são devidas honras cerimoniais. Trata-se da honra no seu sentido mais geral, como "reconhecimento" ou o poder de assegurar o "amor" dos seus súbditos.

Ora, é este traço do texto de Xenofonte que A. Kojève recolhe para aproximar este conceito do tirano da noção do *senhor* da *Fenomenologia do Espírito*, pois também este último representa uma faceta da luta universal pelo "prestígio", que é sempre uma conquista da "glória" e, de certo modo também, uma confirmação do "amor", de uma certa amizade.

Mas o texto de Hegel da *Fenomenologia do Espírito* trazia consigo uma complicação adicional para o esquema de Xenofonte e que consistia no facto de ele mostrar como para poder usufruir da glória o senhor tinha de sujeitar ao trabalho aquele que lhe devia a demonstração do seu "amor" para evitar ter de o abandonar a um destino incerto, em que teria de enfrentar a morte pelos seus próprios meios. Para existir glória é necessária a servidão, mas uma *servidão amorosa*, a servidão do servo que "ama" no senhor a sua própria "verdade interior", uma servidão que não rouba a subjectividade do servo, mas conserva-a através da própria subjectividade do senhor, como um desejo que para se cumprir tivesse de mudar de sujeito.

É aqui que revemos o conceito de soberania de G. Bataille e, obliquamente, o significado sempre misterioso desse *amor ao carrasco*, de que as vítimas continuam a dar historicamente provas.

Justificar a tirania, como faz Simonides, exclusivamente em nome do gozo do próprio tirano, só é possível numa linha de pensamento "aristocrática" e "pagã"⁽⁴¹⁾. Porém, esta é a única verdadeira para dar resposta à questão da verdade interior da relação entre o poder e o tirano.

O burguês que vive no "mundo judaico-cristão" não concebe uma tal legitimidade, precisamente porque o seu critério moral é o da honestidade e da utilidade, ambos aspectos de uma moralidade assente no trabalho. Uma "tirania" burguesa justificada por burgueses teria como exigência moral a necessidade de tornar o trabalho de todos "mais produtivo". E neste aspecto G. Bataille encontrou uma proximidade entre a industrialização soviética do tempo de Estaline e as exigências da produção capitalista, embora revelasse a sua inconsistência interna, que está preci-

(41) A. Kojève, "Tyranny and Wisdom", *art. cit. in loc. cit.*, p. 140.

sámente no facto de Estaline ter usado uma posição soberana para generalizar uma forma social nos antípodas da sociedade aristocrática⁽⁴²⁾ 43.

A reconstrução da relação de reconhecimento entre as consciências da *Fenomenologia do Espírito* a propósito de *Hiero ou Tyrannicus* é a ocasião mais oportuna para exprimir a complexidade dos laços entre os protagonistas deste "tipo ideal", pois como diz A. Kojève nós não devemos isolar o ponto de vista "burguês" esquecendo ou negando a teoria "aristocrática" e *vice-versa*^m.

Uma luta pelò poder justificada em termos burgueses, com recurso ao conceito de mérito, por exemplo, pode ser apenas um encobrimento para uma efectiva luta pela glória pessoal. E inversamente, uma justificação integral da luta do tirano em nome da sua glória pode não ser suficiente para a obtenção da obediência em determinadas situações, pois nesse caso ele teria praticamente de basear o seu regime no terror permanente. A teoria aristocrática da glória pessoal defendida por Simonides refere-se a uma condição política cuja excepcionalidade é exactamente proporcional ao carácter excepcional do poder tirânico, pois segundo ela, uma vez atingida a meta da tomada do poder, o tirano não vive no mundo profano do trabalho servil e das ocupações penosas. Ele só quer aceder de novo ao mundo do homem servil para garantir os meios da honra, para se fazer "amar".

O tirano no poder tem de manter esse equilíbrio difícil que consiste em conservar, num tempo que já não é o do seu gozo soberano, o ritmo laborioso das ocupações penosas dos homens comuns, como obra de louvor à sua glória. Fazer do mundo do trabalho obra de louvor à sua glória, aqui está, também, a derradeira ambição do chefe totalitário.

Para a efectivar o chefe pode ter de recorrer ao terror. Mas, precisamente, o terror não é o meio de reduzir os outros à servidão mediante o uso de símbolos da morte violenta?

Neste aspecto, o que o terror representa para a relação entre sociedade e estado nos regimes totalitários é equivalente à representação da sanção associada à norma jurídica nos estados de direito. Mas enquanto no terror se mantém como essencial o aspecto da relação subjectiva do soberano com o poder, no caso da representação da sanção na norma de direito

(42) G. Bataille, *La Part Maudite. III (La Souveraineté)*, ob. cit., pp. 340, 359 ss.

(43) A. Kojève, "Tyranny and Wisdom", art. cit. in loc. cit., p. 141.

referimos uma inferência de tipo condicional independente do detentor empírico do poder de punir e por isso mesmo afastada da violência.

Mas nesta diferença se dá a ver, também, como no chamado "sistema totalitário" é a posição não questionada e mesmo exacerbada da soberania do chefe, no fundo o retorno da relação entre soberano e gozo subjectivo do poder, ocultada no "estado de direito", que permite perceber fenómenos como a mobilização total, a "impermanência", o terror e a guerra e todos os aspectos característicos do retorno de uma mentalidade sacrificial, que tornam possível o desaparecimento das fronteiras entre estado e sociedade.

- II -

Mantendo o essencial da moldura aristotélica da tipologia dos regimes políticos os teóricos do estado do princípio do século XX, como A. Venn Dicey, L. Duguit, M. Hauriou ou G. Jellinek⁽⁴⁴⁾ estabeleciam a oposição entre estado legítimo e tirania ou despotismo mediante a referência ao princípio de um escrupuloso respeito pela "regra da lei", no caso dos estados legítimos, ou à sua violação e vigência do arbítrio de um homem ou grupo, no caso dos estados ilegítimos. A "regra da lei" é o princípio que A. Venn Dicey já considerava a base da "constituição inglesa" e assentava no princípio negativo geral seguinte: "no man can be made to suffer punishment or to pay damages for any conduct not definitely forbidden by law". M. Hauriou concebeu o "régime d'État" como um conjunto de situações que possuem a forma da legalidade e, por conseguinte, a característica do direito.

Do ponto de vista metodológico as ideias de H. Kelsen sobre o estado partem da oposição entre natureza e espírito, entre ciências da natureza e ciências do espírito, entre facto e valor que encontrávamos nos neo-kantianos, mas a que a mentalidade neo-positivista veio emprestar um significado especial. A teoria da sociedade e a teoria do estado têm de se

⁽⁴⁴⁾ A. Venn Dicey, *An Introduction to the Law of the Constitution* (1885), in http://www.constitution.org/cmt/avd/law_con.htm; M. Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public general* (1900-1901), in *Gallica - Bibliothèque nationale de France, Département Droit, économie, politique*, <http://gallica.bnf.fr/>; G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, (1914), 1921³.

compreender à luz desta oposição e ambas são integradas pelo jurista nas "ciências do espírito", cujo elemento próprio reside na existência de normas e na sua interpretação. A separação entre natureza e espírito implica o afastamento decidido das hipóteses "naturalistas" para fundamentar as normas que regulam a existência do estado, como acontecia na tradição do Direito Natural que é precisamente repudiada em nome da teoria *pura* do direito.

Na sua *Teoria Geral do Estado* H. Kelsen começava por referir a necessidade de os elementos dispersos das teorias convencionais sobre o estado se unirem por meio de uma visão sistemática de conjunto. Esta visão de conjunto devia partir de um princípio de ordem fundador da multiplicidade dos aspectos reunidos sob a noção uniforme de "estado". Um tal princípio de ordem é por H. Kelsen identificado com a *validade objectiva* (e eficaz) de determinadas normas consideradas normas estaduais⁽⁴⁵⁾.

Se admitimos que aquilo que dá unidade ao estado é uma determinada validade objectiva de certas normas, então a ordem e a unidade do estado é definida por um *dever ser* que configura efectivamente as acções dos indivíduos, de acordo com um *standard*, que é independente da perspectiva psicológica do que cada um entende por "regras" das suas acções, do mesmo modo que se distingue da "ordem" ou "regularidade" observada na natureza. Mas, assim, era difícil conceber uma posição de refúgio do normativista frente aos ataques daqueles que afirmavam que entre um bando de salteadores regido por normas severas e um estado não existia qualquer diferença, pois em ambos os casos nos situávamos já frente a uma dada ordem normativa, cuja unidade lhe era garantida apenas pela consistência lógica das suas normas.

Fiel a si mesmo, o jurista queria estar mais além dos dois limites da redução naturalista: de uma redução "naturalista" aos factos da natureza física ou biológica ou de uma redução psicológica das normas.

Uma vez que a validade das normas estaduais difere da vigência das leis da natureza é necessário admitir uma certa margem de não-vigência, de desvio ou de violação das leis do estado, para que elas se possam compreender na sua verdadeira situação normativa. No caso destas normas a validade não implica uma regularidade empírica sem excepções. Por isso temos de concluir que o conceito de "realidade" não

⁽⁴⁵⁾ H. Kelsen, *Teoria Geral do Estado* (trad, portuguesa), Coimbra, 1945, p. 11.

lhes serve exclusivamente de modelo, muito embora tenha uma semelhança com elas e permita situar um aspecto determinado da validade das normas, que é o da sua eficácia⁽⁴⁶⁾.

À ordem do estado tem de corresponder, pois, alguma coisa que é diferente de uma regularidade natural, seja física ou psicológica. E este elemento diferenciador é situado por H. Kelsen através da análise da imputação.

A imputação permite-nos referir no estado um elemento que configura um aspecto diferente da realidade objectiva, factual⁽⁴⁷⁾. Trata-se do aspecto *subjectivo* da existência do estado, aquilo que possibilita a identificação do universo estadual com um actor de acções determinadas.

Mas que subjectividade é esta para que possa ser compatível com a objectividade do direito?

A existência subjectiva do estado junta-se à nota da realidade do estado e só quando este nexó é apercebido podemos falar em *validade* das orientações normativas. A validade é, portanto, uma conexão entre realidade e subjectividade de que fazemos experiência na imputação.

Ainda assim não sabemos o que qualifica o estado como autor de certos actos que se conformam da mesma maneira que os actos individuais, que simplesmente atribuímos a uma sede psicológica da vontade. Ou seja, é ainda necessário diferenciar a imputação de actos individuais a sujeitos psicológicos da imputação daqueles actos com suporte individual que atribuímos ao actor colectivo a que se chama estado. Mas esta diferença é capital para poder diferenciar o "estado de direito" da soberania subjectiva.

E a nota distintiva que permite diferenciar estas duas ordens subjectivas reside em que o estado retira a fonte de validade dos seus actos de uma dada consistência interna de outras orientações normativas, em que se inclui a orientação a que nos referimos particularmente, em cada caso. A consistência de um universo normativo, previamente dado, tem de estar suposta quando nos referirmos ao estado como sujeito, de que resultam estas ou aquelas orientações.

O estado como sujeito é uma conexão que se estabelece entre a totalidade da ordem normativa do estado e a norma concreta, por meio da qual, para circunstâncias definidas, esse estado se exprime. A funda-

⁽⁴⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 15.

⁽⁴⁷⁾ *Idem, ibidem*, pp. 16-17.

mentação de uma norma remete para outras normas seguindo regras de hierarquia lógica, a que corresponde uma hierarquia da imputabilidade de acções possíveis, até que chegamos a um ponto hipotético, que consideramos satisfatório para as nossas inferências, e que pode servir de coroamento lógico-sistemático do edifício normativo: a *Grundnorm*.

A distinção entre actos de indivíduos isolados e actos do estado funda-se nesta ideia segundo a qual só são "actos estaduais aqueles que uma norma previu e regulou" e na medida em que supõe uma relação com outras normas pertencentes ao mesmo edifício normativo.

Na medida em que um dado acto preenche as condições de poder ser atribuído ao estado como resultado de uma determinada conexão normativa para uma situação dada ele reúne as duas condições, a *jurídica* e a *social*, para poder ser entendido como pleno acto de estado e, portanto, com isso, poder ser associado à vontade colectiva da comunidade política.

Para receber uma dimensão política ao nível do estado, o elemento da vontade subjectiva tem de se adequar à forma normativa de um ordenamento normativo particular.

O único aspecto que permite diferenciar o estado de outras ordens normativas reside no facto de o estado ter de se definir como "ordem de coacção" de tipo especial. De certa forma, na medida em que a realidade social é definida pela existência de certos laços obrigacionais é porque a sociedade é um vínculo entre indivíduos que supõe coerção. Mas esta é uma coerção espontânea que não ultrapassa a finalidade em que se originou.

A ordem estadual deve ser definida como a institucionalização da coerção. Ela vale de duas formas essencialmente. Primeiramente, como um ordenamento que determina para as relações sociais em geral quais as circunstâncias em que se pode recorrer à coerção. Em segundo lugar, ela constitui-se como ameaça de coacção, cujo valor dissuasor serve para evitar acções em desacordo com as principais orientações normativas.

O que define a institucionalização da coerção é a violência na forma latente do seu condicionamento normativo segundo a ordem normativa do estado. O que conta não é, pois, a violência *defacto*, a pena *defacto* ou a sanção *defacto*, mas a referência simbólica, mediante a representação condicional de acções, aos efeitos singulares de uma dada configuração normativa de acções possíveis.

No final da sua obra fazia H. Kelsen referência à oposição entre autocracia e democracia como o resultado da diferença entre a visão metafísica e a perspectiva positivista, relativista e empirista do mundo.

Mas, na realidade, H. Kelsen não perspectivou na sua obra o elemento a partir do qual se dá a autêntica conexão subjectiva da soberania do estado, que não se pode entender somente como um nexos de imputações de acções e normas que a ordem jurídica suporta. A soberania subjectiva do estado é uma relação ela mesma subjectiva e aquilo que a manifesta é precisamente o tirano ou o chefe totalitário. Por isso, a concepção da "teoria pura" é válida para o "estado de direito" das sociedades liberais mas dificilmente se pode considerar uma concepção integral (historicamente integral) do estado.

A ausencia de uma explicação clara da perda de sentido da soberania aristocrática nas condições do "estado de direito" moderno é uma fragilidade clara da teoria de H. Kelsen. É uma fragilidade não tanto na medida em que H. Kelsen está errado quanto ao estado moderno, mas porque não há na "teoria pura" qualquer justificação histórico-sociológica para o desaparecimento do velho modelo da soberania.

Todavia, esta fragilidade tem um valor simbólico porque revela como a auto-compreensão normativista do "estado de direito" é o encobrimento da *forma geral da relação entre o soberano e a sua relação interior com o poder*.

Não é de estranhar que a obra de H. Kelsen e o chamado "normativismo" se tornem nos referentes predilectos de C. Schmitt e dos neo-hegelianos de direita na sua crítica ao conceito de estado da sociedade burguesa.

-III-

Na obra que escapa a toda a síntese de J. Derrida, *Politiques de Vamitié*, encontramos um tópico interpretativo sobre o significado da Filosofia de Hegel, que dela fez a inspiradora do "estado forte" ou "totalitário" da primeira metade do século XX, seguindo a corrente europeia da "razão de estado"⁽⁴⁸⁾.

O modelo de leitura de Hegel que forjou esta perspectiva aparece na sequência de alguns aspectos da 15ª lição da obra de R. Haym *Hegel und seine Zeit*^m e contém-se, sobretudo, e aqui já de modo explícito, na disser-

⁽⁴⁸⁾ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, Paris, 1994. A tese está presente ao longo do capítulo 4 "L'ami revenant (au nom de la 'démocracie')", pp. 93-129.

⁽⁴⁹⁾ R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), Hildesheim, Darmstadt, 1962.

tação de H. Heller sobre *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland* de 1921⁽⁵⁰⁾.

Entre os intelectuais franceses a consciência de uma proximidade entre fascismo e hegelianismo está presente de modo claro, por exemplo na revista editada por G. Bataille, R. Caillois, R. Klossowski, A. Masson, J. Monnerot, J. Rollin e J. Wahl, *Acephalé*⁽⁵¹⁾, no número de 1937 consagrado a urna "Réparation à Nietzsche", em que se rejeita a ideia de Nietzsche como inspirador do movimento de Mussolini e se afirma explicitamente que o modelo do artigo "Fascismo" escrito pelo ditador italiano para a *Enciclopédia Italiana* fora Hegel, tanto no vocabulário como no espírito.

O tema da proximidade entre Hegel e o "estado forte" é reatualizado por J. Derrida no capítulo 4 da referida obra, embora sem situar com precisão os contornos da "tradition de la modernité qui, de façon naturellement différenciée et compliquée, remonte au moins à Hegel"⁽⁵²⁾.

A restauração deste tópico permite-lhe situar uma determinada linha de continuidade entre Hegel e C. Schmitt, pois sobre a mesma "tradição da modernidade" acrescentava ainda que "elle prend une forme systématique chez Carl Schmitt"⁽⁵³⁾.

Na nota explicativa da página seguinte isolava J. Derrida "duas convicções" que se deviam manter ao longo da sua "leitura desconstrutiva do pensamento de C. Schmitt".

A primeira assume a existência de um laço inequívoco entre o tipo de pensamento político representado por C. Schmitt e a sua posição política favorável ao nacional-socialismo assim como o seu anti-semitismo. A segunda convicção afirma a necessidade de "une lecture sérieuse" do ensaio de defesa da tradição europeia teológica, filosófica e jurídica por parte deste tipo de pensamento representado por C. Schmitt. E acrescenta que a "estratégia defensiva" para proteger a tradição europeia contra os "perigos" conduzida pelo jurista do III Reich foi tão longe, que ele quase se forçou às "alianças mais paradoxais", como as afinidades que encontrou entre as suas ideias e Lenine ou Mao Tse Tung⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵⁰⁾ H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig/Berlin, 1921.

⁽⁵¹⁾ AA. VV., *Acephale. Religion. Sociologie. Philosophie* 1936-1939, "Nietzsche et les Fascistes", n° double, Janvier 1937, p. 6.

⁽⁵²⁾ J. Derrida, *Politiques de VAmitié, oh. cit.*, p. 101.

⁽⁵³⁾ *Idem, ibidem*.

⁽⁵⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 102, nota 1.

J. Derrida tomou uma parte da obra de C. Schmitt como o resultado de um acto de vigília a respeito desta tradição europeia, que o jurista queria, acima de tudo, salvaguardar. A concepção do diferencial amigo/inimigo é, portanto, ditada psicológica, metafísica e politicamente pelo temor do desmoronamento da tradição europeia nas mãos daqueles que o próprio C. Schmitt elegeu como o "inimigo". Acrescentamos nós que estas diversas motivações de C. Schmitt na sua defesa de uma tal "tradição" acabam por se exprimir na modalidade de um discurso sobre o político que tem sempre a característica de uma moral, de uma *moral do político*, diríamos.

Embora um pouco por toda esta obra de J. Derrida se possam encontrar várias referências a C. Schmitt, é nos capítulos 5 e 6 e no capítulo 9 que se concentram os momentos mais significativos da "leitura" de J. Derrida. No capítulo 6 o ponto de partida é a divisão *Der Partisanen als preußisches Ideal 1813 und die Wendung zur Theorie* da obra de C. Schmitt *Theorie des Partisanen* (1963), que devia dar continuação ao *Conceito do Político* (1932), para mostrar a ligação íntima que C. Schmitt pretendia ter descoberto entre a "cultura filosófica" prussiana do século XIX, cujo farol fora Hegel, e a justificação da guerra revolucionária que tal cultum vai permitir, graças a uma genealogia que nos leva desde a própria Filosofia de Hegel, que não obstante o seu conservadorismo se veio a revelar, afinal, "mais perigosa que a Filosofia de Rousseau nas mãos dos jacobinos", passando por K. Marx e F. Engels até chegar, finalmente, ao revolucionário russo Lenine. Neste último se iria concretizar a aliança entre o revolucionário profissional e o filósofo, dando concretização ao diferencial amigo/inimigo como estruturador de uma essência intemporal do "político" mas, também, a uma fusão determinada entre amizade política e amizade filosófica.

Esta maneira de ver exige, contudo, que um "estudo sério" de C. Schmitt e do seu gesto político-metafísico não seja só o estudo da personalidade e das obras do jurista C. Schmitt, ou uma desconstrução de alguns dos seus textos e das heranças que eles espelham, ou um qualquer trabalho académico-didáctico, mas seja, sobretudo, estudo dessa enigmática proximidade entre C. Schmitt e Lenine ou entre Hitler e Staline: *um estudo das condições de possibilidade da semântica política de toda uma época e do seu ar sinal filosófico, o qual terá como objecto central a questão de saber o que levou filósofos, juristas e outros intelectuais a procurar a sua própria verdade na plenitude da vida soberana.*

Segundo o ponto de partida deste estudo, estas condições de possibilidade passam pela solução que a história emprestou à questão da

subjectividade da soberania, a qual implicou uma forma particular da relação entre sociedade e estado.

Não pode deixar de se ter em conta o facto de ser tão legítimo começar a abordagem destas condições de possibilidade por um jurista de profissão como C. Schmitt ou por um político habilidoso como Lenine.

No caso de Lenine o inimigo é o inimigo de classe, a burguesia, e no caso de C. Schmitt é a aliança entre liberalismo, normativismo e estado parlamentar pluri-partidário encarnado historicamente na República de Weimar, e teoricamente na "teoria pura do direito" o que, empiricamente, resulta no mesmo.

O que J. Derrida mostra novamente depois de C. Schmitt e Lenine nesta genealogia filosofante do inimigo e, mais particularmente, da "guerra revolucionária" é o facto de ela ser feita precisamente a partir da "philia" da filo-sofia, da amizade contida no elemento filosófico⁽⁵⁵⁾.

Mas, infelizmente, no processo da desconstrução ficamos do lado de fora do problema central do gozo do soberano, da sua plenitude na História, daquilo que precisamente se tornou fatalmente atraente para aquele que ama a sabedoria acima de qualquer outra coisa. Pois o que atrai o filósofo no tirano é a plenitude do seu poder, que se assemelha perigosamente à plenitude da posse da verdade.

Partindo da palavra *hostis*, que segundo Ovídio significou o "inimigo vencido que se oferece como vítima aos deuses", sendo possível que a palavra *hostia* tenha relação com *hostire*, bater, e, mais concretamente, com a vítima a imolar, em *O Conceito do Político* C. Schmitt refere a diferença entre *hostis* e *inimicus* que reproduziria a diferença entre os termos gregos "polémios" e "ekhthros" que encontrou no Livro V, da *República* de Platão (470) associados à guerra com o estrangeiro ou bárbaro e ao levantamento civil ou ao dissídio, respectivamente, como uma diferença para a qual a língua alemã não tinha equivalente - o que nos leva a supor que isso mesmo pode trazer consequências não limitadas à língua - mas essencial para ver onde está o "inimigo" em sentido político, que é o *inimigo público*, por excelência, em oposição àquele que não ultrapassa os quadros de uma inimizade *privada*, não generalizável, "doméstica", por assim dizer.

⁽⁵⁵⁾ *Idem, ibidem*, pp. 167-168.

Para compreender a guerra como a possibilidade sempre em aberto da política é preciso reter o valor de *hostis* aqui referido.

Mas, parece estranho que do conceito de *hostis* tenha o jurista fixado este aspecto do *inimigo publicamente declarado*, que J. Derrida interpretou como uma "purification conceptuelle" do "inimigo", sem revelar o facto de *hostis* ser o conceito do *Sacrifício* por excelência, do holocausto, em que o que antes de tudo está em questão é um ilimitado poder de dispor da vida do outro⁽⁵⁶⁾.

Ora, o poder de dispor da vítima, que se vai imolar, e que está presente em *hostis*, vai muito mais fundo que a representação do "inimigo público" pois supõe, precisamente, a representação de três coisas associadas: a morte da vítima, a representação dos altares dos deuses "domésticos" e a soberania ilimitada. C. Schmitt não quis ir tão longe. Mas talvez tivesse de o fazer se o termo a fixar era *hostis* e não o inimigo doméstico.

O que pode parecer curioso é que, histórica e politicamente identificados, os inimigos públicos de D. Cortés e C. Schmitt e os de Lenine e Mao se assemelham profundamente, mesmo que nos apercebamos, também, que entre C. Schmitt e Lenine, por exemplo, não reine uma "amizade".

No livro de J. Derrida entreve-se a possibilidade de várias *políticas da amizade*, a partir de um nexo de filiação de todas elas para com a Filosofia.

Retenhamos a sua insistência na conexão interna entre Filosofia e determinação do diferencial amigo/inimigo, pois o tema da relação entre saber filosófico e política foi o mesmo que descobrimos a respeito da tradição antiga dos conselhos aos tiranos, que L. Strauss e A. Kojève exploraram por seu lado.

Com isto direi, de imediato, duas coisas.

A primeira delas é evidente no texto de J. Derrida, mas a segunda surge, somente, de modo oblíquo.

A primeira consiste no facto de se tratar aqui do estabelecimento de um diferencial e não de duas qualidades isoladas uma da outra, o que remete a questão da amizade/inimizade para uma autêntica "contabilidade" de amigos e inimigos e para uma estratégia de alianças.

Em segundo lugar, gostaria de sustentar que a defesa da filiação metafísica do diferencial amizade/inimizade é um dispositivo cultural vasto que obriga à protecção da uma certa "tradição europeia", mas com consequências políticas que tanto no caso de C. Schmitt como de Lenine ou Mao são dirigidas *contra* uma parte dessa tradição, a saber, aquela

⁽⁵⁶⁾ *Idem, ibidem*, pp. 108-114.

que mais fortemente conseguiu "de-subjectivar" o poder político de Estado em nome de poderes que não são já poderes metafísicos.

O que a "amizade" de filiação metafísica protege na "tradição europeia" é a Política como instância da verdade do sujeito. E o seu "inimigo" é a sociedade e o estado que se autorganizam independentemente de um problema relativo à verdade do sujeito.

Dito isto é talvez possível perceber que estamos num ponto em que, como filósofos, como guardas da verdade metafísica do sujeito da política podemos, a qualquer momento, "perder o pé".

Uma parte essencial deste diferencial aqui acabado de enunciar passa pelas transformações históricas profundas da técnica, da economia e do direito na modernidade e pelas resistências que desencadearam, que não se podem considerar uniformes nos casos do nacional-socialismo e do leninismo-estalinismo.

Entender este problema histórico-prático implica compreender como a modernidade representa, na consciência social e política de si mesma, simultaneamente, uma totalidade sem sujeito, mas ainda um sujeito que se recusa a despedir-se por completo da função de verdade do todo. Esta contradição revela-nos como a modernidade encontrou na pré-modernidade o modelo da sua consciência política, o que é particularmente importante se quisermos ter presente a obsessão pelo reinvestimento da antiga moldura da soberania arcaica (e aristocrática) na estratégia intelectual e política de homens como C. Schmitt.

Identificando o problema histórico-prático com a sua fonte na "tradição europeia", aquilo de que se trata é da lenta dissolução e, por conseguinte, *resistência*, da unidade platónica entre Filosofia e Política. O pensamento de Hegel na sua situação histórica é um exemplo extremamente significativo de um processo de desfiguração desta unidade que, não obstante, persiste em manter-se.

Ora, no caso de Hegel, a investigação das interpretações do seu pensamento político que puderam originar uma maior aproximação ao nacional-socialismo, por exemplo, é uma tarefa que não se pode reduzir ao conhecimento vago da influência de certos tópicos de certas obras de Hegel em C. Schmitt (ou em outro autor qualquer de simpatias nacional-socialistas). Esta é, contudo, a via que se pode reconhecer na *Politiques de VAmitié* de J. Derrida. Ela envolve riscos.

O primeiro deles é o de se poder sempre tomar uma estratégia de citações por índice de uma influência decisiva. No caso de C. Schmitt e

de uma escrita de certa forma muito comum entre juristas, a precaução contra este primeiro risco é fundamental. O *segundo risco* é o de deixar na sombra a complexidade de processos interpretativos postos em jogo quando se pretendem aproximações entre Filosofia Política e Política prática em geral. O *terceiro risco* consiste em não reconhecer a importância das estratégias interpretativas da própria obra do filósofo por parte de determinados autores (ditos "menores"), que explicitamente assumem o seu legado doutrinário. Neste caso tem a maior importância o conhecimento do neohegelianismo jurídico alemão, da escola de Göttingen, mais precisamente, em cujo contacto encontramos C. Schmitt.

Uma das constatações importantes a que se pode chegar nesta investigação, que aqui apenas deixo esboçada nas suas estações mais importantes, é a de que ao longo das décadas de 1920-1930, na Alemanha, como consequência de uma reacção contra o neokantismo, proveio de juristas e filósofos "neohegelianos" a condução da estratégia mais consistente, no plano doutrinário, no sentido de integrar a grande "Filosofia clássica alemã" na justificação da subida de Hitler ao poder. Estes homens foram como os "mediadores intelectuais", no sentido que A. Kojève atribuiu à expressão⁽⁵⁷⁾, entre a Filosofia de Hegel e a realidade política imediata.

O que está em questão não é o clássico "conselho aos tiranos" mas sim qualquer coisa que, graças às vestes do hegelianismo político, causa maior estranheza à primeira vista. Estes homens pretendem descrever no movimento nacional-socialista a própria realidade do estado, não já o modelo que este ou aquele tirano devem seguir, mas aquilo que o estado é.

Hitler vai surgir como o tirano providencial, que cumpre a *necessidade* do conceito.

Em consequência desta disposição mental vai ter lugar a apropriação de aspectos da identificação por Hegel do povo com a "substância ética" com o fim de uma adaptação do hegelianismo político aos fins da justificação do nacional-socialismo e do seu *Volksstaat*.

Na obra do historiador de Hegel Th. Häring⁽⁵⁸⁾ é dada alguma importância à situação estratégica do *Sistema da Eticidade* e do *Ensaio sobre o Direito Natural* no conjunto da evolução do sistema hegeliano. Particularmen-

⁽⁵⁷⁾ Cf. A. Kojève, "Tyranny and Wisdom", *art. cit. in loc. cit.*, pp. 174 e 176.

⁽⁵⁸⁾ T. Häring, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, II Bd., Leipzig, 1929-1938 (Aalen, 1963).

te o *Ensaio sobre o Direito Natural* aparece descrito como o texto revelação de Hegel como pensador do universal e crítico do individualismo do direito natural moderno e do liberalismo. O Hegel genuíno é identificado com o pensador desta época no seu conceito de base, que é o conceito de povo como *unidade vivente da eticidade*. Vemos como a evolução intelectual ulterior do próprio Th. Häring comprova uma orientação fascizante, pois em 1939-1940, nas conferências por ele proferidas na Academia da Administração do Württemberg, se mostra como o conceito de "estado total" não é estranho a Hegel e como o "princípio do Führer" deve ser admitido como o elemento politicamente responsável pelo equilíbrio da totalidade ética de um povo⁽⁵⁹⁾.

Data de 1925 a obra em que J. Binder abandonou a sua posição neokantiana ou próxima dos neokantianos a favor de uma postura mais claramente hegeliana na *Philosophie des Rechts*^m. A viragem fica marcada por uma crítica do positivismo jurídico, do naturalismo e do individualismo, do mesmo modo que do "pensamento democrático" em geral. A posição de que se aproxima este jurista de Göttingen é de uma doutrina organicista que envolve as noções de comunidade, povo, estado e nação. A *Zwangsgemeinschaft* que, para ele, reúne em uma única ideia estes quatro momentos é uma reunião feita de três vértices, que para os autores liberais se encontravam completamente dissociados uns dos outros: *Machtsstaat, Nationalstaat e Kulturstaat*.

Antecipando a deriva nacional-socialista dos hegelianos de extrema-direita e tornando depois parte nesse movimento de ideias, K. Larenz, em 1925, numa comunicação escrita lida na Universidade de Göttingen⁽⁶¹⁾, preocupava-se em explicar detalhadamente como a Política hegeliana era profundamente anti-individualista e anti-liberal, baseando-se em um conceito de povo e de comunidade no qual os indivíduos tinham necessariamente de encontrar a sua verdade e realização prática. Neste seu texto,

⁽⁵⁹⁾ *Idem, Hegels Lehre von Staat und Recht. Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart, 1940, pp. 25-26.

⁽⁶⁰⁾ J. Binder, *Philosophie des Rechts*, Berlin, 1925 (Aalen 1967). Cf. K. Larenz (Hrsg.), *Rechtsidee und Staatsgedanke. Beiträge zur Rechtsphilosophie und zur politischen Ideengeschichte. Festgabe für Julius Binder*, Berlin, 1930.

⁽⁶¹⁾ K. Larenz, *Recht, Moralität und Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, 1925, texto não publicado. Existe uma versão dactilografada no Hegel-Archiv da Ruhr-Universität, Bochum.

as categorias da Lógica hegeliana são explicitamente tomadas como categorias políticas, que permitem explicar a necessidade de integração do indivíduo na comunidade e a inserção progressiva das comunidades no estado. O conceito central que permite este pensamento da integração é o de *Volksgeist*. O Espírito do Povo só está perfeitamente realizado com a sua singularização, ou seja, com a sua efectivação nos indivíduos, que surgem como as suas aparências fenomenais, de tal modo que assim se justifica a retomada por Hegel do dito atribuído a Aristóteles, segundo o qual o povo é, segundo a natureza, anterior aos indivíduos.

Dos anos de 1929-1930 datam textos em que J. Binder pretendeu articular o que ele supôs encontrar no conceito hegeliano de *Sittlichkeit* e a sua própria interpretação do papel do Führer. Especialmente importante lhe pareceu a justificação da guerra como autoafirmação da liberdade dos povos no palco da História universal, que podia encontrar em Hegel, e que era impensável em Kant. Segundo informação comunicada por K. Larenz, esta época de uma certa exaltação guerreira e de salvaguarda do espírito do povo pelas virtudes do heroísmo, é também o período em que J. Binder discutiu em seminário privado a *Fenomenologia do Espírito*. O grito pelo Führer (*Schrei nach dem Führer*) vai ter em 1934 um eco claro no hegeliano J. Binder, quando este identificar o guia do povo alemão com Hitler.

A sua obra de 1929 *Staatsraison und Sittlichkeit*⁽⁶²⁾ manifesta uma adesão clara a Hegel, mas dá continuidade a um ensaio de compreensão das doutrinas da "razão de estado", procurando mostrar que não é possível que o príncipe exerça o poder com recurso exclusivo à violência⁽⁶³⁾ ⁽⁶³⁾ ⁽⁶⁴⁾. Este trabalho é um dos exemplos mais claros do sentido da oposição entre a perspectiva do "estado de direito" e o hegelianismo de direita. O debate que aqui podemos perseguir desenrola-se a propósito da obra de F. Meinecke *Weltbürgertum und Nationalstaat*^(A).

Citando um texto de Fichte sobre Maquiavel tenta J. Binder mostrar como o florentino tinha percebido como a acção política do príncipe não se resumia ao exercício do poder ou da violência sobre o seu povo, mas entre ele e o povo se dava uma relação de pertença mútua, o que quer dizer que a "razão de estado" não se opõe ao princípio da comunidade⁽⁶⁵⁾.

(62) J. Binder, *Staatsraison und Sittlichkeit*, Berlin, 1929.

(63) *Idem, ibidem*, pp. 10 e 12.

(64) *Idem, ibidem*, p. 14 ss.

(65) *Idem, ibidem*, p. 14.

O que qualifica esta unidade é o conceito de *nação* que já Fichte concebia, embora de modo incompleto, em oposição ao indivíduo isolado, no que superara claramente Kant. Como a convergência entre o príncipe e a nação ocorre de modo mais claro na guerra, esta deve tomar-se como um acontecimento espiritual de primeira grandeza e nisso é revelação da força da comunidade política.

A leitura das *Grundlinien* de Hegel que J. Binder desenvolve nesta obra serve-lhe para mostrar como a subordinação da política à moral, típica do conceito liberal de estado de direito, não é conforme à unidade ética entre príncipe e povo, e por isso não permite entender a originalidade de uma "moral do estado", que tem de ser independente das opiniões morais dos indivíduos. Ora, na medida em que a "moral do estado" é considerada superior em dignidade às opiniões dos homens, isso quer dizer que não há razão para crer que o *poder* seja mau em si mesmo e que se possa estabelecer uma oposição entre uma "política do poder" e a eticidade.

Prosseguindo no exame das ideias de F. Meinecke sobre "razão de estado" não vê legitimidade para uma condenação sumária da "pulsão pelo poder" na medida em que ela for mediada pela ordem do estado e pela comunidade popular⁽⁶⁶⁾.

Mas a ideia central e várias vezes repetida do texto é a do nexó orgânico entre a comunidade popular e o homem de estado, que deve ser de tal ordem que entre estes dois extremos deve reinar a mais perfeita subjectividade. Esta deve poder resultar da "pulsão pelo poder", que se desenvolve ao mesmo tempo que o "carácter" do príncipe, e da "pulsão pela comunidade", que tem lugar entre os membros do povo⁽⁶⁷⁾. A pulsão sofre ela mesma uma modificação no seu carácter "natural", sensível, pelo facto de se desenvolver no reino cultural e histórico do estado e deixa de ser apenas um dado psicológico e empírico ligado ao "prazer" subjectivo do príncipe com o domínio do poder.

A nova "razão de estado" ou o novo fundamento da racionalidade política deve poder sair da convergência subjectiva de estado e povo pelo comando do "homem de estado". É a direcção deste último que assegura a subjectividade do conjunto, na qual não há separação entre dominador e dominado e que é a concretização do ideal da comunidade

⁽⁶⁶⁾ *Idem, ibidem*, pp. 26-27.

⁽⁶⁷⁾ *Idem, ibidem*, pp. 28.

para além da sociedade. Contra este modelo da comunidade integral dá-se a simples agregação de interesses que caracteriza o "estado de direito", o *Notstaat* ou *Verstandesstaat* da "sociedade civil", que são cisões ou representações parciais do "mundo ético". Esta ideia vai J. Binder concretizá-la mais tarde, num compêndio escrito em 1937, onde consagra o conceito de um "estado do *Führer*".⁽⁶⁸⁾

Para este hegeliano a condição de efectividade do autêntico soberano supõe que no modo como o chefe organiza o gozo do seu poder, a sua "pulsão pelo poder", se dê a própria comunidade do povo e que, de certo modo, a comunidade seja uma projecção da inteligência política do príncipe no gozo pleno das suas faculdades políticas.

Ora, aqui está articulada não apenas a conexão subjectiva do poder, que Hegel desenvolve desde a *Fenomenologia do Espírito* até às *Grundlinien*, mas também a representação daquela unidade subjectiva entre a cabeça e o corpo do soberano, que o chefe totalitário ambicionará. É o unísono dos comícios e das paradas que reproduz, sob forma de movimento, a tensão arquitectónica das partes e do todo do único organismo.

Quando por ocasião da celebração dos 100 anos da morte de Hegel Max Wundt considerou o filósofo "einen wahrhaft völkischen Denker" estava dado um passo decisivo para que o hegelianismo de direita aprofundasse o seu conservadorismo numa direcção mais clara, mais *völkisch*, mais declaradamente nacional-socialista.

No periódico *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* que se apresenta ao público como a nova série da revista *Logos*, na década de 1930, saem variados artigos de neohegelianos que pretendem assumir uma postura ideológica de grande proximidade ao regime nacional-socialista. É nesta revista que se vão difundir artigos e resenhas que tomam Hegel por aquele modelo de pensamento filosófico a ser continuado politicamente pelo nacional-socialismo.

Em 1931 é publicada a obra colectiva de J. Binder, K. Larenz e M. Busse sobre a Filosofia hegeliana do Direito, que é mais um marco neste desenvolvimento[^].

⁽⁶⁸⁾ *Idem*, *System der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1937, § 17 g), pp. 312-319.

⁽⁶⁹⁾ J. Binder, M. Busse, K. Larenz, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, 1931.

G. Dulckeit⁽⁷⁰⁾ defendera uma *Promotion* orientada por J. Binder em Göttingen em 1932 sobre *Direito Natural e Positivo em Kant* e em 1936 publicava o primeiro volume das *Neue Deutsche Forschungen*, série editada por Carl August Emge. Este último já havia formulado, por seu lado, uma *Philosophie des Führertums*.

Dedicado à articulação entre conceito e figura⁽⁷¹⁾ na Filosofia do Direito de Hegel, examinava G. Dulckeit na *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* o tópico do "Hegel filósofo do estado prussiano" sob o lema *im Kampf für den wahren Hegel*. Contra R. Haym mas também contra K. Rosenkranz (autor de uma *Apologie Hegels gegen Dr. Rudolph Haym*) expurgava o autor os elementos da "história da recepção" do pensamento jurídico-político de Hegel que não o aproximassem da teoria e prática do nacional-socialismo. Recorria G. Dulckeit aos fragmentos sobre a Constituição Alemã, da época de Frankfurt, para mostrar como Hegel havia anunciado um unificador da Nação alemã, um Teseu alemão que, em nome de um "estado do povo" e destruindo o "mau estado" anterior, através de uma revolução que devia partir do povo como *schöpferische Urgrund* da eticidade alcançaria, então, um "novo Reich"⁽⁷³⁾.

Continuando o revisionismo da história da recepção do hegelianismo político, na primavera de 1939 apresentava K. Larenz uma conferência perante a comunidade de trabalho da Academia científica da liga de docentes nacional-socialista⁽⁷⁴⁾, em que procurava esboçar os "fundamentos da derrocada do sistema hegeliano". No seu ponto de partida vai estar a demonstração da ideia segundo a qual na Filosofia do Direito de Hegel se encontrava uma perspectiva da totalidade ética que não coincide

(70) \y Kunkel, K. Larenz, K. Ballerstedt (Hrsg.), *Gerhard Dulckeit, als Rechtshistoriker, Rechtsphilosoph und Rechtsdogmatiker. Reden zu seinem Gedächtnis in Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft*, Neue Folge, nr. 11, Kiel, 1955.

(71) Veja-se a obra fundamental que Dulckeit dedica a este tema do "conceito" e da "figura" na Filosofia do Direito: G. Dulckeit, *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. Untersuchungen zu Hegels Philosophie des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung*, Berlin, 1936.

(72) *Idem*, "Hegel und der Preussische Staat. Zur Herkunft und Kritik des liberalen Hegelbildes", in *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Band 2, Tübingen, 1936, pp. 63-77.

(73) *Idem*, *ibidem*, in *loc. cit.*, p. 76.

(74) K. Larenz, *Hegelianismus und preußische Staatsidee*, Hamburg, 1940.

directamente com o estado, mas se centra no conceito de povo⁽⁷⁵⁾. Este deslocamento de perspectiva do estado para o povo é o timbre do neohegelianismo jurídico.

Mas para poder justificar a preferência pelo conceito de povo tanto no caso de Hegel como no caso do nacional-socialismo vai ser necessário a K. Larenz fazer um desvio narrativo, descrevendo ele mesmo uma "história da recepção" da Política de Hegel, com o intuito de mostrar como a lenda do "Hegel, filósofo do estado prussiano" posta a correr, entre outros, por R. Haym, não era integralmente verdadeira. A propósito da crítica desta lenda tenaz, constituída na história da recepção do hegelianismo político, K. Larenz vai acusar C. Schmitt de ter reflectido acriticamente o conceito de um prussianismo hegeliano, nomeadamente em *Positionen und Begriffe*⁽⁷⁶⁾.

Ao longo do texto percorre K. Larenz a obra de J. E. Erdmann e de outros "hegelianos do centro" assim como a de A. Ruge e dos "jovens hegelianos" para demonstrar como nem os que associaram a "herança de Hegel" ao espírito da Prússia da Restauração nem os que, como A. Ruge, fizeram conscientemente derrapar o pensamento hegeliano na direcção do liberalismo, se devem considerar seus herdeiros. Tão pouco o pensamento de K. Marx sobre a "luta de classes" se encontra próximo do pensamento central da Política de Hegel, que aliás devia ser visto como o seu oposto, como pensamento da *comunidade orgânica total*.

Com o sentido de demonstrar em Hegel a sua própria tese - *das Erste ist für Hegel also das Volk*⁽⁷⁷⁾ - o jurista leva-nos sucessivamente da articulação lógica entre "substância ética" e povo, à relação entre povo e espírito e, a respeito da noção de "espírito do povo" vai insistir, sobretudo, nos elementos "naturais" do "espírito do povo", em que vai ter um papel de destaque o conceito de raça. Daqui parte então K. Larenz para a constatação de que na obra hegeliana sempre estivera presente a unidade entre espírito e natureza que, no caso do "espírito do povo" viria a ter a sua expressão na História universal.

O momento argumentativo mais original do texto reside na descoberta de uma dependência conceptual e doutrinal na obra de Hegel, que os teóricos do "Hegel prussiano" ou, mais exageradamente, do "Hegel aliado

⁽⁷⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 9.

⁽⁷⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 10.

⁽⁷⁷⁾ *Idem, ibidem*, p. 33.

da Santa Aliança" não estiveram em condições de evidenciar. A crítica hegeliana das circunstâncias políticas do seu tempo, nomeadamente no que se referia à situação da Alemanha perante a França napoleónica, não fora uma crítica alinhada pelos teóricos da Santa Aliança e pelo princípio monárquico correspondente, mas por uma exigência de reconhecimento do "sentimento dos povos". Alógica da crítica hegeliana obedece a uma finalidade bem clara, que consiste em extrair da necessidade histórica do princípio nacional o respeito pelo "sentimento dos povos" e deste último a necessidade de integrar o povo no estado. Aqui, o respeito do "sentimento do povo" exprime-se como um "serviço do estado" e o estado designa uma "comunidade política total"⁽⁷⁸⁾.

Uma *allseitig lebendige Gemeinschaft dries zur geschichtlichen Persönlichkeit erhobenen Volkes*⁽⁷⁹⁾ é um tipo de pensamento dinâmico e total que nem o conservadorismo da Santa Aliança nem o liberalismo do século XIX se encontravam em condições de assimilar⁽⁸⁰⁾. K. Larenz termina o texto lembrando aos partidários do estado e movimento nacional-socialista o facto de Hegel não poder ser desprezado como um autor qualquer, mas tomado em conta, ao contrário, como o filósofo que porventura foi mais longe na ideia da vida total de um povo⁽⁸¹⁾. É neste aspecto que este jurista cumpre integralmente o seu papel de "mediador intelectual".

Entre publicistas, juristas, historiadores e políticos, no período entre as guerras, na Alemanha, era muito discutido o papel do povo na sua relação quer com a Nação quer com o Estado e ainda no centro da oposição, que F. Tönnies traçara, entre a "comunidade" e a "sociedade".

⁽⁷⁸⁾ Esta a tese que, sem dúvida, está mais apta a tornar-se no fulcro ideológico do nacional-socialismo: *Der wirkliche Staat sei vom Geist des Volkes beseelt in allen seinen besonderen Angelegenheiten. Dieser Geist mache dann ebenso das Wesen des Individuums aus* (*idem, ibidem*, p. 30).

⁽⁷⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 63-64.

⁽⁸⁰⁾ Ora, a ideia de K. Larenz consiste em interpretar Fiegl de tal modo que na obra do filósofo os elementos que conduziam a um predomínio do estado sobre o povo se enfraqueçam para mostrar, ao contrário, como o povo é sempre o mais decisivo e é a partir dele que o movimento do estado se pode compreender. E esta lógica de subordinação do estado ao povo que baseia o que o jurista chama "ética comunitária" (*Idem, ibidem*, p. 43). Aliás, só com base nesta subordinação se pode chamar ao estado "comunidade política total" (*idem, ibidem*, p. 49).

⁽⁸¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 64.

F. Meinecke, por seu lado, havia introduzido a distinção entre uma *Kulturnation* e uma *Staatsnation* em *Weltbürgertum und Nationalstaat*, com o sentido de mostrar em que sentido se podia falar da diferença entre uma comunidade assente na coesão cultural e o Estado, com os seus fundamentos político-administrativos próprios, devendo este último praticar a neutralidade em relação às nacionalidades dos seus membros, comportando-se, por conseguinte, como uma unidade política e não como uma unidade de sangue e costumes.

E ainda no periódico *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* que o ideólogo H. Gerber ataca a distinção entre *Kulturnation* e *Staatsnation* de F. Meinecke, seguindo as ideias de J. Binder de 1929, pois para ele não é possível conceber o Estado e o Povo como entidades separadas⁽⁸²⁾. O fundamento de qualquer unidade política digna desse nome reside, segundo este apologeta, em um povo que se assume na sua História como unidade biológica, cultural e política, de modo integral⁽⁸³⁾. E ainda nos diz o mesmo autor que a vocação principal e permanente de uma comunidade étnica é revelar-se plenamente como Estado, ou seja, a natureza pulsional de um povo e a "pulsão do poder" do soberano convergem, mas numa autêntica relação instrumental, em que o estado é claramente instrumento do povo⁽⁸⁴⁾.

Deste ponto de vista, o conceito de Estado envolve o conceito de uma comunidade biológica e cultural e é sua expressão, como *Volksstaat*⁽⁸⁵⁾.

⁽⁸²⁾ H. Gerber, "Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie", in *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Band 3 (Tübingen 1937) pp. 15-56, especialmente p. 28 ss.

⁽⁸³⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. 29.

m jjer Volkstaatsgedanke relativiert Wesen und Wert des Staates, er gründet das Staatsverständnis und die Staatswürdigung auf eine Zweck-Mittel-Beziehung zwischen Volk und Staat, innerhalb deren der Staat wesensmäßig zum Mittel wird (idem, ibidem, in loc. cit., p. 29).

⁽⁸⁵⁾ *Das Volk in dieser Hinsicht ist Staat. Das gerade will der nationalsozialistische Ausdruck "Volkstaat" sagen, daß auch die Staatlichkeit ein Moment der Volkswirklichkeit ist und somit zum Erscheinungsbilde des Volkes gehört, nicht aber eine in sich begründete Bedeutung hat. Volk tritt als Staat in die Erscheinung, insofern und soweit es sich als wirklickeismächtig erweist, den Anspruch auf eigenverantwortliche Mitbestimmung des Ablaufs der Geschichte erhebt und unter diesem Geltungsbewußtsein und Geltungswillen sein Dasein in fester Ordnung verfaßt (idem, ibidem, in loc. cit., p. 39).*

O conceito de estado nacional-socialista de *Mein Kampf* está muito longe de se poder considerar uma noção sistematizada. Na segunda parte da obra de Hitler, entre várias considerações sobre a missão e as tarefas do futuro estado nacional-socialista o que se pode reter de concreto é que este se terá de conceber como um estado racial e a raça é por Hitler identificada com o povo. Uma tal visão terá consequências quanto ao modo de conceber a cidadania do estado, a qual não se deverá mais basear no critério do nascimento *intra muros*, antes evoluindo para um critério de pertença à raça.

O estado que não estiver fundado no poder criador de uma raça é uma pura "monstruosidade" e, nesse sentido, não tem qualquer razão para existir. Então, o estado não é fim em si mesmo. O estado nacional-socialista deve ser, apenas, o "organismo vivo do povo" no qual se concretiza a criatividade da raça ariana. Na medida em que no estado nacional-socialista se dá a concordância entre raça e forma política, esta última pode ser designada por "estado do povo". O "estado do povo" deve contribuir para manter a raça em um determinado nível de vitalidade tanto física como espiritual, para que se destina a educação pública e a higiene, e deve garantir aos mais aptos e fortes a possibilidade de irem colonizar territórios onde, uma vez demonstrada a pureza da sua ascendência, possam continuar a expandir a criatividade do povo a que pertencem, aumentando sempre o espaço vital original.

Na medida em que o estado não se concebe fora da comunidade racial para ele poder ser uma instituição florescente deve contribuir para o fomento dos laços comunitários fundados na raça. Só estes garantem que ao estado pertençam aqueles cidadãos de pleno direito que não se limitam a um direito de domicílio transitório (ou os súbditos na categorização tripartida de cidadãos, súbditos e estrangeiros da mesma obra), mas antes fazem parte integrante da comunidade perante a qual deram provas, através da educação adequada e do serviço militar. Só assim se gera entre estado e povo o carácter de *völkisch* da comunidade política, que serve de base às instituições fundamentais.

Nisto afirma a visão de Hitler uma assimilação recíproca do elemento estadual e do elemento racial, num conceito (o povo) que é o único capaz de iniciativa histórica e de, por conseguinte, estar na base da soberania. Mas, mais ainda que isso, a doutrina de *Mein Kampf* consagra um certo *medium* comum ao estado e à raça que é a capacidade vital e de auto-afirmação, um elemento subjectivo, portanto, sem o qual não há existência política porque não há iniciativa que vá ao encontro da vontade do chefe.

Muitos aspectos do ensaio de acomodação do hegelianismo político às necessidades da política autoritária por parte de J. Binder, K. Larenz, M. Busse, Th. Haering ou G. Dulckeit convergem no mesmo sentido dos diagnósticos de época que encontramos em vários artigos teóricos ou de intervenção de C. Schmitt e no mesmo sentido da propaganda hitleriana.

Mas o mais significativo de todos estes ensaios está na radicalização do tema do sujeito soberano, como questão que o liberalismo político e o positivismo jurídico pareciam incapazes de posicionar e incorporar quer na prática política quer na configuração do estado político de que foram os obreiros. Se o problema essencial dos juristas neohegelianos esteve na necessidade histórica de associar a "herança de Hegel" à restauração do povo como sujeito da política, já em C. Schmitt vemos cruzar-se esta necessidade com uma crítica da civilização técnica "despersonalizadora" e descaracterizadora do sujeito.

-IV-

A imagem do "catolicismo romano" e da sua capacidade de adaptação e transformação assentam num elemento que o Estado moderno já desconhece, por tê-lo supostamente "ultrapassado", e que é o "princípio da representação". C. Schmitt estabelece uma correspondência estreita entre o princípio da representação e a autoridade pessoal, pois a representação supõe uma personificação de determinados princípios morais⁽⁸⁶⁾.

Apoiado na sua perspectiva genealógica sobre a emergência do Estado moderno, C. Schmitt considera que os fundamentos da reprodução económica das sociedades modernas não se podem já tornar objecto de qualquer representação neste sentido acabado de assinalar, pelo facto de não possuírem qualquer valor moral intrínseco, ao contrário de valores como Deus ou o Povo, que exigem representantes de tipo eminentemente "pessoal", que encarnem "em pessoa" os próprios valores representados.

O laço da representação requer não apenas a dualidade do representante e do representado mas a própria conexão íntima entre ambos.

⁽⁸⁶⁾ C. Schmitt, *Catolicismo Romano e Forma Política* (trad. port. Alexandre de Sá), Lisboa, 1998.

Em oposição ao estado moderno, por ele identificado com o Leviatã, a mentalidade católica fez perdurar o "princípio da representação", que irradia desde um núcleo original para o que o jurista designava por "grande forma triádica" constituída pelos domínios da arte, do direito e do "poder histórico-universal".

Mas o que mais se parece assemelhar ao verdadeiro fundamento desta transformação de sentido na base do estado moderno não é apenas a invasão dos mecanismos económicos e do seu tipo de racionalidade, mas a "máquina".

Entre o princípio representativo e a sua irradiação e o funcionamento mecânico das sociedades e do estado modernos não pode já haver qualquer síntese possível. A contradição que C. Schmitt descortina é aquela que existe entre a primazia do valor e a primazia da produção. A produção é essencialmente produção *mecânica*, não porque na sua base estejam máquinas mas porque a sua forma de funcionamento abstrai de qualquer sujeito nas posições de destinatário ou autor. Enquanto o "princípio da representação" se baseia na posição de uma transcendência da qual parte o próprio valor, a moderna indústria gera por todo o lado o mesmo imanentismo.

Mas, a mais radical das posições defendidas por C. Schmitt reside no alargamento do "princípio da representação", que previamente associou ao espírito do catolicismo, até à política. É possível, então, traçar uma linha de oposição entre o "princípio da representação" religioso e político, por um lado, e o mecanismo económico e técnico, por outro lado.

Mas, mais importante ainda, é possível partir desta polarização no sentido da compreensão da posição excepcional que vai possuir o conceito de *decisão* na doutrina da Soberania política do jurista e, também, o facto de ele atribuir o essencial da crise política do seu tempo ao desaparecimento dos traços do elemento "pessoal", subjectivo, no Estado e na sociedade: a crítica da situação política na República de Weimar, a crítica do parlamentarismo, do liberalismo político e do normativismo têm em comum a constatação da despersonalização e, no limite, da de-subjectivação do "mundo ético"⁽⁸⁷⁾.

⁽⁸⁷⁾ Contra esta situação apostava o jurista numa definição/orie do soberano, de tal modo que o valor político da soberania não aparecesse, à partida, condicionado pelo que quer que fosse: *Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht [...]*(*idem*, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, 1922, (1996), p. 19).

Estas considerações levam-nos, agora, a abordar alguns aspectos do conceito de estado contido no primeiro volume da *Teologia Política*.

Apreciando as doutrinas de Krabbe, Preuß e Kelsen sobre a Soberania, C. Schmitt defende a ideia de que a "personalidade" não pode pura e simplesmente ser banida da consideração do político, em nome de uma objectividade que o esgotasse numa ordem sem sujeito⁽⁸⁸⁾.

Segundo ele, aquilo que impossibilita a redução de toda a subjectividade está na noção capital de *decisão*^m que tem uma faceta política e outra jurídica. Com o conceito de decisão parece tratar-se de transpor para a ordem do estado de apenas mais um tópico, que havia sido descuidado na análise neo-positivista. Mas não é isso.

Na verdade, o conceito de decisão serve o objectivo de fazer transbordar a soberania política com a subjectividade do soberano, pois no estado o que em última análise o vai poder definir é essa mesma *decisão*, a qual só pode residir na contracção subjectiva do poder por parte de quem goza dele sem que esse mesmo poder esteja indisponível por algum motivo legal⁽⁹⁰⁾.

Do ponto de vista jurídico, nunca as conclusões práticas de um jurista partem exclusivamente de premissas determinadas na direcção do resultado por via estritamente dedutiva. Há sempre um momento de "indiferença no conteúdo"⁽⁹¹⁾ quanto à determinação da conclusão a chegar. E por isso que esta última é um momento determinativo autónomo: *Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*. É a este "nada", que se concretizará, que C. Schmitt atribui a "força jurídica da decisão", ao mesmo tempo que distingue a necessidade de uma fundamentação do próprio acto decisório em si mesmo.

Por outro lado, comentando o conceito de Lei de J. Locke, distingue o jurista na proposição jurídica, como norma decisória, entre o aspecto do "como" se deve decidir e o aspecto do "quem" deve decidir.

⁽⁸⁸⁾ *Idem*, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, ob. cit., pp. 30-31.

⁽⁸⁹⁾ *Idem*, *ibidem*, pp. 35-36.

⁽⁹⁰⁾ *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* (*idem*, *ibidem*, p. 19).

⁽⁹¹⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 36.

Se a proposição jurídica contém informação para poder dar resposta à primeira questão, já é omissa a respeito do aspecto relativo ao "quem".

A partir da constatação da existência da diferença entre estes dois tipos de questão se segue a fundamentação da diferença entre dois tipos de abordagem do carácter "científico" do Direito.

O primeiro tipo é identificado com o princípio hobbesiano do *Auctoritas non Veritas facit legem* e tipificado por C. Schmitt como tipo decisionista⁽⁹²⁾. O segundo é o tipo normativista.

Desenvolvendo o primeiro tipo, C. Schmitt é conduzido a uma interpretação do que ele chama "forma" no caso do Direito, ou seja, da "forma jurídica". De acordo com *Teologia Política 1*, a forma jurídica é tecida por uma unidade sempre imperfeita entre dois elementos: o conteúdo e o sujeito. A partir da impossibilidade de reduzir o sujeito ao conteúdo e *vice-versa* se mostra a diferença específica da forma jurídica em relação à forma em sentido transcendental, que é vazia, à forma técnica, essencialmente objectiva e impessoal, e à forma estética, que não conhece qualquer decisão subjectiva última⁽⁹³⁾.

À luz desta dualidade inerente à forma jurídica, entre sujeito e conteúdo, é impensável a defesa do normativismo jurídico, que apenas retém um dos aspectos.

Após esta "rejeição" do normativismo jurídico teria de se seguir a consequência propriamente política da defesa do elemento subjectivo e pessoal na forma jurídica em geral.

Duas teses iniciais e preparatórias das análises mais propriamente políticas do seu escrito se articulam com este problema da "forma jurídica".

1. *Souverän ist, wer Über den Ausnahmezustand entscheidet*^{m)}.
2. *Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*⁽⁹⁵⁾.

O desenvolvimento completo do conteúdo destas duas teses vai tecer-se em tomo de considerações de ordem teórica e de ordem histórico-doutrinal. Deste último ponto de vista faz C. Schmitt referências a doutrinadores

⁽⁹²⁾ *Idem, ibidem*, p. 39.

⁽⁹³⁾ *Idem, ibidem*, p. 40.

⁽⁹⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 13.

⁽⁹⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 43.

do pensamento conservador (D. Cortés), misturando-as com algumas ideias de Hegel sobre a burguesia e o seu papel histórico-político.

Como antes acontecera com Hegel em alguns passos do seu ensaio sobre o Direito Natural de 1802, também D. Cortés, com pressupostos muito diferentes e finalidades político-ideológicas vincadamente autoritárias e extremistas, havia negado à burguesia um papel afirmativo na vida política pois, como classe, ela não participa do código binário do sistema político que está subordinado à lógica de um *entzveder - oder*⁽⁹⁶⁾. A decisão e, consigo, a própria soberania política não se poderia desvincular desta necessidade de ter de enfrentar o risco do nascimento "a partir do nada" da própria decisão. Ou seja, em última análise, a possibilidade extrema, mas de qualquer modo realizável, de enfrentar a guerra.

Em proposições muito semelhantes às que poderemos descortinar na crítica leninista do papel da pequena-burguesia na história do movimento operário, também para o jurista nazi a burguesia parece apegada aos valores da transcendência, em particular a Deus e ao Monarca, ao "princípio da representação" em geral, mas não parece disposta a correr o risco correspondente a esta posição da transcendência na ordem política do estado. Recorrendo à representação da burguesia como amante da liberdade de imprensa e como "classe discutidora", de D. Cortés, pretende C. Schmitt que a ambição desta classe reside em poder dissolver a verdade em sentido metafísico, ou melhor, a "transcendência" da sua própria mundi vidência católica, num tema de discussão e conversa.

Mas, na sua preocupação em mostrar a indiferença do burguês pelas questões últimas sobre que repousa a existência do estado, talvez não tivesse ele mesmo compreendido como a última decisão não é a fonte mais original da soberania do estado, tal como ele a entende. Não teria sentido falar-se em um poder da última decisão sem o gozo de um estatuto de excentricidade em relação à ordem jurídica no seu conjunto mas também em relação à própria ordem social e política como tal. É esta excentricidade do soberano, e não a "decisão", que parece provir do "nada". Mas a única notícia histórica que podemos ter desta posição excêntrica é a da soberania arcaica ou a aristocrática. O mundo a partir do qual podemos entender o que nos diz C. Schmitt sobre a soberania é o mundo da "nobreza de raça e espada". Foi aqui que proliferou um

⁽⁹⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 55 e 59.

modelo do chefe político, com raízes mais longínquas na história, que é excêntrico, na sua arbitrariedade consentida, em relação a ordenamentos de qualquer espécie.

Podemos pacificamente considerar que a aproximação que C. Schmitt faz a Hegel na sua interpretação do papel político da burguesia como classe é admissível. Mas isto leva-nos certamente a apreciar, também, por outro lado, até que ponto Hegel esteve interessado num modelo "pessoal" de concepção de política e de sociedade.

Na verdade, uma das primeiras críticas mais tempestuosas contra a Política de Hegel foi feita por K. E. Schubarth (1829 e 1839) em nome do "princípio da personalidade" no Estado, que supostamente o filósofo não só havia ignorado como intencionalmente destruído⁽⁹⁷⁾, sendo mesmo um princípio incompatível com os seus pressupostos filosóficos. Uma leitura atenta da crítica de K. E. Schubarth demonstra uma certa proximidade em relação ao tema da "transcendência" na Política de C. Schmitt e, por conseguinte, uma proximidade entre esta forma de praticar "teologia política", o "princípio da personalidade" e a legitimidade monárquica, com a pequena diferença que reside no facto de o mesmo K. E. Schubarth ter "descoberto", ao contrário das elucubrações de C. Schmitt sobre o "catolicismo", que a "forma da personalidade" só era verdadeiramente adequada ao protestantismo.

De qualquer modo, uma reflexão integral sobre este assunto levar-mos-ia a perspectivar os caminhos da interpretação da monarquia por C. Schmitt e do papel do rei na constituição da soberania, no que possivelmente viríamos a descobrir que o seu conceito do soberano não diverge muito da visão de G. Bataille, com a desvantagem de cair na apologia.

⁽⁹⁷⁾ Cf. K. E. Schubarth/L. A. Carganico, "Zu Hegels Staatsbegriff. Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere", in M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 1, Frankfurt / M., 1975, 99.209-213 e K. E. Schubarth, "Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats", in M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1, *ob. cit.*, 249-266.

- V -

Um dos textos de C. Schmitt da época da segunda guerra mundial que parece teoricamente mais claro, embora esteja recheado das mais evidentes contradições, mas mais afastado da apologética do nacional-socialismo, foi base de uma conferência pronunciada, entre outras, na Universidade de Coimbra em 1944⁽⁹⁸⁾.

Como em muitos opúsculos da década de 1930 também aqui o ponto de partida é a crise da ciência jurídica sob o impacte do positivismo jurídico. O que define este último é a conjugação do direito reduzido à simples proposição legal e a força obrigatória do seu cumprimento mediante o eventual recurso à força física do estado. Como a conjugação destes dois aspectos só é possível com base nos direitos nacionais, deplora o jurista a impossibilidade de fundar qualquer direito europeu com base no positivismo jurídico e na sua influência. Constata na sua própria época uma decadência da ciência jurídica, cujo dealbar data de 1848, ano de viragem do culto do Direito Natural para a forma mental do Positivismo.

No plano do direito internacional e, portanto, no caso do direito europeu, o positivismo só encontrou *fonte* de direito nos próprios direitos nacionais, acrescenta o jurista, de tal modo que o direito europeu apenas pôde ser concebido como um direito inter-estadual, como direito assente em contratos entre estados.

Este mesmo argumento contra a possibilidade de o positivismo traduzir uma noção adequada de "direito europeu" estava já presente no panfleto escrito em 1934 contra o Tratado de Versailles⁽⁹⁹⁾ e em que o jurista atacava numa só frente o liberalismo, o normativismo da "teoria pura do Direito" de H. Kelsen e o imperialismo das imposições francesas, que aqui pretendia ser contra a Alemanha o mesmo que, na ordem interna, representava o factor coercitivo desempenhado pelo estado contra os "fora-da-lei"⁽¹⁰⁰⁾.

Na época do escrito de 1943/4 propunha-se C. Schmitt a análise da comunidade jurídica europeia, que se devia conceber como indo mais longe que o direito baseado em contratos interestaduais, tendo por base, portanto, um determinado espírito comum.

⁽⁹⁸⁾ C. Schmitt, "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", in *idem*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, 1985³, pp. 386-429.

⁽⁹⁹⁾ *Idem*, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin, 1934.

⁽¹⁰⁰⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 12 ss.

A fonte de um homogéneo "direito europeu" devia ser procurada, segundo ele, antes de tudo, no processo de interacção recíproca de diferentes nações europeias, que acabou por se realizar ao longo e em consequência de uma determinada recepção de um direito histórico, a saber, o Direito Romano.

In Wirklichkeit ist die Geschichte der europäischen Rechtswissenschaft durch fünf Jahrhunderte hindurch eine Geschichte der Wissenschaft des römischen Rechts gewesen^{m)}.

Sem que se tivesse formado qualquer consenso internacional prévio sobre as formas e conteúdos desta recepção do Direito Romano nas codificações nacionais, os juristas dos diferentes estados contribuíram, com o seu trabalho, para dar a aspectos da cultura jurídica romanística o valor de *common law* europeia.

Na estratégia argumentativa de C. Schmitt o direito romano havia penetrado todas as legislações nacionais, tornando-se património jurídico europeu, mas sem que, para isso, tivesse existido qualquer planeamento de um processo europeu de recepção das formas desse direito. É de um modo totalmente não planificado e sem finalidade precisa que as categorias do direito romano vão penetrando nas legislações nacionais, como se se tratasse de um processo in-consciente, sem plano, sem objectivos determinados e sem mecanismos claros de implantação.

Mais importante que esta descrição do tipo de influência do direito romano, e a sua verdade ou imprecisão, são as consequências mais gerais que o jurista extrai daqui para nos dar a sua própria interpretação do que *é fonte de direito*.

Por "fonte de direito" não se entende a legislação na sua expressão mais cristalizada, identificada com a letra de lei do estado, mas o direito nascente e, por assim dizer, ainda ligado a uma modalidade espiritual mais orgânica porque mais primitiva e mais próxima do "espírito do povo".

É neste modelo descritivo da formação da História jurídica europeia que se vai integrar a análise da crise da ciência jurídica contemporânea. A forma mais aguda desta crise é identificada como "crise da legalidade estadual" e tem lugar ao longo do século XX. Antecipando-a, temos toda uma época em que C. Schmitt vê crescer um divórcio entre o "conteúdo objectivo da lei", por um lado, e a opinião subjectiva do legislador, por outro.

(101) *Idem*, "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", *in loc. cit.*, p. 392.

Analisemos esta primeira manifestação.

A diferença entre conteúdo da lei e espírito do legislador tem uma justificação ao mesmo tempo jurídica e política.

Ela tem um fundo político na medida em que está dependente da formação do moderno parlamentarismo e dos acordos que é necessário gerar nos parlamentos para originar um consenso legislativo, o que implica uma diferença assinalável entre o espírito do legislador, dificilmente caracterizável sem a própria história das disputas legislativas, e o conteúdo objectivo, que o jurista tem por missão interpretar e aplicar.

E tem também um fundo jurídico, na medida em que a grande flutuação política da base legislativa acaba por entregar nas mãos dos juristas uma grande liberdade na interpretação da lei, que de outra forma não existiria.

Se a liberdade dos juristas na interpretação da lei é um facto, não é menos certo que ela é paga com maior incerteza jurídica e vai emprestar um estatuto especial à jurisprudência.

No século XX, a situação de divórcio entre conteúdo da lei e espírito do legislador sofre uma alteração de sentido ao mesmo tempo que se agrava. Na descrição do jurista é a própria imagem do legislador parlamentar que entra em colapso, para no seu lugar se introduzir a legislação de gabinete ou legislação pelo executivo mediante decretos (que, aliás, atendendo à prática prussiana nos princípios do século XIX não é nenhuma originalidade).

Ora, é justamente este último aspecto que merece a C. Schmitt o juízo crítico. Uma tal transformação do processo legislativo originou um crescimento veloz de conteúdos normativos, que não puderam ser acompanhados mediante uma doutrina jurídica adequada.

É a propósito que surge a comparação da lei com uma "máquina de legislar". Esta última funciona independentemente de qualquer capacidade interpretativa existente, de qualquer "ciência do direito". É uma máquina que pode ser concebida do mesmo modo que o "trabalho abstracto" na sociedade civil descrita por Hegel. Sem um sujeito concebível e sem um destinatário adequado, a "máquina legislativa" representa a possibilidade da produção da lei sem legislador e serve exclusivamente as necessidades de "planificação" de uma outra máquina - a burocrática.

E sintomático o facto de C. Schmitt recorrer à metáfora da "máquina legislativa", semelhante à metáfora do "Estado máquina" que, no século XVm,

foi posta a correr na escola de C. Wolff⁽¹⁰²⁾ para designar o espírito de geometria dominante na administração estadual, em que todas as orientações, comandos e normas deviam conduzir as expressões de uma única vontade do topo até à base.

Como se sabe Hegel foi um crítico do modelo maquinal de estado e desenvolve a sua crítica ao longo de várias décadas, desde o *Mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* até aos fragmentos sobre a Constituição da Alemanha. A sua crítica deve-se a uma necessidade por ele sentida de recuperar para a Alemanha o ideal de um Estado forte e unido, que se encontrasse em condições de dar uma resposta patriótica ao expansionismo francês⁽¹⁰³⁾.

Mas a tónica que C. Schmitt põe na metáfora da "máquina legislativa" não reside na imagem de exactidão que dela decorre, do espírito de geometria que anima o aparelho burocrático nas suas minúcias, mas em qualquer coisa que deriva inteiramente do espírito da técnica, que só o século XX tornou efectivamente possível. A sua tónica vai para a velocidade, para o excesso que se relaciona com a velocidade da produção de normas.

Die Gesetzgebungsmaschine steigerte ihr Tempo in ungeahntem Ausmaß, und die positivistische-rechtswissenschaftliche Kommentierung und Interpretierung vermochte ihr kaum zu folgen⁽¹⁰⁴⁾.

Continuando a sua comparação com a máquina, o jurista reproduz um dito de época que tomava este tipo de procedimento legislativo como *das motorisierte Gesetz*⁽¹⁰⁵⁾.

Mediante a "motorização da lei" esta *verwandelt sich in ein Mittel der Planung, der Verwaltungsakt in einen Lenkungsakt*⁽¹⁰⁶⁾.

O desaparecimento da jurisprudência como ciência anunciado pelo jurista J. Hermann von Kirchmann estaria, agora, à luz do dia, com a substituição do comentário jurídico das leis feito por juristas pelo

⁽¹⁰²⁾ Cf. B. Stollberg-Rillinger, *Der Staat als Maschine. Zur politische Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, 1986.

⁽¹⁰³⁾ Cf. E. Balsemão Pires, "Remarks on the History of Liberal Reception of Hegel's Fragments on German Constitution", in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann (Hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst (Hegel-Jahrbuch 1999)*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 205-212.

⁽¹⁰⁴⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. 406.

⁽¹⁰⁵⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. 407.

⁽¹⁰⁶⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. *idem*.

comentário burocrático dos decretos por responsáveis técnicos pelos órgãos burocráticos dos governos, continua C. Schmitt na sua descrição.

A motorização da lei relaciona-se com os fenómenos de planificação detalhada da economia e da administração pública, que representa o contrário do que C. Schmitt entende por um verdadeiro processo legislativo. Esta tendência para a aceleração da legislação é, por conseguinte, o contrário do espírito da jurisprudência como ciência. A razão está no facto de este factor motriz ser inteiramente artificial, uma prótese estranha colocada em vez do génio legislativo.

Na proximidade a si mesmo, o génio legislativo é fonte de Direito no sentido próprio, isto é, metafísico, do termo. Sem velocidade artificial, sem excesso, sem quantidade além daquilo que dita a sua própria qualidade, o Direito é originalmente parcimonioso.

Não é de estranhar, pois, que seja precisamente para von Savigny que se vai voltar C. Schmitt para clarificar a via de saída da contemporânea crise da ciência do Direito. É o célebre texto de 1814 *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* que o jurista refere como digno de ser novamente meditado. C. Schmitt adere totalmente à concepção de fonte do Direito de von Savigny quando por este conceito o jurista do século XIX entendia a forma histórico-concreta de existência do próprio direito e não já este último como direito positivado. Aquilo que representa a proximidade do direito a si mesmo, a presença a si do direito, a sua consciência, a sua fonte, é a "concreta forma histórica da existência da juridicidade".

Na noção de fonte de direito de von Savigny encontra C. Schmitt não só a proximidade do direito a si mesmo, a proximidade para com a sua origem, mas ainda um tipo de desenvolvimento muito particular, em tudo diferente do tipo de desenvolvimento das normas jurídicas concordante com a perspectiva dominante do positivismo, que se submete docilmente à "motorização da lei" e que, em última análise, com esta se confunde. A metáfora da fonte não designa apenas a origem mas também um ritmo próprio de crescimento a partir da origem, de modo a poder conservá-la, um ritmo que é ritmo da origem e do seu fluxo natural. E, do mesmo modo que toda a fonte no sentido de origem de uma corrente, também a *fonte do Direito* é sem finalidade. Uma fonte que se desenvolvesse com um fim particular não seria algo de natural, de espontâneo, mas um artifício, um artefacto técnico, uma prótese.

Explícitamente invoca C. Schmitt a metáfora da "pátria" para, de novo, designar a fonte, quando afirma que o positivismo, a tal corrente incapaz

de conceber um direito extra-estadual, um direito que não fosse direito dos estados nacionais, é também um pensamento "sem pátria" e "sem génese": *Der spätere Positivismus kennt überhaupt keinen Ursprung und keine Heimat mehr*⁽¹⁰⁷⁾. A "pátria" seria, pois, esta proximidade à origem, seria como origem pátria e como pátria origem, ela dar-se-ia no carácter espontâneo e natural, sem fim e sem programação, de uma coincidência entre Natureza do Povo, História e Direito.

Ao contrário do sistema do positivismo em que tudo deve poder ser fundado e deduzido a partir e em conformidade com fins bem determinados, que devem por sua vez poder ser integrados nos fins da planificação burocrática do estado, graças a uma pormenorizada hierarquia de normas, a *fonte* do direito é "sem finalidade".

E por isso que parece legítimo concluir com o mesmo C. Schmitt o seguinte.

Ein Wort wie "Quelle" ist für einen solchen Positivismus höchstens eine unverbindliche Metapher für einen irgendwie gesetzten Geltungsgrund. Im übrigen muß es ihm sinnlos, wenn nicht komisch erscheinen, von einer „Quelle“ zu sprechen⁽¹⁰⁸⁾.

O génio de von Savigny havia residido na compreensão mais clara dos perigos da "mecanização" e da "tecnicização" contidos nos apelos de toda uma época no sentido da aceleração da legislação do estado, que só poderiam conduzir a uma *légalité qui tue*.

A manifestação mais completa da crise da consciência jurídica europeia residia, então, na cisão do direito nas duas esferas da legalidade e da legitimidade. A redução do direito à legalidade é considerada pelo jurista do III Reich como a mais perigosa de todas as reduções, na medida em que ela é directamente posta ao serviço do poder de estado e, graças a isso, fica ao dispor de uma autêntica "fábrica jurídica" produtora de próteses.

Contra este "perigo" que ameaçava os juristas e o direito no século XX continuava C. Schmitt a contrapor os propósitos de von Savigny e a sua concepção da ciência jurídica como fiel guardiã do *desenvolvimento sem propósito* do direito na História.

So bleibt uns wirklich nur der Aufruf zur Rechtswissenschaft als der letzte Hüterin der absichtlosen Entstehung und Entwicklung des Rechts⁽¹⁰⁹⁾.

⁽¹⁰⁷⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. 411.

⁽¹⁰⁸⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. *idem*.

⁽¹⁰⁹⁾ *Idem, ibidem, in loc. cit.*, p. 423.

O texto da conferência de C. Schmitt ensaia repensar a especificidade do sujeito do direito entre o discurso da Filosofia e o mundo da Técnica.

Na década de 1920 o jurista defendera a necessidade de uma referência teológica de todo o discurso e práticas políticas, como condição do próprio conceito de soberania. Mais tarde descobriu a importância da ideia de direito definida a partir da sua *fonte* como *absichtlose Entstehung*. Ambos estes aspectos explicam por que motivo o jurista, em 1934⁽¹¹⁰⁾, tão agudamente criticava a instituição de um Tribunal Constitucional dotado de um poder político decisório de última instância, do mesmo modo que atacava duramente expressões como "estado de direito" ou "estado constitucional"⁽¹¹¹⁾, termos diametralmente opostos ao "estado do *Führer*".

Com o tribunal constitucional legalizava-se a própria esfera da decisão política soberana, caía sob a lei geral e abstracta a decisão que só poderia competir ao que, no estado, era verdadeiramente excepcional e capaz, por conseguinte, de declarar o próprio "estado de excepção". Por assim dizer, normalizava-se e tornava-se imanente, pela via do direito, aquilo que era da ordem da excepção e do transcendente. Com a instituição do tribunal constitucional triunfava o adversário positivista, e o seu desígnio de tudo dominar por proposições jurídicas positivas e sua interpretação normativista havia alcançado o que existia de mais essencial e de mais *político* no estado. Assim, era a suprema subjectividade do estado que ficava ameaçada mediante a intromissão de uma forma maquinal de interpretação do direito.

Com o apoio da "fábrica jurídica" e seus portadores institucionais é o próprio soberano que cai nas mãos da legalidade.

Consequente consigo mesmo, é neste opúsculo de 1934 que C. Schmitt declara o inevitável, declarando, com isso, o seu próprio *fatum*.

Die Rettung Deutschlands konnte nicht aus dem System einer solchen Legalität kommen⁽¹¹²⁾.

⁽¹¹⁰⁾ *Idem*, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches*, Hamburg, 1934.

⁽¹¹¹⁾ *Idem*, *ibidem*, pp. 21-22.

⁽¹¹²⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 49.

- VI -

Num texto de 1934 recuperava C. Schmitt a expressão "stato totalitario" do fascismo italiano para com eie significar um estado forte e "total" no sentido qualitativo da totalidade orgânica das energias de um povo, que a si próprio se exprime⁽¹¹³⁾. Como a "societas perfecta" deste mundo somente este "estado total" está em condições de distinguir entre amigo e inimigo e, por conseguinte, dar sentido ao facto de só o político ter em si a chave da totalidade da existência de um povo.

Em oposição a este primeiro tipo de "estado total", que extrai a sua capacidade totalizante da "qualidade" e da "energia", descreve também o jurista um outro modelo de "totalitarismo", que ele logo identifica com a Alemanha do seu tempo. Este último modelo fica a dever a sua capacidade de totalização não já a aspectos qualitativos (subjectivos) mas ao reino da pura quantidade ou do que o doutrinador chama o seu "volume". Trata-se do regime político liberal, parlamentar e pluripartidário que, em outra ocasião e comentando a alegada falta de uniformidade do poder de estado na República de Weimar, o seu amigo J. Popitz designara por "policracia" e que, ironicamente, foi um termo novamente aplicado ao próprio III Reich.

Neste sistema, cada partido, cada organização social, cada organização económica chama a si uma vocação totalizante que vai ter de reconhecer, ao mesmo tempo, nos demais. Do ponto de vista do sistema político, um tal sistema tem por manifestação mais visível da sua debilidade o sistema representativo por partidos políticos. Os contornos deste estilo de crítica do multipartidarismo são conhecidos.

As bases para vencer doutrinalmente o estado de tipo liberal são dadas como autênticas "pistolas ideológicas" no opúsculo *Staat, Bewegung, Volk* e é aqui que vamos encontrar uma maior proximidade entre C. Schmitt e os neohegelianos⁽¹¹⁴⁾.

O ponto comum mais importante que, a este propósito, C. Schmitt mantém com os neohegelianos reside na ideia de uma necessária transformação dos diferentes aspectos da vida de um povo, no seu dinamismo e força vital, na forma do estado, sem cristalizar com isso essa mesma fonte.

⁽¹¹³⁾/dera, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland", in *idem*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze, ob. cit.*, pp. 359-366.

⁽¹¹⁴⁾*Idem*, *Staat, Bewegung Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, 1933.

A construção tripartida da unidade política (com base no estado, no movimento e no povo) é para C. Schmitt um dado da experiência política do seu tempo, sendo possível detectar esta tripartição na Alemanha, na Itália e no estado bolchevista, com adaptações nacionais e ideológicas⁽¹¹⁵⁾.

O jurista considera que os conceitos de estado e de povo que apoiam esta visão tripartida da nova época devem possuir um sentido inteiramente diferente das construções dicotómicas típicas da visão liberal, em que o povo está posicionado contra o estado e *vice-versa*⁽¹¹⁶⁾. No nacional-socialismo, ao contrário, o estado e os corpos políticos dotados da missão de dirigir a colectividade têm a tarefa de impedir e ultrapassar estas oposições, graças à direcção pelo *Führer*⁽¹¹⁷⁾. E a série de opostos que C. Schmitt vai tratando ao longo do seu texto vai desde aquela que opõe povo e estado, os estados federados ao estado nacional, a vida privada à vida pública, os partidos ao estado, as corporações ao estado, o direito ao estado. A conclusão a reter é a de que, nas novas condições históricas, o "político"

⁽¹¹⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 13.

⁽¹¹⁶⁾ O termo que C. Schmitt emprega a respeito da interpretação liberal da relação entre estado e povo é *Zerreissung*, ruptura, laceração (*idem, ibidem*, pp. 12 e 35), que indica como a mentalidade liberal estabeleceu um divórcio entre estado e sociedade (povo) como conclusão lógica da sua própria interpretação do direito, da neutralidade económica do estado, da "tolerância" e da administração pública. A mesma mentalidade iria supor entre os membros da sociedade uma separação, de tal modo que só contavam indivíduos "privados". Cf. *idem, ibidem*, pp. 12 e 23.

⁽¹¹⁷⁾ O essencial da argumentação do jurista favorável ao nacional-socialismo como movimento de integração recíproca dos três aspectos do *estado*, do *movimento* e do *povo* reside na concepção do *Führer* e do que é "dirigir o povo". Dirigir não é "comandar", "ditar", "reger" (de forma centralista ou burocrática) ou qualquer modalidade da "dominação" (*herrschaft*). Depois de rejeitar vários candidatos à definição de *Führung* e de indicar como esta ideia não resulta de "alegorias barrocas" ou "representações" (*Idem, ibidem*, p. 42) decide-se o autor pelo seguinte: *Er ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer Präsenz (idem, ibidem, idem)*. A "presença" e o "presente imediato" do *Führer* é a condição da obediência *sem tirania*. A tirania não equivale à condução pela "presença" do *Führer* porque ela é, ao contrário do verdadeiro guia que é o *Führer*, um poder arbitrário, sem percepção da unidade política do povo. No mesmo ano de 1933 a ideia de uma representação pessoal do estado, na dependência directa do vértice dirigente do Reich, é aplicada aos poderes políticos, e seus representantes, ao nível das províncias, com o sentido de formar uma visão "orgânica" do conjunto da administração pública central e regional. Cf. C. Schmitt, *Das Reichsstatthaltergesetz*, Berlin, 1933, pp. 11-12 e 15.

não se pode extrair do estado, mas bem ao contrário, o estado deve extrair-se do dinamismo permanente do //político.⁽¹¹⁸⁾

O momento mais forte na sua argumentação está na discussão da oposição entre direito e estado⁽¹¹⁹⁾. É aqui que o jurista vai concentrar, também, o essencial da sua atenção.

Uma característica da visão liberal do mundo está no pressuposto de uma separação de princípio entre o plano jurídico e o plano do estadual, por várias razões.

Uma delas reside no papel que os parlamentos constitucionalmente instituídos são chamados a desempenhar contra os governos, de acordo com o princípio da divisão dos poderes.

Outra razão consiste no facto de os princípios que a classe dos juristas é chamada a representar se poderem incluir na protecção geral do interesse individual frente à administração. Este último é o verdadeiro núcleo "anti-político" no estado moderno.

Na sua própria genealogia do liberalismo alemão, C. Schmitt afirma que a teoria do estado alemão não conhecia até meados do séc. XIX o esquema bifacetado que opõe sociedade e estado, indivíduo e estado. Só a partir de então e em virtude do positivismo passa a reinar uma contradição entre estas esferas, que tem por fonte a própria oposição entre indivíduo e estado. E é precisamente a este respeito que o jurista refere a obra de Hegel e o § 250 das *Grundlinien*, em especial, para mostrar como ao contrário da oposição de estilo liberal a obra de Hegel promovia a harmonização das esferas pela teoria da corporação⁽¹²⁰⁾. É por isso que não se estranha que o jurista afirme que cabe antes a F. J. Stahl em vez de a Hegel a grave responsabilidade de haver preparado a divisão entre as esferas do social e do político⁽¹²¹⁾.

Da análise da história política alemã resulta que nem o alto funcionalismo de estado nem o parlamentarismo da época de Weimar estiveram em condições de assumir a responsabilidade da direcção quer do estado quer da sociedade alemã⁽¹²²⁾.

⁽¹¹⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 15.

⁽¹¹⁹⁾ É a este respeito que novamente vão surgir as observações críticas a respeito do "normativismo" liberal, ou seja, a propósito da obra de H. Kelsen, que é fruto daquela época de "despolitizações" e em que, portanto, o valor próprio do "político" e do seu jogo de oposições binárias é encoberto. Cf. *idem, ibidem*, p. 16.

⁽¹²⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 28.

⁽¹²¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 30.

⁽¹²²⁾ *Idem, ibidem*, p. 31.

A mudança de rumo apenas se vai verificar depois da subida ao poder de Hitler que assume a responsabilidade histórica de "re-subjectivar" a soberania, o estado e a sociedade, renovando a "presença real" de que carecia⁽¹²³⁾.

Com a entrada numa nova era com o estado nacional-socialista é a própria ideia hegeliana de um estado assente nos funcionários, no seu aspecto mais racional, que desaba: *An diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, "Hegel gestorben"*⁽¹⁴⁾.

Mas logo acrescentava que de forma alguma se devia considerar Hegel um filósofo perdido para a apologética do tipo de estado que então nascia, precisamente porque com Hegel se havia estruturado um pensamento da política situado claramente acima do "egoísmo dos interesses sociais". Só o estado de funcionários teria sido posto de lado e, com esta ideia, a noção comum de estado característica do século XIX na Alemanha. Com esta indicação se aproximava claramente o jurista do seu colega neohegeliano de Göttingen, K. Larenz, assim como dos outros juristas de inspiração doutrinal semelhante.

O factor que conjuga os três tópicos do opúsculo *Estado, Movimento e Povo* é representado pelo *Führer* e pela capacidade deste de fazer penetrar o movimento do povo em todas as partes do edifício estadual, desde a administração central até às regiões e departamentos do estado, o que é um tópico presente em todos os neohegelianos de direita. E o principal inimigo teórico do "princípio do *Führer*" não é outro a não ser o normativismo e o princípio da vigilância constitucional dos actos do poder. Um estado que partisse do direito como força motriz não podia nunca conhecer qualquer direcção política e os dois princípios do direito e do estado andariam divorciados, conclui este jurista.

O "princípio do *Führer*" restitui, na realidade dos factos, a perdida dignidade metafísica ao estado, restitui-lhe a sua substância como sujeito e o seu sujeito, ao mesmo tempo, como substância.

⁽¹²³⁾ *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 (idem, ibidem, p. 31).*

⁽¹²⁴⁾ *Idem, ibidem, p. 32.*