



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Bôas Castelo Branco, Pedro Hermílio Villas
A sociologia dos conceitos e a história dos conceitos: um diálogo entre Carl Schmitt e Reinhart
Koselleck
Sociedade e Estado, vol. 21, núm. 1, enero-abril, 2006, pp. 133-168
Universidade de Brasília
Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930883008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A SOCIOLOGIA DOS CONCEITOS E A HISTÓRIA DOS CONCEITOS: um diálogo entre Carl Schmitt e Reinhart Koselleck

Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco*

Resumo: Muitos trabalhos de Reinhart Koselleck teriam sido influenciados pelas idéias de Carl Schmitt. Tal influência poderia ser observada não apenas no teor de críticas, entre outras, à filosofia da história, à noção de progresso, ao liberalismo, mas, também, no plano metodológico. Este trabalho busca investigar em que medida é possível aproximar a metodologia desses autores, respectivamente, a da história dos conceitos e a da sociologia dos conceitos. A análise das metodologias de Koselleck e Schmitt consiste numa chave para desvendar determinados pressupostos epistemológicos extraídos de uma dimensão existencial do homem, possivelmente compartilhada pelos autores.

Palavras-chave: sociologia dos conceitos, história dos conceitos, secularização, amigo-inimigo, escatologia.

Introdução

“De todos meus professores – Gadamer, Conze, Kuhn, Heidegger – Schmitt¹ foi o mais importante” (Koselleck *apud* Olsen, 2004, p. 31). A declaração de Reinhart Koselleck descortina uma relação que transcende a admiração que um professor pode despertar no seu aluno. Subjacente ao comentário laudatório de Koselleck é possível observar que muitos de seus trabalhos, não apenas do ponto de vista de um posicionamento intelectual e político diante da abordagem de temas multidisciplinares – envolvendo a política, a história, o direito

* Doutorando do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Freie Universität Berlin. pvillasboas@iuperj.br

Artigo recebido em 19 set. 2004 e aprovado em 15 mar. de 2006.

a filosofia e a teologia –, mas também a partir de um certo tipo de tratamento metodológico, mantinham clara afinidade com as idéias e conceitos de Carl Schmitt. Niklas Olsen (2004, p. 31-32) chega a afirmar que os trabalhos acadêmicos produzidos por Koselleck “só podem ser entendidos à luz da poderosa inspiração teórica, metodológica, temática, estilística e até mesmo política que nele exerceu o estudioso jurista e teórico político alemão Carl Schmitt (1888-1985).”

A despeito de Schmitt ter sido permanentemente afastado da vida política e acadêmica depois da Segunda Guerra Mundial em 1945 – em virtude de seu apoio intelectual e político ao regime Nacional Socialista –, Koselleck em seus estudos não deixava de fazer referências, citações e uso de idéias e conceitos desenvolvidos pelo jurista. Além disso, revela em entrevistas que seus encontros com Schmitt se converteram numa relação pessoal e intelectual que representou um longo período de conselhos e inspiração. Em 1959, Koselleck dedica sua tese de doutorado publicada na mesma data e intitulada *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* a Schmitt (Villacañas e Oncina, 1997, p. 79). O trabalho cuja investigação buscava explicar os fundamentos da passagem do absolutismo à Revolução Francesa apresentava método e alguns conceitos que poderiam ser imputados a Carl Schmitt ou pelo menos associados ao seu pensamento em obras precedentes como *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, publicado pela primeira vez em 1938.

Mas por que Koselleck teria se deixado seduzir pela polêmica e rechaçada figura de Carl Schmitt? Por que tal relação teria ultrapassado o plano intelectual se transformando numa relação pessoal? Olsen sustenta que Koselleck ao se deparar com Schmitt e seus trabalhos teve a oportunidade de confirmar algumas lições e interpretações extraídas de sua experiência durante a guerra. Em 1941, Koselleck se apresentou como voluntário ao exército alemão, lutou na frente de batalha que se dirigia para além do Leste Europeu sendo, posteriormente, capturado e aprisionado em um campo de

concentração russo. Seus interesses epistemológicos e científicos teriam sofrido forte influência da experiência acumulada neste período. O início da carreira de Koselleck em 1950 teria sido marcada pela tentativa de compreender os fundamentos da modernidade sem declinar da necessidade de enfrentar as experiências vividas na Segunda Guerra Mundial. Conforme Olsen (2004, p. 32), “seus escritos devem ser lidos como uma reação a essas experiências. Seus trabalhos evidenciam reiteradas tentativas de compreender o mundo moderno, considerando, sobretudo, a Segunda Guerra Mundial”. Insiste Olsen que para se entender o pessimismo de Koselleck diante da idéia de progresso, da sociedade moderna, do liberalismo, seu ceticismo com relação à democracia e às lições tiradas da história, seus trabalhos devem ser lidos tomando como base suas experiências particulares durante a guerra. De acordo com Olsen o encontro com Schmitt teria estimulado Koselleck a pensar no sentido da guerra. Além do mais, a partir desta relação, desenvolvida no início dos anos cinquenta, teria ficado fascinado pelas críticas de Schmitt ao liberalismo e adotado no exame das causas da guerra os “métodos científicos e teorias” do jurista.

A breve reconstrução do contexto intelectual da relação entre Schmitt e Koselleck empreendida por Niklas Olsen tem o mérito de apresentar algumas pistas da troca de idéias e experiências de vida compartilhadas por esses dois autores. Aliás, ao que parece, menos uma troca e mais a influência unilateral que as idéias de Schmitt exerceram em Koselleck. Ao dividir a obra de Koselleck e seus laços com Schmitt em quatro fases – 1953-1959, 1960-1970, 1970-1990, 1990-2000 – destaca que, entre os anos cinquenta e setenta, Koselleck, em virtude de sua proximidade com Schmitt, vai sendo relegado a uma situação política e acadêmica desfavorável na Alemanha. De setenta em diante, Koselleck vai paulatinamente se omitindo a respeito de sua relação com Schmitt e, aos poucos, recuperando visibilidade e espaço para confrontar suas idéias que vão se distinguindo cada vez mais das do jurista e ganhando crescente interesse.

Vale ressaltar que este trabalho não tem a pretensão de reconstruir o contexto histórico-intelectual da relação entre Schmitt

e Koselleck. À exceção de alguns dados importantes, considero os breves comentários de Niklas Olsen dotados de ingenuidade ou acometidos por algum espírito leviano. Em primeiro lugar, não se deve estabelecer um nexó lógico de causalidade entre a experiência que Koselleck e Carl Schmitt – cada um a seu modo – tiveram durante a Segunda Guerra Mundial e uma determinada visão de mundo (*Weltanschauung*) divulgada em seus respectivos trabalhos, que Olsen rotula como pessimista ao referir-se às críticas que ambos autores fazem à razão, à filosofia da história iluminista, ao liberalismo, ao individualismo burguês etc. Olsen parece esquecer-se que a experiência de cada um, ou a biografia de um autor pode ser reelaborada das formas mais variadas e que não necessariamente levam a uma determinada produção intelectual. Em segundo lugar, de acordo com a visão determinista de Olsen, jamais se poderia supor que Schmitt após veemente defesa da Constituição de Weimar contra as ameaças nazistas iria aderir ao Nacional Socialismo em maio de 1933 como principal assessor jurídico (Oakes, 1986, p. XI). Será que a aplicação do nexó de causalidade de Olsen poderia prever que Schmitt seria expulso do Terceiro Reich em virtude de seu passado antinazista e, posteriormente, passaria um ano num campo de concentração norte-americano situado na Alemanha? Teria esta experiência relação de causalidade mecânica com as idéias antiliberais e antidemocráticas de Schmitt? Em terceiro lugar, se a obra de Koselleck e sua relação com Schmitt deve ser lida a partir de sua experiência particular da Segunda Guerra Mundial não faria mais sentido, depois da trágica experiência de Auschwitz, aderir aos ideais liberais iluministas?

Apesar dos equívocos de Olsen, seu trabalho abre perspectiva para investigação da relação entre Koselleck e Carl Schmitt. Neste trabalho pretendo examinar em que medida é possível diferenciar a metodologia utilizada por ambos os autores em alguns de seus trabalhos. Respectivamente o intuito é observar em que medida é possível aproximar a metodologia da história dos conceitos à sociologia dos conceitos. O que há de convergente e divergente nos caminhos adotados pelos autores? É possível distinguir a história dos conceitos

da sociologia dos conceitos? Seria a metodologia de Koselleck influenciada pela de Carl Schmitt? É bom esclarecer que, ao se comparar as ferramentas epistemológicas forjadas pelos autores, será necessário abordar alguns dos temas estudados por eles, como o da secularização, soberania, prognose, aceleração do tempo, etc. Contudo, a proposta do trabalho é se ater às condições de possibilidades e à construção de instrumentos que permitam aos autores produzirem conhecimento. O trabalho se dividirá em duas partes: a primeira examina a sociologia dos conceitos de Schmitt e a segunda procede à análise da história dos conceitos de Koselleck.

A sociologia dos conceitos de Carl Schmitt

Diferentemente de Reinhart Koselleck, que produziu livros e diversos artigos explicando o significado da história dos conceitos, Carl Schmitt não redigiu trabalho metodológico no qual buscasse elucidar o que denominava sociologia dos conceitos. Contudo, o exame de alguns de seus livros revela passagens em que se preocupa em alertar o leitor para a importância de empreender um determinado caminho para abordar, entre outros, os temas da secularização, soberania, teologia política. Na *Teologia política II*, publicada em 1970, Schmitt busca refutar a tese do teólogo Erick Peterson sustentada no livro *Der Monotheismus als Politische Problem, ein Beitrag zur Geschichte im Imperium Romanum*, publicado em 1935. Nesta obra, Peterson, teólogo protestante que se convertera ao catolicismo em 1930, declarava o fim da possibilidade teológica de uma teologia política. Aqui não interessa apresentar a contenda travada entre o jurista e o teólogo, mas observar que Schmitt, ao mencionar que Peterson conhecia “muito bem” seu livro *Teologia política* publicado em 1922, fornece uma explicação da compreensão que tinha de seu próprio trabalho:

Não se refere a um dogma teológico, mas a um problema teórico científico e da história dos conceitos: à identidade estrutural dos conceitos empregados pelas argumentações e conhecimentos teológicos e jurídicos. (Schmitt, 2001, p. 403).

A passagem de Schmitt é relevante para este estudo em virtude de algumas razões: em primeiro lugar, porque o autor menciona especificamente a *Teologia política* de 1922 na qual há uma exposição mais detida – do que em outras obras perscrutadas – acerca de sua metodologia da sociologia dos conceitos. Em segundo lugar, na declaração acima referida, Schmitt deixa clara uma das dificuldades com que se depara nesta investigação, isto é, ora chama seu método “científico” e teórico de história dos conceitos, ora o denomina, de sociologia dos conceitos. Este problema se inscreve justamente na pesquisa aqui empreendida, a possibilidade de estabelecer as fronteiras entre ambas as metodologias. Em terceiro lugar, por que é justamente na *Teologia política II* e na *Teologia política* – livros separados por quase cinquenta anos – que o autor demonstra um maior zelo com as condições de possibilidade para o tratamento de determinadas questões? Cabe antecipar que é na conexão entre teologia e política que reside a chave para desvendar seu método, pois ele fornece os elementos constitutivos para estabelecer ou construir uma ponte entre teologia e política ou, para ser mais preciso, uma analogia sistemática entre a estrutura da teologia e a da jurisprudência. A despeito disso, tal método não é exclusividade de tais obras, pois o próprio autor admoesta o leitor, logo no início do terceiro capítulo da *Teologia política* de 1922: “eu tenho feito referência há muito tempo ao significado de tais analogias metódicas e fundamentalmente sistemáticas” em obras como *Der Wert des Staates* (1914)², *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921). Poderíamos ainda acrescentar *Teoria de la Constitución* (1928), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938) e *Die Nomos der Erde* (1950).

Em quinto lugar, neste estudo estou convencido, entre outros motivos apontados, que se deve começar a investigação pela *Teologia política* de 1922 devido ao fato de alguns intérpretes de Schmitt observarem que a sociologia dos conceitos é “o lado hermenêutico da *Teologia política*” (Galli, 1996, p. 347). Embora tal esclarecimento seja problemático para este trabalho, pois poderia levar a uma especiosa interpretação das idéias de Schmitt e Koselleck que não se confundem com a hermenêutica de Hans Georg Gadamer, é

elucidativo na medida em que por “lado hermenêutico” das idéias entendo o lado da sociologia ou da história dos conceitos. Isto se tornará mais claro adiante, a partir da análise da dimensão existencial e biológica que se incluem nestas duas últimas metodologias, que nada têm a ver com as idéias de *Truth and Method* (1960) de Gadamer.

Finalmente, em sexto lugar, a justificativa de começar a discussão do método pela *Politische Theologie* (1922) deve-se a uma suspeita: Schmitt publicou três de seus capítulos pela primeira vez numa coletânea em memória de Max Weber. Acredito que a sociologia dos conceitos de Schmitt guarde afinidade com a metodologia desenvolvida por Weber quando discorre sobre os conceitos sociológicos fundamentais (Nicoletti, 1990, p. 190). Portanto, talvez não seja mera coincidência o fato da *Teologia política* apresentar uma breve explicação metodológica.

O ponto de partida do trabalho é a investigação da sentença proferida por Carl Schmitt e publicada pela primeira vez – como se viu não por acaso – na coletânea *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerung für Max Weber* em homenagem à memória de Max Weber no ano de 1922. Nesta mesma data surgia o livro *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* e no seu terceiro capítulo a referida sentença, cujo teor revela que todos os conceitos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados (Schmitt, 1996, p. 43). A secularização de conceitos teológicos

não ocorreria apenas em virtude de seu desenvolvimento histórico, – através do qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, como, por exemplo, o Deus todo-poderoso se transformou no legislador onipotente – mas também devido à sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é indispensável à consideração sociológica destes conceitos. A exceção na jurisprudência tem um significado análogo ao milagre na teologia. Somente através da conscientização do emprego destas analogias pode-se tomar conhecimento do desenvolvimento por que passaram as idéias da filosofia do Estado nos últimos séculos” (Schmitt, 1996, p. 43).

Carregada de significados, a afirmação de Carl Schmitt descortinava um processo de transferência de um plano espiritual

para um plano temporal, precisamente, da teologia para a teoria do Estado. Haveria entre os respectivos domínios uma relação de translação conceitual que poderia ser observada a partir de duas perspectivas: uma de natureza histórica e outra de caráter estrutural sistemático.

A segunda perspectiva, que aqui particularmente interessa, ensina o caminho que o autor segue para mostrar a secularização teológica de conceitos da filosofia política. Denominado de estrutural sistemático, seu método permitiria reconhecer entre conceitos teológicos e políticos, sobretudo entre conceitos teológicos e jurídicos uma morfologia comum, como ocorre com o conceito de exceção da jurisprudência que teria sua correspondência análoga ao conceito teológico de milagre. A analogia formal e sistemática – portanto não substancial – entre os conceitos de milagre e exceção tem como finalidade compreender a relação entre o âmbito espiritual e o temporal. Tais conceitos são cruciais, pois permitem perceber que a questão do autor é o problema da dimensão do político que não é imanente ou tampouco funda-se a si mesmo, não está calcada na idéia de autodeterminação. Em outras palavras, a ordem política e jurídica não se cria a si mesma, depende da arbitrariedade da autoridade presente na analogia sistemática e estrutural entre o conceito teológico de milagre e o conceito jurídico de exceção. A estrutura de ambos os conceitos corresponde ao poder da autoridade³ que determina ou configura uma realidade (num mundo onde não existem leis naturais *a priori*). No plano da religião, o milagre ganha legitimidade a partir da mágica criada do nada, e, assim, dá forma a uma realidade. Por outro lado, no plano jurídico a ordem soberana ganha existência a partir da decisão tomada numa situação extrema ou na exceção proveniente do conflito que, apesar de ser estruturado, se mantém na forma ordenada da distinção entre amigo e inimigo. Portanto não há, por exemplo, uma razão humana capaz de apreender leis naturais e autoconstituir a ordem. Schmitt, tampouco Koselleck, crêem numa vida política e social auto-suficiente, marcada pela validade de modernos conceitos iluministas como o de razão, progresso, liberdade individual e tecnologia, alcançados independentemente da experiência contida no passado. Aqui a idéia de *novitas*, que legitima

a época moderna, se oporia à aquisição de experiências provenientes da acumulação de ações e idéias passadas cuja estrutura, para Schmitt, se conserva viva na realidade histórica concreta do presente e pode ser conhecida através de seu método. Este por meio da analogia é capaz de encontrar a estrutura sistemática básica e última da visão de mundo de dada época e compará-la com a estrutura dos conceitos jurídicos. A analogia é o instrumento comparativo da sociologia dos conceitos, mas não se trata de uma *analogia entis*, e creio que consista numa analogia simbólica. Uma espécie de analogia capaz de mostrar como a carcaça ou ossada do passado sobrevive no presente em todos os âmbitos da vida humana com conteúdos variáveis. A maior prova disso é o mal-estar de Schmitt e Koselleck com a suposta “legitimidade da época moderna”, pois o que assim se define escamoteia a secularização da escatologia judaico-cristã – logo oculta a transcendência – que assume neste mundo o sentido ou *telos* de um progresso orientado. A orientação escatológica da ação humana através da expectativa de salvação no mundo vindouro é transferida para dentro deste mundo e transformada na meta de progresso ordenado cuja intensificação pode levar ao reino da liberdade, felicidade e técnica. A referida secularização converte um princípio voltado para o além-mundo (extra-histórico) num princípio intramundano (intra-histórico), imanente. Ao discutir a relação entre fé e ação política, adverte

que a orientação escatológica pretende ‘formular a mensagem escatológica de acordo com as condições de nossa sociedade atual’. O que significa isto em termos concretos? Nossa sociedade atual representa uma unidade progressista no sentido de um progresso desencadeado, um espírito científico livre de valores, a livre exploração industrial e a intensificação do livre consumo humano (*Steigerung freien menschlichen Konsums*). (Schmitt, 1996, p. 31)

O progresso é a versão escatológica secularizada desta sociedade, portanto, imanente a este mundo. A secularização da escatologia judaico-cristã teria encontrado sua forma análoga numa visão de mundo (*Wetlandschauung*) fundada na fé ou esperança de um progresso. A partir do momento em que o sujeito da ação deixa de ser Deus e passa a ser o homem, a responsabilidade de planejar

as ações aptas a estreitar o caminho do progresso reside no uso da razão do indivíduo.

Uma sociedade progressista, plurivalente e ‘hominizante’ desta índole somente admite uma escatologia adequada e imanente⁴ a seu sistema, ou seja de igual forma progressista e plurivalente. Por conseguinte, uma escatologia deste tipo só pode ser uma escatologia *homo-homini-homo*, no melhor dos casos uma utopia, com a esperança, como princípio, de *homo absconditus* capaz de produzir-se a si mesmo fora das condições de sua própria possibilidade de existir. (Schmitt, 2001, p. 411)

As palavras do autor caracterizam uma autocompreensão humana que se revela na esperança, precisamente, na utopia de uma existência independente das próprias condições concretas de possibilidade. A secularização da escatologia judaico-cristã teria sido transferida ao indivíduo burguês e o convertido num ser onipotente, egocêntrico e arrogante, ofuscado pela crença na autodeterminação, isto é, na capacidade de criar-se a si mesmo e dominar o mundo através da técnica e da industrialização. A sociedade “hominizante” é aquela que transfere a cada indivíduo racional a missão de tomar o rumo do progresso e julgar àqueles que o impedem. A pluralidade de valores provenientes do individualismo burguês leva à ausência de valores compartilhados, o que resulta no niilismo, na neutralidade de um Estado sem alma, isto é, sem *ethos*, cujo traço se define na utopia da pura técnica de afirmação de poder. O *pathos* da modernidade reside na secularização que substituiu Deus pelo homem burguês, a imagem estrutural de uma autoridade última e soberana passou a ter sua representação análoga no indivíduo, que se tornou um ser desconhecido para si mesmo, um *homo absconditus*. A divinização do próprio homem e a utopia de existir fora da história concreta, transformaram-no em um ser onipotente, inescrutável e imprevisível, resultado da negação da transcendência de uma autoridade última soberana foi transferir a transcendência a cada indivíduo.

A centralidade do pensamento de Schmitt parece residir no âmbito do político que, por não se autodeterminar a si próprio, não pode tergiversar do problema da legitimidade. Mas o político é diferente do sagrado ou do espiritual, porque é mundano. Justamente

na diferença entre sagrado e profano incide a importância da analogia formal, pois é capaz de estabelecer similitudes estruturais. O caráter mundano do político cria uma dificuldade: o mundano não se resolve em si mesmo, necessita de um elemento transcendente que o constitui, tornando-o possível. O elemento transcendente não reside em outro mundo ou no mundo vindouro – daí Schmitt frequentemente fazer uso da máxima *silete, theologie, in munero alieno* –, não é dependente da religião, da ética, ou da teologia, mas surge na própria dimensão do político que transfere suas referências a outras realidades ou outros mundos. Isto se liga à dimensão existencial do político que somente pode ser entendida pela condição antropomórfica através da distinção do par conceitual amigo e inimigo.⁵ O caráter antropomórfico do homem se manifesta na intrincada relação de laços verticais e horizontais que se percebe na tensão entre o teológico e o político, entre as imagens, símbolos e idéias religiosas e a realidade política, isto é, a confusão entre o espiritual e o temporal.

O emaranhado de símbolos, e alegorias, paralelismos e analogias, metáforas, reflexos (projeções) e contra-reflexos entre uma esfera e outra é de caráter sociomorfo, biomorfo ou tecnomorfo. Assim não se resolve o problema da união, mas se apresenta uma morfologia comum das metáforas, uma primeira catalogação, capaz de ordenar os fenômenos em meio de muitos ‘reflexos’ e ‘contra-reflexos’ que enfrentamos aqui. (Schmitt, 2001, p. 413)

O emaranhado de metáforas, símbolos, analogias, projeções entre o âmbito teológico e político resulta da forma pela qual o homem compreende a si mesmo, suas relações com os outros e a maneira como interpreta objetos deste ou de outros mundos a que atribui significado. Daí Schmitt buscar resolver o problema da união das duas esferas – a espiritual e a temporal – sem recorrer ao reino da normatividade,⁶ do “dever ser”, do mundo vindouro, da escatologia – seja cristã, seja na versão secularizada de filosofia progressista da história –, mas através da sociologia dos conceitos que possibilita compreender as formas do pensamento humano, cuja estrutura é inevitavelmente antropomórfica. Não interessa ao autor se ater às pródigas cores e conteúdos de insígnias, metáforas, analogias, projeções, símbolos, mas a sua estrutura sistemática, as formas de

agir, pensar e sentir que não são suscetíveis à volubilidade ou ao capricho da matéria que não tem a pujança da permanência na história ou da durabilidade no tempo – demandas tão importantes, como a estabilidade e a previsibilidade, reivindicadas para a manutenção do político, isto é, da existência humana planejada com base na experiência da ordem histórica concreta.

A dimensão do político enfrenta o problema da legitimidade ao reconhecer que a tendência à metafísica, à teologia e ao dualismo entre o espiritual e o temporal reside nas próprias vísceras antropomórficas e não no plano externo das leis da história ou da ordem jurídica imparcial pressuposta racionalmente. Caso contrário, se incorre no logro do “normativismo, ao não se falar de imediato de *nomos*, mas de *normas*”. Além do *nomos*, Schmitt reivindica a compreensão de “dogmas e conceitos nos quais as diversas ordens históricas concretas adquirem a estrutura intelectual (*gedanklich strukturieren*) para tomar e interpretar decisões legítimas, mantendo o controle sobre sua execução” (Schmitt, 2001, p. 413). Infere-se da passagem que o objeto da sociologia dos conceitos funciona como um indicador “das diversas ordens históricas concretas”. A sociologia dos conceitos jurídicos seria uma ciência voltada para a descrição de paralelos e correspondências de dogmas e conceitos – tanto da teologia, quanto da política – que carregam na suas estruturas o significado da concreta dinâmica histórica (Nicoletti, 1990, p. 626).⁷ Interessante salientar que a Igreja, embora busque escapar da história, assim como a teologia, por meio de suas ações e idéias, intervém no plano histórico, sobretudo quando racionaliza a palavra revelada fazendo uso da linguagem e das categorias históricas, sendo capaz de forjar e conservar dogmas e conceitos. Por isso, Schmitt (2001, p. 418) declara que a “Igreja de Cristo não é deste mundo e nem sua história, mas existe neste mundo. Isto significa que ocupa e concede espaço, o que equivale à impermeabilidade, visibilidade e publicidade”.

A Igreja,⁸ a teologia e a jurisprudência, têm uma estrutura sistêmica resistente à sucessão de eventos na história, o que se torna indispensável às analogias formais empreendidas pela sociologia dos conceitos jurídicos cuja finalidade não parece ser meramente

descritiva. Parece querer algo mais, já que Schmitt afirma que dogmas e conceitos servem “para tomar e interpretar decisões legítimas, mantendo o controle sobre sua execução”.

Vale a pena mencionar que a chave para a compreensão da sociologia dos conceitos de Schmitt reside no antropomorfismo, isto é, nas distinções estruturais provenientes do pensamento e ação humana que pode ser expressa na relação do teológico ou metafísico com a realidade concreta do político. Tais distinções estruturais, como se verá, assumem a forma de pares antitéticos: amigo e inimigo, interno e externo, acima e abaixo, interior e exterior, público e secreto. As distinções são formais – e por isso dotadas de permanência –, estruturam a matéria informe, objetivando-a. Para Schmitt a morfologia das distinções antropomórficas, aptas a se concretizarem a partir do pensar e agir, somente podem ser percebidas pela analogia da sociologia dos conceitos jurídicos, cuja tarefa também reside em abrir o direito trazendo sua dimensão empírica contida na sua experiência concreta, isto é, “suas ordens históricas concretas”. A sociologia dos conceitos ao descortinar a dimensão empírica do direito o destitui de sua normatividade e o inscreve no plano concreto da existência humana, o que, na minha opinião, faz o direito despertar para sua condição de possibilidade que reside na dimensão existencial do político.

Antes de deter-me mais neste ponto, que parece se assemelhar a algumas idéias que Koselleck (1997, p. 87) denomina de condições transcendentais de histórias possíveis, seria válido investigar mais detidamente o antropomorfismo apresentado por Schmitt, pois

“enquanto o homem segue sendo um ser antropomórfico, isto é, de forma humana, se interpreta a si mesmo e suas relações com seus semelhantes por meio de tais ‘imagens’. O inextirpável antropomorfismo de todo pensamento humano pode se apresentar como biomorfismo, tecnomorfismo ou sociomorfismo. O rei pode figurar como um deus e Deus como um rei. Não obstante, também é possível imaginar Deus como uma espécie de motor elétrico, e o motor elétrico como uma espécie de impulsor do mundo; ao fim e ao cabo, o homem mesmo também se serve de imagens deste tipo para compreender-se, e cientificamente se *entende* a si mesmo com seus

recursos psicofísicos, como uma cápsula espacial. Tudo isso pode combinar-se em formas de metáforas polimorfos. (Schmitt, 2001, p. 413)

A analogia sistemática e estrutural do teológico e o do político deve ser conduzida pela sociologia dos conceitos – que, entre outras coisas, permitiria a apreensão do conteúdo dos sentidos, motivação de ações sociais ou representações de determinada época –, independentemente de uma delimitação do âmbito de seu conteúdo, justamente em razão de privilegiar seu traço estrutural. A compreensão da construção dos instrumentos que permite a observação da adjudicação conceitual do espiritual ao temporal é indispensável para elucidar o conceito de secularização, cuja dimensão estrutural pode explicar outros conceitos políticos-jurídicos. Além disso, a translação conceitual, como se viu, não só ocorre de acordo com o seu desenvolvimento histórico, mas também em conformidade com a sua estrutura sistemática. Os conceitos teológicos secularizados da Teoria do Estado “moderno” têm estrutura sistemática, cuja investigação deve ser empreendida pela sociologia dos conceitos. Mas o que é a sociologia dos conceitos? Que papel desempenha no âmbito da teologia política do autor? Qual é a relação entre sociologia dos conceitos e o conceito de secularização? O primeiro ponto metodológico observado na *Teologia política* é que a sociologia dos conceitos se caracteriza por operações de natureza metódico-sistemática denominadas de analogia. Aliás, como se viu, comenta o autor que em diversas obras precedentes à *Teologia política* vem chamando a atenção para a importância deste tipo de analogia, isto é, de operações estruturais sistemáticas. Analogia é uma das formas pelas quais se traduz o processo de translação da religião para a política e a apreensão desta sucessão de transformações estruturais dotadas de sentido é da competência exclusiva da abordagem sociológica dos conceitos. A sociologia dos conceitos apresentada pelo autor é jurídica, pois lida com a transferência de conceitos da teologia à teoria do Estado.

A história dos conceitos de Reinhart Koselleck

Porque mil anos, diante de vós, são como o dia de ontem que já passou, como uma só vigília da noite. Nossos anos se dissiparam como um sopro. Setenta anos é o total de nossa vida, os mais fortes chegam aos oitenta. A maior parte deles, sofrimento e vaidade. Porque o tempo passa de pressa e desaparecemos. (Salmos, 89, 4-10)

A fim de examinar a metodologia da história dos conceitos de Reinhart Koselleck deve-se destacar que a preocupação central do autor é a discussão das condições de possibilidade de histórias. Quais são as categorias epistemológicas que fundam a possibilidade de histórias? Fazer referência a uma história humana, política e social, e a estrutura histórica permite falar em diferentes níveis temporais? Ou, simplesmente, o que é o tempo? Uma cronologia natural dos corpos celestiais, uma mera sucessão de eventos que se relaciona com a escatologia cristã? Por que reclamamos tanto da falta de tempo? Será que houve uma aceleração do tempo? Há como distinguir entre diferentes níveis temporais?

O esforço metodológico da história dos conceitos desenvolvida por Koselleck reside em diversos motivos, entre eles, na tentativa de responder a um obstáculo epistemológico com o qual se depara o historiador contemporâneo ao se empenhar em escrever a história. A dificuldade se verifica no “pressuposto antropológico de que a linguagem e a história, o discurso e a ação não coincidem plenamente” (Koselleck, 2001, p. 75). A fim de enfrentar este desafio Koselleck busca investigar as condições de possibilidade da história, precisamente a partir de categorias sem as quais as histórias não seriam viáveis: a experiência e a expectativa proveniente das ações humanas (Koselleck, 1985, p. 269). Ambas as categorias, meta-históricas, são interdependentes, pois não há expectativa sem experiência, tampouco experiência sem expectativa (p. 270). A propriedade formal da qual são dotadas tais categorias permite ao autor utilizá-las para lidar com o tratamento do tempo histórico de um ponto de vista teórico e empírico. Por um lado, experiência e expectativa incorporam as noções de passado e futuro, por outro, no âmbito empírico, são capazes de orientar a ação dos homens no curso

das mudanças políticas e sociais. As referidas categorias propostas por Koselleck lembram duas fontes do conhecimento elaboradas por Immanuel Kant (1724-1804), que as denominava de espaço e tempo na *Crítica da razão pura* (Koselleck, 1985, p. 269) Preocupado com os limites, resultados e alcance da ciência, Kant buscava examinar suas condições de possibilidade. Na primeira parte do mencionado livro, dedicada à *Estética transcendental*, Kant investiga as formas puras da sensibilidade, precisamente, “as formas puras de toda intuição sensível”, pois somente se pode conhecê-las *a priori*, pois precedem toda percepção real. O espaço e o tempo seriam formas puras ou *a priori* necessárias para toda sorte de experiência possível do sujeito com o objeto, porém não de um objeto como coisa em si, mas na simples condição de fenômeno. Tal condição formal das representações somente existe no mundo mental do sujeito, pois sem sujeito não haveria espaço nem tempo e, evidentemente, se esvaneceriam todas as representações do sentido externo, o espaço, e do sentido interno, isto é, o tempo. O tempo ou a forma pura da intuição da mente ou condição subjetiva da sensibilidade é onde estão contidas as “relações de sucessão, de simultaneidade e daquilo que é simultâneo como sucessão (o permanente)” (Kant, 1980, p. 39-55).

A breve exposição de algumas idéias de Kant cumpre o intuito de compreender adequadamente o significado epistemológico da história dos conceitos de Koselleck. Primeiro, se Kant está preocupado com as condições de possibilidade do conhecimento científico, no caso analisado, especificamente das experiências possíveis, Koselleck faz o mesmo, porém seu investimento é voltado, precisamente, para as condições transcendentais do conhecimento histórico. Segundo, de um lado Kant – aparentemente de forma frustrada – se deparava com o intransponível limite das formas puras internas ou externas da sensibilidade apenas poderem conhecer os objetos elevados à condição de fenômenos e não tomados como objetos portadores de essências ou coisas em si. Do outro, Koselleck examina as condições de possibilidade das histórias e não da história em si. Os fenômenos ou as histórias possíveis, respectivamente, não existem fora do sujeito de Kant ou do curso das ações humanas analisadas por Koselleck. Terceiro, Kant, ao mencionar o tempo ou

a condição subjetiva da sensibilidade, distingue três dimensões: da sucessão, de simultaneidade e da permanência, que entende como aquilo que é simultâneo com a sucessão, portanto permanente. De forma semelhante, Koselleck (2003, p. 950) emprega os conceitos de diacronia, sincronia, e chega a mencionar “estruturas da experiência histórica que, uma vez formuladas com rigor, não se perdem, mas que persistem”. Ora, mas qual é diferença epistemológica entre ambos os projetos epistemológicos?

Antes de responder à pergunta é bom lembrar que no plano político, histórico, jurídico e mesmo filosófico a distância que separa Koselleck de Kant exime comentários mais detidos. A despeito disso, vale a pena uma breve digressão para se ter uma idéia da distância oceânica que separa os dois autores. Koselleck, ao examinar os desdobramentos semânticos do conceito de secularização, especificamente sob a ótica do encurtamento do tempo e de sua aceleração, critica o *pathos* da forma acelerada que a história assume no auge do iluminismo. Koselleck mostra a visão que Kant tinha da “época moderna”, na qual a expectativa de salvação cristã não deveria mais residir no além ou mundo vindouro, mas “na realização moral e ética da religião cristã neste mundo”. Tal visão de mundo conduziria ao espinhoso caminho da escatologia, cujas lições se pautavam pela chegada do juízo final ou “fim da história do mundo, do progresso, o qual deve realizar no plano intramundano os postulados cristãos até alcançar no futuro a liberdade em relação a qualquer forma de dominação” (Koselleck, 2003, p. 45-46).

Para Koselleck, empenhado na dura batalha contra a contínua aceleração do tempo – sobretudo a partir da Revolução Francesa que aproxima excessivamente ação e reflexão⁹ –, a secularização da escatologia cristã impede qualquer forma de planejamento calcado na realidade concreta da experiência. Portanto, entre as três dimensões do tempo – presente, passado e futuro – Kant, por meio de suas idéias jurídicas, políticas, morais e filosóficas, teria transferido peso excessivo ao futuro, o que, de acordo com Koselleck (2003, p. 75-76), contribuiria para o divórcio da experiência contida no passado da expectativa projetada no futuro. Além disso, Kant teria feito uso

de imagens quiliastas ou milenaristas que costumava ironizar “no momento de fundar uma constituição jurídica ordenada e uma federação mundial de povos com objetivo terreno duradouro da ação política”. Por fim, Koselleck mostra como Kant, por meio da incisiva propaganda do progresso da razão, seria conivente com os fatores que resultaram na aceleração do tempo, cujo efeito é coagir o homem a orientar sua vida de forma exposta à incerteza do futuro. A fim de se conduzir neste mundo acelerado, o homem “terá de levar em conta a inexperimentabilidade de seu futuro, a incapacidade empírica de experimentá-lo. Tem que prevê-lo, ajustando-se ou não à verdade” (Koselleck, 2003, p. 76).

Mas o que distingue os ambiciosos projetos epistemológicos de Kant e Koselleck? Primeiro, as categorias “experiência” e “expectativa” de Koselleck – das quais derivam uma série de outras –, embora tratadas como transcendentais às experiências particulares ou histórias possíveis e por isso reivindicarem um alto grau ou talvez o maior grau de generalização, são categorias históricas. São historicamente forjadas e a demanda por amplo alcance de generalização se deve à sua reivindicação de aplicação no plano da própria história concreta. As categorias a priori de espaço e tempo de Kant não são analisadas pelo autor na sua dimensão histórica – não são pensadas como construções históricas – e é por esta razão que Kant anuncia ao leitor que a *Crítica da razão pura* representa algo novo em folha que está operando uma verdadeira revolução no conhecimento com o mesmo alcance daquela perpetrada por Copérnico (1473-1543).¹⁰

Creio que as categorias de Koselleck são construídas através de um progresso metodológico que se inscreve na história da experiência do conhecimento humano, o que o obriga constantemente a dialogar com nossos antepassados como Heródoto, Tucídides, Políbio, Maquiavel, o próprio Kant etc. A elaboração de suas categorias não está fora da história ou referida ao futuro, pois apenas deriva do privilégio de homens do tempo presente poderem proceder a arranjos instrumentais supostamente mais avançados por disporem cada vez mais de um espaço de experiência mais amplo. É bom

lembrar que o seu progresso metodológico (Koselleck, 2001, p. 67) não possui nenhum conteúdo axiológico, pois o ritmo do tempo histórico acelerado principalmente a partir das Revoluções Industrial e Francesa, cujas datas correspondem ao período entre 1750-1850, desgasta a disponibilidade do espaço de experiência em virtude de se olhar apenas para o futuro.

Segundo, Koselleck fornece uma importante pista para compreendermos melhor seu pensamento, ainda opondo-o ao de Kant. Afirma que, diferentemente de Santo Agostinho, “Kant reduz as dimensões do tempo histórico ao seu núcleo antropológico” impondo uma “ênfase no agente humano”. Até aí Koselleck (2003, p. 76) deixa claro que houve uma contribuição, pois a epistemologia de Kant “põe à nossa disposição categorias antropológicas e, nesse sentido, meta-históricas, que definem as condições de possibilidade de uma história”. O problema, com já se viu, foi Kant ter “adjudicado inequivocamente, dentro das três dimensões temporais, maior peso ao futuro” (p. 76). A hipertrofia do futuro e a conseqüente atrofia da experiência contida no passado é algo que Koselleck quer evitar. Deste ponto de vista, é possível vislumbrar ares de um projeto normativo a partir da história dos conceitos de Koselleck, isto é, através de sua metodologia quer criar diques e barragens para conter a aceleração do tempo, de modo a evitar que a erosão do espaço de experiência transforme o homem num animal em extinção. É imprescindível ressaltar que da análise da teoria da história proposta pelo autor parece depreender um peremptório compromisso de intervir na realidade de modo a melhorar as ferramentas metodológicas para que sejamos capazes de introduzir no futuro mecanismos procrastinatórios e também alcancemos maior precisão na arte da prognose. Nas palavras de Koselleck “a segurança do prognóstico aumentará necessariamente de novo na medida em que se lograr inserir no futuro mais efeitos dilatatórios, cuja previsibilidade será maior tão logo as condições gerais econômicas e institucionais de nossas realizações sejam cada vez mais estáveis”. Todavia, diz que isto é provavelmente só uma utopia que não pode ser inferida da história precedente (Koselleck, 2003, p. 96).

Terceiro, é o núcleo antropológico em que reside o cerne deste estudo que aproxima a metodologia de Koselleck com a de Schmitt e não com a de Kant, que apenas nos serviu para clarear a história dos conceitos e examiná-la como método inscrito no espaço de experiência humana. É no núcleo antropológico de Koselleck onde estão as categorias, não de espaço e tempo, mas de experiência e expectativa. Tais categorias só podem ser devidamente apreendidas se analisarmos a classificação temporal da aquisição de experiências proposta por Koselleck. De acordo com seus três planos temporais ou “classificação temporal de aquisições de experiência no curto, médio ou longo prazo (e das perdas de experiências correspondentes) pode se esperar que os procedimentos metodológicos possam ser referidos aos três tipos de experiência” (Koselleck, 2001, p. 68). O que está em jogo a partir desta classificação, entre outras questões, é a possibilidade de se fazer prognósticos, que para o autor é algo que pode ser viável, pois isto já pôde ser empiricamente verificado. A sucessão no curto prazo, observável por meio da idéia do “antes e o depois”, se define através das coações cotidianas que nos impulsionam a agir. Os indivíduos enredados neste plano temporal flutuam em conformidade com prazos e se deparam com situações que somente podem conhecer depois. Interessante neste caso é a metáfora que Koselleck (2003, p. 92-93) usa do jogo de xadrez, pois somente depois de alguns lances os jogadores podem tomar conhecimento claramente das posições e, aí sim, “formular prognósticos com uma segurança crescente, e ao final absoluta”. Deve-se notar como, a partir daí, é difícil extrair condições de possibilidade para histórias possíveis.

No plano temporal das experiências adquiridas no médio prazo, o desenrolar dos acontecimentos concentra tamanha quantidade de fatores que terminam por fugir do controle dos atores envolvidos. Neste caso, incidem guerras civis, crises econômicas, introdução de novas tecnologias, isto é, uma série de fatores que se modificam de forma mais lenta do que a própria ação dos atores imersos neste cenário. A complexidade da situação apresentada possibilita tantos diagnósticos que também se acaba impossibilitado de fazer prognósticos seguros.

O terceiro plano temporal, que interessa a este trabalho, revela um plano de duração que Koselleck chama de meta-histórico. O fato de denominá-lo assim não quer dizer que não seja atemporal. Trata-se de uma dimensão temporal na qual pressupõe hipoteticamente “constantes antropológicas” que podem ser abstraídas da pressão exercida pelo ritmo das transformações históricas. É do núcleo antropológico que derivam inúmeras proposições empíricas que são suscetíveis de repetição. Na antropologia de Koselleck se observam estruturas da experiência que comportam permanência, isto é, rigorosamente, não se perdem. São resistentes, incólumes às modernas maneiras de exercer o poder e às novas concepções jurídicas (p. 95). As estruturas formais da história são cíclicas ou se repetem, mesmo que as experiências concretas vividas singularmente no curto ou médio prazo abalem os afetados, já que as estruturas e os processos duradouros sobrevivem aos acontecimentos experimentados particularmente nos quais se desenrola a história, pois existem constantes antropológicas de diferentes durações em meio a uma constelação de fatores (p. 79-80). Exemplo mais concreto fornecido pelo autor é a tendência à permanência que têm certas instituições, condições geográficas, concepções jurídicas. Deste modo, seríamos forçados a imputar aos acontecimentos concretos dos cursos diacrônicos¹¹ do tempo a qualidade da repetição (p. 79). A despeito da história estar repleta de surpresas, existem condições transcendentais de longo prazo ou estruturas dotadas de durabilidade que permitem que se estabeleça “prognósticos meta-históricos e utilizáveis a todo momento para projeções políticas” (p. 95). O problema é que o autor conclui que os três planos temporais – no curto prazo, médio prazo, e longo prazo – foram desarticulados na história recente.

Assim como Koselleck, Carl Schmitt também aborda o tema do plano temporal examinado no longo prazo ou nos processos duradouros ao comentar que “a reivindicação pela duração é recepcionada pelo argumento conservador e tradicionalista. É somente a condição da duração contínua que justifica a situação de todas as coisas (*every state of affairs*). O tempo imemorial como

tal é a última base para o direito. Para o Estado, a importância da religião e das famílias aristocráticas é que ambas lhe fornecem duração e somente assim o Estado adquire sua realidade” (Schmitt, 1986, p. 62). A dimensão da “duração contínua”, da permanência, das estruturas ou formas institucionais capazes de sobreviver à pressão das transformações históricas é compartilhada por Schmitt e Koselleck. A preocupação de ambos os autores é configurar a realidade política e social lhe conferindo forma resistente que possibilite o planejamento e a decisão política tomada a partir de conceitos cuja estrutura semântica contenha diversas ordens históricas concretas. A idéia de “duração contínua” recepcionada pelo pensamento conservador com o qual Schmitt se identifica torna-se mais clara nas objeções que Jean Bodin¹² fazia a Maquiavel. Segundo Schmitt “o conservador” Bodin se opõe à teoria política de Maquiavel, pois os ensinamentos do florentino somente poderiam ser considerados sob a ótica de uma utilidade imediata, pois no longo prazo levariam à ruína do Estado. Schmitt (1986, p. 62-63) considera sensata a observação de Bodin, pois “a mera experiência” aplicada a situações de caráter imediato teria conseqüências funestas caso sistematicamente não se elevasse a duração à condição básica de justificativa.

O exame da antropologia de Koselleck, como se viu, é onde reside a estrutura ou as condições de possibilidade das histórias possíveis, o que rigorosamente o autor denomina de Histórica (*Historik*) ou teoria da história (*Theorie der Geschichte*). A fim de explicar os fundamentos da *Historik*, Koselleck utiliza cinco categorias que são pares antitéticos, ligados à dimensão existencial humana. Todavia, neste estudo apenas me ocuparei do exame de três pares conceituais.¹³ O primeiro, é tomado de empréstimo de Heidegger e neste trabalho o traduzo como “o precipitar-se para a morte” (*Vorlaufen zum Tode*) que Koselleck completa com o conceito antitético do “poder matar” (*Totschlagenkönnen*). A capacidade dos homens poderem matar uns aos outros é uma condição de possibilidade de toda sorte de história. Note-se que o poder que o homem tem de extinguir violentamente a vida de outro homem não

se liga apenas à luta pela sobrevivência, mas também é um pressuposto da possibilidade de agir, pois o pressuposto da guerra leva à possibilidade de se encaminhar à paz. Mas, mesmo na paz, a tensão do conflito violento é sempre presente.

O segundo par antitético, pressuposto pelo anterior, encontra-se, não por acaso, na distinção amigo e inimigo cunhada por Carl Schmitt. A estrutura formal do par conceitual amigo-inimigo, já apresentada neste trabalho, se relaciona com a própria finitude da existência humana, portanto não há como escapar da distinção cujo caráter é formal porque está contida na estrutura cognoscitiva do pensamento humano. A estrutura amigo-inimigo é capaz de conformar todos os âmbitos da vida humana, pois seu caráter formal permanece na existência concreta como algo vivo. Schmitt e Koselleck concordariam não apenas quanto à propriedade de permanência atribuída à categoria amigo-inimigo, mas também com relação às condições meta-históricas do “precipitar-se para a morte” e do “poder matar”, dimensões extralingüísticas e biológicas da inescapável finitude humana.

A respeito do conceito amigo-inimigo de Carl Schmitt é importante observar que em certa medida se distingue dos contra-conceitos assimétricos de Koselleck. Contra-conceitos assimétricos designam um determinado agrupamento político ou social que se constitui através de conceitos que conferem uma unidade ou identidade cuja formação depende da exclusão dos outros que lhe são estranhos. Como a constituição deste agrupamento reivindica o atributo da generalização, utiliza conceitos lingüísticos universais para autodefinir-se. A consequência disto é a rejeição de qualquer comparação e a imputação àqueles que foram denominados de “outros” de contra-conceitos estigmatizantes ou discriminatórios. Portanto, a construção da identidade de um dado agrupamento humano liga-se à negação da “reciprocidade do reconhecimento mútuo”. Assim, a título de exemplo, “o não-católico se converte no pagão ou traidor”, o não-grego em bárbaro, etc. Da definição conceitual da identidade do grupo deriva a do alienígena e a imposição pejorativa pode soar como uma privação lingüística, já que é unilateral. Esta relação, que se manifesta pelo

uso da linguagem política, Koselleck (1985, p. 160-161) caracteriza como “conceitos assimetricamente opostos.”

A distinção amigo-inimigo é rigorosamente definida pelo seu formalismo político. Ao analisá-la no livro *Future past: on semantics of historical time*, Koselleck observa que Schmitt teria através de sua formulação alcançado um resultado científico de uma categoria que ainda é, nos dias de hoje, ideologicamente muito utilizada. Menciona que Schmitt empenhou-se no “esvaziamento substancial deste par conceitual ao mesmo tempo universalista e dualista [...] para formalizar o contraste de classes e povos (*peoples*) e organizá-los funcionalmente e ideologicamente nas suas várias formulações substantivas de tal maneira que somente a estrutura básica de possíveis contrastes se tornou visível”.¹⁴ Afirma Koselleck que, mediante este par conceitual, Schmitt teria alcançado uma fórmula capaz de compreender uma variedade de antíteses sem ser necessário identificá-las. O rigor morfológico do par conceitual de Schmitt se revelaria no seu traço “simétrico puramente contra-conceitual” verificado na negação formal, pois do ponto de vista do amigo ou do inimigo, estaria simultaneamente aberta, para os dois lados, a possibilidade da autodeterminação de si ou de seu inimigo. No âmbito da experiência histórica, o conteúdo substancial das categorias epistemológicas, isto é, de amigo e de inimigo, podem servir para preencher assimetricamente ambos os campos lingüísticos. Em tom encomiástico, Koselleck (1985, p. 197) declara que “Schmitt pode ter concretizado este contraste a partir de sua própria posição, pois cunhou fórmula que não pode ser superada como condição de possíveis políticas. Este é o conceito do político, não de políticas.”

Além de narrar os passos dados por Schmitt para formular sua imbatível condição de possibilidade de políticas, Koselleck não só demonstra a qualidade epistemológica do caráter “puramente simétrico” do conceito, mas se apropria do mesmo como categoria meta-histórica ou condição de possibilidade de histórias possíveis. O comentário de Koselleck sobre o par conceitual elaborado por Schmitt

não é em vão, pois sabe que quanto maior o nível de abstração da substância de um conceito – de modo a focalizar sua estrutura básica –, maior a precisão formal da condição de possibilidade de políticas ou histórias e conseqüentemente sua capacidade de permanência ou sobrevivência em meio ao ritmo acelerado das mudanças históricas. “Devemos levar em conta que o par antitético amigo-inimigo considera de um modo inteiramente formal finitudes que se manifestam sobre as experiências (*trasfondo*) de todas as histórias de auto-organização humana” (Koselleck, 1997, p. 75). Aqui Koselleck explica o amplo poder de alcance do par conceitual de Schmitt.

Não se deve esquecer que a categoria de Schmitt utilizada por Koselleck como categoria transcendental de histórias possíveis apresenta na sua simetria proveniente da negação formal do outro uma idéia de um privilégio. A despeito do reconhecimento do outro como inimigo poder significar que encarna o mal e logo é o crápula que deve ser eliminado, está presente a idéia cujo teor afirma que nunca se trata do inimigo privado ou *inimicus*, mas do inimigo público (*hostis*), chamado por Schmitt de “estrangeiro”. Ora, reconhecer em outro agrupamento a qualificação de inimigo – o que representa admitir a tensão constante e a recíproca possibilidade da eliminação física do outro ou a eventualidade de uma luta – é um verdadeiro *status*, pois um dado agrupamento ganha existência, identidade, unidade ou soberania a partir da conquista de um inimigo e este em conseqüência dispõe das mesmas possibilidades. Agrupamentos humanos que não têm inimigos não têm soberania, podem ser dominados pelos que possuem o *status* da categoria, enfim não têm o poder de fazer a guerra ou firmar a paz (Schmitt, 1992, p. 51-58). A atribuição mútua do *status* amigo e inimigo tem ainda o aspecto de não privar o outro lado, o inimigo, do uso do campo lingüístico, isto é, da atribuição de conteúdo lingüístico para definir-se e definir o outro. Como diz Koselleck (1997, p. 76), “em linguagem categorial, aqui se trata de uma oposição formal que permanece aberta a toda atribuição de conteúdo”, diferentemente de contra-conceitos assimétricos como gregos e bárbaros, católicos e pagãos, etc. Deve-se observar que Schmitt ao proceder à análise da estrutura do conceito de romantismo

cita diversos pares conceituais antitéticos, como cristãos e pagãos, acima e abaixo, revolução e legitimidade, entre outros (Schmitt, 1996, p. 101-103).

Por último, com respeito ainda à distinção amigo-inimigo, Koselleck afirma que nela estão contidas “determinações temporais de futuro” cujo teor se observa no fato de estar presente a qualquer momento o “ser para a morte” (*Sein zum Tode*) que pode ser superado pelo “ser para matar” (*Sein zum Totschlagen*). Além da potencialidade da distinção sempre presente e recorrente abrir espaço para histórias vindouras, lembra Koselleck que na atitude de elevar o outro ao *status* de inimigo e não à condição de crápula – pois considera que este aspecto deve ser evitado, isto é, ver no inimigo a encarnação do mal – já reside uma esperança de paz (Koselleck, 1997, p. 77). Me parece que a esperança de paz significa horizonte de expectativa que não decola da incerteza do futuro aberto, mas que deriva das relações reais e concretas que se mantém com próprio inimigo.

O terceiro par antitético considerado “mais universal” que o anterior – precisamente a oposição entre “interior e exterior” – compõe a espacialidade histórica e é desenvolvido por Koselleck a partir da idéia de espacialidade que Heidegger mostrou com sua categoria do *Dasein* que se origina simultaneamente à do “ser no mundo” (*In der Welt Sein*). A *Historik* de Koselleck se interessa em assimilar estas categorias para incluí-las nas condições de possibilidade de histórias possíveis, pois diferentemente da hermenêutica de Gadamer, se referem a processos de longa duração que não se apresentam nos textos, mas produzem textos (Koselleck, 1997, p. 92). Por isso são propriedades formais, extra-lingüísticas, transcendentais, em virtude de envolverem uma dimensão biológica, como os dois pares anteriormente examinados, e geográfica como o caso em questão. A *Historik* de Koselleck aproveita a demonstração da espacialidade do *Dasein* de Heidegger, mas a completa procedendo a uma divisão: corta-a ao meio chegando ao resultado espacial de um *Dasein* histórico que deve ser considerado sob a ótica do “interno e externo”. Bastam duas pessoas para esta contraposição estar presente, não há unidade de ação social ou política

que não seja constituída através da delimitação de outras. Vale ressaltar que as múltiplas transformações técnicas, políticas, sociais que alteram a permeabilidade ou desenham outras linhas ou limites no plano histórico, não solapam a permanência da categoria interior-exterior. Daí resulta uma outra espécie de oposição: “o público e o secreto”, também dotada da propriedade formal da permanência no terreno histórico e da capacidade de se reproduzir sob as formas mais variadas.

Poder-se-ia citar inúmeros exemplos concretos da manifestação da contraposição interno-externo ou do seu aspecto particular do público-secreto, porém a finalidade do trabalho é metodológica. Interessa, portanto, mostrar que Schmitt também utiliza tais categorias e creio que, embora sua possibilidade de uso e desenvolvimento se inicie com as investigações espaço-existenciais de Heidegger, a aplicação das mesmas no plano histórico, realizadas por Koselleck, seriam influenciadas pelo emprego que delas fez Schmitt. Para citar brevemente um dos indícios desta relação metodológica, percebe-se que no *Leviathan* (1938) de Schmitt a análise do Estado absolutista proposto por Hobbes – autor de incisiva repercussão no plano histórico e político através da difusão das suas idéias – traz uma questão. Segundo Schmitt, após neutralizar os conflitos religiosos que assolavam a Europa no século XVII – através da união do poder espiritual e o poder temporal nas mãos do soberano –, Hobbes teria deixado uma porta aberta que seria o espaço de destruição do próprio Estado. “A separação entre interior e exterior e entre governo público e privado conformou não apenas o pensamento jurídico, mas o pensamento geral de todas as pessoas instruídas” (Schmitt, 1996, p. 59). Devido à referida separação, o Estado externamente todo-poderoso de Hobbes teria se esmorecido internamente, isto, é sua força interna teria sido drenada a partir do crescente poder alcançado pelo interior. Quando o poder público quer apenas ser público, a crença interna toma o caminho do espaço privado e a alma de um povo se dirige a um “caminho secreto” que leva ao interior.

Assim, cresce a contra-força do silêncio e da tranqüilidade (*stillness*). Precisamente no momento em que a distinção entre o interior e o

exterior é reconhecida, a superioridade do interior sobre o exterior e, conseqüentemente, do privado sobre o público é resolvida. O poder público e sua força podem ser completamente e enfaticamente reconhecidos, lealmente respeitados como nunca foram, mas somente sendo externo o poder é oco e já morto por dentro. (Schmitt, 1996, p. 61)

Muitas relações e questões estão presentes nas passagens acima mencionadas de Schmitt, o que se deve salientar neste estudo é a aplicação que Schmitt faz das categorias interior-exterior, público-secreto. Porém, não deixemos de perceber que é da força do interior que surgem as associações secretas, entre outras, como a da maçonaria, que adquirem força suficiente para derrubar um Estado, algo que ocorreu na Revolução Francesa.¹⁵

Conclusão

A metodologia de ambos os autores é mais do que uma mera metodologia, pois nela se inclui uma visão de mundo que Schmitt e Koselleck parecem compartilhar. Entre outras evidências pode-se mencionar o fato de Koselleck ter se apropriado do conceito amigo-inimigo e também de ter aplicado o conceito de interior-exterior e público-secreto em seus trabalhos.

Possivelmente os dois autores concordariam que tanto a sociologia dos conceitos quanto a história dos conceitos são instrumentos epistemológicos extraídos da dimensão existencial do homem – seja a partir do retrato antropomórfico que Schmitt desenha do homem, seja a partir da forma pela qual Koselleck compreende seu núcleo antropológico – e que podem ser utilizados politicamente. A finalidade política das metodologias, entre outras, é impedir o progresso técnico-mecanicista e acelerado do futuro incerto que projeta o homem num espaço aberto no qual perde a sua referência da experiência, da tradição, dos costumes imemoriais, e se depara com a crise niilista da ausência de valores e decisão política.

Notas

- 1 Carl Schmitt pertence à referida categoria dos autores “malditos”. Há quem diga que ele é o Thomas Hobbes do século XX e que ingressou no partido nazista em 1933 com a ambição de tornar-se o principal jurista e filósofo político do terceiro Reich. Todavia, em face do seu passado anti-nazista, seus laços de amizade com judeus e marxistas e seu desprezo pelas teorias racistas, Schmitt foi severamente atacado pelo SS, em 1936, e advertido a não posar de pensador Nacional Socialista (Schwab, 1996, introdução). Da mesma forma que Hobbes, o autor permaneceu por muito tempo no mais profundo ostracismo.
- 2 Infelizmente, não encontrei a referida obra disponível em nenhuma língua. Contudo, investiguei a sociologia dos conceitos em todas as outras obras citadas no trabalho.
- 3 É importante notar que a autoridade deve ser portadora de algum sentido, idéia ou conjunto de valores não importando seu conteúdo: “Nenhum sistema político pode sobreviver sequer a uma geração com simples técnica e afirmação de poder. Ao político pertence a idéia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* de convicção” (Schmitt, 1998, p. 31).
- 4 Ao investigar a aceleração do tempo, Koselleck afirma de forma semelhante a Schmitt que “o pressuposto extra-histórico do encurtamento do tempo se transforma (se troca) no princípio da idade moderna num axioma intra-histórico de aceleração. Assim, o sujeito se desloca de Deus ao homem, que deve impor precisamente esta aceleração mediante a transformação da natureza e da sociedade. Por secularizada, no sentido da assunção de uma herança cristã, pode-se entender em primeiro lugar somente a meta ligada às esperanças progressistas de realizar no futuro um reino de felicidade e liberdade frente a toda forma de dominação” (Koselleck, 2003, p. 62). Me parece inequívoca a semelhança das idéias de ambos os autores, todavia Koselleck parece dar continuidade ao exame do conceito de secularização e chega a declarar que não é mais possível inferir a experiência moderna da aceleração proveniente das mudanças técnicas e industriais da sociedade humana das premissas teológicas. Portanto, haveria aí uma descontinuidade no argumento da secularização que vê no progresso a versão intra-histórica ou mundana da escatologia supra-histórica ou do mundo vindouro (2003, p. 62). Ainda assim, creio que Schmitt concordaria com Koselleck que, devido à aceleração, “nosso globo se tornou uma nave espacial fechada” ou que os diversos fatores de aceleração – inicialmente proveniente da

secularização – denotam “certamente processos imanentes ao mundo [...] que não são mais dedutíveis das expectativas cristãs de salvação” (Koselleck, 2003, p. 67-68).

- 5 O par conceitual amigo-inimigo, indispensável à teoria da história de Koselleck, não deve ser interpretado à luz de metáforas, símbolos, idéias econômicas, como por exemplo a de superestrutura ou infra-estrutura, “mão invisível”, noções psicológicas individualizantes, mas deve ser encarado em conformidade com seu significado concreto e existencial (Schmitt, 1992, 54). O par antitético designa “o grau de intensidade extrema de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras” (Schmitt, 1992, p. 52). A estrutura desta relação que pode ser observada em todos os âmbitos da vida, liga-se à finitude da própria existência que está associada à existência do outro, o inimigo, que “no caso concreto do conflito presente, representa a negação de sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida, segundo sua modalidade de ser” (Schmitt, 1992, p. 52).
- 6 Carl Schmitt, ao explicar no *Conceito do político* a contraposição amigo-inimigo, relata que o inimigo é o outro, dotado de existência, o estrangeiro e “no caso extremo, há possibilidade de conflito com ele, o qual não pode ser decidido mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem por um veredicto de um terceiro ‘desinteressado’ e, portanto, ‘imparcial’ (Schmitt, 1992, p. 52). Fica claro que a dimensão do político, isto é, a dimensão concreta do conflito existencial, não se sustenta a partir de soluções prescritivas determinadas *a priori*, mas somente através da arbitrariedade de uma autoridade humana transcendente em virtude de ter o monopólio da decisão política nos casos extremos.
- 7 Mas não é só isso, pois atentar para o conteúdo histórico e concreto de dogmas e conceitos significa obter uma poderosa arma, já que de dogmas e conceitos é possível extrair decisões legítimas e controlar a sua execução. É imprescindível focalizar a dimensão intervencionista, para não dizer política, da sociologia dos conceitos que é muito mais do que um simples método.
- 8 Observa Schmitt (1998, p. 14) que “a Igreja católica não sendo confundível com um Estado, com a forma da sociedade política, fornece, no entanto, o exemplo das estruturas que o determinam enquanto Estado”.

- 9 A Revolução Francesa, a mecanização e organização da indústria capitalista, objeto de incisivas críticas no curso das obras de Koselleck e Schmitt, fincaram o “postulado da aceleração” que “obtem sua confirmação universal na experiência cotidiana de cada um”. Tal fenômeno empaca “toda a estrutura decisional política e social do globo, assim como a capacidade de organização política e social. Graças à informação, fatos e ações convergem progressivamente com sua mesma elaboração. Em virtude da aceleração, ação e reflexão se aproximaram demais entre si”. Assim, o homem não pode mais dar um passo sem sujeitar-se ao que está por vir e “fazer planos para o futuro, porque tem à sua disposição, de forma crescente, os dados da experiência própria e alheia” (Koselleck, 2003, p. 66-67). Vale dizer que a quantidade de dados da experiência que se avolumam nas mãos do homem o impede de fazer qualquer uso qualitativo da mesma, pois não pode processá-la devido à convergência entre ação e reflexão.
- 10 Dizia Kant, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, publicada pela primeira vez em 1788, que o progresso andaria mais rápido se mediante a metafísica procedêssemos a uma inversão: ao invés do conhecimento se orientar pelos objetos, orientássemos o objeto pelo nosso conhecimento. Assim como o teria feito Copérnico “que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz. Na metafísica pode-se então tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos” (Kant, 1980, p.12). Na passagem é notável a idéia da aceleração do progresso da razão por meio de uma revolução no âmbito da metafísica. A aceleração, portanto, priva os homens de uma meta ou decisão política, acostumando os homens a viverem em crise.
- 11 No que respeita a diacronia deve-se esclarecer que há várias camadas temporais, pois a história tem diferentes movimentos temporais que se repetem ou se modificam lentamente, assim as experiências dos homens também se conservam, se modificam ou se rompem. Acredita Koselleck que a história tenha sido compreendida em conformidade com uma unidade diacrônica de todos os eventos, pois não se levava em conta a experiência particular de cada um diante dos acontecimentos que o afetavam. Concorde Koselleck que a história particular é única, singular, mas observa que cada história possui uma estrutura que a torna possível. Dentro de cada estrutura da história experimentada particularmente ocorrem processos no interior de disponibilidades e espaços limitados que modificam com velocidades distintas. Então como é que a história

poderia ser cíclica ou dotada da propriedade formal da repetição? Ora, o fato de que regularmente existam histórias particularmente experimentadas pelos homens com diferentes velocidades dos acontecimentos, do ponto de vista do autor, somente confirma a sua tese da repetição: “Na medida em que se observa esta pluralidade de extratos temporais, então toda história se manifesta como o espaço da possível repetição; nunca é somente diacrônica, mas em função de sua percepção e experiência temporal, igualmente sincrônica” (Koselleck, 2001, p. 82).

- 12 Ao arrolar os autores com os quais mantinha proximidade teórica, Schmitt menciona os dois mais importantes com quem mantinha relação “cotidiana” e “que fundaram o Direito Internacional partindo do Direito Político: Jean Bodin e Thomas Hobbes. Estes dois nomes da época das guerras civis confessionais chegaram a ser para mim nomes de pessoas vivas e presentes, nomes de irmãos, com os quais me familiarizei ao longo dos séculos” (Schmitt, 1950, p. 61).
- 13 Embora neste trabalho me ocupe de três pares conceituais, Koselleck utiliza uma série deles para fundar as condições meta-históricas de histórias possíveis: “‘dentro’ e ‘fora’, ‘acima’ e ‘abaixo’, ‘antes’ ou ‘depois’, como os de determinações formais mais concretas de ‘amigo’ e ‘inimigo’, de ‘gerativo’ (*‘generatividad’*), “de amo e escravo” e de ‘publicidade e secreto’” (Koselleck, 1997, p. 87).
- 14 Note-se, como se observou neste trabalho, que uma estrutura sistemática básica (última) que se torna visível através de contrastes somente é possível através do tipo de analogia operado pela sociologia dos conceitos jurídicos empreendida por Carl Schmitt.
- 15 Pode-se observar marcantes semelhanças metodológicas e posições políticas dos autores presentes no *Leviathan* de Schmitt e *Crítica e crise* de Koselleck – originalmente tese de doutorado, como se viu na introdução, dedicada não por acaso a Carl Schmitt.

*The Sociology of Concepts and the Conceptual History: a dialog
between Carl Schmitt and Reinhart Koselleck*

Abstract: Many works from Reinhart Koselleck would have been influenced by Carl Schmitt’s ideas. Such influences could be observed not only in critics to the philosophy of history, to the progress notion, to liberalism, but also in a methodological scope. This article searches to investigate in which way it is possible to approach the methodology

of both authors, respectively, the conceptual history and the sociology of concepts. The methodological analysis could be a key to understand epistemological premises obtained from a existential dimension of man, probably shared by both authors.

Key-words: sociology of concepts, conceptual history, secularization, friende-enemy, eschatology.

Referências bibliográficas

AGUILAR, Héctor Orestes (Org.). *Carl Schmitt teólogo de la política: prólogo e selection de textos*. México: Fondo de Cultura, 2001.

BÍBLIA sagrada. São Paulo: Claretiana, 1957.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age: studies in contemporary German social thought*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

CHACON, Vamireh. A recepção de Carl Schmitt no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, n. 185.

COHN, Gabriel (Org.). Introdução. In: WEBER, Max. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

FLICKINGER, Hans Georg. A luta pelo espaço autônomo do político. In: _____. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the middle ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

GADAMER, Hans Georg. *Histórica y lenguaje: una respuesta*. Barcelona: Paidós, 1997.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? (“Aufklärung”)*. Petrópolis: Vozes, 1985.

- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELLEY, Donald R. On the margins of Begriffsgeschichte. In: RICHTER, M.; LEHMANN, H. (Org.). *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Ed. Pré-texto, 2003.
- _____. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. México: Paidós Ibérica, 2001.
- _____. *Crítica e crise: uma contribuição à pantogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- _____. *Histórica y hermenêutica*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. A response. In: RICHTER, M.; LEHMANN, H. (Org.). *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute, 1996.
- _____. *Progresso*. Venezia: Marsilio, 1995.
- _____. *Futuro pasado: para una semântica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Future past*. Massachusetts: The MIT Press, 1985.
- LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Discurso da primeira década de Tito Lívio. In: PENSADORES italianos. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950. v. 26.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1995.

OLSEN, Niklas. Af alle mine lærre har Schmitt vaeret den vigtigste: Reinhart Koselleck's intellektuelle og personlige relationer til Carl Schmitt. *Historik Tidsskrift*, v. 104, hf. 1, p.30-60, 2004.

PIERRUZI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

RICHTER, Melvin; LEHMANN, Hartmut. *The meaning of historical terms and concepts: new studies on Begriffsgeschichte*. Washington: German Historical Institute, 1996.

_____. *The history of political and social concepts: a critical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker und Humblot, 2002.

_____. *Legalität und Legitimität*. Berlin: Duncker und Humblot, 1998.

_____. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hungin, 1998.

_____. Teologia política. In: AGUILAR, Héctor Orestes (Org.). *Carl Schmitt teólogo da política*. México: Fondo de Cultura, 2001.

_____. Teologia política II. In: AGUILAR, Héctor Orestes (Org.). *Carl Schmitt teólogo da política*. México: Fondo de Cultura, 2001.

_____. *Die Nomos de Erde*. 4. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

_____. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

_____. *Politische Theologie II*. 4. ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

_____. *Politische Theologie*. 7. ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1996. (reimpressão da 2ª edição de 1934).

_____. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Sobre el parlamentarismo*. Ed. Tecnos, 1990.

_____. *The concept of the political*. New Jearsey: Ruttgers University Press, 1976.

SCHMITT, Carl. *Political romanticism*. Massachusetts: The MIT Press, 1986.

_____. *Political theology I: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.

_____. *The idea of representation*. Washington: Plutarch Press, 1988.

_____. *Ex captivitate salus*. Argentina: Struhart & Cia, 1950.

_____. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Ed. Revista de Derecho Privado, 1934.

SCHWAB, George. *The challenge of exception*. New York: Greenwood, 1989.

SILVA, Bernardo Medeiros Ferreira da. *O risco do político: a crítica ao liberalismo na obra de Carl Schmitt entre 1919-1933*. Rio de Janeiro, 2001. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

WEBER, Max. *Economy and society I e II*. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.