

Política e inimizade: uma aproximação entre Espinosa e Carl Schmitt

Fernando Czekalski¹

Palavras-chave: guerra, Estado

Key words: war, State

O conceito do político, obra de Carl Schmitt originalmente publicada em 1932, é pródiga em referências e citações que contemplam toda sorte de personalidades filosóficas, jurídicas e políticas². Neste caso, se quantidade pode ser concebida como um indício confiável, Thomas Hobbes surge como forte influência do jurista alemão, dada a regularidade com que o filósofo inglês tem seu nome mencionado. Ademais, Hans-Georg Flickinger, professor da Universidade de Kassel e responsável pelo texto de apresentação do pensamento de Carl Schmitt para a edição brasileira, afirma ser Thomas Hobbes o “autor preferido” de seu compatriota.

No que se segue, não pretendemos duvidar e tampouco contestar a influência ou preferência de Carl Schmitt por Hobbes. Há, de fato, similitudes entre ambos. No entanto, a leitura de *O conceito do político* permite inferir, se não uma influência, certamente uma confluência de Schmitt com outro filósofo que também se ocupou com reflexões políticas: Bento de Espinosa. Aliás, talvez não seja mera coincidência a possibilidade de relacionar Espinosa com Schmitt na medida em que, além de contemporâneo de Hobbes, Espinosa possuía um pensamento político próximo ao do filósofo inglês.

Identificamos a mencionada confluência no próprio esforço de Schmitt em pretender elucidar o conceito do político (e, por extensão, da própria política) através da distinção entre amigo e inimigo ou, se quisermos, da distinção entre amizade e inimizade. Ora, em seu *Tratado político*, Espinosa reflete sobre esta mesma questão e suas implicações para a política. Em Espinosa (ao contrário de Hobbes), amizade e inimizade não constituem apenas elementos da vida política que devem ser considerados; ao contrário, constituem o próprio fundamento do exercício político. Trata-se, portanto, de uma aproximação e de uma primeira tentativa de compreensão de um âmbito que determina o desenvolvimento do pensamento político de ambos.

Não seria possível, contudo, pretender qualquer aproximação de Schmitt com Espinosa sem antes expor — mesmo que rapidamente — o que pensamos ser a distinção fundamental do surgimento do Estado tanto neste filósofo como no autor do *Leviatã*. É esta distinção, aliás, que irá

permitir não apenas uma melhor compreensão das relações entre sujeito, sociedade e as implicações políticas que daí se originam, mas também que o elemento fundador da prática política imaginada por Schmitt ampare-se muito mais em Espinosa do que em Hobbes. Assumindo a antigüidade por critério, começaremos pelo filósofo inglês.

Hobbes

Costuma ser ponto pacífico vincular o pensamento político de Thomas Hobbes ao contratualismo. Assim, deseja-se dizer que, para este filósofo, o Estado (ou a sociedade civil) surge como resultado de um contrato (que é um acordo ou pacto convencional) entre os próprios membros fundadores (integrantes da proposição e efetivação daquele contrato) do Estado civil que toma forma. A presunção (*praesumptio*) deste raciocínio é que um Estado somente pode ser fundado na medida em que aqueles que o fundam teriam que, anterior e necessariamente, viver sob o signo do vazio político, ou seja, da ausência de qualquer espécie de Estado ou de um corpo jurídico. Trata-se do estado de natureza.

Diante disto, pode-se perguntar: como é formado o Leviatã, este homem artificial cujo fim é a proteção dos indivíduos? A gênese do Estado é assim descrita por Hobbes:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os votos), ao introduzirem aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto. (1999, p. 143).

Este excerto, embora curto, possui informações essenciais ao nosso propósito. Antes de mais nada, é importante salientar que o surgimento do Estado como protetor dos indivíduos somente é possível porque esse mesmo Estado é deliberadamente gerado (via acordo) como auto-restrição (que se manifesta nos castigos e penas). E assim ele é gerado porque o vazio político do estado de natureza faz com que os homens vivam em guerra (na medida em que se deixam guiar por suas paixões). Disto se deduz: o estado de natureza não garante a vida dos homens, ao passo que o Estado civil sim; e é por isto que este é fundado.³ O Estado civil é um epifenômeno do acordo entre os homens, originado pela vontade de conservação.

O fato do Estado (Leviatã) ser deliberadamente fundado como auto-restrição deve significar duas coisas por parte dos homens: o reconhecimento do inevitável extermínio mútuo a que as ações reguladas pelas paixões podem levar e, exatamente por isto, o consentimento, por parte destes mesmos homens, em abdicar e transferir seu mais básico, legítimo e indispensável direito (natural) para o novo Estado civil agora fundado. Este direito é a autonomia que todo homem possui — no Estado de natureza — de não apenas julgar, mas, acima de tudo, de exercer qualquer expediente que julgue justo e legítimo a fim de garantir sua conservação no Estado de natureza.⁴

A abdicação e transferência do direito natural dos homens para o Leviatã não são, de modo algum, gratuitas. Ao contrário; trata-se da própria conseqüência do acordo firmado, pois o direito natural agora passará a ser exercido pelo Leviatã. A ele — e somente a ele — será permitido o exercício de práticas cujo fim será a conservação e proteção de todos.

Deste modo, a auto-restrição inevitavelmente implicará submissão ao poder estatal por parte dos homens. Isto é assim porque ao Estado foi delegado o poder de agir “com” e “através” da vontade daqueles que o fundaram. Por isso, a ação do Estado será sempre a expressão da vontade dos homens (e este é o elemento que legitima as ações estatais). Ademais, submissão quer dizer aceitação tácita seja de coerção, seja de benesses estatais. Nesta perspectiva, não há apenas uma abdicação e transferência; há uma verdadeira transfusão⁵ de direito para o Leviatã, este homem artificialmente construído para a proteção dos indivíduos e que age através do soberano ou de uma assembléia. O Leviatã não apenas assume, como também absorve para si a força vital de conservação dos homens. Ao mesmo tempo, as paixões que os condenavam a viver no vazio político e em conflito são suprimidas (como reguladoras da ação conservativa). Aliás, elas devem mesmo ser suprimidas. Do contrário, cada indivíduo sempre “confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade” (Hobbes, 1999, p. 143) para assegurar sua sobrevivência. E se cada indivíduo continuar sempre a confiar na sua força e capacidade, todos continuarão a viver em um estado de natureza. Por isto, a auto-restrição (que, lembremos, toma forma no castigo e na pena) é auto-restrição não apenas do direito natural, mas também dos impulsos naturais dos homens. Com efeito, são estes impulsos que — se vividos plenamente — podem causar toda série de transtornos para a sociedade civil.

Com isto, os dois pontos que desejávamos destacar (o contratualismo e a transfusão do direito natural do homem para o Estado ou o Leviatã) parecem, queremos acreditar, minimamente apresentados. De qualquer modo, estes elementos voltarão a ser mencionados mais adiante. E uma vez que estes elementos já são conhecidos, agora podemos introduzir o pensamento de Espinosa no curso desta argumentação.

Espinosa

Como observamos anteriormente, Espinosa e Hobbes foram contemporâneos, e, não obstante convergências entre ambos, há também pelo menos uma divergência fundamental, que podemos apresentar imediatamente. Em carta a Jarig Jelles, com data de 2 de junho de 1674, Espinosa assim se posiciona: “Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural” (1983, p. 390).

Ora, em vista do que até aqui se disse, esta pequena citação demarca fronteiras, e a manutenção do direito natural no Estado civil é o ponto-chave. Se é possível aceitar Hobbes como contratualista, o mesmo juízo definitivamente não pode ser aplicado a Espinosa, justamente em

função deste filósofo sempre sustentar o direito natural. Para que esta afirmação seja devidamente compreendida, temos que, primeiro, apresentar a concepção espinosiana do homem.

A primeira, fundamental e determinante percepção do homem por parte de Espinosa está em imediatamente reconhecer que as paixões (emoções) não são meros vícios que tomam forma no agir, mas são, essencialmente, elementos próprios da natureza humana aos quais os homens estão submetidos.⁶ As paixões, portanto, configuram uma parte constituinte da natureza humana, e é porque os homens estão submetidos às paixões que “cada qual deseja que os outros vivam consoante a sua própria compleição, aprovem o que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado do seu rival que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo” (Espinosa, 1983, p. 306).

A idéia de que o gênero humano vive essencialmente sob o jugo das paixões talvez pareça desagradável na medida em que tal concepção parece atentar contra qualquer possibilidade de autonomia. Mas olhemos para esta idéia mais de perto. Na terceira parte de sua *Ética*, no escólio à *Proposição LIX*, Espinosa afirma que o desejo é a própria essência do homem. Ora, se é assim, o desejo é a paixão fundamental. Ao mesmo tempo, nas *Definições das afecções* — que se seguem ao escólio da referida proposição — Espinosa deixa claro que por desejo entende todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem. Mas se desejar é o impulso fundamental, poderíamos perguntar: o que, essencialmente, deseja o homem? Segundo o filósofo, “os homens são mais conduzidos pelo desejo cego que pela Razão, e, por conseguinte, a capacidade natural dos homens, isto é, o seu direito natural, deve ser definido não pela Razão, mas por toda vontade que os determina a agir e através da qual se esforçam por se conservar” (Espinosa, 1983, p. 308).⁷ Eis aí a resposta: o direito natural do homem se expressa através de seu desejo fundamental, que, agora sabemos, é o desejo imanente que todo ser tem de conservar a si próprio. É exatamente por este motivo que no *Tratado político* é dito que um homem armado é ainda mais senhor de si próprio, pois pode defender-se e preservar-se com maior eficiência. Ao mesmo tempo, na medida em que “os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer outro sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente e se tornam tanto mais temíveis quanto é certo serem mais poderosos, e hábeis e astutos que os outros animais. Como atualmente os homens estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros” (Espinosa, 1983, p. 310).

Os homens são inimigos por natureza e, apesar das leis que agora os ligam em um Estado civil, continuam a guardar sua natureza mais íntima. Com efeito, tal juízo não pretende refletir apenas uma faceta do gênero humano; ao contrário, é um juízo que expõe o que de mais fundamental há nos homens e que, portanto, os determina a agir de um modo particular sob certas circunstâncias. A inimizade é natural e perpétua entre os homens. Ora, na medida em que, para Espinosa, o Estado civil acaba por reproduzir os mesmos aspectos fundamentais do homem, não foi à toa que nos detivemos neste ponto. Vejamos como isto se dá.

No *Tratado político* (II, § 4), é dito que o homem possui sobre a Natureza tanto direito quanto poder. Ora, sendo naturalmente legítimo o uso deste poder para sua conservação, é

perfeitamente lógico que se “duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto suas forças em comum, mais direito terão eles todos” (Espinosa, 1983, p. 310).

Não há dificuldade em perceber que o poder e direito natural dos homens podem ser multiplicados amplamente. Para tanto, basta que os homens percebam o revigoramento de poder que a união de suas forças trará, ou seja, poderes e direitos maiores sobre a Natureza. Disto também se concluirá que o Estado civil será não apenas o resultado do desejo humano por sua conservação, mas também o resultado do desejo natural dos homens de ampliarem seus direitos e poderes sobre a Natureza. E a finalidade desta ampliação de poder é justamente a conservação da espécie humana. O fato é que “todos os homens temem a solidão, porque nenhum deles na solidão tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida, daí resulta que os homens têm, do estado civil, um desejo natural e que não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido” (Espinosa, 1983, p. 321). É por isto, então, que o Estado civil é “instituído naturalmente para pôr fim a um temor comum e afastar misérias extensivas a toda a comunidade, e por conseguinte visa, como finalidade, ao que todo homem que vive sob a conduta da Razão se esforçaria em vão por atingir” (Espinosa, 1983, p. 314). A paixão humana, portanto, é a verdadeira causa para o surgimento do Estado civil. Este, com efeito, nada mais é do que um desdobramento espontâneo do estado de natureza, na medida em que, se é um direito natural do homem preservar a si próprio e se o Estado civil possibilita essa preservação, nada é mais natural do que sua efetivação. Ademais, será apenas no Estado civil que o homem, realmente, poderá cultivar a Razão.

Agora é um bom momento para lembrarmos que, em Hobbes, o poder, uma vez fundado o Estado civil, passa integralmente para as mãos do soberano. Agora também é o momento propício para lembrarmos a carta de Espinosa a Jarig Jelles e sua alusão de que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos porque seu poder é superior. O poder do magistrado (ou soberano) é maior apenas porque ele é o depositário da reunião de forças e direitos naturais dos homens que desejavam maior poder sobre a Natureza e maior poder de conservação. Nada impede que outro grupo ainda maior que o original reúna forças (o que lhe dará mais direito e mais poder) e que este grupo maior efetive um novo soberano. É também neste sentido que os homens são inimigos por natureza e é também neste sentido que “discórdias e sedições que se desencadeiam na cidade⁸ nunca visam à sua dissolução (como é o caso nas outras sociedades) mas sim à passagem de uma forma a outra” (Espinosa, 1983, p. 321). Em Hobbes, toda e qualquer inimizade do estado natural é suprimida com o surgimento do Estado civil — pois o direito natural é completamente transferido para o soberano —, e não há lugar para sedições (Hobbes, 1999). A conseqüência da manutenção do direito natural no Estado civil se verá agora.

Se os homens são inimigos por natureza e se o Estado civil surge da paixão humana fundamental (o desejo de conservação), o Estado civil é a própria encarnação institucional desta paixão, do mesmo modo como o Leviatã é a encarnação da possibilidade de paz e conservação dos homens. É em vista disto que, para Espinosa, “duas cidades são naturalmente inimigas porque os homens no estado natural são inimigos” (1983, p. 316). A guerra, portanto, além de absolutamente

natural, é também um direito dos Estados. Aqui, a oposição entre Espinosa e Hobbes é total. Se para aquele a guerra é natural, para este, “o ditado da reta razão — isto é, a lei de natureza — é que procuremos a paz” (Hobbes, 1998, p. 36). A guerra (e a morte violenta, por consequência) é tudo o que Hobbes deseja evitar e é por isso, antes de qualquer outra coisa, que se funda o Leviatã. Aliás, Hobbes é tão radical neste aspecto que guerra e estado de natureza são sinônimos, de modo que ou existe um estado civil ou existe guerra⁹.

No entanto, não é porque Espinosa percebe a guerra como algo natural que poderíamos classificá-lo de militarista, mesmo que, assim como o homem, o Estado vá ser mais seguro e mais senhor de si na medida em que se armar. Trata-se, antes de qualquer coisa, de um reconhecimento pragmático das relações entre Estados. A guerra é um fato da vida política que não pode ser ignorado (pela ciência política), tanto quanto não se pode ignorar (pela ética) o fato de que os homens se deixam guiar por paixões em sua existência cotidiana. No entanto, mesmo que os Estados sejam por natureza inimigos, isso não é suficiente para que se digladiem, pois a guerra justa deve sempre visar a paz. Apenas no momento em que a paz e liberdade forem ameaçadas é que a guerra surge como recurso legítimo, pois um Estado verdadeiramente sólido “é aquele que pode defender os seus bens, e não ambicionar os bens alheios, porque se esforçará por todos os meios por evitar a guerra e manter a paz” (Espinosa, 1983, p. 338).

Com isso, evidencia-se que a liberdade política de qualquer Estado é sua autonomia ou auto-suficiência em relação aos demais Estados, sendo ele capaz de manter-se por si e em si e, por isto, escapando de qualquer dependência externa. E na medida em que depende apenas e tão-somente de si para manter-se, não há motivo real para ambicionar fronteiras alheias. “A paz, com efeito, não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma, pois que a obediência é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito” (Espinosa, 1983, p. 320). E o que deve ser feito pelo Estado, além de garantir a preservação da vida dos cidadãos, é permitir que a sociedade viva de acordo com os preceitos da Razão, pois esta “ensina a praticar a moralidade, a viver na tranqüilidade e na paz interior, o que só possível com a existência de um poder público” (Espinosa, 1983, p. 312).

Mas nem sempre é assim. O fato de um Estado dever procurar efetivar os propósitos que o tornaram possível e que o justificam não implica que ele sempre os alcance. E isto também no tocante à paz. Com efeito, se “uma cidade quer entrar em guerra com outra e recorrer a meios extremos para a colocar na sua dependência, tem o direito de o tentar, pois que, para declarar a guerra, basta querê-lo” (Espinosa, 1983, p. 316). O expansionismo militar ou a beligerância pura e simples, portanto, estão sempre latentes no corpo de um Estado do mesmo modo que as paixões estão na natureza humana. Mas, mesmo que a declaração de guerra repouse apenas e tão-somente na própria vontade do Estado, ela será um erro, pois “a cidade peca quando age contrariamente ao comando da Razão” (Espinosa, 1983, p. 318). Ora, na medida em que um Estado livre é aquele que faz uso da Razão — que é aquilo mesmo que o torna livre e faz reconhecer a si próprio como autônomo e independente — e na medida em que o pecado é a ação contrária à conservação, a guerra injusta é sempre contrária à Razão e, portanto, é uma ação apaixonada do Estado. Neste caso, o Estado não é senhor de si próprio, pois é dominado pela paixão expansionista ou militarista.

O bom Estado é aquele que vive sob a injunção da Razão. A Razão liberta; a paixão escraviza. E isto vale tanto para o homem como para o Estado.

Com isto estamos, finalmente, de posse das informações necessárias para aproximarmos Carl Schmitt de Espinosa. Logo no início deste texto dissemos que nosso propósito era apresentar a confluência entre ambos no âmbito político. Já que é isto que iremos começar a fazer a partir de agora, convém circunscrever o limite desta confluência. Não queremos, com tal aproximação, nos deter nas análises de Schmitt sobre teorias do Estado (pluralista, liberal, marxista, etc.) nem em suas preocupações com leis ou corpos jurídicos e tampouco em aspectos da economia e da técnica por ele mencionados. Estas análises ocupam a maior parte do texto de *O conceito do político*. Iremos, isto sim, nos deter naquilo que está por trás destas análises: o próprio conceito do político. O que faremos será apresentar os elementos referentes ao conceito do político (guerra, amizade e inimizade) que não apenas confluem e se coadunam com o pensamento de Espinosa mas que, além disso, mostrarão que Espinosa oferece o fundamento filosófico capaz de sustentar as asserções do jurista alemão.

Schmitt

“O conceito do Estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt, 1992, p. 43). Desta pressuposição parte o raciocínio de Schmitt a fim de elucidar o conceito do político. É devido a esta mesma pressuposição, aliás, que não há necessidade de maiores digressões sobre o Estado. Este será infinitamente melhor compreendido a partir da própria compreensão do político. A definição do conceito do político não parece determinada pela origem do próprio Estado (seja ele anterior ao homem, fundado pelo homem ou entendido como corpo jurídico). O Estado deve visar produzir em seu interior “satisfação completa, estabelecer ‘tranqüilidade, segurança e ordem’, e assim criar a situação normal que é pressuposição para que as normas jurídicas possam valer” (Schmitt, 1992, p. 72). O político age através destes elementos, e é sua própria ação política a fim de possibilitá-los que justifica o próprio Estado.

Mas no que consistirá propriamente o político? Haverá algo que o caracterize essencialmente? A “distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo” (Schmitt, 1992, p. 51), e “os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos” (Schmitt, 1992, p. 54). Ora, daqui já podemos perceber uma ligação inicial com Espinosa. Como vimos, para este filósofo os homens são inimigos “por natureza”, e, deste modo, não se trata de uma metáfora ou simbologia. São essencialmente inimigos, e trata-se daquela inimizade capaz de aniquilar a existência do outro. “Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas inimigo público, pois tudo que se refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, ‘público’” (Schmitt, 1992, p. 55). Inimigo público, portanto, é o Estado ou o conjunto de homens que, em nome de um Estado, atenta contra a existência do Estado ao qual pertencem e, por conseguinte, contra minha própria existência (pois o Estado ao qual pertencem oferece satisfação completa, tranqüilidade, segurança e ordem).¹⁰

Ademais, o “inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócio com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro” (Schmitt, 1992, p. 52). Ora, novamente vemos que a idéia de inimizade natural entre os homens pode abarcar esta idéia. Com efeito, a reunião dos homens em sociedade não anula a natureza belicosa que lhes é imanente, e esta mesma natureza é mantida entre os Estados. É por isto que “cada um deles tem que decidir por si mesmo se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida” (Schmitt, 1992, p. 52).

Quanto a isto, maiores comentários soariam redundantes. Basta lembrarmos que, para Espinosa, nosso desejo fundamental é o desejo de conservar a existência. O outro, o estrangeiro, é tão concorrente pela vida quanto eu, tu, ou a reunião nós todos. A guerra é desejo de conservação e desejo de extinguir elementos que ameacem a existência de um Estado e sua autonomia. Em vista disso, um Estado não precisa esperar pela agressão estrangeira para começar a se defender; uma vez percebidos movimentos potencialmente agressores perpetrados por outro Estado, será perfeitamente legítima e natural uma antecipação bélica por parte do Estado que se sentir ameaçado.

Ao mesmo tempo, Schmitt pensa que “a guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade” (1992, p. 59) e que “a guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar” (Schmitt, 1992, p. 60). Novamente, vemos que isto já está presente em Espinosa, quando dissemos que este percebe a guerra como algo natural e um direito dos Estados. E tal concepção nada mais é que o reconhecimento pragmático das relações entre Estados. A guerra é um fato da vida política e, mesmo que sub-repticiamente, é o que a orienta, tanto para Espinosa quanto para Schmitt. E o fundamento dessa orientação é a inimizade natural dos homens e dos Estados, proposta por Espinosa. A partir deste entendimento, nos permitimos uma citação maior de Schmitt:

A guerra, a prontidão para a morte de homens que combatem, o matar outros homens que se encontram do lado o inimigo, tudo isto não tem nenhum sentido normativo, mas sim um sentido existencial, e isto ainda na realidade de uma situação de luta efetiva contra um inimigo real, não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhuma meta racional, nenhuma norma, por correta que seja, nenhum programa, por exemplar que seja, nenhum ideal social, ainda que tão belo, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar que homens se matem mutuamente por eles. Se um tal aniquilamento físico da vida humana não acontece a partir da afirmação de se da própria forma de existência frente a uma negação também de ser, então ela não se deixa mesmo justificar. Também não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas e jurídicas. Mas se há realmente inimigos no sentido existencial do termo, como aqui se quer dizer, então sim tem sentido, mas só tem sentido politicamente, quando necessário repeli-los fisicamente e lutar com eles. (1992, p. 75).

Não; realmente não há nada que justifique a matança dos homens entre si se eles, realmente, pretendem se guiar por metas, ideais e normatividades éticas, jurídicas e até mesmo, podemos acrescentar, religiosas. O fundamento que parece mais razoável, uma vez mais, é o proposto por Espinosa. E de fato, sendo a guerra um gesto político fundamentado na inimizade, faz sentido pensar que “um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política” (Schmitt, 1992, p. 61). Deste modo, seria “um erro acreditar que um povo individual pudesse, graças a uma declaração de amizade a todo o mundo, ou graças ao fato de se desarmar voluntariamente, eliminar a diferenciação de amigo e inimigo” (Schmitt, 1992, p. 78). Quanto a este ponto, basta lembrarmos que, para Espinosa, um homem armado é mais senhor de si mesmo do que o homem desarmado, pois para aquele a auto-conservação, que é o impulso natural de todos, pode ser efetivada com maior legitimidade. Ora, como foi visto, o mesmo raciocínio vale para os Estados, pois que estes mantêm entre si a mesma relação que os homens no estado natural. Em vista disso, Espinosa e Schmitt, uma vez mais, se coadunam.

Ainda podemos apresentar outra confluência. Segundo Schmitt, “mesmo uma ‘classe’ no sentido marxista do termo deixa de ser algo puramente econômico e transforma-se em grandeza política ao atingir este ponto decisivo, ou seja, quando levar a sério a ‘luta’ de classes e tratar o opositor de classe como verdadeiro inimigo” (1992, p. 63). Esta concepção se ajusta perfeitamente ao entendimento de Espinosa sobre o direito natural. Os homens terão maior direito e poder na medida em que se reunirem entre si, e nada impede que esta seja uma reunião política que vise a substituição do poder vigente. Como se disse, sedições não visam a dissolução do Estado, mas sim uma passagem interna de uma forma a outra de representação dos homens. Podemos, de fato, afirmar que, se o Estado não viesse a ser mantido ao fim de um processo de crise da representatividade da vontade dos homens (ou seja, de seu direito natural) não haveria motivo para uma sedição, pois a “nova ordem” somente é possível no Estado. Além disto, o fundamento político que move as sedições é a inimizade. Com efeito, não posso ser amigo daquele que quer aniquilar minha existência (seja no estado de natureza por meio de violência, seja no Estado civil por meio de arbitrariedades legais). Se quem me oprime e atenta contra a conservação do meu ser é uma “classe” X ou Y, pouco importa. Importa que, justamente por atentar contra mim, eu posso — legitimado pelo direito natural — considerar esta classe como inimiga e, portanto, combatê-la (visando, inclusive, sua aniquilação).

Amizade, inimizade, normatividades éticas e jurídicas, desejo de conservação, guerra e paz. Em suma, política. A aproximação entre Espinosa e Schmitt ainda poderia, sem dúvida, ser levada adiante sob a égide deste conceito. O que até aqui apresentamos foi, antes de qualquer coisa, um primeiro esforço a fim de organizar nosso entendimento de que as percepções políticas de Espinosa e Schmitt não são apenas auto-referentes, mas que, além disso, podem se completar. E foi exatamente por ser um esforço inicial, que nos concentramos nos aspectos mais explícitos e fundamentais.

Em *O conceito do político*, Schmitt transita por toda uma série de elementos a partir da idéia de amizade e inimizade assumida na prática política. Mas seu olhar sumamente jurídico não permitiu maiores digressões sobre a origem da beligerância entre os homens. Pelo menos, não de uma maneira rigorosa. Espinosa, ao contrário, enfrenta esse aspecto de modo invejável no “Tratado político”. Mas seu olhar sumamente filosófico não permitiu maiores digressões sobre particularidades jurídicas, econômicas e técnicas. Pelo menos, não de uma maneira rigorosa.¹¹ É neste sentido que ambos podem se completar.

O resultado desta aproximação, em vista do que até aqui dissemos, pode realmente soar desagradável. Mesmo assim, não é uma visão que mereça o rótulo de pessimista. Trata-se, sem dúvida, de uma visão crua sobre o gênero humano e seu modo de existir, mas que, de modo algum, é desprovida de sentido. E este sentido talvez seja uma espécie de percepção atávica de nossa natureza mais remota (mas, nem por isto, definitivamente adormecida ou esquecida).

Tanto Espinosa como Schmitt procuraram abdicar de ideologias e preconceitos para tentar vislumbrar a natureza da política, que, como não poderia deixar de ser, é reflexo da natureza humana. E ambos compartilham da idéia de que uma antropologia não deve ser condescendente conosco, os homens. Diz Schmitt que “já que a esfera do político em última análise é determinada pela possibilidade real de um inimigo, as noções e os raciocínios políticos não podem satisfatoriamente tomar um ‘otimismo’ antropológico como ponto de partida” (1992, p. 91). E Espinosa, no início de seu *Tratado político*, declara que os filósofos sempre pensaram os homens como gostariam que eles fossem, e não como realmente são. O resultado deste erro é que quase todos os filósofos acabaram por escrever sátiras e não éticas. Também aqui, mais uma vez, Espinosa e Schmitt se coadunam. E talvez ambos ainda concordassem com a frase do velho Demócrito, que, no fragmento 165, afirma: “O homem é o que todos nós conhecemos” (Barnes [org.], 1997, p. 307). Sim, no fundo, a suspeita de que os homens possuam uma espécie de conhecimento atávico sobre os próprios homens não parece mera figura de linguagem. E a política, pode-se supor, é reflexo desse atavismo.

NOTAS

¹ Doutorando da PUCRS, bolsista CAPES.

² Tomamos como base a seguinte edição: SCHMITT, C. 1992. *O conceito do político*. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, Vozes. Sobre a data da obra, diz o autor: “O tratado sobre o *conceito do político* apareceu primeiramente no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de Heidelberg, vol. 58, caderno I (p. 1-33), em agosto de 1927, depois de eu ter tratado o mesmo tema numa conferência, com as mesmas teses, na *Deutschen Hochschule für Politik*, em Berlim, em maio de 1927. O discurso sobre *A era das neutralizações e despolitizações* [incluído no cap. 8] foi proferido em outubro de 1929 numa jornada da Liga Cultural Européia, em Barcelona, e publicado na *Europäischen Revue*, em dezembro de 1929” (p. 121).

³ Embora Hobbes entenda a fundação do Estado como produto do medo recíproco entre os homens (1998, p. 25), este medo é, antes de tudo, medo da morte violenta, onde o curso natural de uma vida humana é interrompido abruptamente. Além disso, se o medo recíproco se mantivesse na sociedade civil, os homens acabariam se tornando paranóicos, uns temendo os outros e todos suspeitando que qualquer um esteja sempre pronto para agir contra a integridade pessoal garantida pelo Estado.

⁴ Sobre o direito natural dos homens em Hobbes, ver 1998, p. 25-36 e 1999, p. 109-113 e 115-123.

⁵ Disto não decorre que o homem (agora entendido como cidadão) tenha abdicado e transferido, por exemplo, o direito de defender sua própria vida. Este direito, como não poderia deixar de ser, é mantido. Entretanto, se um cidadão atenta contra a vida de outro, isto agora constitui uma violação da lei civil e, portanto, uma violação do pacto. Caberá ao Estado solucionar o conflito. Sobre isto, ver Hobbes, 1999, p. 115-123.

⁶ Sobre isto, ver também Espinosa, 1983, p. 210-221 e 225-272, onde Espinosa detalha esta concepção.

⁷ Sobre isto, ver também Espinosa, 1983, p. 180-181.

⁸ Espinosa emprega o termo *cidade* como sinônimo de *Estado*.

⁹ Sobre isto, ver Hobbes, 1999, p. 109-113.

¹⁰ Note-se que a noção fundamental de *inimigo público* não pode encontrar sua base ou fundamento em Hobbes. Como já assinalamos, o Estado ou o Leviatã é fundado justamente para que a guerra (tanto quanto a morte violenta) seja suprimida. Seria um contra-senso, em Hobbes, um Estado civil que optasse pela beligerância. Para Hobbes, além disso, se há guerra, não há mais Estado civil, e sim estado de natureza, e, nesse caso, cada qual dependerá apenas de suas próprias forças.

¹¹ Talvez seja pertinente lembrar que o *Tratado político* é um texto inacabado devido à morte prematura de Espinosa, em 1677, aos 45 anos.

REFERÊNCIAS

- BARNES, J. (org.). 1997. *Filósofos pré-socráticos*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 367 p.
- ESPINOSA, B. 1983. *Ética, Tratado político e Correspondência*. 3ª ed., São Paulo, Abril Cultural.
- HOBBES, T. 1998. *Do cidadão*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 400 p.
- HOBBES, T. 1999. *Leviatã*. 2ª ed., Lisboa, INCM, 526 p.
- SCHMITT, C. 1992. *O conceito do político*. Petrópolis, Vozes, 151 p.