

NOTA SULLA GUERRA, IL GIOCO E IL NEMICO¹

Nota sobre a guerra, o jogo e o inimigo

Giorgio Agamben

Tradução: Vinícius Honesko²

Seção 1

A definição schmittiana do político por meio da oposição inimigo/amigo (na qual a proeminência, como Schmitt deixa entender, compete ao inimigo) foi com tanta frequência discutida e parafraseada que acabou por progressivamente se transformar, segundo as palavras de Julien Freund, numa “banalidade superior” (*banalité supérieure* – FREUND, 1986, p. 442), a qual é aceita ou refutada sem que a coerência de suas implicações lógicas tenha sido submetida a uma análise rigorosa. Decisiva, em particular, é a implicação entre a inimizade e a guerra, que permanece presa num círculo vicioso que Schmitt, provavelmente ciente disso, tenta dissimular. Leo Strauss – que em sua resenha a *Der Begriff des Politischen* (1932) havia observado que a possibilidade da guerra “não apenas constitui o político como tal”, mas dele representa a prova de todo modo decisiva, porque, nas palavras de Schmitt, mantém-se em relação “com a possibilidade real da morte física de maneira específica” – não havia extraído disso, porém, nenhuma consequência quanto

¹ N.T.: Este texto foi originalmente publicado em 2018 na 1ª edição integral de *Homo Sacer*. Edizione integrale. 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018, pp. 296-310. Na sequência, em fevereiro de 2019, foi inserido como terceiro ensaio na 2ª edição (ampliada) de *Stasis*. *La guerra civile come paradigma politico*. *Homo sacer*, II, 2. Turim: Bollati Boringhieri, 2019, pp. 78-105. A presente tradução tem autorização expressa do autor e não prejudica quaisquer futuras edições dos livros nos quais o texto foi originalmente publicado.

² É professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foi professor visitante na Universidade de Bolonha em 2021, onde também desenvolveu estágio pós-doutoral. Foi coordenador do Bacharelado em História – Memória e Imagem, da UFPR, entre 2017 e 2021. É tradutor de dezenas de livros e artigos de autores como Giorgio Agamben, Furio Jesi, Jean-Luc Nancy, Massimo Cacciari, Luigi Pareyson dentre outros. E-mail: viniciushonesko@gmail.com

à presumida primazia da categoria do inimigo, que assim era integralmente colocada em questão.

Aqui, portanto, nos propomos a reler as páginas de *Der Begriff des Politischen*, nas quais Schmitt elabora sua definição do inimigo como “critério do político” (*Kriterium des Politischen*) à luz da relação constitutiva – ao mesmo tempo evidente e escondida, resolutamente afirmada e, da mesma forma, tenazmente denegada – entre inimizado e guerra. Para dizer a verdade, que a amizade seja ligada de forma tão íntima à guerra, a ponto de com esta se confundir e quase se identificar, é algo sugerido pela epígrafe que abre o prefácio acrescentado à reedição do texto em 1963. Na citação da *Cillierkronik* (“Aristóteles diz aquilo que dizem e pensam os sábios, isto é, que amizade e guerra são causa de criação e destruição” – SCHMITT, 1963, p. 89), o termo “guerra” ocupa exatamente o lugar em que deveria se encontrar a palavra “inimizade”. A estratégia – não está claro se irônica e consciente ou inconsciente e denegatória – é aí a mesma que se encontra na argumentação tanto do ensaio como nos escritos subsequentes: a guerra constitui, de fato, o político e, todavia, o conceito primário e determinante permanece sendo o de “inimizade”.

»Günter Maschke (2003) mostrou que Schmitt retirou sua definição do político do *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (1598), de Álamos de Barrientos (sua afirmação segundo a qual o político es la distinción entre el amigo y el enemigo havia se tornado proverbial na Espanha do século XVII) e do teórico indiano da política Kautilya (por volta de 300 a.C.), o qual Schmitt havia lido na tradução alemã de Johann Jakob Meyer.

Seção 2

Não é surpreendente, portanto, que uma terminologia bélica apareça tão logo Schmitt tente especificar o conceito de inimigo. Ele começa distinguindo o inimigo privado (*inimicus*, *echthrós*) do inimigo público (*hostis*, *polémios*). Inimigo, nesse último sentido – o único que está em questão no ensaio –, “é apenas um conjunto de homens que, ao menos eventualmente, isto é, segundo uma possibilidade real, combate [eventuell,

d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende] e que se contrapõe a outro conjunto de homens do mesmo gênero” (SCHMITT, 1963, p. 111). Que as noções de “batalha” e de “guerra” sejam aí tão originárias quanto as de inimizade é algo que logo na sequência fica especificado:

No conceito de político ingressa a eventualidade, no terreno da realidade, de uma batalha [Kampfes]. Esse termo é empregado prescindindo de todas as mudanças casuais ou dependentes do desenvolvimento histórico da técnica militar e das armas. A guerra é luta armada entre unidades políticas organizadas, a guerra civil é luta armada no interior de uma unidade organizada (que justamente por isso está se tornando problemática). A essência do conceito de arma está no fato de que ela é um instrumento de morte física entre homens. Assim como o termo inimigo, também o termo luta deve ser aqui compreendido no sentido de uma absoluta originariedade [...] Os conceitos amigo, inimigo e luta adquirem seu significado real pelo fato de que se mantêm em relação, de maneira específica, com a possibilidade real da morte física [auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung] (IDEM., pp. 115-116).

Se, nesse sentido, é a guerra que determina o “significado real” da inimizade, a co-originariedade dos dois termos é, no entanto, logo desmentida: “A guerra decorre da hostilidade, uma vez que esta é negação absoluta de qualquer outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da hostilidade” (IDEM.). Ela não define o conteúdo da inimizade, mas constitui apenas seu pressuposto: “A guerra não é assim escopo e meta, ou mesmo apenas conteúdo, da política, mas é seu pressuposto [Voraussetzung] sempre presente como possibilidade real, que determina de maneira particular o pensamento e a ação do homem, provocando assim um específico comportamento político” (IDEM, p. 117). A ao menos aparente contradição entre o “decorre” e o “pressuposto”, que parece implicar uma precedência, certamente não podia escapar a Schmitt, que, aliás, sublinha-a escrevendo em *itálico* o termo “pressuposto”; em todo caso, o estatuo primário da guerra na decisão da inimizade é reafirmado logo em seguida:

Ainda hoje, o caso de guerra é o ‘caso decisivo’ [der Ernstfall, o caso de emergência, literalmente, o ‘caso sério’]. É possível dizer que aqui, como em outros casos, justamente o caso de exceção tem uma importância particularmente decisiva, a ponto de revelar o núcleo das coisas. De fato, apenas na luta real se manifesta a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. É a partir dessa possibilidade extrema que a

vida do homem adquire sua tensão especificamente política (IDEM, p. 118).

O caráter “político” da vida humana deriva da possibilidade da guerra e a inimizade não tem outro conteúdo senão tal possibilidade.

✕ Falando da “possibilidade real” de uma luta, Schmitt retoma a definição da guerra de Hugo Grócio, que distingue entre a guerra como *actio* e a guerra como *status*: “É estabelecido o costume de designar com o termo guerra não uma ação, mas um estado; a guerra é, portanto, o estado dos indivíduos que resolvem suas contendas com a força” (De jure belli ac pacis, p. 1). Grócio remete a uma passagem de Filão (De legib. Special, VI, 2) na qual o inimigo é definido em relação à guerra, especificando, porém, que “são considerados inimigos não apenas aqueles que se atacam atualmente por mar ou terra, mas também aqueles que organizam meios de ataque contra nossos portos ou nossos muros, mesmo se ainda não nos enfrentaram diretamente” (ibid., p. 10). Ele cita, ademais, a distinção de Sérvio entre a guerra (“o período de tempo durante o qual se está ocupado nos preparativos dos atos de hostilidade”), e a batalha (“que se diz do momento em que efetivamente se confrontam”, IDEM.). É significativo que Hobbes, que não podia desconhecer o livro de Grócio, mencione a distinção justamente no momento de definir a condição do homem no estado de natureza como “guerra de todos os homens contra todos os homens”: “Pois a guerra não consiste apenas em batalhas ou em atos de combate, mas num período de tempo no qual a vontade de litigar em batalha é suficientemente notória” (HOBBS, 1966, I, 13). Não se trata, porém, da possibilidade abstrata de um combate, mas, como Schmitt tem o cuidado de sublinhar, de uma possibilidade “real”, ou seja, que foi traduzida numa condição de hostilidade reconhecível como tal.

Seção 3

Schmitt era tão consciente do caráter problemático da relação entre inimizade e guerra, que sentiu a necessidade de voltar tematicamente ao assunto em 1938, num artigo de título *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* (significativamente incluído como conclusão na reedição de 1963

do ensaio). O artigo começa com a tese peremptória: “Inimigo é hoje (em relação à guerra) o conceito primário [der primäre Begriff]” (SCHMITT, 2005b, p. 598). Na tentativa de apresentar uma prova, ele se utiliza, sem citar o nome de Grócio, da “antiga, mas aparentemente irreprimível, distinção entre ‘guerra como ação’ e ‘guerra como status’.” Enquanto na guerra como ação, isto é, no momento das batalhas e das hostilidades, “um inimigo como adversário e contraparte é tão imediatamente presente e visível que não tem necessidade de ser pressuposto”, na guerra como estado, o inimigo permanece presente mesmo se os combates cessam, de modo que “aí, a inimizade é o pressuposto [Voraussetzung] manifesto do estado de guerra” (IDEM).

Invertendo desse modo a definição do capítulo 3 do ensaio, Schmitt não podia deixar de perceber que estava, de algum modo, reivindicando a circularidade da relação entre as duas noções: a guerra é o pressuposto da inimizade e a inimizade é o pressuposto da guerra. Que o termo “pressuposto” seja escrito nos dois casos em itálico é algo que implicará, de fato, uma referência à lógica hegeliana da pressuposição: como a inimizade pre-supõe – isto é, põe – a guerra, assim a guerra pre-supõe – isto é, põe – a inimizade. Primário não é, de forma alguma, o conceito de “inimigo”: primária é apenas a relação de pressuposição recíproca entre os dois termos. Guerra e inimizade permanecem entrecruzadas de forma tão estreita que não é possível separá-las de maneira nenhuma. A doutrina schmittiana da política é, na realidade e na mesma medida, uma doutrina da guerra.

⌘ Também no artigo de 1937 sobre *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, a tentativa de definir a guerra por meio da inimizade esbarra nas mesmas contradições. Se por um lado Schmitt pode, com efeito, começar escrevendo que “o núcleo da questão está na guerra” (*Im Kriege steckt der Kern der Dinge* – SCHMITT, 2005a, p. 482), por outro, ele especifica imediatamente que “a guerra total ganha seu sentido apenas por meio da inimizade total” (IDEM, pp. 482-83). Todavia, a afirmação não está de modo algum provada e é talvez por isso que Schmitt sente a necessidade de concluir reafirmando o primado da inimizade sobre a guerra: “Guerra e inimizade pertencem à história dos povos. No entanto, o mal pior nasce quando, como na guerra de 1915-18, a inimizade se desenvolve a partir da guerra, mais do que, como seria justo e sensato, uma preexistente, imutável, pura e total inimizade conduz ao juízo divino de uma guerra total” (IDEM, p. 485). A menção a um “juízo divino” (*Gottesurteil*) trai a consciência de que, se se prescinde da guerra, não há, em última instância, outro critério para

definir o inimigo. A guerra é verdadeiramente a suprema ordália que decide, de uma vez por todas, as categorias do político.

Seção 4

A circularidade é um caráter constante da argumentação do ensaio. Ela volta tanto na definição da relação entre o Estado e o político como naquela – à qual é dedicado o importante capítulo 7 – da relação entre estado de natureza e política. Se o axioma que abre o ensaio está assim redigido: “O conceito de Estado pressupõe o de político” (SCHMITT, 1963, p. 101), isto é, a possibilidade de provocar a morte física, pode-se dizer com a mesma legitimidade que o político pressupõe o Estado, a partir do momento que – como argumenta o capítulo 5 – ao Estado como “unidade política decisiva” pertence o *ius belli*, ou seja, “a possibilidade de exigir dos pertencentes ao próprio povo a disponibilidade de morrer e matar” (IDEM, p. 129). Por outro lado, a capacidade de matar numa guerra, que define o político, repousa, por sua vez, num “estado de natureza” (*Naturzustand* – IDEM, p. 144), no qual o homem se apresenta como um ser fundamentalmente “mau” (*böse*). “Todas as teorias políticas em sentido próprio pressupõem o homem como ‘mau’, isto é, consideram-no como um ser extremamente problemático, aliás, ‘perigoso’ [*gefährliches*]” (IDEM, p. 146). Como Strauss já havia notado (STRAUSS, 1988, p. 106), Schmitt honra o status naturalis hobbesiano, mas enquanto para Hobbes este era algo que devia ser abolido e substituído pelo status civilis, para Schmitt ele coincide com a condição política do homem. O homem é perigoso porque pode matar numa guerra, mas pode matar numa guerra porque é, por natureza, perigoso. O estado de natureza define a periculosidade do homem, mas esta é também o único conteúdo do estado político.

Uma circularidade consciente, mesmo se não declarada como tal, deixa de ser viciosa. De acordo com todas as evidências, ela faz parte de uma estratégia, na qual política e guerra, Estado e política, status naturalis e status civilis se pressupõem e se constituem mutuamente. Para o autor, o essencial era que a guerra fosse mantida numa íntima relação com a política, que desse modo se definia por meio da possibilidade de matar. Decisiva é, nesse

sentido, a tese: “Os conceitos amigo, inimigo e luta adquirem seu significado real pelo fato de que se mantêm em relação, de forma específica, com a possibilidade real da morte física” (SCHMITT, 1963, p. 116). A oposição amigo/inimigo é apenas um eufemismo destinado a cobrir com palavras menos duras aquela que o adendo à edição de 1932 define como a res dura do político. Uma crítica da concepção schmittiana do político não pode assim se contentar com a denúncia de sua circularidade, que conseguiu capturar e articular em seu interior as oposições fundantes de que tinha necessidade; antes, ela deverá se interrogar sobre o que permaneceu de fora, isto é, sobre o que tinha de, a todo custo, permanecer excluído do âmbito do político.

✕ Definindo o político por meio da possibilidade de provocar a morte física, Schmitt apenas retoma uma tradição que para ele conduzia diretamente a Hobbes e ao mutual fear, que deriva do fato de que todos os homens são iguais quanto à possibilidade de matar (“São iguais aqueles que podem coisas iguais. Aqueles que podem aquilo que existe de maior e terrível, isto é, tolher a vida, podem coisas iguais. Todos os homens são, portanto, naturalmente iguais”; HOBBS 1998, 1, 3). Minhas pesquisas mostraram, todavia, que a produção de uma vida matável – uma vida “sagrada” – constitui desde o início o limiar do edifício jurídico-político do Ocidente. A estratégia de Schmitt se diferencia, nessa perspectiva, apenas pela vontade de subordinar esse fato primário a um conceito de inimizade, o qual, assim, recebe daquele seu conteúdo essencial.

Seção 5

Uma indicação preciosa para uma pesquisa sobre as razões não ditas da estratégia schmittiana é oferecida por Strauss em sua resenha. Segundo Strauss, a razão última da definição schmittiana do político está na vontade de negar, com todos os meios, qualquer concepção da sociedade humana que se funde na exclusão da guerra. “Schmitt não refuta esse ideal como utópico (...) ele tem simplesmente horror a isso. Que ele não mostre seus sentimentos de modo moralizante, mas procure, pelo contrário, escondê-los, apenas dá mais força à sua polêmica” (STRAUSS, 1988, p. 118). Nesse ponto, Strauss

cita a passagem do ensaio na qual Schmitt trai sua verdadeira intenção (“O dia em que mesmo a simples eventualidade de uma distinção entre amigo e inimigo venha a cair, então existiriam apenas uma concepção do mundo, uma cultura, uma civilização [Zivilisation], uma economia, uma moral, um direito, uma arte, um divertimento [Unterhaltung] etc. não contaminados pela política [politikreine], mas não existiriam mais nem política nem Estado”; SCHMITT, 1963, pp. 138-39). E acrescenta na sequência:

Sublinhamos o termo ‘divertimento’, porque Schmitt tenta de tudo para fazer com que ele quase desapareça numa enumeração de ocupações sérias; em particular o ‘etc.’ que segue o termo e impede de ver que ‘divertimento’ é verdadeiramente a última palavra da série, seu *finis ultimus*. O que Schmitt quer dar a compreender é isto: os adversários do político podem dizer o que quiserem, podem invocar, para justificar seus projetos, as mais altas aspirações dos homens, sua boa-fé não está em questão; admitamos que a ideologia, a cultura etc. não sejam necessariamente divertimentos, elas, porém, podem se tornar. Ao contrário, é impossível associar a política e o Estado ao divertimento, a política e o Estado são a única garantia que impede que o mundo se torne um mundo de divertimentos e de lazer, um mundo privado de seriedade (STRAUSS, 1988, p. 118).

Na interpretação de Strauss, o problema de Schmitt se resume na contraposição entre a “seriedade” do político e o “divertimento” ao qual se reduz uma sociedade despolitizada. “Compreende-se então porque Schmitt recuse o ideal do pacifismo (de modo ainda mais fundamental, o da civilização) e porque afirme o político. Ele afirma o político porque considera que a seriedade da vida humana esteja ameaçada quando o político é ameaçado” (IDEM, p. 119).

Resta perguntar-se – algo que Strauss não o faz – porque a seriedade da vida deva consistir essencialmente na exposição a uma ameaça de morte violenta. Como Schmitt escreve algumas páginas antes, com uma clareza que não deixa dúvidas em relação a isso:

Um mundo no qual tenha sido definitivamente deixada de lado e destruída a possibilidade de uma luta desse gênero, um globo terrestre definitivamente pacificado, seria um mundo já sem a distinção entre amigo e inimigo, e, como consequência, um mundo sem política. Nele seria possível talvez haver contraposições e contrastes muito interessantes, concorrências e intrigas de todos os tipos, mas seguramente não haveria nenhuma contraposição com base na qual seja possível pedir aos homens o sacrifício

da própria vida e autorizar homens a derramar sangue e a matar outros homens (SCHMITT, 1963, p. 118).

Mais uma vez, a irrenunciável seriedade do político consiste na produção de uma vida matável. Verdadeiramente “sério” (ernst) é apenas o “caso de guerra” (Ernstfall).

Seção 6

Raramente acontece que uma interpretação seja confirmada e autorizada pelo autor que dela havia sido objeto. É o que aconteceu com a passagem da resenha de Strauss que acabamos de examinar. Na reedição de 1963, isto é, exatamente trinta e um anos depois de Strauss ter publicado suas *Anmerkungen*, Schmitt acrescenta a seu ensaio uma nota: “Em sua resenha de 1932 [...] Leo Strauss aponta o dedo para o termo ‘divertimento’. Com razão. O termo, com efeito, não é apropriado e corresponde ao estágio, então incompleto, de minha reflexão. Hoje diria jogo [Spiel] para assim exprimir, com mais força, o conceito oposto a seriedade” (IDEM, p. 138, nota 40). Depois de uma referência ao livro de 1956, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, a nota continua distinguindo entre um tipo de jogo que deixa aberta a possibilidade de um antagonismo, mesmo que convencional, entre os jogadores e outro no qual, “amizade e hostilidade são simplesmente contabilizadas, e acontece como no jogo de xadrez, no qual o contraste entre brancos e pretos não tem mais nada a ver com a amizade e a hostilidade” (IDEM).

No livro de 1956, ao qual a nota remete, Schmitt, retomando a distinção benjaminiana entre *Trauerspiel* e tragédia, evoca criticamente, mesmo se com aparente destaque, a difusão do paradigma do jogo na cultura daqueles anos e mostra que conhece suas implicações filosóficas e teológicas:

É necessário distinguir – ele escreve – entre *Trauerspiel* e tragédia e mantê-los separados, de modo que a específica qualidade da tragédia não seja perdida e a seriedade do autenticamente trágico não desapareça. Hoje, há uma vasta filosofia e até mesmo uma teologia do lúdico. Também sempre houve uma verdadeira piedade que considera a si mesma e sua existência

na terra como dependente de Deus, como um jogo de Deus [...] Seguindo os passos dos cabalistas, Lutero falou do jogo que Deus joga muitas horas por dia com o Leviatã [...] O pensamento que Deus joga conosco nos pode alçar até a uma teodiceia otimista ou lançar-nos no abismo de um irônico desespero ou de um agnosticismo sem fundo. Qualquer coisa, da obra de Deus onipotente e onisciente até o agir das criaturas irracionais ou não, pode ser levada à esfera do jogo. Diante de tanta ambiguidade, nós paramos no fato de que, ao menos para nós, pobres homens, o jogo implica a negação da seriedade” (SCHMITT, 1956, pp. 79-80).

A contraposição entre o sério e o jocoso como critério do político não poderia ser mais nítida. A política que se funda na oposição amigo/inimigo não pode, em nenhum caso, ser *Spiel*; por isso, qualquer concepção que pense a vida dos homens na dimensão do jogo, porquanto filosófica, teológica ou esteticamente fundada, deve ser banida da política.

Seção 7

Por que a exclusão do paradigma do jogo era, para Schmitt, tão importante? Dessa vez, um indício disso nos é dado pelo próprio Schmitt, justamente na abertura do artigo de 1938, *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*. Pouco depois de ter enunciado o teorema segundo o qual “o conceito de inimigo é, hoje, o conceito primário em relação ao de guerra”, ele evoca uma série de fenômenos correlatos para os quais o teorema não vale: “Isso não vale – ele escreve – para o torneio, a guerra de gabinete ou o duelo, ou mesmo para análogas espécies de guerra apenas ‘agonais’ [nur ‘agonale’ *Kriegsarten*]” (SCHMITT, 2005b, p. 598). Ou seja, existem guerras que não são tais e que são excluídas da política, porque de outro modo poderiam colocar em questão a definição a elas dada por Schmitt.

Em 1938, havia aparecido a última obra importante de Huizinga, *Homo ludens*, que se propunha a restituir ao jogo sua centralidade na história da cultura e a considerar a sociedade humana *sub specie ludi*. O livro continha dois capítulos que nos interessam aqui de modo particular e que não podiam deixar de chamar a atenção de Schmitt: o quarto, dedicado

a *Spiel und Recht*, e, sobretudo, o quinto, *Spiel und Krieg*. Huizinga se debruça sobre o significado e a importância do termo grego *agon*, para o qual já Jacob Burckhardt, um autor muito familiar a Schmitt, havia chamado a atenção, cunhando o termo “agonal” justamente para definir o homem grego. Por meio de uma grande variedade de exemplos – que compreendem, obviamente, também os fenômenos evocados por Schmitt no artigo citado, como torneio, duelo e todos os outros casos definidos genericamente “guerras agonais” –, Huizinga demonstra que o *agon*, na Grécia assim como em qualquer outra parte do mundo, “apresenta todas as características formais do jogo e sua função pertence, portanto, quase que de forma integral à esfera da festa, que é uma festa jocosa” (HUIZINGA, 1938, p. 31). O que a pesquisa de Huizinga mostra é que os conflitos agonais não constituem de modo algum uma exceção ou um fenômeno marginal, mas se revelam constituir, no mundo clássico e ainda até o século XVI, um fenômeno tão importante a ponto de obrigar a pôr em questão as divisões habituais entre o jurídico, o religioso e o político, para entrar numa esfera em que o paradigma primário se torna o do jogo. Não se trata apenas de *Scheinkämpfe*, como o torneio medieval, mas de todos aqueles casos, como a guerra combatida no século VII a.C. entre duas cidades gregas, Cálcis e Erétria, a guerra entre vândalos e alemães na Espanha, a batalha dos Trinta, em 1351, na Bretanha, ou, ainda, em 1503, o Desafio de Barletta, no qual uma guerra toma a forma de um combate ritualizado por meio de uma série precisa de prescrições e proibições que evocam, de maneira irresistível, as regras de um jogo. Nos dois últimos casos, o confronto entre os povos é substituído por um combate entre dois grupos de cavaleiros (treze cavaleiros de cada lado em Barletta), com o acordo de que a vitória de um deles significará a vitória de todo o povo. Aí, a luta agonal se aproxima daquele “juízo de Deus” com o qual Schmitt, no artigo de 1937, define a guerra total. A ordália ou o *Gottesurteil* é justamente aquele fenômeno no qual uma guerra assume a forma de um jogo perfeitamente sério, no qual a vitória ou a derrota num combate ritualizado constituem a prova contra a vontade divina.

A conclusão que Huizinga sugere é que a guerra, em sua forma originária, pode ser considerada como um aspecto essencial da função agonística – e, portanto, jocosa – de uma determinada sociedade. “Combater, como função cultural, sempre pressupõe regras limitativas, e exige, ao menos em certa medida, o reconhecimento de seu caráter de jogo” (IDEM, p. 89).

⌘ No livro de 1956 sobre *Hamlet ou Hécuba*, Schmitt evoca, de

forma polêmica, ainda que sem o nomear, o ensaio de Huizinga. E não apenas acenando à difusão, naqueles anos, de “uma vasta filosofia e até mesmo de uma teologia do lúdico”, mas sobretudo na decidida afirmação segundo a qual “o jogo implica a negação do sério” e à referência em nota a um artigo de Rüdiger Altmann no qual se lê que “se compreende o que é o jogo apenas depois de se compreender o que é o sério”. A alusão a Huizinga é evidente. No capítulo de seu livro dedicado à expressão linguística do jogo, Huizinga, depois de um atento exame do vocabulário do jogo nas várias línguas indo-europeias, de fato escrevia: “O conceito ‘jogo’ parece ser primário em relação a seu oposto. A necessidade de um termo compreensivo para exprimir o ‘não-jogo’ deve ter sido sobretudo frágil e as várias expressões para ‘seriedade’ são apenas uma tentativa secundária por parte da linguagem para inventar um conceito oposto a ‘jogo’ [...] Os dois termos não têm o mesmo valor: jogo é positivo, seriedade é negativo. O significado de ‘sério’ se exaure na negação de jogo” (IDEM, p. 44-45).

Seção 8

Em 1961, um aluno de Kerényi e de Altheim, Angelo Brelich, publica em Bonn um volume com o título *Guerras, agons e cultos na Grécia clássica*. Já em 1932, num livro de título *Staatsform und Politik*, que havia suscitado uma ampla discussão e que dificilmente poderia ter escapado à atenção de Schmitt, Hans Schaefer resolutamente afirmara o caráter agonístico das guerras na Grécia arcaica. Nesse sentido, ele contrapunha o *polemos* ao *agon*, no qual o combate não tinha outro escopo senão a excelência da arete cavalheiresca e, portanto, podia implicar uma limitação das armas ofensivas e a renúncia à perseguição dos inimigos e à captura de prisioneiros. Três anos depois, o livro de Victor Ehrenberg, *Ost und West* (1935), retomando o termo cunhado por Burckhardt, dedicava um capítulo, intitulado *Das Agonale*, ao tema.

O livro de Brelich, que obviamente menciona esses precedentes, é de particular interesse porque é a primeira monografia inteiramente dedicada ao problema das guerras agonais na Grécia. Brelich toma distâncias dos *Scheinkämpfe* (batalhas falsas) e dos *Kampfspiele* de que precocemente

se ocupou Usener num artigo de 1904 (*Heilige Handlung*), nos quais, mais do que de um verdadeiro combate, tratava-se, antes, como no ritual armado celebrado pelos macedônios no mês de Xandikós, de um “simulacro jocoso de uma batalha” (*simulacrum ludicrum pugnae*; Livio, 40, 9, 10). As guerras que Brelich examina – como aquela entre Erétria e Cálcis, ou entre Argos e Esparta – são verdadeiras guerras, que implicam combates e derramamento de sangue e, no entanto, apresentam características totalmente inexplicáveis no interior da concepção da guerra a que estamos habituados. Antes de tudo, as cidades em questão (isso é verdade, em particular, para Erétria e Cálcis) de forma alguma são inimigas, mas, antes, são ligadas por antigas relações de amizade, que permanecem como tais apesar da repetição regular da guerra a partir de tempos míticos e lendários. É surpreendente, além disso, que o objeto da contenda seja a cada vez o mesmo (no caso citado, a pequena planície dita *Lelanton pedion*) e não tenha, para as poderosas cidades que combatem entre si, nenhum interesse econômico ou estratégico. Assim, as fontes nos informam que os adversários entram em acordo de modo solene (depositando, como no caso citado, uma estela no templo de Artemisa em *Amarynthos*) para excluir o uso de determinadas armas (por exemplo, os arcos e os estilingues) ou, como na batalha decisiva entre Argos e Esparta, porque a combater estão apenas trezentos homens de cada parte.

Que se trate de algo como um combate ritual, que pertence mais à esfera da religião do que à da política, é algo que resulta do fato de que ele comporta evidentes e recorrentes elementos míticos e culturais. Nos casos que Brelich examina, aparecem curiosamente o corte dos cabelos (ou o deixá-los crescer sem cortar) e o travestimento dos combatentes em vestes femininas, práticas recorrentes e frequentes nos ritos de passagem ou de iniciação. Além disso, os combatentes são ligados ao culto de uma divindade (*Artemisa de Amaryntos* ou *Apolo Pythaeus*, nos dois casos que examinamos), de modo que o agon se apresenta, de alguma forma, como equivalente à celebração de um rito. Daí a hipótese ou a “situação tipo” que Brelich sugere como conclusão de sua pesquisa: duas tribos ou duas cidades, sediadas em localidades próximas e em relação amigável uma com a outra, entram em acordo para instituir periodicamente um combate entre os jovens que em cada uma delas terminaram a carreira iniciática, marcando assim sua passagem à idade adulta. Não só as formas, mas também a data e o objeto da disputa são convencionalmente determinados: limitações das armas e do número de combatentes, articulação segundo uma cronologia periódica, como acontece para as festas ou para os ritos de iniciação e, por

fim, fixação, como objeto da disputa, de uma localidade considerada sagrada por sua posição de confinamento ou pelo fato de estar no centro do agôn ritual. É a partir desse paradigma arcaico que derivariam as guerras que para nós são familiares:

Com a gradual alteração das condições sociais, culturais e religiosas, e, de modo particular, com a formação de cidades-Estados e de uma religião politeísta, portanto, com o desaparecimento das iniciações verdadeiras, também as guerras de origem iniciática sofreram profundas transformações, mesmo se conservando por séculos uma característica tradicional; nelas, serão envolvidos não mais apenas os jovens em idade neoiniciática, mas todos os cidadãos aptos às armas; os objetivos expansionistas de certas cidades-Estados, os rancores suscitados pelas perdas demasiado graves nos combates precedentes transformaram as disputas rituais em guerras gerais com fundo político” (BRELIICH, 1961, p. 84).

Aqui é reencontrada – verificada no caso específico da Grécia – a hipótese de Huizinga: as guerras, ao menos em seu núcleo mais antigo, pertencem à esfera do jogo e, porquanto elas tenham evoluído historicamente para outras direções, é no interior desse paradigma que é preciso mais uma vez situá-las, caso se queira compreender sua função originária.

⌘ Um caso paradigmático de guerra agonal é o célebre episódio do combate entre os horácios e os curiácios. Uma leitura atenta das fontes mostra que o que aí está em questão é a própria instituição da guerra como uma realidade regulada – ou, como escreveu Dumézil, que dedicou ao episódio um estudo exemplar – da “função guerreira”. O terceiro rei de Roma, Tullio Ostílio, de fato é descrito pelas fontes como “aquele que fundou todo o sistema militar e a arte da guerra, ou, nas palavras de Orosio, *militaris rei institutor*” (DUMÉZIL, 1969, pp. 16-17). Antes dele, com efeito, as guerras são roubos bastante violentos conduzidos por engano, como aquelas com os sabinos.

Convencido de que “no ócio a cidade envelhecia” (*senescere... civitatem otio*), Tullio Ostílio “procurava por toda parte matéria para provocar uma guerra” (Livio, I, 22, 2) e, por fim, encontra-a com Alba. Nesse ponto, nas fontes tudo se complica: não apenas não está claro qual das duas cidades, Roma ou Alba, declarara guerra, mas os dois povos eram a tal ponto ligados por relação de amizade e sangue (ambos descendiam dos troianos), que a guerra entre eles se tornava algo como uma guerra civil (*civili simillimum*

bello, prope inter parentes et natos; IDEM, I, 23, 1). No entanto, essa guerra civil não é combatida pelo conjunto dos cidadãos, mas por dois grupos de três irmãos gêmeos (trigemini fratres), iguais em idade e valor. Trata-se de tal forma de uma contraposição puramente agonal que Livio se refere que ainda naqueles tempos não estava certo a que povo uns e outros pertenciam (utrius Populi Horatii, utrius Curiatii fuerint) e que ele havia escolhido os horácios como representantes de Roma quase que a seu arbítrio (ut... inclinat animus). São fixados de comum acordo o tempo e o lugar (tempus et locus convenit) e, ademais, é concluído um pacto formal (foedus), com base no qual o povo vencedor “exercerá o comando sobre o outro com todo o respeito” (alteri populo cum bona pace imperitaret; IDEM, I, 24, 1-3). Aqui, o essencial é que, no momento mesmo de sua instituição, a guerra tem a forma de um agon entre duas partes e que estas não têm nenhuma inimizade entre si. Os horácios e os curiácios não se matam porque são inimigos, nem são inimigos porque podem se matar: eles combatem até morrer por uma razão puramente agonal – e, nesse sentido, “por jogo”.

Seção 9

Compreende-se, então, porque a exclusão do jogo era algo tão importante para Schmitt. As guerras agonais colocam decisivamente em questão a relação circular entre inimizade e guerra que define o político. Se é possível uma guerra sem inimizade (e, no limite, sem “morte física”, ou na qual a morte não serve para definir o político, mas, como a eliminação de um peão no xadrez, apenas para decidir o resultado do agon), o que falta é precisamente o critério que permite discernir a “seriedade” do político do impolítico “divertimento”.

Os estudos mais recentes não apenas parecem confirmar a possibilidade de guerras assim, mas mostram também que tal era o caráter originário das guerras no mundo clássico. Jean-Pierre Vernant observou que, num estágio mais antigo, a guerra não se apresenta na Grécia como uma instituição que serve para resolver os conflitos entre Estados, mas sobretudo como “um aspecto entre outros das trocas interfamiliares, como uma das formas que pode assumir o comércio entre grupos humanos, ao mesmo

tempo, associados e opostos” (VERNANT, 1985, p. 11). Ele sublinha assim a ambiguidade do termo grego *xénos* e do latim *hostis* (que Schmitt havia deixado de mencionar): eles designam tanto o estrangeiro e o inimigo quanto o hóspede que é acolhido na casa para estabelecer uma relação durável de amizade. A mesma ambiguidade é reencontrada no termo grego *othneîos*, que significa o estrangeiro e o estranho e, ao mesmo tempo, a relação de aliança entre famílias (com esse termo Eurípedes define o estatuto de Alceste na casa do marido). A guerra e o matrimônio pareciam ter, nessa perspectiva, uma função complementar: o matrimônio põe fim à guerra e transforma os dois grupos rivais em aliados unidos pela relação de *philotes*, quase como se o conflito visasse à construção de uma aliança e o inimigo fosse destinado a se constituir como amigo (Platão pode então escrever que “os gregos combatem entre si como se fossem destinados a se reconciliar”; Rep., 471a).

Vernant mostra como toda uma série de práticas agonais, que permanecem durante todo curso da história grega, “dão testemunho dessa íntima solidariedade entre o conflito e a associação [...] como se as ligações sociais se acumulassem ao longo das mesmas linhas traçadas pelo jogo da rivalidade” (VERNANT, 1985, pp. 12-13). Ele examina nessa perspectiva as várias formas de “combates fictícios”, mas, na realidade, com frequência sangüinários, como as litobolias de Trezena e Elêusis, a batalha entre os efebos espartanos nos Platanistas e a luta entre Xanthos e Melanthos (o “loiro” e o “moreno”), que os atenienses celebravam no rito outonal das *Apaturias*, nas quais a iniciação bélica parece caminhar ao lado da integração social. A conclusão a que a partir disso ele chega é que, em sua forma de competição organizada, que não é voltada ao aniquilamento da realidade social e religiosa do adversário, “a guerra clássica é um agon” (IDEM, p. 21).

Ela mostra um parentesco com os Grandes Jogos pan-helênicos, nos quais a rivalidade, seguindo um cenário em muitos aspectos análogos, exercita-se de maneira pacífica. Aqueles que tomam parte nos Jogos se enfrentam em nome das mesmas cidades que se combatem na guerra. A identidade dos protagonistas, a homologia de estrutura entre as duas instituições as torna quase as duas faces, exibidas alternativamente, de um mesmo fenômeno social: qualquer operação militar deve ser suspensa durante todo o tempo que dura a celebração dos Jogos. Entre os combatentes fictícios que conferem uma forma ritualizada à agressividade interna a um grupo, os concursos que opõem entre eles os diversos elementos de uma comunidade cidadã, os Grandes Jogos que reúnem todas as cidades gregas numa mesma competição e, por fim, a guerra, há suficiente continuidade para

que a passagem possa por vezes se dar de uma forma à outra (IDEM).

Nessa perspectiva, é particularmente instrutiva a guerra entre os megáricos sobre a qual Plutarco nos informa para explicar a origem do termo doryxenos, “hóspede da lança”. Essa guerra entre as cinco vilas em que eram divididas as populações megáricas era combatida, escreve Plutarco, “de modo doméstico e como entre parentes” (hémerós kai syggenikôs – PLUTARCO, 2002, 2, 17). Quem capturava um prisioneiro o levava para sua casa e, depois de com ele ter dividido o sal e a comida, mandava-o livre para casa, em troca de um resgate que podia aceitar apenas depois de o ter liberado. “Aquele que havia pago o resgate era tido em grande consideração e permanecia para sempre como amigo (philos, que implicava o pertencimento ao próprio grupo familiar) de quem o havia capturado e, por isso, era chamado não doryalótos (prisioneiro da lança), mas doryxenos (hóspede da lança)” (IDEM). A função social das guerras agonais é aí equivalente: trata-se de criar relações de aliança e de philia entre grupos que não se consideram inimigos, mas sobretudo xenoi no duplo significado do termo: estrangeiros e hóspedes. Podemos agora propor a hipótese – oposta à formulada por Schmitt – de que, na origem, a guerra seja um aspecto da função agonal-jocosa, consubstancial à convivência entre os homens, por meio da qual são construídas relações de integração e de philia entre grupos estranhos ou, no interior da mesma comunidade, entre diversas classes de idade. A guerra como nós a conhecemos é, pelo contrário, o dispositivo por meio do qual a função agonal-jocosa é capturada pelo Estado e dirigida a outros fins.

✕ Os estudos contidos no volume organizado por Vernant mostram como a função da guerra na Grécia se transforma progressivamente, em correspondência com a evolução da cidade-Estado. Um primeiro momento nesse processo coincide com a reforma política que se deu por volta do século VI a.C.. Estendendo os privilégios militares da aristocracia ao conjunto dos pequenos proprietários que podiam se equipar como hoplitas, “a cidade absorve a função guerreira e integra em seu próprio universo político aquele mundo da guerra que a lenda heroica exaltava, separando-a da vida ordinária” (VERNANT, 1985, p. 19). A guerra se torna, desse modo, uma função da polis como tal, subtraída do jogo das relações entre grupos culturais e classes de idade. É possível dizer que a politização da guerra acompanha *pari passu* a politização da identidade cidadina descrita por Meier (1979) para a Atenas do século V. Em todo caso, com o crescimento do

tamanho da cidade, e, em particular, graças ao desenvolvimento da guerra naval, a guerra tendeu necessariamente a se constituir como uma atividade separada, que tinha suas finalidades e seus meios particulares e requeria, em todos os níveis, especialistas e até mesmo mercenários. O modelo agonal, no entanto, nunca foi completamente obliterado, porque “as cidades em conflito não procuravam tanto aniquilar o adversário e destruir seu exército quanto fazê-lo reconhecer, no curso de uma prova regulada como um torneio, a superioridade de sua força [...] o tratado de paz deverá, por fim, consagrar esse superior poder de kratein, do qual uma das duas partes terá feito uma demonstração no campo de batalha” (VERNANT, 1985, p.18). Como esse modelo fora progressivamente apagado na história moderna do Ocidente, até chegar nos conflitos hodiernos, no qual toda regra agonal está ausente e o inimigo assume a figura do criminoso e do inumano, é um problema que está fora dos limites desta nota. Esta se propunha apenas a mostrar que a definição schmittiana da política por meio da inimizade e da guerra é contraditória, porque, na realidade, visa a excluir uma outra e mais antiga concepção da guerra, cujos traços essenciais procuramos delinear.

Referências

BRELICH, Angelo. *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Bonn: Habelt, 1961.

DUMÉZIL, Georges. *Heur et malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: PUF, 1969.

EHRENBERG, Victor. *Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike*. Brünn-Leipzig-Praga-Viena: Rohrer, 1935.

FREUND, Julian. *L'essence du politique*. Paris: Sirey, 1986 (1ª ed. 1965).

GRÓCIO, Hugo (GROOT, Huig de.). *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae & gentium, item juris publici praecipua explicantur...*, Amsterdã: Blaeu, 1646 (1ª ed. 1625).

HOBBES, Thomas. *The Second Book of the History of Thucydides* (1629), in. HOBBS, Thomas, *The English Works*, org. de William Molesworth,

VIII. Aalen: Scientia, 1966.

HOBBS, Thomas. *De Cive* (1642), org. de Richard Tuck e Michael Siverthorne, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1998; trad. it. de Norberto Bobbio, I, Turim: UTET, 1988. (trad. Brasileira. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, trad.: Renato Janine Ribeiro).

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. *Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, Haarlem: Tjeenk Willink, 1938; trad. inglesa de Richard Francis Carrington Hull, *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Londres: Routledge, 2003 (1ª ed. 1949) (trad. brasileira: HUIZINGA, Johan. *Homo ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, s/tradutor especificado)

LIVIO. *Ab urbe condita*, in. LIVIO, *Histoire romaine*, org. de Jean Bayet et. Al., Paris: Les Belles Lettres, 1940-84, 35 volumes.

MASCHKE, Günter. *Freund und Feinde. Kautilya und Álamos de Barrientos als Stichwortgeber Carl Schmitts*, in Dieter Stein e Thorsten Thaler (org.), *Über den Tag hinaus. Festschrift für Günter Zehm*, Berlim: Junge Freiheit Verlag, 2003.

MEIER, Christian. *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr.*, in KOSELLECK, Reinhart (org.). *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979

PLUTARCO. *Quaestiones Graecae*, in. PLUTARCO. *Oeuvres Morales*, IV: *Traité 17 à 19*, org. de Jacques Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SCHAEFER, Hans. *Staatsform und Politik. Untersuchungen zur griechischen Geschichte des 6. Und 5. Jahrhunderts*. Leipzig: Dieterich, 1932.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen* (1927-32), in. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot, 1963; trad. It. De Pierangelo Schiera, *Il concetto del politic*, in Carl Schmitt, *Le categorie del politico*. *Saggi di teoria politica*, org. de Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bolonha: Il Mulino, 1972. (trad. brasileira: SCHMITT, Carl. *O conceito do político; Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, trad. Geraldo de Carvalho)

SCHMITT, Carl. *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* (1937), in.

SCHMITT, Carl. *Friend oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, org. de Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 2005a.

SCHMITT, Carl. *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* (1938), in. SCHMITT, Carl. *Friend oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, org. de Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 2005b.

SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf: Diederichs, 1956; trad. it. de Simona Forti, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, ed. it. Organizada por Carlo Galli. Bolonha: Il Mulino, 1983.

STRAUSS, Leo. *Anmerkungen zu Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen"* (1932), in. MEIER, Heinrich (org.). *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1988.

USENER, Hermann. *Heilige Handlun*g (1904), in. USENER, Hermann, *Kleine Schriften, IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Osnabrück: Zeller, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre (org.), *Problèmes de la guerre em Grèce ancienne*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1985 (1ª ed. 1968).

RECEBIDO EM: 19/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022