
PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS
SOBRE A GUERRA E A PAZ:
ORIGEM E DESTINO DA VIOLÊNCIA

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS
SOBRE A GUERRA E A PAZ:
ORIGEM E DESTINO DA VIOLÊNCIA

No termo da última guerra mundial todas as esperanças se voltavam para o fim definitivo da guerra. E depois dela? O que dizer dos episódios da guerra fria, da batalha dos socialismos, dos genocídios já esquecidos no Terceiro Mundo (Arménia, Biafra, Bangla-Desh) ou não esquecidos como Auschwitz, Goulag? E mais perto de nós, o genocídio dos Curdos, a guerra civil dos Salvadorenhos, sem falar das invasões mais estrategicamente perigosas: o Afeganistão. «Vir ao mundo, é nascer para a guerra?»

Se a guerra não deixa ninguém indiferente, pode o filósofo ficar neutro e impassível diante do barulho das armas e dos gritos discordantes que sempre acompanharam a explosão da violência guerreira? Face a um assunto tão crucial e trágico para o homem, para todo o homem, na medida em que se trata da sua existência física, a filosofia — que por definição é amor da sabedoria — terá ela ainda uma palavra sensata a fazer ouvir, e é ela capaz de se fazer ouvir quando de todos os lados ressoam os ecos bélicos? E quando este concerto já não é só o tinir das espadas que se cruzam em duelo mas o assobiar das bombas capazes de semear a morte dum modo anónimo, a voz da filosofia, que se quer voz da razão, não aparecerá ela irrisoriamente privada de toda a eficácia?

Apesar disso, mesmo se há um contraste tragicamente surpreendente entre o repentino, a instantaneidade dum golpe mortal e a paciência requerida para formar e educar um homem, isso não impede que a razão tenha como tarefa esclarecer o homem sobre a sua origem e o seu destino. O filósofo Kant, no século XVIII, definiu, de maneira concentrada, a tarefa da filosofia em três questões fundamentais: que posso conhecer, que devo fazer, que me é permitido esperar? Qualquer que seja a orientação filosófica que se adopte, podemos considerar que a razão tem que elaborar uma resposta a estas três perguntas, a tal ponto que o humano no homem seria muito rapidamente posto em perigo se ninguém se preocupasse com estes problemas. Mas é aqui precisamente que a guerra e mais geralmente a violência lançam o seu desafio à reflexão: não é o

filósofo impotente face à violência que se desencadeia, mesmo quando legítima, e não é a guerra tão oposta ao discurso filosófico que, quando ela rebenta, só terá o filósofo que calar-se? Por outras palavras, quando pega nas armas, fica o filósofo ainda filósofo, tal como o general que parte para o combate, não terá ele que renunciar à coerência da vida racional para pensar só na estratégia belicosa da vitória? Para o soldado na guerra, um tratado de filosofia é soberanamente inútil, assim como o filósofo não tem outra coisa a fazer quando surge a violência: ficar na verdade e, em silêncio, como Sócrates, deixar-se morrer!

Esta aparente contradição prática confirma-se numa constatação estritamente relativa à história da filosofia: os filósofos que reflectiram na guerra ou na violência não parecem, à primeira vista, nada numerosos, e fica-se espantado de verificar o pouco lugar que eles reservam ao problema da guerra e da paz na elaboração do seu sistema. Será que a violência é tão brutal que não se deixa de maneira nenhuma incorporar ao ideal racional da filosofia? O nosso estudo deve por conseguinte partir desta constatação: o problema da guerra e da paz não é aparentemente um problema filosófico central. Por um lado poucos filósofos o trataram de maneira temática; ao passo que há numerosas filosofias da arte, da religião, do direito, não se descobre facilmente tratados filosóficos sobre a guerra. Por outro lado a violência parece tão oposta à razão que o ideal duma sociedade justa e razoável não se pode construir senão eliminando a violência e a guerra.

Em suma, o nosso ponto de partida resume-se numa palavra: violência e razão parecem contraditórias, a tal ponto que o desenvolvimento da razão (ou duma vida razoável, mesmo eventualmente racional) só se produz afastando-nos da violência como se deve fazer diante dum corpo inassimilável que é preciso rejeitar. Seremos então tentados a tirar a conclusão — a bem dizer falsa como mostraremos — que violência guerreira e razão filosófica se opõem como o dia e a noite, o que explicaria o pouco lugar que os filósofos atribuem a este problema.

Toda a nossa exposição aparecerá de facto como uma refutação desta constatação e seremos conduzidos a compreender que a questão da violência e mesmo da guerra está no coração da reflexão filosófica. A violência põe com efeito à filosofia uma espécie de desafio, o maior desafio que existe: pode o homem compreender a violência? É a guerra justificável, não só em virtude de imperativos económicos ou políticos, mas para

o homem que reflecte no sentido da existência humana? Tem a guerra um sentido ou não é ela pelo contrário o insensato e o impensável com o qual somos talvez confrontados pelas circunstâncias em que se encontra o nosso país, mas que face ao olhar do direito, nunca deveria existir? «Si vis pacem, para bellum», «se queres a paz, prepara a guerra», diz o provérbio latino. Podíamos glosar este enunciado dizendo: compreende-se de direito a necessidade dum exército para favorecer a paz, mas o acto da guerra é enquanto tal injustificável e irracional.

Para esclarecer a problemática filosófica da guerra, pensámos que seria mais útil limitarmo-nos a duas questões fundamentais, que não pretendem evidentemente esgotar o assunto, mas que podem situar melhor o problema da violência em relação à racionalidade e à humanidade do homem. Projectamos debruçar-nos assim sobre o problema da *guerra* ligando-o com o problema mais geral da *violência*. As duas questões são as seguintes: *de onde vem a violência e qual é o seu destino?* A primeira pergunta podia enunciar-se noutros termos: faz a violência parte constitutiva do homem, é o homem «naturalmente» violento ou não? Ligada com a primeira, a segunda pergunta consiste em procurar se o homem caminha para uma espécie de paz perpétua pensável no âmbito duma filosofia da história. Poderemos nós pensar o homem do futuro como basicamente não violento? Tais são as duas perguntas que estruturarão as duas partes da nossa exposição: a origem da violência (§ 1), a violência e o seu destino (§ 2).

§ 1 — A ORIGEM DA VIOLÊNCIA

Para quem reflecte filosoficamente sobre o problema da violência e da guerra, a primeira figura que se profila no horizonte é Heráclito. Queríamos abrir este parágrafo com a evocação deste pensador pré-socrático, contemporâneo das próprias origens do pensamento filosófico. Quando surgem as primeiras filosofias na Ásia Menor cerca do século VI antes da nossa era, as sociedades estão em plena transformação; as antigas pequenas ou grandes monarquias da Ásia Menor ou da Grécia continental dão lugar às primeiras tentativas de democracia. De mesma maneira esboroam-se as mitologias — cosmogonias e teomaquias — antigas que, para lá do seu poder de explicação no que diz respeito à origem do

mundo e do cosmos, fundavam e justificavam teologicamente o poder social e político dos reis (estes recebiam com efeito a sua legitimidade dum poder divino transmitido no decurso de cerimónias rituais). É no vazio social e cultural duma sociedade em transformação que surge a filosofia. Antes dos primeiros filósofos gregos, quando se punha a questão: de onde vem o mundo, a *fisis* (φύσις), de onde vêm o mal e a guerra (*polemos*, πολέμος), a resposta era invariavelmente uma história de tipo mítico: no princípio havia o caos, que engendrou o casal primordial Céu e Terra, depois apareceram as gerações de deuses, etc. O deus que triunfa é ao mesmo tempo o deus que comunica ao rei o seu poder religioso e político.

A transformação das condições sociais e políticas das sociedades arcaicas gregas conduz igualmente a uma modificação na resposta a esta mesma pergunta. Em vez de responderem com uma sucessão cronológica de gerações míticas, as primeiras filosofias respondem com um *princípio*: na origem das coisas havia um princípio abstracto e imóvel (por exemplo, a água, o fogo, a imobilidade). O vocabulário da língua grega conservou traços desta evolução semântica; o termo «arqué» (ἀρχή) significa ao mesmo tempo começo, origem (no sentido cronológico) e princípio (no sentido lógico). Tudo se passa como se os primeiros pensadores gregos secularizassem as respostas mítico-religiosas das antigas cosmogonias e substituíssem um princípio abstracto às imagens do mito. Mas como estão próximos do mito, fixam este princípio abstracto segundo os contornos duma realidade natural (água, fogo).

Ora é interessante notar aqui que, confrontado com esta questão, Heráclito responde: a essência das coisas é o correr perpétuo, a vida é como um rio; mas acrescenta, nos fragmentos dele conservados: «o combate, Polemos, é pai de tudo, rei de tudo; é ele que faz aparecer uns deuses, outros homens, e que revela uns escravos, outros livres». Assim na origem da filosofia ouvimos um dos filósofos nos quais se inspirará Platão afirmar uma oposição radical no próprio seio da existência humana. O movimento universal deve compreender-se como o fluxo e o refluxo, e estes são o próprio movimento da luta, do combate. O tempo do devir universal foi percebido por Heráclito como a inocência originada numa dissensão, numa guerra, que se mantém no coração da existência humana. Mas como ainda estava próximo do mito, Heráclito fala numa linguagem poética e imaginada cujo enigma nos é ainda parcialmente indecifrável.

Depois desta evocação das origens da filosofia, propomo-nos encarar três autores que nos permitirão pôr em relevo dimensões relacionadas com a origem da violência: uma interpretação de tipo mais sociológico com René GIRARD, uma teoria de tipo psicológico com FREUD, enfim a teoria dialéctica de HEGEL. Assim fazendo, seguimos uma apresentação cronológica inversa, pois René Girard ensina actualmente nos Estados Unidos enquanto que Freud (1856-1939) e Hegel (1770-1831) marcaram respectivamente os princípios dos séculos XX e XIX. A ordem escolhida justifica-se pelo facto de que o nosso passo quer ir da periferia do problema (com R. Girard) para o seu centro mais filosófico (em Hegel).

I — *A violência e o rito sacrificial do bode expiatório segundo René GIRARD*

Perto de nós René Girard publicou dois estudos actualmente muito discutidos, *La violence et le sacré* e *Des choses cachées depuis l'origine du monde* ⁽¹⁾. O autor pretende fazer obra ao mesmo tempo de sociólogo e de teórico da cultura. A grande intuição de Girard consiste em mostrar a identidade do social e do religioso através duma análise da violência na sociedade humana. Já Durkheim, o sociólogo do século passado, defendera uma tese semelhante, mas Girard mostra que a sociedade é instituída por um rito religioso de tipo sacrificial e que concerna a violência. Expliquemos brevemente as posições de Girard que pretende assim pôr em acção uma verdadeira hipótese de tipo sociológico.

A tradição religiosa israelita conhecia um rito chamado «o bode para Azazel». No dia das Expições — *Yom Kippur* — um bode era apresentado ao Grande Sacerdote que lhe punha as mãos sobre a cabeça, carregando-o assim de todas as culpas voluntárias ou involuntárias do povo. «Um homem conduzia então para o deserto o bode que levava consigo os pecados» de todos os Israelitas ⁽²⁾. Tal é o rito do bode expiatório, cuja variante se encontra na religião babilónica, com a morte ritual duma ovelha no quinto dia da festa do ano novo. Para Girard este sacrifício é muito instrutivo.

⁽¹⁾ R. GIRARD, «*La violence et le sacré*», Paris, Grasset, 1972, 453 pp.; «*Des choses cachées depuis l'origine du monde*» — *Recherches avec J. M. Oughourlian et G. Lefort*, Paris, Grasset, 1978, 492 pp.

⁽²⁾ R. DE VAUX, «*Les institutions de l'Ancien Testament, II. Les institutions militaires, les institutions religieuses*», Paris, Cerf. 1967, pp. 416-418.

O paradoxo é que os homens sempre souberam, mas sem o saberem, que são violentos. Sempre o souberam na medida em que a sua acção de se agruparem, de se associarem, tem como fim a sobrevivência não só face às necessidades e perigos naturais, mas também face ao perigo que representa a existência de outros grupos. E mais, a violência ameaça todos os homens no interior do seu próprio grupo; é por isso mesmo que se constitui uma espécie de mecanismo preservador do grupo: o sacrifício. Todo o sacrifício seria assim uma variante mais ou menos complexa constituída a partir dum rito, na sua raiz fundamentalmente idêntico, o rito do bode expiatório.

Os membros do grupo deslocam a violência difusa que os ameaça pondo-a sobre uma vítima inocente ou neutra, que é declarada culpada. A vítima é então expulsa do grupo e morta. Nota-se porém nesta acção de morte da vítima expiatória um duplo processo. Por um lado, os membros do grupo libertam-se do peso da própria violência declarando culpada a vítima: o culpado é ela e não nós. Por outro lado, morrendo quer um ser animal, quer um ser humano anormal (por exemplo um louco), o grupo dá uma espécie de desabafo à violência que ameaça a sua coesão interna. Tudo se passa como se o grupo compreendesse, mas inconscientemente, quer dizer, sem poder exprimi-lo, que mais vale expulsar uma vítima declarada culpada que dar livre curso à violência entre todos. A eficácia do rito do bode expiatório supõe que o seu sentido fica escondido ao olhar daqueles que o praticam. Ora este rito funda a coesão do grupo humano preservando-o da violência interna. Na sua origem o rito religioso é portanto fundador da sociedade ou, inversamente, o pacto instituinte da sociedade é de tipo religioso.

A articulação da tese de Girard pode resumir-se nos quatro pontos seguintes:

1) Primeiro ponto: a violência provém da «crise mimética». O que é a crise mimética? Segundo Girard, os homens estão desejosos, mas o seu desejo não sabe claramente sobre o que se voltar. Assim, quando vejo o meu vizinho interessar-se por um objecto, é porque o meu vizinho se interessa por ele que este objecto se torna interessante para mim também. Há aqui um fenómeno de imitação ou de mimetismo que faz com que a «*mimésis* de apropriação» se vire inevitavelmente para a «*mimésis* de rivalidade». «Os sujeitos que entram em competição acabam por se esque-

cer do objecto do seu desejo para só ver o seu afrontamento»⁽³⁾. Ora a crise mimética é para as sociedades primitivas o perigo maior. Se o mimetismo faz com que um sujeito cobice o que possui o vizinho (quer seja o seu dinheiro, a sua mulher ou o seu poder), a violência pode surgir e com ela o cortejo das represálias. Deste primeiro ponto retemos que a violência é posta em relação com a rivalidade que surge do desejo, e do desejo compreendido como vontade de apropriação por imitação.

2) O segundo ponto é o momento do sacrifício. Excluindo o bode expiatório, o grupo expulsa a violência. Como o nota Girard, «esta aptidão para se dar objectos de troca (...) não é reservada à violência humana. Konrad Lorenz fala dum certo tipo de peixe que não se pode privar dos seus adversários habituais, os seus congéneres machos, com os quais disputa o controlo dum certo território, sem que ele volte as suas tendências agressivas contra a sua própria família e acabe por a destruir»⁽⁴⁾. Esta aptidão para substituir ao verdadeiro culpado uma vítima designada justifica-se pelo facto de o homem ter, com a ratazana, o triste privilégio de matar o seu semelhante, ao passo que na maioria dos animais, o combate termina pela submissão e não pela morte do mais fraco. No combate dos lobos, o lobo vencido estende o pescoço diante do seu vencedor que o deixa ir com vida, contentando-se do reconhecimento pelo outro do seu próprio domínio.

Estudando as culturas gregas, Girard discerne quer ao nível das instituições quer nos mitos, um processo sacrificial de tipo substitutivo. O «farmacos» (φαρμακος) na Grécia clássica era um homem, um louco, que mantinham com o dinheiro da cidade, mas que estava pronto a ser sacrificado em tempo de calamidade ou de guerra para pacificar os deuses. Enquanto que o lado religioso deste processo é totalmente não essencial, o carácter substitutivo é realçado, como se em toda a parte agisse um esquema subjacente e inconsciente: aquele que se carrega das culpas do grupo e sobre o qual se exerce a violência comunitária é ao mesmo tempo o libertador do grupo. O sacrifício ritual deve evitar o que, no mito, Medea cumpre para se vingar do amante infiel: matando os próprios filhos, Medea desencadeia a violência contra seres queridos; inver-

⁽³⁾ C. TROISFONTAINES, «L'identité du social et du religieux selon René Girard», em «Revue philosophique de Louvain», 78 (1980), p. 73. O fenómeno da moda com a rivalidade nela implicada podia ser uma expressão moderna da crise mimética.

⁽⁴⁾ R. GIRARD, «La violence et le sacré», p. 15.

samente, observa Girard para apoiar a sua tese, a morte dos filhos de Medea é preparada, na tragédia «Medea» de Eurípides, como um autêntico rito sacrificial.

3) O terceiro momento diz respeito à sacralização da vítima. O acto de matar a vítima restabelece a paz no grupo, pois a violência é como que exorcizada. «De maléfica, a vítima torna-se benéfica». «É às virtudes reconciliadores da vítima expiatória que se deve atribuir, nos homens, a descoberta conjunta, sobre o mesmo cadáver, de tudo o que se pode chamar morte e de tudo o que se pode chamar vida. A morte manifesta-se antes de tudo como um formidável influxo de vida»⁽⁵⁾. Assim compreendido, o processo global convém particularmente à origem da religião. Mas a religião não é possível senão porque repousa sobre uma ignorância fundamental, a saber, sobre a expulsão violenta (mas limitada) duma violência difusa (e generalizada). Girard pode então afirmar que toda a ordem social se funda sobre a ordem religiosa. «A violência é por assim dizer uma doença. Ora diante duma doença toma-se quer medidas de segregação (profilaxia), quer medidas de imunização (vacinação). É assim nestes dois sentidos, opostos mas complementares, que age o religioso: procura quer afastar a violência (e são os interditos) quer utilizá-la em pequena dose (e é o ritual)»⁽⁶⁾.

4) O quarto ponto que reteremos é o momento em que Girard estende o processo originário ao conjunto da cultura. Segundo ele, os sistemas judiciário e político encontram a sua origem no mecanismo sacrificial. O sistema judiciário é comparável ao sacrifício na medida em que tem como fim mandar cessar a violência pela violência. A única diferença — evidentemente capital ao nosso olhar porque mais fiel à ordem da justiça — é que se procura punir o culpado e não uma vítima indeterminada. Mas o princípio duma *pena* violenta infligida ao *crime* violento não escaparia, segundo Girard, ao princípio sacrificial. A conclusão que o autor tira destas explicações é que a coesão social repousa sobre um assassinio no termo do qual glorificaram aquele que tinham perseguido. «O princípio fundador da sociedade é assim a violência enquanto expulsa do grupo sobre uma vítima arbitrária». Girard opõe-se desta maneira a todas as teorias modernas que, desde Rousseau, procuram a origem da socie-

(5) R. GIRARD, «Des choses cachées depuis l'origine du monde», p. 90.

(6) C. TROISFONTAINES, op. cit., pp. 75-76.

dade num «contrato social, implícito ou explícito, enraizado na 'razão', no 'bom sentido', na 'benevolência mútua', no 'interesse bem compreendido', etc.»⁽⁷⁾. A secularização das nossas sociedades contemporâneas, a perda do sentido religioso, dos ritos e dos interditos provoca em contrapartida a violência que os ritos deviam conjurar. É como se a vingança, «la vendetta», viesse substituir, com toda a sua força destruturante, a repetição do rito do bode expiatório. Quanto mais se esquece a violência na base da sociedade, mais a violência é susceptível de reaparecer de maneira desviada e múltipla.

Para além de todas as críticas detalhadas que se podiam fazer a esta teoria nova, duas objecções parecem limitar o seu alcance; por um lado afirmar que mesmo a cultura se funda sobre o princípio da repetição ritual destinada a afastar a violência, é esquecer a transformação em profundidade que se exerce no homem a partir das criações novas quer da arte, quer das instituições jurídicas e políticas. Em segundo lugar, há na base do pensamento de Girard uma espécie de petição de princípio; nas origens da sociedade existe já um grupo estruturado, uma família tribal, que inventa inconscientemente um mecanismo sacrificial para se libertar da violência que a ameaça. Por outro lado afirma-se que é o rito real do bode expiatório que funda e institui o grupo preservando a sua coesão. Assim, por um lado o grupo deve já ser fundado para ser preservado e, por outro lado, é esta preservação que o funda: tal parece ser a petição de princípio na base desta teoria sociológica. Pois finalmente não há coincidência necessária entre o acto de fundação e o mecanismo de preservação, assim como não se vê claramente, na elaboração teórica, a diferença entre o assassinio efectivamente cumprido na origem da humanidade e a sua repetição ritual que o disfarça e conjura.

Para o nosso propósito é importante contudo reter que a violência é estritamente conectada com o desejo e que a presença do desejo é uma das mais complexas dimensões do homem, a tal ponto que lá onde há um homem há um desejo, uma potência de desejo, e que a ausência de desejo significa o vazio da morte. É lá mesmo que se encontra, na nossa opinião, o ponto fraco do budismo no qual o ideal espiritual de *ataraxia* parece ignorar o papel antropológicamente fundador do desejo. Qualquer

(7) R. GIRARD, «La violence et le sacré», p. 359.

que seja a dialéctica budista, a conclusão à qual nos leva o breve estudo de Girard deve pôr em movimento a nossa reflexão: a violência é tão originária como o desejo.

Mas quais são mais precisamente os laços entre violência e desejo? É possível, além da apresentação sociológica de Girard, esclarecer esta delicada articulação? Todo o homem que exerceu o poder, a qualquer nível que fosse, conhece a vertigem que provém da vontade de poder. Quer ao nível dos indivíduos, quer dos Estados, o desejo ou a vontade de poder não se explica somente pela força dos ideais que se tenciona inscrever na realidade política. Se é verdade então que a violência está constitutivamente ligada ao desejo, quer isto dizer que ao nível social e político todas as relações de poder, porque baseadas sobre o desejo, veiculam uma parte mais ou menos importante de violência?

II — *Violência e pulsão de morte na metapsicologia de Freud*

Em vista de progredir na nossa pesquisa paremos alguns momentos no grande mestre do desejo que é Freud, fundador da psicanálise. O nosso fim não é apresentar nem resumir as teorias de Freud, mas evocar brevemente a descoberta freudiana da pulsão de morte. No termo da sua vida Freud falou com efeito duma espécie de instinto de autodestruição que chamou pulsão de morte, ou mesmo, no plural, pulsões de morte. É a partir de sintomas clínicos que Freud põe a existência desta categoria de pulsões no psiquismo humano.

De Freud referiremos apenas a maneira como ele mesmo falava das suas descobertas. No decurso da história o homem encontrou três grandes humilhações que foram, cada uma delas, feridas para o seu orgulho e narcisismo. A primeira foi-lhe causada pela revolução científica de Galileu. Enquanto que o homem se pensava o centro do Universo, teve que se dar conta que a Terra não ocupa senão um lugar secundário à volta do Sol; é a Terra que gira à volta do Sol e não o inverso. Em segundo lugar, Darwin infligiu no século XIX uma segunda ferida grave para o homem, mostrando que este último não é o rei do universo terrestre, mas que aparece só no termo duma longa evolução das espécies vivas. Depois de ter renunciado à posição central no Universo, o homem perdia o privilégio da posição central na evolução terrestre. O evolucionismo representa assim o segundo ataque ao narcisismo humano. É porém a psicanálise

que infligiu a terceira e mais grave ferida à crença do homem de estar no centro do mundo. Salientando o núcleo inconsciente da personalidade humana, Freud diz-nos que a consciência é como uma camada superficial que cobre em nós uma massa em ebulição sobre a qual não temos nenhum domínio consciente; é o inconsciente e a força do desejo que decidem às escondidas muito mais que a nossa responsabilidade consciente.

O que quer que seja a psicanálise e a espécie de totalitarismo que ela exerceu em certos meios intelectuais, é certo que depois de Freud não se pode pensar o homem como se fazia antes dele. Isso não significa de modo algum que nós dêmos razão a Freud para o conjunto das suas construções, mas Freud mostrou definitivamente que na base do psiquismo há como que uma energia pulsional, de uma certa maneira indiferenciada, que produzirá depois duma longa evolução temporal o que outrora se chamava instinto sexual. Se o termo «instinto» designa uma conduta fixada duma vez para todas ao nível dos seus fins e regrada quanto ao seu desenvolvimento, então, segundo Freud, não há instinto sexual no homem. Há mais exactamente uma pulsão que age como uma força procurando o prazer. Esta pulsão está presente desde a mais tenra idade na criança, mas uma tal *libido*, que procura o prazer pelo abaixamento das tensões psíquicas, não se dirigirá a um parceiro sexual senão no termo duma evolução temporal que conhecerá numerosas fases à primeira vista não sexuais.

Freud ensina-nos que tudo o que faz ou empreende o homem, tanto ao nível da escolha duma profissão como ao nível das realizações culturais mais elevadas (a moralidade, a arte, as trocas sociais, amizade, amor) é conduzido por uma energia de tipo pulsional chamada *libido*. Mas tal como a presença de um motor num automóvel é necessária para que este se possa deslocar, também assim para que um homem possa agir a qualquer nível é-lhe preciso não só estar vivo, mas ainda ser movido pela energia psíquica da *libido*. Jamais porém essa *libido* se exprime no estado puro, ela só se manifesta através de imagens, de fantasmas, de sonhos, de neuroses, de tal modo que a *interpretação* de todos estes sintomas foi necessária para formular a teoria duma *libido* governada por um princípio de prazer e confrontada à realidade exterior (princípio de realidade).

Ora acontece que no fim de sua vida (1920-1923), Freud reinterpretou um conjunto de sintomas que tinha encontrado ao longo de trata-

mentos psiquiátricos e avançou a seguinte hipótese: em cada homem há, para além da energia pulsional do prazer, uma pulsão de morte, que leva o homem a destruir-se a si próprio, e em seguida muda de objecto, volta-se para o exterior e torna-se pulsão de agressividade. A resistência dos doentes à própria cura, a neurose traumática (grandes feridos revivem cada noite em sonho, durante meses ou anos, o acontecimento traumatizante), o sadismo e o masoquismo como desvios e perversões sexuais, são alguns dos sintomas interpretados ou reinterpretados na linha da pulsão de morte⁽⁸⁾.

Utilizando termos gregos para designar o afrontamento no homem da força do prazer e da pulsão de morte, Freud fala da oposição entre *Eros* (sintetizando todas as pulsões de vida) e *Thanatos* (designando todas as manifestações da pulsão de morte: autodestruição e agressividade voltadas para o outro). Ultimamente a pulsão de morte seria como que uma força de gravidade que, presente em cada indivíduo vivo, o levaria na direcção de um retorno ao inorgânico. Uma espécie de evolucionismo ao revés, como se a força centrífuga pela qual o orgânico se eleva acima do inorgânico fosse travada por uma força centrípeta, por uma espécie de inércia activa, empurrando o homem para a sua morte. Ora para Freud a existência de guerras entre indivíduos e nações seria a expressão *cultural* privilegiada da pulsão de morte. Pois na sua interpretação geral de cultura, Freud diz que a agressividade guerreira do homem é inultrapassável na medida em que é expressão duma pulsão de morte tão constitutiva do ser vivo como a libido de prazer⁽⁹⁾.

Certamente nem todos os psicanalistas seguiram Freud ao nível da sua interpretação da pulsão de morte, e é preciso afirmar com força que há em Freud dois níveis de consideração (em linguagem técnica, diremos: dois níveis epistemológicos): por um lado as descobertas que Freud faz a partir do tratamento psiquiátrico das neuroses, em seguida o conjunto das hipóteses teóricas de tipo psicológico, válidas para o conjunto da cultura humana. A teoria geral da pulsão de morte pertence a este segundo grupo, ao grupo das hipóteses teóricas. Digamos contudo que se

(8) Cfr. FREUD, «Jenseits des Lustprinzips», em «Gesammelte Werke», t. 13, p. 47 sgts. (1920); «Das ökonomische Problem des Masochismus», t. 13, p. 376 (1924). Existem ainda outros sintomas como a compulsão de repetição [descrita no exemplo da criança com a bobine de fio: cfr. «Au-delà du principe de plaisir», em «Essais de psychanalyse», Paris, Payot, (p.b.p) 1977, pp. 16-19] — e como a neurose de culpabilidade originada num «terrorismo» do «Super-Eu».

(9) Cfr. P. RICOEUR, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Seuil, pp. 299-303.

Freud salientou qualquer coisa de extremamente complexo na natureza humana quando introduziu a pulsão de morte, não conseguiu articular de maneira clara, a fim de a tematizar, o nível biológico e o nível cultural⁽¹⁰⁾, de tal modo que a sua exposição dos «Todestriebe» não é inteiramente satisfatória. Apesar destas reservas podemos reter de Freud um dado incontestável: a agressividade é um composto psicológico fundamental do desejo humano. Não se trata só, como em Girard, de uma dimensão do indivíduo na sociedade, mas sim do indivíduo confrontado consigo mesmo.

A agressividade pode fomentar caminhos desviados, desencadear-se contra o próprio sujeito (o que dá neuroses de culpabilidade bem características) ou contra o outro; na base encontra-se sempre uma ligação psicologicamente misteriosa entre violência e desejo.

III — *Violência e desejo na dialéctica do Senhor e do Escravo*

A procura do laço entre violência e desejo convida-nos a voltarmos-nos para um filósofo difícil, mas penetrante, Hegel (1770-1830). Alemão, estritamente contemporâneo da Revolução Francesa, Hegel marca a cimeira da filosofia racionalista. Com ele triunfa a corrente do idealismo alemão do século XIX. Importante por si mesmo, Hegel é-o ainda mais se nos recordarmos que Marx lhe copiou toda a sua dialéctica. Mas ao passo que Hegel desenvolveu uma dialéctica culminante numa *Filosofia do Espírito*, Marx pretendeu que Hegel era um pensador que caminhava sobre a sua cabeça: era preciso repô-lo sobre os seus pés, isto é, conservar a sua dialéctica lógica, mas substituir à palavra «Espírito» o conceito de relações sociais e económicas de produção. Contudo, não é a relação Hegel-Marx que nos importa aqui, mas sim uma *figura*, um capítulo da dialéctica hegeliana, a saber: a célebre dialéctica do *senhor* e do escravo que tanto fez reflectir Marx.

O plano de fundo da figura é-nos dado na situação do senhor e do escravo no princípio da Idade Média, embora este fundo histórico não

⁽¹⁰⁾ Ao nível biológico, vê-se que já em 1895, num estudo não publicado antes de 1950 («Esboço de uma psicologia científica»), Freud encontra a dificuldade de juntar o conceito de redução a zero das tensões psíquicas (prefiguração biológica da pulsão de morte?) e o princípio de constância.

esgote a compreensão da dialéctica⁽¹⁾. Dois homens encontram-se e querem apropriar-se de um mesmo bem, quer seja um objecto, um campo, uma mulher. A rivalidade quanto à posse dum bem exterior provoca a luta, e mesmo o combate à morte. No termo deste combate há um vencedor e um vencido. Aceitando o domínio do vencedor e renunciando à liberdade, o vencido obtém a vida salva, mas ele torna-se escravo do vencedor. Só o vencedor pode pretender ser livre. Faz pesar o seu jugo sobre o vencido obrigando-o a trabalhar, a servi-lo, enquanto que ele, senhor, goza da existência pelo repouso. Em contrapartida o senhor garante a existência física do escravo; se uma invasão surgir, pensemos nas grandes invasões bárbaras da Idade Média (os Vikings, os Normandos, etc.), o escravo que trabalha a terra pode levar consigo os seus objectos materiais, as suas vacas, as suas ovelhas, as suas crianças, a sua mulher, e refugiar-se no castelo do senhor, enquanto que este último se arma da sua couraça, arreia o seu cavalo e apresenta-se diante do inimigo.

Paremos provisoriamente esta dialéctica para submetê-la à análise. Temos o primeiro momento, a *tese*: é o combate. O segundo momento, a *antítese*: é a oposição do senhor e do escravo. Qual será a *síntese*? Os termos de tese, antítese, síntese, como momentos da dialéctica em geral não provêm de Hegel, mas sim da análise de Marx; para além da «ortodoxia» hegeliana, usamo-los aqui para tornar mais claro o assunto tratado.

Ora acontece que, em tempo de paz, o senhor acha mais agradável aproveitar a vida e o sol, enquanto que o escravo trabalha. Entretanto as virtudes e a força do senhor amolecem. Por outra parte, sem mesmo o saber, o escravo forma-se pelo seu trabalho e pelo domínio que vai adquirindo sobre a natureza. Segue-se uma revolução na ordem das superioridades: o escravo descobre-se o senhor do senhor enquanto que o senhor, que nunca fez nada senão gozar a vida, torna-se, pela satisfação das suas necessidades, escravo do escravo. O terceiro momento da dialéctica é portanto a inversão das relações, cujo sentido é o seguinte: o homem verdadeiramente livre é aquele que se formou pelo seu tra-

(1) A dialéctica do senhor e do escravo é desenvolvida por Hegel na sua «Fenomenologia do Espírito» (cap. Consciência de Si, § 1, «Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravatura»). Cfr. «Phänomenologie des Geistes», ed. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, pp. 141-150; trad. fr. por Hyppolite, Paris, Aubier, t. 1, pp. 155-166. A maneira na qual as diferentes figuras da fenomenologia hegeliana aparecem em relação com a história concreta foi sempre um problema complexo, tratado por especialistas como Hoffmeister, Hyppolite, Kojève, Pöggeler, Labarrière, Heinrichs, etc. (cfr. nota seguinte, *infra*).

balho e não o indivíduo que, saído vencedor do combate, se repousou numa espécie de liberdade inactiva e se contentou em possuir o homem e os objectos sem participar no trabalho.

Célebre quer no sistema hegeliano, quer por ter sido retomada por Marx, esta dialéctica é extremamente instrutiva e merece que nela se pare alguns instantes. Ao nível da tese, na luta de morte, a violência surge quando dois homens dão livre curso ao desejo de posse. Toda a situação precontratual é assim uma situação de violência. O desejo é aqui desejo de posse; estamos numa hipótese obviamente fictícia, mas esclarecedora⁽¹²⁾ precisamente para as dimensões que a situação permite sublinhar. Na hipótese fictícia, não há contrato entre os dois homens que se afrontam por assim dizer como dois seres animais. O desejo de apropriação é necessariamente violento enquanto não há contrato nem reconhecimento recíproco do homem pelo homem. Hegel está na esteira de Rousseau segundo o qual só o contrato pode pôr fim à violência, mas traz elementos novos em relação a Rousseau. É primeiro na posse exterior que os homens vêem a realização da sua existência e de sua liberdade. Além disso — e é aqui o elemento capital do primeiro momento dialéctico — o senhor é antes de tudo aquele que arrisca a sua vida, que afronta a morte até ao fim e não deve, como o vencido, preferir a vida biológica à liberdade. O vencido escolhe viver fisicamente, não prefere a morte à escravatura, enquanto que o senhor é, segundo Hegel, a figura do homem que olhou a morte de frente. O paradoxo é portanto que, para obter a posse sumptuária dos bens materiais, o senhor deve, em princípio pelo menos, ter aceite renunciar a eles afrontando a morte. Tal é o momento paradoxal e especificamente dialéctico donde nós iremos tirar outras conclusões.

⁽¹²⁾ Hegel escreveu dialécticas «puras», exemplares, que quase nunca surgem puras na realidade. Em primeiro lugar porque uma mesma figura pode estender-se cronologicamente sobre muitas gerações (no nosso exemplo, a figura do senhor não representa só o primeiro indivíduo senhor, mas o conjunto dos seus sucessores) e sincronicamente sobre muitas pessoas (quando o senhor da Idade Média parte para o combate, não é sozinho, mas com os seus guerreiros, que nesta mesma medida participam na figura do senhor). E mais: a situação concreta do senhor e do escravo na Idade Média contém muitos outros elementos que aqueles que estão contidos na dialéctica hegeliana do senhor e do escravo, porque já é pós-contratual. Tudo isso significa que enquanto «figura», uma dialéctica pura não se encontra isolada na realidade. É essa a razão pela qual nem Marx, nem Kojève (cfr. nota precedente) — que em Paris fez redescobrir Hegel nos anos 1945 e tentou interpretar a Fenomenologia hegeliana através dos acontecimentos históricos — não conseguiram atingir a própria formalidade da dialéctica hegeliana, transformando-a numa espécie *sui generis* de filosofia de história.

Apesar desta superioridade de partida, o senhor deixa degradar a sua situação privilegiada; deixa-se ultrapassar pelo escravo que, dir-se-á, se torna mais competente que ele, um pouco como os Gregos que, conquistados pelos Romanos, lhes davam lições de cultura. Mas há outra coisa mais fundamental ao nível da passagem da antítese à síntese. Porque considera o escravo como um objecto e não como um ser humano, quer dizer, porque considera o trabalho do escravo como uma coisa comercial, o senhor não se elevou acima do nível da posse dos objectos. Hegel dirá que o senhor não reconhece o outro homem como o seu semelhante; este não reconhecimento tem como resultado que o senhor não se pode elevar à verdadeira liberdade espiritual. É por isso que, em virtude duma lei filosófica da história, o senhor será varrido pelo escravo tornado o verdadeiro portador da liberdade e da cultura humana. Entrevê-se aqui todo o partido que Marx tirará desta reflexão de Hegel, mas ele falará da necessidade duma revolução violenta lá onde Hegel via um aprofundamento do conteúdo espiritual da liberdade.

Já sabemos o bastante para chegar às conclusões da nossa primeira parte. 1) O lugar possível da violência é a vida do desejo, vivido nas relações de apropriação dos objectos e de dominação dos homens. Enquanto não é disciplinado pela razão social (o direito), o desejo exacerbado transmuta-se em violência. 2) A oposição de Hegel e de Freud é assim esclarecedora. Ao passo que Freud opera uma «démarche» regressiva, remonta às camadas mais arcaicas, mais ancestrais do desejo, Hegel parte do desejo para refazer toda a dialéctica da liberdade humana cujo conteúdo engendra todas as formas e figuras da cultura. O ponto de vista e o método de Freud estão próximos duma arqueologia do desejo e do psiquismo, enquanto que Hegel desenvolve uma teleologia, uma visão finalizante das atitudes da consciência (quer dizer uma «fenomenologia do espírito»). Como um filósofo francês o mostrou num livro que se tornou quase um clássico sobre a epistemologia filosófica da psicanálise⁽¹³⁾, Freud e Hegel, pensadores talvez dos mais antagonistas que se possa imaginar, cruzam-se na problemática do desejo de *reconhecimento* recíproco das consciências humanas.

Ora para o nosso propósito é preciso observar que em Freud, assim como em Hegel, o combate, a violência, estão intimamente ligados à temá-

⁽¹³⁾ P. RICOEUR, «De l'interprétation. Essai sur Freud», Paris, Seuil, 1965, pp. 425-475.

tica do desejo, numa perspectiva psicológica no primeiro, e mais dialéctica no segundo. Isto quer dizer que pelo menos a possibilidade da violência é *constitutiva* do homem e, neste sentido, inultrapassável. A violência não é só o resultado do acaso, mesmo sedimentado num conjunto de circunstâncias naturais ou históricas. A existência concreta da violência e da guerra não é objecto duma certeza filosófica, mas sim a sua possibilidade. Mais profundamente, esta possibilidade enraiza-se na finitude do homem, no facto do homem não estar realizado desde a sua aparição no mundo. O desejo educa-se, sublima-se, e como as formas ou figuras desta educação não são fixas mas inventadas pelo próprio homem, compreende-se a aparição da «hybris» (ὕβρις), do *excesso* orgulhoso, que no tempo dos Gregos foi sempre a origem humana e divina da violência.

3) A terceira conclusão da primeira parte propõe-se sublinhar, com a ajuda de Hegel, o laço entre violência e finitude.

Há em Hegel uma lei quase lógica da existência e da história: a *negatividade*. Este conceito é muito complexo e está no coração da reflexão hegeliana. Recorramos a um esquema muito simples para aproximá-la. Se pomos um termo «x», há duas maneiras de o negar. Com uma esponja ou borracha, apago o «x», ficando um vazio «...» lá onde tinha escrito o termo; mas posso também riscar o termo «x»; a diferença entre estas duas maneiras de negar reside no facto do termo ficar, no segundo caso, ainda visível, mas visível enquanto riscado. Esta última negação — do tipo «x» — é uma supressão que ao mesmo tempo conserva o termo negado, mas conserva-o enquanto negado. Ora conservar enquanto negado é a *superação* hegeliana, a *Aufhebung* presente quer em Hegel, quer em Marx.

Este pequeno esquema é aplicável a todos os níveis da lógica da existência assim como ao nível da história. Por exemplo, na dialéctica do Senhor e do Escravo, a vitória do senhor significa a *negação* da liberdade do escravo; mas esta negação é do tipo apagamento, não é ainda uma verdadeira negação como superação. Em outras palavras, o mestre esquece-se (não percebe) que a autêntica apropriação do mundo natural e humano é mais do que a vitória no combate, que ela é a transformação pelo trabalho. Contudo, na existência pessoal como na história, um elemento ou uma dimensão esquecida continua subterraneamente a trabalhar, a agir. No exemplo apresentado, a posse da natureza age na pessoa do escravo que se educa no trabalho. O resultado é a superação do senhor pelo escravo, ou na linguagem de Hegel, a «negação» do senhor pelo

escravo. O trabalho apresenta-se como negação da escravatura, ou, enquanto a escravatura era ela mesma definida como privação da liberdade, o trabalho será nesta figura dialéctica a negação duma privação. A superação, ou verdadeira negação (*Aufhebung*), é aquela que retém e transforma o seu conteúdo, assim como a verdadeira vitória sobre a natureza não é a vitória do primeiro senhor, mas a vitória que o escravo obtém pela transformação da natureza (produto do trabalho) e de si mesmo (aptidão⁽¹⁴⁾). Porque se esqueceu dum elemento essencial da existência, o primeiro senhor está condenado a desaparecer, como se a história se vingasse do seu esquecimento.

Um exemplo contemporâneo podia ser o caso das Brigadas Vermelhas na Itália. O ideal delas é uma transformação total da sociedade em vista duma sociedade mais justa; em termos hegelianos, o seu ideal é a negação total duma situação sócio-política. Mas em vez de aceitar o «trabalho» longo e paciente da transformação, querem uma ruptura imediata. O momento aqui esquecido é o tempo necessário para eventualmente convencer o povo da legitimidade dos seus projectos. Em vez de entrar no «trabalho» político, a negação da necessidade do tempo torna-se então negação simples das pessoas, quer dizer, assassinio, violência pura. Na linguagem de Hegel, a morte do (ou dos) refém(s) é neste caso negação vazia, porque não dá origem a um novo conteúdo sócio-político. Mesmo se está efectivamente negado pelas Brigadas Vermelhas, o tempo da discussão política não cessa, pois a mediação do tempo é um elemento insuperável. O resultado é que o tempo vai vingar-se deste esquecimento: concretamente as Brigadas Vermelhas vão provocar a unanimidade contra elas, o que significa que estão historicamente condenadas a desaparecer. Assim como fizeram desaparecer reféns, eles desaparecerão em nome da dialéctica histórica: cada elemento negado (a mediação do tempo do diálogo, no caso presente) continua a trabalhar subterraneamente contra aqueles que o ignoram⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁴⁾ Hegel não quer dizer que historicamente só o escravo vai trabalhar, mas sim que se querem atingir a liberdade espiritual, ambos, senhor e escravo devem educar-se pelo trabalho, superando ao mesmo tempo a relação de dominação senhor-escravo, de maneira que no termo da dialéctica há dois homens, duas consciências que reconhecem reciprocamente a igualdade dos seus direitos e da sua liberdade.

⁽¹⁵⁾ O que não revela quanto tempo grupos terroristas ainda poderão agir nem em que medida conseguirão efectivamente enfraquecer ou mesmo desestabilizar um regime político.

Voltemos à conclusão que esta análise deve apresentar. O fundamento mais filosófico da violência parece-nos repousar no que se podia exprimir, de maneira figurada, como a vingança das dimensões esquecidas da existência. Há um provérbio francês que diz «qui fait l'ange, fait la bête»; esta queda da angelização em degradação moral, tão frequente nas análises psicológicas, obedece ao mesmo tipo de lei existencial: um elemento esquecido trabalha subterraneamente até provocar a inversão da situação de partida. Ora esta lei parece-nos ligada à condição da finitude humana, e é responsável pela violência, presente quer na história individual, quer na história das nações, responsável pelos traumatismos psicológicos assim como pela aparição das guerras.

*
* *

§ 2.º — O DESTINO DA VIOLÊNCIA

O fundamento da possibilidade da violência ainda não significa a realidade da violência. Nem sequer uma tomada de posição quanto à violência do homem do futuro. A perspectiva que adoptámos procurou através das dimensões social, psicológica e filosófica o núcleo último da violência. Ora qual é o tratamento concreto da violência ou a disciplina que o homem se dará para educar ou restringir a agressividade? Existe uma pedagogia da não violência que não seja utópica e imediatamente ineficaz, mesmo eventualmente traidora?

Os três parágrafos que ritimam a nossa reflexão nesta segunda parte serão simetricamente opostos às considerações desenvolvidas na primeira parte; trata-se dum paralelismo de tipo concêntrico (ou inverso); ao exemplo hegeliano *figurado* do senhor e do escravo opõe-se o exemplo *concreto* da crise de Cuba em 1962, exemplo que deve anunciar o primeiro momento desta nova parte (§ 2, I, *Violência e política no Estado moderno*). Em segundo lugar, à perspectiva *regressiva* do tratamento psicanalítico da violência e da agressividade corresponde polarmente a afirmação *prospectiva* da paz, procurando o seu caminho entre a ideologia e a utopia (§ 2, II, *O conteúdo positivo da paz entre a ideologia e a utopia*). Enfim, à teoria sociológica da origem duma violência *necessária* (§ 1, I), oporemos a *esperança* da paz, na dialéctica das esferas política, religiosa e ética (§ 2, III).

I — Guerra e política no Estado moderno

1) *Legitimidade da violência no Estado*. Partiremos dum facto cultural. Na teoria moderna do Estado, é este que detém o monopólio da violência legítima. Para escapar ao ciclo infinito da vingança individual («vendetta»), o Estado reserva-se o uso e a aplicação da violência interna e externa. Violência interna na legislação penal, violência externa nas relações entre nações e na própria nação contra os factores de desintegração. «Só o Estado possui, segundo a concepção moderna (que remonta bastante longe, pelo menos como princípio proclamado), um *direito* ao emprego da violência, ao constrangimento físico, um direito de vida e de morte. É só no caso de defesa legítima, do perigo imediato, que não deixa aos órgãos do Estado o tempo de intervir, que o indivíduo pode responder, sem mediação do Estado, à violência pela violência»⁽¹⁶⁾. Os filósofos debruçaram-se sobre o fundamento da racionalidade da violência penal e as suas teorias nem sempre escaparam ao mito da equivalência entre crime e castigo⁽¹⁷⁾. Basta aqui recordar estas discussões sem entrar no seu conteúdo; mas consideramos que a filosofia do direito e da vontade tem a possibilidade de mostrar a racionalidade do princípio da aplicação, pelo Estado, da violência penal.

Na nossa cultura ocidental, o teatro de Ésquilo (525-456 a.C.) é uma das primeiras testemunhas da passagem da vingança individual à justiça penal. A sua trilogia sobre a Oréstia apresenta os crimes em cadeia da família maldita. No retorno da guerra de Tróia, Agamémnon é morto pela mulher Clímenestra. Oreste vinga o pai matando a mãe Clímenestra, mas é perseguido pelas Erínias, que figuram a lei de talião: o sangue espalhado grita vingança. Mas Apolo e Atenas, deuses da cidade de Atenas, absolvem aquele que estava manchado: os deuses da cidade põem fim à vingança individual, as «Fúrias» (Erínias) são domesticadas e tornam-se «Benevolentes» (Euménides). É diante do tribunal da cidade que a vingança se transforma em justiça. No seio duma apresentação mitológica, a trilogia de Ésquilo atesta esta convicção que uma cidade — ainda não se tratava de Estado — é só viável se todos — partidos polí-

⁽¹⁶⁾ E. WEIL, «L'état et la violence», em *Essais et conférences*, t. 2.º, Paris, Plon, 1971, p. 365.

⁽¹⁷⁾ P. RICOEUR, «Interprétation du mythe de la peine», em *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, pp. 348-369.

ticos e indivíduos — aceitam as decisões dos tribunais criados para fazer reinar a justiça. É o que o coro de *Agamémnon* chama a «violência benéfica».

2) *Guerra e política segundo Clausewitz*. O princípio da violência legítima permite-nos evocar Clausewitz e o seu tratado «Sobre a guerra». Mencionamos Clausewitz não para conduzir um estudo da sua estratégia da guerra, mas só na perspectiva da relação à política. Como se sabe, Clausewitz (1780-1831) foi um dos raros teóricos que tentou «pensar a guerra na sua totalidade e a partir do seu princípio»⁽¹⁸⁾. Contemporâneo de Hegel (1770-1831), Clausewitz reflectiu na base de três grandes experiências históricas: a Revolução Francesa, cuja consequência foi a aparição dum exército de cidadãos, a epopeia de Napoleão, que o ajudou a tematizar o «Blitzkrieg», a guerra-relâmpago, e a forma absoluta da guerra; mas a guerra napoleónica em Espanha assim como a retirada da Rússia favoreceram a sua meditação sobre a primazia da guerra defensiva. Esta terceira é pensada como a resposta do adversário ao «Blitzkrieg» napoleónico.

Para acabar esta brevíssima visão panorâmica de Clausewitz, recordemos ainda que o sucesso maior dele foi póstumo: é nas épocas que sucederam ao fim duma guerra e nos países que temeram ou conheceram o fracasso que Clausewitz foi mais estudado. Por outra parte, Clausewitz foi um tema de meditação para os marxistas que desde Engels e Marx pensaram no levantamento popular, Lenin e Mao-Zedong. Podia-se acrescentar que em geral os chefes de guerrilha não têm experiência estratégica e por isso mesmo dispõem só das teorias de Clausewitz como meio de reflexão.

Falamos de Clausewitz a fim de mostrar a ligação entre o acto da violência guerreira e a decisão política. Um dos princípios de Clausewitz que se tornou quase provérbio é que «a guerra é a continuação da política por outros meios». Por um lado isto quer dizer que a guerra não é o fruto dum ódio, ou duma catástrofe natural imprevisível. Por outro lado, isso não significa que a guerra não tenha o seu fim autónomo. Este fim é mesmo sublinhado pelo nosso autor quando fala da *forma absoluta* da guerra. No seu conceito, a guerra visa a destruição completa das

⁽¹⁸⁾ E. WEIL, «Guerre et politique selon Clausewitz», em *Essais et conférences*, t. 2.º, p. 365.

forças do adversário, ela é violência pura, enquanto que, como notou E. Weil⁽¹⁹⁾, a política quer alcançar os seus fins através da discussão e do comércio político entre nações. Quando se afirma então que a guerra «não é só um acto de política mas um autêntico instrumento dela»⁽²⁰⁾, é preciso referir mais de perto a articulação entre guerra e política.

Há uma diferença entre o *fim* da guerra (o *Ziel*), que é sempre a vitória pelas armas, e o *alcance* da política (o *Zweck*), que estabelece à guerra objectivos limitados, impedindo assim a guerra parcial de se tornar guerra total. Pois, como dizia Clausewitz, se a guerra não recebesse esta limitação da política, seguiria os seus fins, muitas vezes distintos daqueles da política; pensemos em Patton que, ao ver só a perspectiva da penetração americana na Alemanha em 1945, não queria parar, mas continuar até à tomada de Berlim. Em consequência, «a guerra não tem sentido senão com a condição de que os seus fins políticos sejam realizáveis»⁽²¹⁾. Quanto mais se aproxima da guerra total, mais o todo da política está em jogo. É por isso que o alcance político proíbe a guerra total que destruiria toda a possibilidade de diálogo político⁽²²⁾. Mas se a guerra é limitada, não absoluta, e se se trata duma guerra de agressão, é preciso observar, segundo Clausewitz, que «o agressor fará contra si a unidade dos outros Estados cada vez que não conseguir obter um sucesso *limitado* num tempo *limitado* contra um adversário que tem só que defender um interesse *limitado* e não consagrará nisto senão meios *limitados*».

Esta conclusão proveio duma meditação sobre o fracasso de todas as grandes guerras ofensivas que Clausewitz conheceu, e ela apoiou o seu princípio da superioridade da guerra defensiva: sobretudo quando a guerra é popular e aprovada pelo consenso nacional dos cidadãos, o tempo trabalha contra o agressor. Compreende-se então porquê os estrategos dos fenómenos revolucionários tenham passado muitas horas em companhia de Clausewitz.

⁽¹⁹⁾ E. WELL, op. cit., p. 225.

⁽²⁰⁾ «Sobre a guerra», II, 24.

⁽²¹⁾ E. WEIL, op. cit., p. 233.

⁽²²⁾ O leitor de A. Speer, «No Coração do Terceiro Reich», vê as consequências últimas da perda da guerra: Hitler queria e tentou destruir todo o potencial industrial da Alemanha, decisão à qual Speer se opôs por todos os meios à sua disposição a fim de evitar uma situação idêntica à da guerra total.

Antes deles contudo um escritor tinha-se pronunciado implicitamente sobre a superioridade da guerra defensiva: Tolstói. Na sua obra de arte «Guerra e Paz» ele mostra — para além de todas as verdades psicológicas que apresentam as suas descrições — que nenhuma vontade individual, na ocorrência a vontade imperial de Napoleão, pode vencer as *forças históricas* que põem um povo em movimento, o povo russo no romance do autor. A tal convicção Tolstói não chegou a partir duma reflexão sobre a estratégia guerreira, mas segundo a sua filosofia da história é só a sabedoria do povo (cfr. a figura de Platão Karataïev) que pode, a longo prazo, na submissão aos acontecimentos, fazer amadurecer a vitória. O homem é empurrado por forças que o superam, e aqueles que como Napoleão querem impor a própria vontade serão varridos por outros que, à maneira de Kutuzov (general russo vencedor de Napoleão), sabem esperar e ler os sinais do tempo sem «forçar» os acontecimentos. A superioridade da guerra defensiva em Tolstói está assim ligada à ideia do destino, cujas forças, cuja necessidade se exprimem não através da vontade caprichosa do chefe (Napoleão), mas na aparente inércia e resignação (Kutuzov), assim como na sabedoria popular (Platão Karataïev).

3) *Um exemplo «anti-Clausewitz»: a crise de Cuba (1962).* Depois de ter assim salientado a relação entre guerra e política, queríamos apresentar um caso especial, a crise de Cuba em Outubro de 1962. Este caso vai servir-nos 1) para mostrar que a estratégia da dissuasão escapa às teorias de Clausewitz e 2) para introduzir o conceito de *fundamento da paz* numa perspectiva política. Este exemplo de Cuba, que deu lugar a uma análise bastante complexa de Glucksmann, um dos tenores entre «les nouveaux philosophes» de França⁽²³⁾, estará apresentado como o caso real em contraste com a dialéctica hegeliana do senhor e do escravo.

(23) Com J.-M. Benoist, Glucksmann é um dos mais velhos (39 e 44 anos em 1981) do grupo dos «Nouveaux philosophes» (Lévy, Nêmo, Jambet, Lardreau, Dollé); a «nova filosofia» francesa compreende-se em relação com os acontecimentos de Maio de 1968. Muitos deles vêm duma esquerda de tipo estalinista e ergueram-se sobre as barricadas de Maio de 1968. Mas a revelação do Goulag foi o princípio para eles duma desilusão geral e, queimando o que tinham adorado, muitos deles tornaram-se não só em fanáticos antimarxistas, mas também em denunciadores dos sistemas filosóficos modernos. Por exemplo, Glucksmann acha que se «a filosofia antiga nos ensina a aguentar a própria morte», a filosofia moderna pelo seu lado ensina-nos a suportar «a morte dos outros». Mas o fenómeno mais curioso embora muito explicável é que estes filósofos fizeram muito barulho em todos os meios da comunicação social, aproveitando-se destes meios para lançarem ataques em todas as direcções. O seu pessimismo global une-se ao culto do sensacional e do sucesso. São os novos sofistas? O futuro pronunciar-se-á!

O assunto dos mísseis de Cuba é um exemplo eloquente da estratégia de dissuasão nuclear. Esta estratégia político-militar repousa sobre o princípio do equilíbrio das forças, o eliquíbrrio do terror, que é ao mesmo tempo o terror do desequilíbrio. A diferença maior entre a dialéctica do senhor e do escravo é que aqui não houve combate real entre os Estados Unidos e a União Soviética. A paz não é resultado duma luta que deixa um vencedor e um vencido, duma guerra que permitiu medir as forças físicas, mas ela é o fruto da não guerra, da dissuasão. É a possibilidade da destruição mortal recíproca que funda a necessidade do diálogo. Aqui mede-se também a diferença com Clausewitz, segundo o qual o combate real é sempre a prova das forças dos adversários, prova que — como «o pagamento em espécies no comércio das letras de câmbio⁽²⁴⁾» — pode ser rara, mas nunca pode faltar totalmente.

Pelo contrário, o caso de Cuba põe em evidência uma *demonstração pelo absurdo*: seria absurdo começar uma guerra que não deixasse ninguém com vida! Em vez de ter um vencedor e um vencido, tem-se, depois de crise cubana, «o acordo na sombra duma morte comum»⁽²⁵⁾. Assim, no equilíbrio do terror, falta «o padrão da batalha decisiva onde todas as forças morais e políticas são apreciadas pelo seu valor físico»⁽²⁶⁾. Ao conceito de batalha substitui-se o conceito de *crise* que está entre a guerra quente e a paz no terror. Porém a crise representa uma subida da tensão nos extremos, quer dizer, os adversários, na crise, estão prontos para a luta de morte ao mesmo tempo que se dedicam ao discurso dissuasivo.

O que é o mais espantoso no discurso de crise é que 1) os adversários (Estados Unidos e União Soviética) têm como desafio o risco duma destruição senão total, pelo menos suficientemente grave para paralisar o inimigo; 2) os adversários criam eles mesmos as condições de acordo, condições sempre pontuais e limitadas: por exemplo o retiro dos mísseis de Cuba é considerado pelos Estados Unidos como prova, do lado dos Soviéticos, duma vontade de não agressão. Ligando estas duas observações temos no conceito de crise uma *aposta* com consequências *universais* em frente dum conflito cujos contornos são bem circunscritos. Isto quer dizer

⁽²⁴⁾ CLAUSEWITZ, op. cit., I, 2.

⁽²⁵⁾ GLUCKSMANN, «Le discours de la guerre», Paris, Grasset, 1979, p. 252.

⁽²⁶⁾ Idem, p. 253.

que a paz depende duma comunicação de mensagens entre os gigantes, podíamos mesmo dizer dum «código» arbitrariamente decidido pelos adversários.

Trata-se dum código em dois sentidos; em primeiro lugar o código significa que em tempo de crise quente, a mensagem informa — como um jogo matemático — sobre a decisão e os efectivos postos em acção no caso duma iniciativa «x» ser tomada ou não tomada pelo adversário. Assim a saída da crise é sempre imprevisível. «A crise cubana não conduzia necessariamente à guerra, não conduzia inevitavelmente à paz, daí o seu carácter dramático e sério» ⁽²⁷⁾. O código designa aqui a receptividade e a avaliação da mensagem pelo adversário; no caso referido, Krustschev acreditou na ameaça e na determinação de Kennedy. Em segundo lugar, o código significa mais geralmente que mesmo entre os momentos quentes da crise, a paz depende do diálogo da dissuasão *que determina as próprias condições e critérios de avaliação* no que diz respeito às forças e à determinação do adversário. Um acordo como o *Salt II* procura estabelecer ou criar um tal código de entendimento (a ameaça dos *Cruise* seria por exemplo avaliada como equivalente à ameaça dos bombardeiros *Backfire*). Em todo o caso, o exemplo mostra-nos uma situação «pós-clausewitziana» na medida em que a dissuasão *deve* evitar a guerra, mas trata-se duma situação cujos dados de partida são na linha quer de Hegel, quer de Clausewitz: a lógica da oposição fica lógica da oposição à morte.

II — O conteúdo positivo da paz entre a ideologia e a utopia

A breve análise da crise cubana deu-nos a possibilidade de encarar o conceito de paz no diálogo político-militar. Tendo partido da consideração do Estado enquanto sede da violência legítima (I, 1), mostrámos que a guerra está sempre ligada a um conduto *político* do Estado (I, 2). Isto quer dizer que o diálogo *pacífico*, a paz, está presente no âmbito deste alcance político, mas numa presença cujo conteúdo repousa hoje sobre o *código* articulado do equilíbrio do terror (I, 3). Põe-se então, na nossa perspectiva que continua a ser o *destino da violência* (a possibilidade duma paz definitiva), a questão logicamente conexa: não terá a paz um *conteúdo positivo*? Não será possível procurar a paz por si mesma e não enquanto

(27) Idem, p. 259.

resultado sempre aleatório numa discussão feita debaixo duma nuvem de bombas suspensas, tal como a espada de Dâmoques, em cima das nossas cabeças?

1) *A liberdade, conteúdo positivo da paz.* Quando se trata da paz, é preciso olhar na direcção da filosofia política e ética. A nossa tese será simples: o conteúdo da paz, para além de implicar a ausência da guerra, implica a liberdade e a libertação de todas as sujeições que podem aprisionar o homem. Se a paz, definida pela liberdade, assume um conteúdo positivo, ao mesmo tempo veicula todas as dificuldades e ambiguidades presentes no termo de liberdade. É violência, neste sentido, tudo o que trava a procura da liberdade; a natureza, e apesar de ser eticamente neutra (o tratamento dos elementos naturais permite ao mesmo tempo as bombas termonucleares e as telecomunicações), apresenta-se como violenta para o homem submetido às suas exigências. Todo o trabalho do homem, como todos sabemos, é uma utilização da natureza contra a própria natureza, a fim de a tornar mais permeável ao ideal humano de autodomínio (o pianista adquire a técnica só para poder utilizá-la num fim artístico).

Mas não é só a natureza que é violenta. Também uma ordem social ou política pode ser intrinsecamente violenta na medida em que impede a alguns indivíduos ou sectores de população a fruição do autodomínio, o que necessita sempre de um conjunto de condições materiais. Se é necessário e imprescindível reconhecer que a maior parte do mundo ainda vive em condições sócio-económicas *violentas* — o que dialecticamente engendra a rebelião violenta de muitos indivíduos ou grupos —, é preciso também reconhecer que perdemos de vista a riqueza da liberdade quando a pensamos só ao nível do bem-estar material e económico. Já o filósofo Bergson dizia há cinquenta anos: o nosso mundo é um corpo desmedidamente crescido que reclama um suplemento de alma. Traduzamos: temos que reencarnar o conteúdo totalmente humano da liberdade, num sentido ético assim como político, para poder tornar a paz em outra coisa que o repouso de corpos bem nutridos que nada vem incomodar.

O Estado é definido por E. Weil, na sua «Filosofia política», como «a organização duma comunidade histórica»⁽²⁸⁾, que se torna assim capaz de tomar decisões. Mas o mito político das nossas sociedades modernas seria a capitulação em frente dos imperativos económicos, como se uma

⁽²⁸⁾ E. WEIL, «Philosophie politique», Paris, Vrin, 1956, p. 131.

união política pudesse só surgir duma coligação de interesses. O filósofo Claude Bruaire, um dos maiores representantes católicos da filosofia francesa hoje, ergue-se no seu livro «La raison politique», contra esta ideia que a paz internacional podia ser o fruto automático do ajustamento espontâneo e natural dos sistemas económicos. A coligação de interesses dá origem a sistemas económicos «cuja independência não significa uma mesma liberdade de cidadãos que vivem dum mesmo direito, mas a autonomia dum funcionamento interno. Por conseguinte, as suas relações são puramente de exclusão; nunca têm a positividade duma paz internacional» (29).

Na esteira desta linha de pensamento afirmemos que a paz internacional pressupõe um *querer-ser* nacional. Em outras palavras, não há um *Superestado mundial* pensável, porque há só individualidades nacionais em relações múltiplas, em interdependência, individualidades que não podem perder cada uma a sua caracterização única. Cada nação com efeito define-se em si mesma, mas também se define pela sua diferença com outras nações ou Estados. Se um Estado mantém a sua independência diante dos outros Estados, qual seria «o outro» em frente do qual um Estado mundial definiria a sua especificidade? Não há, e é por isso que «em matéria internacional, onde não há nem poder nem nação mundial possível, não existe uma norma *constitutiva* do político, mas só reguladora das políticas. Reguladora na medida duma adesão dos poderes e das nações». Existe uma ONU porque não há possibilidade dum Superestado.

Reciprocamente as nações vivem dando uma forma concreta à sua liberdade. É aqui que encontramos qualquer coisa de perigoso ou mesmo de profundamente falso na tese de Clausewitz. Se é verdade que a guerra é a continuação da política por outros meios, Clausewitz dá a impressão que, para ele, a política inclui *necessariamente*, como o seu meio, a guerra. Ora esta afirmação pressupõe que «a política é, na sua essência, dominação do homem sobre o homem, o que exprime directamente, em particular, a guerra» (30). Mas compreendemos também que as relações de respeito, de reconhecimento e de aliança entre as nações são mais fundamentais que as relações de *dominação*. Na medida em que encara implicitamente as relações entre Estados como relações de dominação, o pensamento de

(29) C. BRUAIRE, «La raison politique», Paris, Fayard, 1974, p. 174.

(30) Idem, p. 89.

Clausewitz é filosoficamente falso, mesmo se a história concreta, infelizmente, lhe deu muitas vezes razão. A política de Clausewitz é um tipo de política, não a essência da política.

O resultado ao qual chegamos é portanto que a paz, positivamente definida, implica uma *liberdade* compreendida 1) como reconhecimento da própria individualidade *nacional* (presente na cultura e nos costumes), 2) assim como reconhecimento das *outras* nações enquanto outras individualidades políticas e espirituais.

2) *A afirmação ideológica do conteúdo positivo da paz.* Para quem deseja aprofundar esta conclusão, surge inevitavelmente o problema da ideologia. Dir-se-á: se cada nação dispõe duma liberdade própria, é porque ela vive da própria ideologia. Ora é claro que hoje vivemos num tempo marcado pela ruína das ideologias. Depois da Segunda Guerra Mundial, assistimos à erosão progressiva e acentuada da crença nas ideologias, fenómeno que se verifica quer a Leste, quer a Oeste. Fala-se dum tempo pós-marxista, duma era pós-cristã etc. Como se tivéssemos nascido demasiado tarde num mundo demasiado velho, opomos — e refiro-me aqui a uma grande parte da juventude — a recusa céptica e cortês diante das ideologias, como se tivéssemos já esgotado e criticado todas as virtualidades as quais conduzem as várias ideologias. E mais, a palavra mesma da ideologia é compreendida negativamente; não há ninguém que, em filosofia ou em política, pretenda abertamente inventar uma nova ideologia! A nossa pergunta então é a seguinte: a paz, apoiada sobre a liberdade, exprime-se necessariamente nos termos duma ideologia?

Antes de responder, vejamos um exemplo de ideologia contado admiravelmente por Dostoievsky na lenda do «Grande Inquisidor» presente numa das suas obras mais famosas, «Os Irmãos Karamazov». No romance é um dos três irmãos, Ivan o ateu, que conta esta narração. Estamos na Espanha do século XVI e o cardeal Grande Inquisidor é responsável da caça aos heréticos. Mas o Cristo em pessoa voltou para a terra sem prevenir ninguém, é perseguido pela Inquisição e finalmente é mandado para a prisão. O cardeal, contudo, homem inteligente, é o único que percebeu que esta pessoa é o Cristo que voltou à terra. A lenda apresenta então o encontro nocturno, na prisão do cardeal Grande Inquisidor, com o Cristo. Este último não pronuncia nenhuma palavra, é o cardeal que fala como para se justificar. Compreende muito bem, diz em síntese o prelado, quem Tu és; e percebo porque Tu voltaste para a terra. Mas não

devias ter voltado; foi um erro. Sei que voltaste para realizar o teu ideal que é libertar os homens. Contudo há uma coisa que não sabes e que eu compreendi: os homens não desejam a liberdade. Preferem tudo à liberdade, porque a liberdade é um peso demasiadamente grande, eles esperam só a segurança. Então eu prometo-lhes a segurança com a condição que eles acreditem na dogmática da Igreja sem deverem pensar nisso. Tiro-lhes a liberdade e dou-lhes em contrapartida a segurança. É isso mesmo que os homens querem. Tu, Cristo, vieste para libertar os homens, o que é teoricamente melhor, com certeza, mas provocaria tantos problemas que mais vale que voltes para o céu, deixando-me agir, pois conheço melhor os homens do que Tu.

Que sentido podemos retirar desta lenda criada antes da aparição do marxismo na Rússia? Haveria, à primeira vista, uma interpretação marxista: os chefes religiosos produzem um sistema enganador, uma superestrutura de tipo religioso cujo fim é adormecer o povo. Não é a lenda o exemplo perfeito da ideologia?

A nossa interpretação da ideologia será diferente. Pretendemos que a ideologia definida por Marx no domínio da superestrutura não salientou o carácter básico, fundamental da ideologia. O traço primeiro da ideologia é, com efeito, a sua função de integração social. Numa palavra, a ideologia não é um corpo de ideias simplesmente, mas corpo de ideias enquanto constitui a coesão dum grupo. Neste sentido há uma função ideológica ou um fenómeno social, necessário e inevitável desde que aparece um grupo. É preciso acrescentar contudo que a ideologia impõe a um corpo de ideias as exigências requeridas para torná-lo aceitável. Isso quer dizer que todo o grupo social precisa de se dar uma imagem de si mesmo, precisa de se representar, no sentido quase teatral da palavra. Por isso as ideias do grupo têm que se conectar com o acto de fundação do grupo (por exemplo a Revolução Francesa pela França, a Declaração americana dos Direitos pelos Estados Unidos, etc., a vida, morte e ressurreição do Cristo para os cristãos).

Assim já vemos que a ideologia não significa nem a verdade nem a falsidade das ideias dum grupo, mas a *função integrativa* das ideias. Há outros traços característicos do fenómeno ideológico dos quais mencionamos só os mais importantes. 1) Cada ideologia justifica e funda projectos e acções para o futuro, 2) ela é simplificadora e esquemática; a ideologia enquanto tal não se preocupa antes de tudo em demonstrar, em argumen-

tar, mas em proclamar. Ela é como uma bandeira para as ideias do grupo, por exemplo dum partido político. 3) A ideologia torna-se facilmente intolerante contra os marginais ou mesmo contra os intelectuais. Pois ela tem necessariamente um carácter conservador, para proteger o grupo face à novidade com que está confrontado. Mas se não acolhe de nenhuma maneira a novidade, o grupo cai na intolerância dum «gueto» e esgota-se em processos de eliminação dos seus membros que reclamam uma revisão das posições ou dos fins do grupo. A existência do Goulag provém do facto que cada contestação é imediatamente compreendida como dissidência.

Assim definida, a ideologia não é nem boa nem má, ela exerce uma função de integração dos indivíduos no grupo. Mas o sentido marxista da ideologia acrescenta qualquer coisa a esta definição: a função de dominação pelo engano. A ideologia constitui a coesão do grupo fazendo repousar a dominação dos governantes sobre um engano. É o que acontece na lenda do «Grande Inquisidor», com o pormenor suplementar que na lenda do «Grande Inquisidor», o chefe (o cardeal) enganava o povo cristão pensando assim prestar-lhe serviço.

Esta concepção da ideologia parece-nos mais fundada que a problemática marxista da ideologia, na medida em que mostra a possibilidade dum uso saudável dela. Marx tinha-se só fixado num aspecto, às vezes presente mas não necessário nem constitutivo do fenómeno ideológico; manteve que toda a ideologia é enganadora, misturando assim a função necessária da ideologia (integração e coesão dum grupo social) com a perversão possível dela, quer dizer, com o seu funcionamento que podíamos declarar *patológico*. Mas a patologia da ideologia não impede que ela possa exercer o seu papel.

A nossa conclusão será então mais positiva. A liberdade proclamada como conteúdo positivo da paz deve atravessar um corpo de afirmações *ideológicas* para poder ser a convicção e a afirmação de todos os membros na nação.

3) *A paz como utopia da liberdade*. O problema faz ricochete. Mesmo se a liberdade pode e deve encontrar uma formulação ideológica para justificar um projecto político de paz, não é isso a utopia do filósofo? Pois sabemos todos que, na maioria dos regimes actuais, é a economia que governa a política, e que o interesse económico é quase cego, autónomo,

e consegue contornar todas as medidas políticas (pensemos nos exemplos da África do Sul e mesmo nas sanções alimentares contra a União Soviética). Mais radicalmente: a hipótese dum homem futuro não violento não seria a expressão, perigosa, da utopia por excelência? Um conteúdo positivo à paz internacional, é isso um sonho utópico?

Como o fizemos para a ideologia e simetricamente em relação com ela, queremos mostrar que há dois usos, duas manifestações da utopia, um funcionamento saudável e um funcionamento patológico. Mais profundamente que toda a patologia da utopia, é preciso reconhecer a força da utopia. A sua força reside na descrição dum mundo ideal ainda não realizado e mesmo talvez não realizável. Produz assim uma *imagem-ficção* cujo fim é orientar o olhar na direcção do ideal e esclarecer a acção sobre os seus fins longínquos. A utopia dá deste modo uma apresentação imaginária ao ideal da razão. Mas o critério do bom funcionamento da utopia é a atenção que ela sempre suscita sobre a necessidade da actuação não adiada. Neste sentido, a afirmação utópica da paz internacional, quer dizer, a crença na sua possibilidade no próprio momento em que todas as aparências lhe são contrárias, é talvez — quando é acompanhado de lucidez e não de ingenuidade — a única maneira que tornará a paz possível. Em vez de se afastar da realidade, a *utopia da paz* é um dos únicos meios de a tornar *real*, a tal ponto que a violência já está em preparação quando é compreendida como meio necessário *a priori* numa certa circunstância histórica.

Estas considerações não suprimem contudo a possível patologia da utopia. Já fizemos alusão a estes perversões da utopia. Quando a utopia quer tudo imediatamente, ela engendra a violência, como prova o caso das Brigadas Vermelhas. Nesta linha de reflexão a anarquia é o exemplo mais claro da patologia da utopia: quando não aceita nada da situação política actual e quer uma substituição imediata, destrói tudo. A anarquia é a transcrição política do sonho adolescente «tudo imediatamente». Menos perigoso aparentemente, o doce sonhador que escreve utopias para fugir à realidade é talvez um bom poeta, mas não tem nada dum bom político.

A crítica feita à utopia em nome duma *Realpolitik* pode assim mascarar o verdadeiro fim que reconhecemos ao ideal político. Neste sentido, o utopista podia não só ter mais razão do que a *Realpolitik*, mas também, a longo prazo, mudar o decurso da história mais do que ela mesma.

III — A paz na dialéctica das esferas política, religiosa e ética

No termo das nossas reflexões, duas perguntas ficam ainda sem resposta; constituem o tema, o *leitmotiv* da segunda parte e tornam-se mais agudas depois das observações precedentes. 1) Poderá o homem um dia acabar com a violência e a guerra? 2) Pode a violência, a guerra, no seu fundo, ser moral ou não é ela imoral no seu princípio, mesmo quando é *legítima* ao olhar duma nação e dentro do Estado?

A pergunta sobre a moralidade da violência introduz a perspectiva ética que não tocámos directamente nesta exposição, mas que se perfilava em filigrana por detrás de todas as análises. Se o domínio da ética é o reino da acção humana, necessariamente põe-se no fim do percurso o problema da relação entre ética e política, quando se trata da guerra e da paz.

Uma das nossas conclusões gerais é que a possibilidade, não a necessidade, da violência, está inscrita no coração do homem, ou mais precisamente, no desejo e na finitude do homem. Cabe ao homem impedir que esta possibilidade insuperável não se converta em realidade. Isto depende da acção, da ética. Mas temos um contraste: se a ética manda «não matarás», porém a política pode declarar ou mesmo assumir guerras «justas». Este paradoxo, este contraste ilustra na nossa opinião a distância que separa a *ética* da *política*. E a nossa segunda conclusão é que a possibilidade duma violência legítima, reconhecida ao Estado, prova que de uma certa maneira há uma irreconciliação entre ética e política. Uma política não pode ser moral desde o princípio até ao fim. Reciprocamente o *homem moral*, obrigado a matar na guerra do seu país, encontra-se numa situação especial que se podia chamar «ética de aflicção». Mas nesta dialéctica entre ética e política, nem sequer a ética se mantém pura: enquanto ligada à acção individual, a ética do homem moral não é capaz de desenvolver a rede das relações humanas até atingir o conjunto duma comunidade social. A *ética* cai também sob a reprimenda da sua ineficácia, pois ela é incapaz de *universalizar*, ou de abrir as relações humanas à universalidade da comunidade.

Na nossa opinião esta dupla e recíproca não reconciliação da ética e da política atesta a condição humana: o homem não está totalmente reconciliado nem consigo mesmo, nem com a comunidade. É por isso que a violência será para ele como o perigo que se deve — e deverá — sempre

conjurar. De certeza que a não reconciliação do ideal ético e do ideal político não autoriza o político a ser imoral, tal como não autoriza o indivíduo moral a ignorar a esfera do político. Mas esta não reconciliação, ao mesmo tempo que ilustra a *irracionalidade* presente na razão humana, poderia compreender-se e descobrir-se como o lugar da esperança. Talvez a virtude própria da esfera religiosa seja a de sugerir esta descoberta. Mas assim como há uma interpretação ética da política, e uma interpretação política da ética, haverá também uma interpretação *religiosa* do político (cujo extremo seria a teocracia como mostra o Irão) e uma interpretação *política* do religioso (o que levará a secularização absoluta: como alguns meios cristãos nos anos 70, com a teologia política). Estas interpretações, nos seus extremos — teocracia e secularização absoluta — engendram outra vez a violência. Mas entre estes extremos fica o lugar para uma interpretação *ética* do religioso e *religiosa* do ético. Porém isto é um outro capítulo filosófico que não vamos abrir. Queríamos só sublinhar a sua existência, para indicar que a esperança de ver o homem *possivelmente* violento tornar-se em homem *efectivamente* não violento, mesmo se há uma certa conexão com a utopia, ela não é tão infundada como se podia pensar.

O lugar do irracional no homem podia ser ao mesmo tempo o lugar das maiores esperanças e das surpresas mais inesperadas. E para quem não pode participar destas esperanças é ainda verdadeiro que, como dizia Claudel, «le pire n'est pas toujours sûr», «o pior não é sempre certo».

Michel Renaud