

## Carl Schmitt e o realismo político\*

### *Carl Schmitt and political realism*

**Carlo Galli**

Università di Bologna, Itália  
carlo.galli@unibo.it

**Resumo:** Em contraste com o realismo político como geralmente compreendido, o autor qualifica sua posição como a de um "realismo crítico". Partindo deste conceito, analisa o pensamento de Carl Schmitt, avaliando o ponto no qual seu realismo deixa de ser crítico.

**Palavras-chave:** Realismo político; Carl Schmitt; Realismo crítico.

**Abstract:** In contrast to political realism as generally understood, the author qualifies his position as that of a "critical realism". Starting from this concept, he analyzes the thought of Carl Schmitt, endorsing whether or not his realism ceases to be critical.

**Keywords:** Political Realism; Carl Schmitt; Critical Realism.

### 1. QUAL REALISMO?

Gosto de crer que meu modo de pensar a política pode ser (e tem sido) definido de "realismo crítico". Agora vou expor as razões pelas quais me distancio do que eu chamaria de realismo "acrítico" e, em última análise, "irrealista".

Nascido – junto com seu oposto, o "idealismo" – dentro da disciplina de ciência política das "Relações Internacionais", o termo "realismo político" compartilha algumas fraquezas epistemológicas com a ciência política: a primeira é a ideia de que existe uma realidade "lá fora", que esta realidade é instável e conflitante, e que o mundo intelectual está dividido entre aqueles que o aceitam como ela é e aqueles que pensam que ela pode ser mudada. Em essência, uma oposição entre ser e dever ser (posições pré-modernas, como o tomismo, são realistas no sentido de que assumem uma realidade objetiva intrinsecamente ordenada; e aí "dever ser" significa conhecer e respeitar a estrutura lógica, ética e ontológica do real).

---

\* Tradução realizada por Giovanni Zanotti e Felipe Catalani a partir do manuscrito original italiano cedido pelo autor. O texto foi publicado originalmente em espanhol em *Perspectivas: Revista de Ciencias Sociales*, año 6, n. 11, 2021, pp. 26-39.

A segunda fraqueza epistemológica reside em assumir uma sintonia entre natureza humana individual (psicologia) e natureza humana coletiva (o Estado), uma convergência entre antropologia e política. Sintonia e convergência sob o signo da instabilidade, da agressividade e da periculosidade dos indivíduos e grupos humanos – todas características “naturais” e objetivas, cuja modificação é impossível, ou indesejável, ou inútil, ou a ser alcançada por meio do exercício de disciplinas rígidas individuais e coletivas. Os “homens culpados” de Maquiavel e a “miserável vida curta, bruta e breve” de Hobbes – em suma, antropologia negativa e pessimista – como base de formas políticas autoritárias. Naturalmente, os “idealistas”, que a este respeito compartilham com os realistas as fraquezas de que estamos falando, defendem, ao contrário, antropologias em diferentes graus positivas.

A terceira fraqueza é que o realismo, partindo destes pressupostos, passa a procurar e encontrar “leis” naturais, ou regularidades “objetivas” do comportamento e desenvolvimento individual e coletivo, relativas à ontogenia e à filogenia (etologia, psicologia de massas etc.). O realismo culmina no darwinismo social e político, na seleção dos mais aptos para competir num jogo natural e mortal, elevado à verdadeira “essência” do homem e da política.

A quarta fraqueza é que estes parâmetros levam à construção de uma família intelectual – justamente, os “realistas” políticos – que contém de tudo: Tucídides, Maquiavel, Hobbes, Mosca, Pareto, Schmitt, Aron, Miglio (mas pode-se e deve-se acrescentar Agostinho, Donoso Cortés, Hegel, Spencer, Marx, Lênin e até Hitler). Uma família cujos traços comuns são extremamente tênues, e consistiriam de oposição contra pensadores idealistas, ingênuos, utópicos, formalistas, “liberais”: Moro, Vitoria, Locke, Rousseau, Kant, Kelsen. Enquanto é evidente que as divergências estruturais e categóricas entre “realistas” são totais, radicais, irreconciliáveis, o mesmo se aplica aos “idealistas”.

A quinta fraqueza, por fim, é que a categoria de “realismo” alude, às vezes de forma consciente e às vezes instintiva, a uma série de oposições que são todas ideológicas e todas reversíveis, ou discutíveis: além da oposição entre ser e dever ser, há aquela entre ordem e liberdade, entre coação e espontaneidade, entre guerra e paz, no limite entre o mal e o bem, natureza e espírito, entre direita e esquerda, desigualdade e igualdade, fatos e valores, conservação e progresso, seriedade e jogo. Onde o realismo é o primeiro termo, e o idealismo o segundo. Isto é, onde o realismo é a defesa do existente em sua dureza e idealismo é o esforço para superá-lo – vã, para os realistas, útil e necessário para os idealistas (enquanto na verdade o primeiro exemplo da prosa ática, o Pseudo-Xenofonte, é tão “realista” como também está contra a existente – a democracia ateniense).

Na verdade, a “realidade” política é uma construção, uma seleção de experiências, uma montagem de causas e efeitos; não está “lá fora”, mas é interna

ao pensamento; e é interna a uma luta entre pensamentos, que de tempos em tempos assume perfis diferentes. Realismo é um nome que surge de um conflito de ideias e posições práticas em um determinado momento sobre um determinado problema contra certos oponentes. Os cientistas políticos realistas americanos eram motivados por uma polêmica anti-wilsoniana (anti-universalista) que os levava a interpretar as relações internacionais como uma relação inelutável de forças entre entidades políticas (relações que são, elas próprias, interpretadas de forma variada e orientadas para uma ordem). Toda vez a realidade é reinterpretada, toda vez as “leis” da política são identificadas, para fins sempre polêmicos. Aqui, a realidade é realmente uma acumulação de vivências.<sup>1</sup>

Em Tucídides, o realismo é a luta contra os mitos e a narração indireta e ficcional dos fatos; em Maquiavel, é a luta contra a moral tradicional aplicada à política; em Hobbes, é a luta contra toda a tradição antiga e medieval por uma política “científica”; em Hegel, é a luta contra o Iluminismo e o liberalismo; em Marx, é a luta contra Hegel e a economia política; em Mosca, é a luta contra o igualitarismo democrático; em Schmitt, é a luta contra o universalismo jurídico-moral.

Em cada uma destas posições – dos “realistas” e dos “idealistas” – há tanto um “ser” quanto um “dever ser”, e uma polêmica. Em Maquiavel, ser é a conflitualidade e a agressividade humana (a luta entre os Grandes e o Povo) e o dever ser é o redirecionamento desta conflitualidade, que surge da avareza (da posse), em direção a objetivos políticos expansivos (a *virtù*) e expansionistas (a guerra), a fim de despertar alguma eficácia política em uma Itália demasiado fraca e dividida. Em Hobbes, o ser é materialismo e individualismo possessivo, juntamente com a guerra civil (em suma, o estado de natureza), e o dever ser é a saída do estado da natureza e a construção do estado político como um dispositivo eficaz para a paz, para a garantia da propriedade e para a salvação humana e supra-humana. Em Kant, o ser é a sociabilidade insaciável, a madeira torta da humanidade, que convive com o dever moral e a possível interpretação progressiva da natureza, e da natureza humana, em direção à coexistência universal no direito. Em Hegel, há o ser como dialética, como a presença propulsora do limite e do negativo no coração do real, e há o dever ser como obrigação de estar à altura das possibilidades cognitivas e práticas que o tempo oferece (não se pode ser melhor que o próprio tempo, mas deve-se estar no próprio tempo da melhor maneira). Em Marx, existe o ser (capitalismo) e o dever ser (desvendar suas reais contradições para liberar a natureza humana reificada). Em Donoso, existe o ser (a nulidade da criatura humana, sua necessidade de autoridade) e o dever ser (a luta contra a modernidade e seus resultados). Em

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), Milano, Adelphi, 1977, libro II, afor. 57, p. 78

Mosca há o ser, a necessária estrutura elitista da política, e o dever ser, a obrigação de reconhecê-la e administrá-la de uma perspectiva anti-socialista. Em Schmitt há o ser, o “político”, e o dever ser (a compulsão à forma política concreta), em luta contra Versalhes, Genebra, Weimar (como ele mesmo coloca).

Estes são apenas exemplos do fato de que em cada autor existe uma realidade, um ideal, uma luta. E assim, de forma mais geral, em vez de construir a categoria de “realismo” (e “idealismo”), e colocar este ou aquele autor nela – que é um movimento com significado didático e externo, mas que não restaura a realidade de uma performance intelectual –, é melhor ver qual é a concretude histórica na qual cada autor se move, para entender em cada um dos autores o que a palavra “realidade” e a palavra “política” significam, e por quais razões (e contra quem) elas significam isso.

Em termos positivos, “realismo” (e “realismo crítico”, que é sua determinação mais eficaz) é uma posição epistemológica e política complexa, que exige a mais ampla análise da experiência histórico-política possível, na qual as ciências sociais são utilizadas, mas que também vai além de sua capacidade de descrição, a fim de captar o que é radical e distintivo em uma fase histórica; a extensão deve ser acompanhada pela intensidade, a descida vertical: a atividade teórica da crítica. Ao mesmo tempo, a crítica deve sofrer uma autocritica, ou seja, deve estar consciente de sua própria determinação e condicionamento; deve, portanto, saber que no fundo para o qual tende não há a Verdade, mas um núcleo de relações sujeitas a diferentes interpretações, e sobretudo um nó de contingências e contradições, concretas mas não estáveis nem calculáveis. Esta é a “realidade” instável (mas efetiva) do “realismo crítico”; uma realidade que nunca pode ser completamente dobrada e neutralizada em um logos, ou em uma técnica, ou em uma moral. Uma realidade que tem um início e um fim concretos: a propriedade privada e a liberdade do racionalismo liberal, a posição de classe e a história do pensamento marxista (no caso de Schmitt, a contingência absoluta).

O realismo, em suma, rejeita o “dever ser” (a norma universal) no momento da análise: busca na concretude histórica esse início, essa origem e esse fim. E se diferencia – a cada vez, de maneiras diferentes – do idealismo precisamente como o concreto do abstrato, do mau universal que se abate sobre o concreto como uma Lei vazia (e do mau particular, que acredita ser suficiente para si mesmo, e nada sabe de suas próprias causas e origens). E este é um ponto central, assim como é central que o desempenho do realismo seja incompleto se ele prescinde da luta contra outras posições - das quais denuncia o condicionamento inconsciente, a natureza ideológica.

Como se vê, a descoberta das “leis”, a antropologia negativa, a defesa do existente, estão fora desse horizonte; ou melhor, são apenas formas de autolegitimação desta ou daquela realidade histórico-política concreta. No

entanto, o planejamento não está de fora, tão inevitável quanto o condicionamento, a concretude e a controvérsia; de fato, o planejamento surge da adesão mesma ao real (no sentido descrito acima): se a adesão é crítica, se é condicionada (como é inevitável), também é “orientada”, direcionada a um fim. O realismo crítico implica, portanto, não apenas autocrítica, mas também dever ser; é autocrítica consciente disso. Mas, pelo menos, ele está sempre empenhado em indicar como o dever ser pode surgir do ser, pois é o desenvolvimento não necessário, mas possível, de contradições, eventos, processos, tensões concretas que constituem a trama do real. A projeção de um dever ser incondicionado, de um devaneio consolador, de uma racionalidade absoluta e universal, não faz parte do realismo crítico; assim como não faz parte dele (embora possa existir) o fechamento dogmático no presente, a ausência de imaginação. O vínculo pelo qual o realismo crítico não pode fugir é dado pelo cálculo dos custos reais do dever ser que inevitavelmente traz consigo; e do cálculo dos passos históricos necessários para alcançá-lo, bem como da individuação dos sujeitos que se supõem portadores desse dever ser. O realismo crítico é responsável, além de radical: responde à questão de um “que fazer?”, desprovido de certezas dogmáticas e aberto à contingência.

Neste ponto, pode-se perguntar qual é o conceito de “realidade” de Schmitt; qual é o conceito de “política”; onde está a capacidade crítica de seu pensamento, e até onde ela vai.

## 2. SCHMITT – A ESTRUTURA DO REAL

A interpretação que Schmitt dá da realidade está em sua teologia política e é hostil ao individualismo, à subjetividade livre<sup>2</sup> (cf. *Romantismo político*), mas também ao normativismo e à economia política. Essa hostilidade é ditada pelo fato de ele ver nessas posições a pretensão de submeter a realidade histórico-política a uma norma universal, a uma interpretação e planejamento simplificadores.

“Real” para Schmitt é a dupla face do Moderno, a compulsão à ordem e a impossibilidade da ordem; e essa dupla face do Moderno é visível graças à teologia política, o quadro epocal que mantém a secularização unida (os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados, são a permanência, sob outra roupagem, do pensamento de ordem) e o resto original e deficiente, não racionalizável, uma falta estrutural de substância que é também uma compulsão à ordem.

Schmitt parte da questão da *Rechtsverwirklichung*, da realização prática da ideia jurídica de ordem, no impulso da linha teológico-política mais tradicional que passa pelos contrarrevolucionários católicos, por um lado, e por Thomas

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Romanticismo político* (1925<sup>2</sup>), Bologna, Il Mulino, 2021.

Hobbes, por outro.<sup>3</sup> Schmitt, inimigo da grande separação liberal moderna entre religião e política, assume que a modernidade é a secularização da tradição teológica, mas a chave da posição de Schmitt não é apenas a analogia entre soberania e onipotência de Deus (a analogia, de origem contrarrevolucionária, entre modos da metafísica e formas políticas) que ele também aceita, mas sobretudo a analogia entre decisão e milagre. A teologia política de Schmitt entende a estrutura lógica das legitimações da modernidade como uma reutilização política de conceitos teológicos em um contexto originalmente marcado pelo Nada-de-Ordem, pela ausência de transcendência e por qualquer ordem bem fundamentada; decisão e milagre, de fato, são ambos a ruptura da norma.

A soberania, no entanto, é apenas parcialmente análoga ao milagre: de fato, sua ação, a decisão, se dá em um tempo, a modernidade, em que a ordem está ausente e não tem base ontológica: diferentemente da ordem tradicional, que o milagre rasga apenas momentaneamente<sup>4</sup>, a exceção é a regra do Moderno; não é ocasional, mas original, e atua dentro do Moderno como princípio de indeterminação e, ao mesmo tempo, como compulsão à forma. E a decisão, a ação política adequada à excepcionalidade da política moderna, não só suspende e subverte as ordens, mas também se encarrega de fundá-las – na medida em que estão suspensas no Nada. Afinal, é a ordem que é o verdadeiro “milagre” na época da “normalidade” da exceção: é a ordem que se organiza em formas sucessivas análogas às da teologia, com a diferença decisiva de que seu centro é vazio de substância e, portanto, as ordens são todas instáveis, infundadas. São mediações suspensas sobre nada. A teologia política, para Schmitt, é tanto uma necessidade da forma quanto um desencantamento dessa necessidade. É em referência à transcendência ausente que Schmitt entende a imanência, sua estrutura, suas coações: teologia política, para ele, é descobrir o ponto cego do Moderno, sua incompletude, sua imediatez, sua contingência e, ao mesmo tempo, o poder da ausência da transcendência que se manifesta na compulsão moderna de destruir e construir, ou seja, permanecer dentro da metafísica que também é sempre negada.

Em termos concretos, a normalidade da exceção é a permanência do “político” como relação amigo/inimigo; e significa, de uma perspectiva política, que o Estado é tudo menos estável, mas não tanto porque é atravessado pela dialética sócio-econômica, mas porque é originalmente indeterminado pelo “político”, ou seja, pela exceção e pela decisão, pelo poder constituinte face à revolução. O “concreto” que Schmitt persegue ao longo de sua vida são as ordens

<sup>3</sup> Id., *Teologia política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-86; Id., *Sul Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 2011<sup>2</sup>

<sup>4</sup> Id., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 151



políticas pontuais e decididas (e assim desvinculadas da perspectiva do progresso histórico) que, por si só, a modernidade permite. Ao contrário de Nietzsche, que rejeita como “fraco” o niilismo da modernidade, Schmitt o descobre e o torna produtivo de forma.

Está na teologia política – muito mais do que na antropologia política negativa (a crença numa natureza “boa” ou “má” do homem é o indicador da consciência do “político”, não o fundamento científico da política)<sup>5</sup> – a raiz do “realismo” de Schmitt; um realismo que não se manifesta na identificação de “leis” ou “regularidades” naturais, mas que é a indeterminação de todo discurso e estrutura de ordem e, ao mesmo tempo, é uma compulsão à produção de ordem. Um realismo que nasce de uma ideia instável da realidade, e que é polêmica contra a *potestas indirecta* dos moralismos e contra as utopias da plena juridificação da realidade.

A ordem não nasce do sujeito individual, nem mesmo do soberano: é de fato evidente que o sujeito da ação política (o soberano) é indeterminado e ocasional, que é a função que ativa a indeterminação estrutural da ordem (“soberano é aquele que decide sobre o caso de exceção”); e é igualmente evidente que aqui o Mal é a inconsciência da estrutura teológico-política da ordem moderna, a inércia e a ineficácia que dela resulta: no livro sobre parlamentarismo, o racionalismo liberal está de fato inscrito em uma metafísica inconsciente da discussão, semelhante ao diálogo eterno do ocasionalismo romântico<sup>6</sup>. Em suma, o Mal é o desconhecimento dos limites do *logos* individualizante e universalizante, é a fraqueza política do poder técnico; o Bem é a força pontual que quebra e cria ordem, ou seja, a decisão (que, em seu espasmo niilista, é no entanto também parte do problema) e, em sua fase posterior, o Nomos, que é corte e tomada de posse, mas também ordenamento concreto (não neutro, mas orientado, eurocêntrico)<sup>7</sup>.

Para Schmitt, portanto, não é possível pensar o Moderno, como o faz Hegel, enquanto evolução progressiva da substância que se apreende em formas cada vez mais adequadas, da religião à filosofia. Sobre este ponto há um hiato insuperável entre o jurista católico e o filósofo luterano; o Moderno não permite nem promete conciliação, mas é conflito permanente. Mas Schmitt não opõe à dialética protestante nem a autointerpretação racionalista neutralizadora da modernidade como laicização, nem o fundamentalismo católico. Sua posição é a de uma continuidade formal e de uma descontinuidade substancial entre religião e política (oposta à de Hegel, portanto; do mesmo modo Schmitt está longe de Marx, cuja mediação materialista e dialética visa um imediatismo reconciliado, ou seja,

<sup>5</sup> Id., *Il concetto di ‘politico’* (1932<sup>3</sup>), in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 87-208 (: 143 sgg.)

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit.; Id., *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo* (1926<sup>2</sup>), Torino, Giappichelli, 2004

<sup>7</sup> Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”* (1950), Milano, Adelphi, 1991

o comunismo; e apenas tangencialmente próximo a Weber e seu individualismo metodológico); e para Schmitt, ao contrário de Hobbes, o esvaziamento moderno da religião, sua persistência como um esquema transcendental da ordem política, não dá origem a uma ordem racional tendencialmente estável.

Schmitt tenta, no período pós-guerra, romper com o paradigma decisionista e niilista de sua teologia política (com resultados bastante diferentes, até mesmo a fase nazista pode ser interpretada desta forma): mas ele certamente não rompe com a teologia política nem com a metafísica. A *Teologia Política II* pertence a esta tentativa, com sua refutação da refutação de Peterson (para Schmitt, a teologia política não pode ser descartada teologicamente porque pertence a uma esfera metafísica e política, não teológica<sup>8</sup>) e também com a segunda interpretação de Hobbes como cristão, depois de uma primeira interpretação (1938) do Leviatã decisionista e positivista <sup>9</sup> que tinha visto nele principalmente um mito ou uma máquina. O “cumprimento da Reforma”<sup>10</sup> realizado por Hobbes é, para Schmitt (1965), a superação da mediação pontifícia católica e daquele seu resíduo que é a *potestas indirecta*, e também a superação política do individualismo moderno em sua forma mais desestabilizadora (da reserva interior judaica e luterana); mas é também a permanência da transcendência não como fundamento da política, mas como seu horizonte de sentido, mesmo em sua ausência. A política moderna só pode ser cristã, só pode ser teologia política. E pode somente perder, progressivamente, a consciência desta sua origem.

Já na primeira metade dos anos 1940, Schmitt introduziu a imagem afortunada do *katechon*, que ele interpretou pela primeira vez como poder político territorial e continental, oposto aos poderes técnico-marítimo-capitalistas que desconhecem decisão, fronteiras, concretude e que são abertos ao poder indireto, ao ilimitado, ao uso político em sentido discriminatório (a guerra justa) da moral e do direito; mais tarde, como conceito e figura de um poder que não só restringe o Mal na história, mas também torna possível a história em geral, como alternativa à dinâmica progressista da tecnicização, da democratização do Mundo e de sua unificação comunista ou capitalista. Contra o progresso que aniquila e esvazia a história, o *katechon* não é mais, na fase final do pensamento de Schmitt, uma forma histórica específica, mas é o cristianismo que, com sua axialidade – que articula-se a partir do nascimento concreto de Cristo – , poderia salvaguardar a própria história, resgatando-a das derivas entrópicas do automatismo e do caos; é, em suma, a consciência da insuperabilidade da teologia política (uma consciência que a história, no entanto, está desmentindo, segundo ele). Schmitt

<sup>8</sup> Id., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), Milano, Giuffrè, 1992

<sup>9</sup> Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, cit., pp. 35-128

<sup>10</sup> Id., *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del “Leviatano”* (1965), ivi, pp. 129-165



continua a ser um pensador da origem, em suma, mas a origem, agora, já não é a decisão, mas sim a Encarnação.

Se a teoria dos *nomos* é o fruto mais maduro da tentativa de Schmitt de emergir da realidade instável do decisionismo, o livro sobre o *Nomos*, além de sua utilidade contemporânea, é um livro epimeteico, que retrata *ex post* o acontecimento moderna sob o signo de um fracasso epocal. A teologia política com seu duplo impulso de decisão e forma parece ao velho Schmitt estar completamente desatualizada.

Aqui seu realismo se torna nostalgia.

### 3. SCHMITT – GUERRA E POLÍTICA

Se “realismo” é insistir no papel central que a guerra desempenha como fenômeno político – mesmo sem fazer um juízo de valor positivo sobre ela, é claro – então Schmitt é certamente um realista. A palavra-chave aqui é o “copertencimento” entre guerra e política (ou seja, o “político”).

Mas o copertencimento tem causas históricas e metafísicas. É a crise da estatalidade moderna, e, portanto, também da distinção entre paz e guerra, e do controle da política sobre esta última, que constitui o problema político que interessa a Schmitt.<sup>11</sup>

O significado do conceito de “político” como uma relação amigo/inimigo, entendido por Schmitt como a origem da política, é que nas associações humanas suficientemente intensas para merecer o nome de “políticas” há, além de um princípio de união, também um princípio de desassociação, de hostilidade e exclusão que é interno mesmo antes de ser externo; a disponibilidade real para ser morto e para matar é a característica, e o estigma, do “político”, de sua “seriedade”.<sup>12</sup> A guerra é a anomia que está dentro do *nomos* como sua origem: e isto não só implica o primado da guerra civil sobre a guerra externa, mas também reconhece as instituições políticas como originárias de um conflito que deve ser controlado – sobre o qual, portanto, deve haver consciência – e que não pode ser expulso ou neutralizado completamente, como é o objetivo do racionalismo (até mesmo a principal reserva de Schmitt contra Hobbes está em sua concepção do Estado como uma máquina técnico-racional).

Não se deve deixar levar pela descrição nostálgica da “guerra em forma” moderna, da distinção clara entre paz e guerra, decorrente da distinção soberano-estatal entre interno e externo, que Schmitt esboça a partir do final da década de

<sup>11</sup> Id., *Il concetto di ‘politico’*, cit. (alle pp. 193-203 il saggio del 1938 *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*); Id., *La guerra d’aggressione come crimine internazionale* (1945), Bologna, Il Mulino, 2015; Id., *Il nomos della terra*, cit.; Id., *Stato, Grande spazio, Nomos*, Milano, Adelphi, 2015

<sup>12</sup> Id., *Il concetto di ‘politico’*, cit., pp. 116-118

1930 e que ele cumpre em *Nomos da Terra*<sup>13</sup>; a guerra classicamente limitada ao confronto entre forças armadas de uniforme, expressão dos Estados europeus, é uma breve exceção histórica (altamente estilizada, se não exagerada, por Schmitt). É na crise do século XX das instituições neutras da modernidade que emerge para Schmitt precisamente aquela imanência de desordem e conflito com respeito à paz que é a origem autêntica e ineludível da política. O que é um problema, mas também a verdade mais radical que ele pode alcançar.

A política, como Schmitt a vê, é energia total; pelo menos em potência, é um paroxismo abrangente que não deixa subsistir nenhuma das distinções clássico-modernas (paz e guerra, civil e militar, público e privado, povo e instituições, Estado e sociedade), e assim dá origem tanto à política total quanto à guerra total. Schmitt, em resumo, sabe que a política contém a guerra, e que de fato a ordem só pode ser assim se ela aceitar a desordem, e se for estruturada em torno dela. Somente negando-se a si mesma pode a ordem política, precariamente, se afirmar. E aqui, na primazia lógica da guerra civil sobre a guerra externa (não no sentido maquiaveliano, mas como uma inversão especular do hobbesiano), reside toda a distância de Schmitt em relação à forma clássica do Estado.

Certamente, Schmitt coloca o problema de controlar, sem nunca poder abolir, o nexos guerra/política, de torná-lo mais uma vez concreto, produtivo de forma política. Deste ponto de vista, Schmitt continua os esforços de Hobbes, Hegel e Clausewitz: os esforços para pensar de forma ordenada na proximidade entre guerra e política, na verdade de sua convivência inextricável, após o fracasso de suas tentativas, ou seja, na crise agora irreversível do Estado. E, apesar da inversão categorial à qual ele a submete, há também em Schmitt uma nostalgia da estatalidade. Na verdade, o objetivo de Schmitt é explorar para fins de ordem precisamente a impossibilidade de ordem, ou seja, o acompanhamento da ordem por conflito. E é para este fim que a presença do soberano ou do partido, ou do partiano (também um inimigo “concreto”, não “absoluto”) é orientada<sup>14</sup>, dependendo do que Schmitt pensa ser possível de tempos em tempos no decorrer de sua longa experiência existencial e política: ação política é o ato pelo qual um sujeito político determina o inimigo para se determinar como amigo, dissocia-se para se associar, exclui para incluir. A ordem é possível, desde que preserve dentro de si a desordem original.

Assim, ao contrário de Jünger, Schmitt não atribui um grau ontológico sobre-humano nem capacidades morfogenéticas intrínsecas ao automovimento do complexo técnica/guerra. Para ele, não é a “substância” que age, mas atores políticos determinados: e o resultado da ação não são sacrifícios humanos, mas a instituição política, ou, em qualquer caso, uma afirmação de ordem, mesmo

---

<sup>13</sup> Id., *Sulla relazione*, cit.; Id., *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 161 sgg.

<sup>14</sup> Id., *Teoria del partigiano* (1962), Milano, Adelphi, 2005

espacial (menos do que nunca, além disso, para Schmitt na guerra está em jogo o Ser, como para Heidegger).

Schmitt é, de fato, o grande adversário da tentativa de remediar a crise do Estado através da construção do direito internacional e da redução do papel da soberania. A representação do espaço internacional como uma unidade indiferenciada, da qual a guerra deve ser expulsa como crime, é o resultado, para ele, de ignorar a indistinguibilidade original da guerra e da política, que, no entanto, persiste e até mesmo se agrava. É pelo esquecimento – a culpa é das potências marítimas<sup>15</sup> e liberais anglo-saxãs – da origem da política (do “político”) que a política se torna ainda mais polêmica, e a guerra, mais discriminatória, portanto ainda mais destrutiva: “guerra justa” contra o inimigo criminalizado<sup>16</sup>.

O “realista” político na verdade teme os “idealistas” como mais eficientes e mais letais. Mas não é no policiamento internacional de entidades supranacionais que, para ele, se deve buscar a solução para o problema constituído pela dramática descoberta de que a guerra e a paz não são mais distinguíveis, mas sim fazendo disso a origem de uma nova ordem, de uma nova divisão mundial do espaço. Algo que está contido na ideia schmittiana de “Grande Espaço”<sup>17</sup> – que, no entanto, do ponto de vista da relação entre guerra e política, não é particularmente inovadora e segue as lógicas tradicionais do Estado.

Assim, Schmitt repropõe a descontinuidade moderna e não qualitativa entre espaço interno e espaço externo, entre lei e conflito, entre paz e guerra, entre criminoso e inimigo. Mas a sua “restauração” é apenas aparente: na realidade, tanto dentro quanto fora, o espaço é atravessado pela violência e, portanto, não é um espaço neutro ou neutralizável, mas sempre orientado para o conflito e a exclusão (este é também o significado da teoria tardia do *Nomos*): é um espaço que incorpora o conflito à política.

Se o belicismo é pensar e praticar uma política orientada para a guerra, Schmitt é, portanto, mais do que um belicista: sua teoria contempla não apenas o fim do equilíbrio entre guerra e política, mas também de sua distinção categórica, e, apesar da organização neoclássica ordenada de seu pensamento, abre vislumbres inquietantes para a disseminação da violência dentro da política.

A luta constante contra o universalismo jurídico, que para ele não passa de uma concepção policial, moralista, criminalizante e discriminatória da guerra, vê Schmitt, sempre empenhado na “concretude”, confiada gradualmente à decisão soberana, ao Grande Espaço, à “guerra total”: para ele, esta é uma guerra integral – ou seja, uma guerra que envolve o Estado, a sociedade, o exército e o partido, a

<sup>15</sup> Id., *Terra e mare* (1942), Milano, Adelphi, 2002

<sup>16</sup> Id., *Il concetto discriminatorio di guerra* (1938), Roma-Bari, Laterza, 2008

<sup>17</sup> *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto d'intervento per potenze straniere. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale* (1941<sup>4</sup>), in Id., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 101-187

economia, a política, a ideologia; em suma, todas as formas de existência humana – mas não é discriminatória porque é dirigida contra um inimigo igualmente total e concreto<sup>18</sup>. É a guerra que envolve todas as energias, sem distinção entre Estado e sociedade.

A guerra total, tal como foi concebida e gerenciada pelo nazismo, foi ao invés disso ferozmente discriminatória, não integral, mas beligerante, não a manifestação de uma forte identidade autoconfiante diante de seus inimigos, mas de uma indistinção caótica, de um delírio angustiado. Passou despercebido à perspicácia de Carl Schmitt – que conseguiu perceber que o inimigo é, na modernidade, um fator de forma política e que este, por outro lado, é atravessado pelo “político”, pelo conflito – o fato que a própria Alemanha totalitária reproduziu e reforçou tanto a “situação intermediária” anormal, a zona cinza de indistinção entre paz e guerra, quanto a interpretação discriminatória e moralista do conflito, a criminalização e desumanização do inimigo, cuja substância social e biológica procurou destruir. Schmitt estava cego a isso e permaneceu firme em sua denúncia de que foram os aliados – liberais, democratas e comunistas, unidos pelo universalismo, embora diferentemente declinado – a conduzirem uma guerra total discriminatória contra a Alemanha<sup>19</sup> e a praticarem a criminalização do inimigo vencido; e em seu pesar – inconsistente com a essência de seu pensamento – pelo *jus publicum europaeum*, que já se desvanecera com sua conceitualidade política clara e distinta.

#### 4. CONCLUSÃO

Pode-se interpretar à luz do “realismo” a posição de Schmitt em 1931 e 1932, na crise de Weimar<sup>20</sup>. Ele era um realista porque era capaz de um olhar político, jurídico e histórico-teórico radical: um olhar que lhe permitiu formular diagnósticos e categorias que entraram no debate contemporâneo, compartilhados até mesmo por autores de orientação oposta. Em resumo, ele viu a situação desesperada do parlamento alemão e do Estado alemão, sem véus ideológicos antidemocráticos: de fato, seus esforços foram em direção à defesa da estrutura institucional de Weimar, que ele sempre viu como um compromisso, mas também como a expressão de uma decisão verdadeiramente soberana do poder constituinte do povo alemão. Uma defesa que ele queria confiar – e aqui também ele foi realista – não aos partidos (que eram o problema, em sua extrema polarização), mas ao presidente, em torno do qual ele queria construir um “Estado de chefes de governo” necessariamente autoritário, mas capaz de manter Hitler (e

<sup>18</sup> Id., *Nemico totale, guerra totale, Stato totale* (1937), in Id., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles* (1940), Milano, Giuffrè, 2007, pp. 389-398; cfr. anche Id., *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, cit., p. 201

<sup>19</sup> Id., *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 429-431.

<sup>20</sup> Id., *Il Custode della Costituzione* (1931), Milano, Giuffrè, 1981; Id., *Legalità e legittimità* (1932), Bologna, Il Mulino, 2018

os comunistas) fora do poder. Em vez disso, ele se iluiu pensando que havia alguém que queria salvar Weimar, embora pelo alto preço que ele propunha; na realidade, todas as fortes potências da Alemanha mudaram para Hitler assim que Hindenburg o nomeou chanceler (com o objetivo de mantê-lo à distância), e Schmitt também se viu colaborando com a nova ordem, notando o suicídio da república.

Oportunismo, carreirismo e cinismo explicam esta mudança; o que se explica sobretudo pelo fato de que no cerne do pensamento de Schmitt há um espaço vazio (a exceção) que pode ser preenchido por qualquer conteúdo (o ocasionalismo de Schmitt); mas certamente não foi o “realismo” (exceto no sentido mais óbvio do reconhecimento do fato consumado – por outros) que inspirou sua adesão ao nazismo. Que foi precedida, se é que por algo, por uma ilusão.

Mas, em conclusão, embora afetado pela nostalgia, cegueira, ingenuidade, o pensamento de Schmitt é realista, e não no sentido banal, objetivo (as “leis” da política) ou ideológico (a defesa da tradição, a exaltação da lei do mais forte). É realista porque tenta pensar a realidade sem sobrepor filtros universalistas sobre ela, porque tenta captar a contingência, a concretude. E assim está longe dos “realistas” como Hegel (em Schmitt não há dialética) e como Maquiavel (que não conhece a teologia política da ausência).

Mas é claro que Schmitt (como nenhum outro) não pode evitar a sobreposição de filtros sobre o real; e de fato, a contingência é entendida por ele como a “ausência de transcendência”, por uma via paradoxalmente metafísica. Um poderoso corretivo ao racionalismo e ao pensamento dialético (eles mesmos capazes de realismo, embora declinado de forma diferente, em torno da propriedade, ou da classe), certamente; um realismo tardio-moderno, o de Schmitt, interno ao pensamento negativo.

Mas é um realismo que, embora radical, não é suficientemente autocrítico. Schmitt vive e morre dentro do “seu” realismo, sem nunca questionar seus eixos categóricos. Ele nunca sai da armadilha metafísica “ausência de ordem-compulsão à ordem”. Daí, justamente, a nostalgia e a cegueira. Mas também deve ser dito que não ser capaz de saltar além da própria sombra, não ser capaz de sair da própria pele, o que pedimos a Schmitt, não é uma proeza fácil. Ele não queria nem mesmo tentar, é claro. E é precisamente por isso que Schmitt vale a pena como ferramenta e não como dogma; não como a última palavra de realismo crítico, mas como um exemplo concreto e historicamente datado que nos leva a pensar (também) com Schmitt além de Schmitt.

**REFERÊNCIAS**

CAMPI, A y DE LUCA, S. *Il realismo politico*. Figure, concetti, prospettive di ricerca. Soveria Manelli: Rubbettino, 2014.

NIETZSCHE, F. *La gaia scienza*. Milano: Adelphi, 1977.

PORTINARO, P.P. *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

SCHMITT, C. *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino, 1972.

SCHMITT, C. *La dittatura*. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria. Roma-Bari: Laterza, 1975.

SCHMITT, C. *Il Custode della Costituzione*. Milano: Giuffrè, 1981.

SCHMITT, C. *El nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*. Milano: Adelphi, 1991.

SCHMITT, C. *Teologia politica II*. La leggenda della liquidazione de ogni teologia politica. Milano: Giuffrè, 1992.

SCHMITT, C. *Terra e mare*. Milano: Adelphi, 2002.

SCHMITT, C. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*. Torino: Giappichelli, 2004.

SCHMITT, C. *Teoria del partigiano*. Milano: Adelphi, 2005.

SCHMITT, C. *Posizioni e concetti*. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, Milano: Giuffrè, 2007.

SCHMITT, C. *Il concetto discriminatorio di guerra*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

SCHMITT, C. *Sul Leviatano*. Bologna: Il Mulino, 2011.

SCHMITT, C. *La guerra d'aggressione come crimine internazionale*. Bologna: Il Mulino, 2015a.

SCHMITT, C. *Stato, Grande spazio, Nomos*. Milano: Adelphi, 2015b.

SCHMITT, C. *Legalità e legittimità*. Bologna: Il Mulino, 2018.

SCHMITT, C. *Romanticismo político*. Bologna: Il Mulino, 2021.