

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ÉTICA, UTOPIA E VIOLÊNCIA

**Elementos para uma revisão da idéia de violência
pelo Bem, através de um estudo de Ernst Bloch**

Suzana Albornoz

**BELO HORIZONTE
1997**

DEDICATÓRIA

Para meus netos

Carlos,

Elissa

e Carina.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer aos professores Claude Lefort e Rodrigo Antônio de Paiva Duarte, que me honraram com sua orientação e em cujos ensinamentos encontrei inspiração para perseguir meu objetivo.

Meu agradecimento se estende aos professores, colegas e funcionários do Centro Transdisciplinar de Sociologia, Antropologia e Política, da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais em Paris, e do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte.

Esta pesquisa só foi possível graças ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior, do Ministério da Educação em Brasília, que me concedeu uma bolsa de estudos na França de 1986 a 1990; da Delegacia do Ministério da Educação no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, que me liberou para o doutorado naquele período; e da Universidade do Rio Grande, sobretudo o Departamento de Educação e Ciências do Comportamento, que me permitiu o afastamento para Belo Horizonte no primeiro semestre de 1994. A todas estas instituições e às pessoas que nelas trabalham, minha gratidão.

Gostaria de agradecer à Sra. Karola Bloch (*in memoriam*) o acesso ao Arquivo Ernst-Bloch na Universidade de Tübingen, Alemanha.

Ao Dr. Sylvio Ibañez (*in memoriam*), bem como aos professores João Carlos Brum Torres e Miguel Abensur, agradeço os desafios iniciais motivadores deste projeto.

Sou muito grata a Anne-Marie Grand-Corbucci, Maria Izabel Timm e Victor Hugo Guimarães Rodrigues, que leram os manuscritos e ofereceram-me suas críticas. Também aos professores Arno Münster e Álvaro Valls devo a paciente leitura dos manuscritos.

A Rosa Maria Martini agradeço o incentivo e o exemplo.

A Maria Amélia Goretti Estima Marasciulo e sua equipe, a competente digitação.

Não esqueço os companheiros de viagem cujos gestos desinteressados contribuíram para a possibilidade deste trabalho: a Alice Itani, Ana Maria Kipfmüller, Barbara Ulrich, Brigitte Flickinger, Geneviève Decrop, Jeanne-Marie Gagnebin e Luciano Oliveira, um afetuoso muito obrigada.

Às minhas filhas Sofia Inês, Moira Beatriz e Marília Raquel, agradeço terem-me animado para esta obra, desculpando minhas ausências e acompanhando-me, quando possível, no exílio voluntário que ela exigiu.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	2
AGRADECIMENTOS	3
INTRODUÇÃO	6
I- A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA	13
II- ERNST BLOCH E A VIOLÊNCIA	38
2.1 A crítica da “propaganda pela ação” das utopias sociais do individualismo e da anarquia	41
2.2 “A paz da fraternidade” na Revolução Francesa; Direitos do Homem e Direitos do Cidadão; em Direito Natural e Dignidade Humana (1961)	44
2.3 A “moratória da técnica” no século XX e a utopia concreta da “técnica da aliança”; em O Princípio Esperança (1953-1959): a violência enquanto aspecto do capitalismo	52
2.4 Paz é igual a luta e desigual a guerra: o discurso de Frankfurt (1967)	65
2.5 A violência libertadora, em algumas entrevistas	67
III- THOMAZ MÜNZER, TEÓLOGO DA REVOLUÇÃO	73
3.1 Da controvérsia sobre Münzer	82
3.2 A contribuição de Bloch	97
3.3 O direito do Bem ao uso da violência	118
3.4 A apresentação das seitas na história da Igreja	144
3.5 A mística münzeriana	153
3.6 Os “teólogos da revolução” na Rússia do início do século XX	162
IV- DA ÉTICA DA NÃO-VIOLÊNCIA	172
4.1 Da ontologia do ainda-não-ser para a utopia da não-violência	175
4.2 Significação ética das utopias do nosso tempo: a não-violência	196
CONCLUSÃO	234
BIBLIOGRAFIA	238

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca juntar elementos para a revisão da convicção de uma violência lícita, através do estudo da filosofia de Ernst Bloch. A idéia da existência de uma violência justa se encontra por trás da legitimação da violência estatal e social, em nome da ordem estabelecida, e também sustenta a legitimação da violência revolucionária, em nome de outra ordem mais justa.

A admissão de uma “violência boa” é comum tanto à reflexão que faz a defesa do Estado, com base no direito positivo, da razão estratégica, como à que defende os direitos humanos com referência ao direito natural e afirma o direito dos oprimidos à rebelião. A revisão que fazemos toma o sentido de crítica, porque trabalhamos sobre o pressuposto de que toda violência é má, ou de que toda violência é, em si, contra a regra ética, e só pode ser admissível como “último recurso” de defesa.

A convicção da legitimidade da violência pelo bem, em favor da ordem ou da melhor ordem, é, pois, considerada aqui na perspectiva da utopia do mundo humano onde a violência seja contida dentro dos limites civilizados do discurso, ou da competição de performances, economizando-se a que acarreta destruição.

Para entender o sentido desta exploração, é preciso manter a consciência dos diversos planos - o da realidade, o da necessidade e o da possibilidade. Todo o edifício do pensamento de Bloch se apóia e constrói sobre a categoria da possibilidade, bem como sobre a noção do Summum Bonum, para o qual tendem as aspirações humanas, relacionadas com o que ainda não é. Tal perspectiva utópica é a justificativa para usar este pensamento como referência principal, embora também outros autores nos servirão de guias. De Hannah Arendt e Walter Benjamin, manteremos a distinção entre violência e poder, e a consciência da ligação entre direito e violência, com a abertura do espaço da idéia de supressão da violência, como um possível e desejável, bem como da necessidade de buscá-la além do direito.

Buscar o avanço da civilização na direção da supressão do uso das armas e da agressão física implica na compreensão otimista da linguagem e da comunicação, da persuasão e do discurso, da capacidade de agir em comum e de utilizar meios puros de acordo, no que Arendt como Benjamin orientam tanto quanto Bloch.

Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur se juntam a Bloch, Arendt e Benjamin, assim como Erich Fromm, neste grupo heterogêneo de autores que têm em comum, sem dúvida, a mesma busca do outro real, ainda não pronto, por isto, utópico, no qual deve tender a efetivar-se a lei oposta à violência.

Os autores referidos introduzirão o tema, formando uma prestação de contas do estado da questão: esta constituirá a Parte I deste trabalho.

Procurei revisar o problema através de um estudo da filosofia blochiana, e em particular, de suas respostas à questão na política e na história, levando adiante a pergunta pela legitimidade atribuída a determinadas violências, explorando os fundamentos da esperança de sua supressão.

Comprometido com o marxismo e imbuído da mística de transformação do mundo segundo a esperança messiânica, Bloch produziu uma obra expressionista, onde a questão da violência não é tratada de modo direto e escolástico, mas é um suposto latente-presente, contrário da utopia, sua idéia central.

“S ainda não é P”, a fórmula que resume o pensamento do filósofo, pode também ser traduzida como: o mundo humano, violento, pode tornar-se não-violento. Esse sonho, de um mundo sem violência, é detectável em cada fragmento do grande conjunto da obra blochiana, onde as idéias são permeadas pelo trabalho literário; onde os modelos, as metáforas, as alegorias e os símbolos são filosoficamente relevantes; onde a imagem da árvore da vida se põe como horizonte e modelo para o dizer do mundo.

No entanto, no conjunto da obra estudada, a questão da violência aparece como num caleidoscópio. Tentamos decifrar as diversas figuras que se formam nos textos explícitos que tratam do assunto, na obra da maturidade e

da juventude, como em textos correlatos onde Bloch confirma que “paz é igual a luta e não a guerra” e que é justa a violência libertadora, “de baixo para cima”, dos oprimidos contra os opressores, na afirmação do direito natural. Esta pesquisa dá conteúdo à Parte II deste trabalho.

Em toda a obra de Bloch, a evocação da figura de Thomas Münzer, líder religioso da Guerra Camponesa na Alemanha do início do século XVI, foi recurso para responder à pergunta sobre a prática da violência na vida política. Münzer representou para Bloch o exemplo mais significativo do modo de atuar e pensar que distingue a violência pelo bem. Bloch o engrandece e interpreta no contexto das heresias cristãs e dos precursores das experiências revolucionárias da época contemporânea. O estudo deste caso histórico e doutrina ocupa a Parte III deste trabalho.

No livro Thomas Münzer, Teólogo da Revolução (1921), obra expressionista de filosofia da história, mostra-se uma interpretação peculiar da violência na política. As seitas consideradas heréticas pelas igrejas estabelecidas são interpretadas por Bloch como sendo o autêntico cristianismo. A mística münzeriana, do amor até o total esquecimento e sacrifício de si mesmo na luta armada, é entendida como o lado interior da atitude revolucionária. “O direito à violência pelo bem” é o desafio ético repostado por Bloch, que dá uma contribuição original à longa controvérsia dos estudos münzerianos, interpretando o rival de Lutero como milenarista, ou seja, ao mesmo tempo religioso e revolucionário.

Assim, segundo Ernst Bloch, que compreende Münzer como símbolo de uma visão revolucionária, o uso da violência é considerado um meio justo - pelo menos, justificado como mal menor, quando para obter fins justos.

No mundo atual, encontra-se uma ambigüidade geral ante a questão: de um lado, acontece a potencialização tecnológica¹ e, como ideologia sustentadora da lógica do capitalismo industrial-militar, dá-se continuidade à legalidade de violências como a guerra, a pena de morte, a resposta radical à ameaça ou à agressão. De outro lado, afirma-se a esperança e a luta por um mundo não-violento, das quais são testemunhos os movimentos pela proteção dos Direitos Humanos, as manifestações pacifistas contra as armas nucleares e os movimentos ecologistas, que incluem o pacifismo; nesse sentido, surgem sinais de indignação e denúncia da violência cotidiana, introduzindo-se novas leis também para ordenar o âmbito privado. De modo que podemos reconhecer a não-violência como núcleo das utopias contemporâneas.

¹ Cf. ARENDT, Hannah. Cf. "On Violence", IN: Crises da república. Perspectiva cf. Bibliografia Geral.

Na descendência da idéia hegeliana do ético, mas também debitária das teorias de Bachofen e Engels sobre o matriarcado, Bloch desenvolveu uma interpretação do feminismo como “utopia burguesa de grupo” cuja essência é a não-violência^{2,3}. A rede interpretativa já construída em torno da Antígona de Sófocles e de seu mito funciona aí como uma referência importante⁴.

Nesta direção, reconheço um aspecto “feminino” da utopia, assim como que a substância ética carrega a marca de gênero⁵. Julgo que se pode afirmar com Bloch que, em sua essência, o feminismo se opõe às formas de violência: por outro lado, uma ética da não-violência pode ser compreendida como ligada à essência do feminismo. Esta é a proposta que tentaremos explicitar na Parte IV desta tese.

Parece-me justificável que a ética da não-violência ocupe apenas a Parte IV desta tese, uma vez que o tema central perseguido foi o da violência na filosofia da utopia; a não-violência ali se impôs como o reverso ineludível da questão, sobretudo quando a obra de Ernst Bloch nos dá a boa conceituação da utopia, como a forma antropológica de mostrar-se o ainda-não-ser.

2 BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Tomo II. [Capítulo sobre as utopias burguesas de grupo no século XX]. Suhrkamp, Frankfurt, p.681 e 688 e ss.

3 Conferir ALBORNOZ, Suzana. Ética e Utopia. Movimento, 1985. p.131-134

4 Conferir STEINER, George. Les Antigones. Gallimard, Cf. Bibliografia, 1985.

5 Conferir HEGEL. A Fenomenologia do Espírito. Parte VI; Editora Vozes: 1992 (Tomo II, p.11 e ss.).

O estudo da questão da violência naquele universo filosófico onde se fundamentam os sonhos humanos na ontologia do ainda-não-ser obrigou à passagem para o ponto oposto ao da legitimação da violência, que é o das utopias da sua supressão, utopias com conteúdo ético.

A conclusão desta tese é uma etapa provisória da reflexão que, por certo, deverá continuar.

I- A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA

Parece necessário, antes de tudo, começar por esclarecer algumas noções e distinguir entre diferentes objetos designados pelo termo.

De um lado, o juízo do que seja violência, no plano concreto, varia segundo o tempo e a cultura. O contexto sócio-cultural informa e atua sobre a noção do que é sentido e julgado como tal; importam tanto os usos e costumes de uma nação, de um povo, como os símbolos e valores desta cultura e tempo⁶.

De outro lado, contudo, a noção em si mesma apresenta um conteúdo semântico universal mais ou menos permanente, que não depende dos contextos concretos.

O que sugere a palavra violência, em proximidade com violação (em francês, também viol, além de violation), contém dilaceração, despedaçamento, agressão, desordem; alude também a quebra, ruptura de um tabu, de um limiar; ultrapassagem de um limite; transgressão de uma proibição; até a idéia

⁶ MICHAUD, Yves. La Violence e Violence et politique. Também GIRARD, René. La violence et le sacré. Cf. Bibliografia Geral.

de abuso de um corpo, falta de respeito físico; e leva, dentro dela, a noção de caós⁷. Este conteúdo, todavia, pode ser aplicado a coisas empiricamente muito distintas.

Na natureza reside uma potencialidade e uma efetividade de violência.

Esta primeira forma de violência não é atingível nem totalmente controlável pela ação dos homens; neste sentido, não se põe como problema para a liberdade, não sendo consequência da ação humana. A violência contida, por exemplo, num terremoto, que causa sofrimento a um povo, não constitui propriamente a ocasião de um problema ético em si mesmo, a não ser nas questões práticas relacionadas, que têm a ver com a atuação sob seus efeitos.

Uma segunda forma de violência é aquela entre os homens, praticada por eles e sobre seus semelhantes, que estabelece relações dialéticas com a dominação agressiva da natureza, de que a consciência ecológica começa a dar conta.

No sentido mais estrito do termo, a violência humana se identifica com agressão física, corporal. Porém, em acepção mais ampla, podem-se considerar outros fenômenos como violências; de tal modo que parece adequado definir haver violência quando a influência do ambiente se

⁷ MICHAUD. La Violence. (p. 10)

exerça sobre os indivíduos de modo que sua realização corporal e espiritual efetiva permaneça aquém de sua realização potencial⁸.

Este conceito de violência estrutural carrega um conteúdo de origem libertária, anarquista, por onde se vê o todo do ponto de vista do indivíduo, pondo a questão dupla da liberdade e da igualdade / desigualdade. No bojo desta questão se encontra outra, que é a de saber se o fato violento e as estruturas violentas são resultados diretos ou indiretos da ação de alguém.

Além da violência estrutural, mais exposta que ela, acontece a violência entre Estados, ou seja, a guerra.

A violência da guerra é possível, apesar do seu lado absurdo e sinistro, porque homens e Estados não conseguiram ter êxito em organizar a arbitragem das questões e conflitos internacionais.

Ao lado dos antigos interesses de dominação e interesses propriamente econômicos que formam os bastidores das guerras, aí há uma espécie de lógica a ser revisada.

É mais ou menos consensualmente estabelecido que a paz pode ser mantida pelo efeito de intimidação das armas, logo, pelo medo mútuo. Este foi, pelo menos, o raciocínio calculista que predominou no período do que se convencionou chamar de "guerra fria", até há pouco. Estas mesmas armas

⁸ EICHHORN, Peter. Gewalt und Friedensicherung. Munique: 1973.

constituem uma indústria perigosa e poderosa, que trabalha pela guerra, e cuja produtividade e sucesso (e lucro) são a destrutividade e o fracasso dos esforços de paz.

Este círculo vicioso ainda não foi alvo de toda a atenção que merece, da parte dos responsáveis pelo progresso na direção da "paz eterna", segundo a expressão de Kant; e deve ser trazido para a reflexão filosófica⁹.

Nossa atenção principal se dirige especialmente para outro tipo de violência, interior ao Estado. Neste espaço, interno a um Estado, transita uma violência estabelecida, sob a forma de polícia ou exército, que pode revestir-se da forma de uma violência legal, punitiva, legitimada pelo direito positivo e exercida em nome da lei daquele Estado; mas que se produz às vezes na ilegalidade - porque se efetiva como se estivesse acima da lei, por abuso de poder, ou porque encontra seu ponto fora da lei, na marginalidade social.

A questão do direito à insurreição obriga a passar outro limiar e a transportar-se a outro nível de direito. Velha questão da ética, a revolta coletiva contra a tirania e o direito à eliminação do tirano é quase sempre julgada pela história do ponto de vista de seu sucesso ou fracasso político.

A violência política oposta à estabelecida faz a história das revoluções, que adquirem novo status quando vitoriosas. A história contada do

⁹ Ver ARENDT, Hannah. On Violence. Em português: In: Crises da República. Cf. Bibliografia.

lado dos vencidos é rara. Porém, a questão não se esgota no nível da história ou sucesso político.

Todos os atos de violência terminam por efetivar-se através de pessoas. Isto não impede de distinguir entre o aspecto pessoal da efetivação da violência política e a violência pessoal propriamente dita, que se realiza entre pessoas na esfera privada.

É problemática a manutenção, para efeitos teóricos, da fronteira clássica entre público e privado, contudo, é possível afirmar com segurança que, em certos casos, o aspecto político predomina sobre o pessoal e vice-versa. A multiplicidade empírica impede que se atinja exaustivamente o universo em questão e coloca o problema de sua compreensão, para o que colaboram esforços elucidativos em diversos domínios das humanidades:

Em primeiro lugar, a violência aparece no pensamento como problema ético; sendo objeto de esforços de elucidação da Ética, do Direito e da Filosofia prática.

Nestes domínios é possível afirmar que a violência não se identifica exatamente ao crime e nem toda violência é crime, pelo menos, no conceito do direito positivo.

Do mesmo modo, ao contrário, pode-se dizer que a ausência de violência nem sempre é virtuosa, a virtude da coragem e da justiça podendo levar ao que passa o limiar chamado violência.

Nosso tempo procurou sobretudo explicações científicas para os fenômenos de violência. O assunto encontrou lugar de importância nas ciências do homem.

A psicologia chega a afirmar que nem toda violência é sinal de loucura, nem toda ausência de violência é saúde. De sua parte, as ciências sociais chegam à constatação de que toda sociedade humana apresenta fenômenos de violência, mesmo com limiares de tolerância distintos.

No nível da reflexão sobre a política, ciência e filosofia levam a afirmar que nem toda violência significa poder, nem toda ausência de violência significa submissão, pois a ausência de reação pode significar adesão.

Embora resultados de observação científica, tais afirmações não trazem as respostas últimas para a compreensão do fenômeno; sobra ainda para a filosofia, e onde esta atinge seu limite, a tarefa desafia a teologia.

A busca de compreensão dos fenômenos de violência através da metafísica e da teologia não se separa dos esforços da filosofia, chegando-se assim à interpretação da violência como manifestação da existência do mal no homem, ou como o análogo da justiça divina.

Na teoria e na cultura psicanalítica, o conceito de instinto de morte¹⁰ tem sido a resposta para a questão da violência, no indivíduo como na vida social. A dialética entre Eros e Thanatos é também abordada por outros autores, que trabalham sobretudo no campo da psicologia¹¹. Parecem-nos também interessantes as distinções estabelecidas por Erich Fromm¹², cujo enfoque psicológico permanece sociológico, guardando a dimensão filosófica.

Em primeiro lugar, Fromm distingue a violência recreativa, não-patológica, dos jogos e esportes. Em segundo, reconhece a violência reativa, que se efetiva em defesa da vida por causa de ameaça, real ou imaginária, contra ela, mas também pode ser originada por frustrações que a atingem, também podendo ser sinal de vingança da vida prejudicada. À violência reativa, em defesa ou vingança da vida, acrescenta-se a violência compensatória, que terá o sentido de sucedâneo, substituto da vida, e pode ser compensação da impotência para a ação e realização.

Por trás dos três primeiros níveis de violência, aparece a "arcaica sede de sangue", regressão ao estado mais primitivo. Neste sentido, Fromm lembra Hobbes antes que Rousseau.

Na Antropologia, no domínio chamado etologia, Konrad Lorenz apresenta sua teoria explicativa da agressividade humana, predominantemente

¹⁰ Ver Le Mal. Revue Nouvelle de Psychanalyse. Paris: outono 1988.

¹¹ DE GREEF, Etienne. Les Instincts de défense et de sympathie. PUF; Paris: 1947.

¹² In: O Coração do Homem. Zahar; Rio: 1967.

biológica, apoiada na teoria dos instintos, ou melhor, da falta de instinto no homem¹³.

O esforço de Lorenz para compreender a agressividade humana baseia-se na observação empírica do comportamento animal.

Sendo instintiva nos animais, a agressividade no homem é sinal de defeito no mecanismo de inibição instintiva, fazendo que não seja impedido de atacar ante a fraqueza de sua vítima.

A razão objetiva desta agressividade e falta de inibição seria o fato de ser o homem um animal sem garras. A possibilidade dos absurdos da agressão gratuita do mais fraco e o genocídio encontraria seu ponto de apoio neste fato fundamental da espécie, ante o qual o autor faz recomendações práticas, como mutações genéticas e ação educacional, para resolver o problema que a natureza não resolveu por si mesma.

Embora tais métodos das ciências humanas calcados nas ciências naturais, como o de Lorenz, apresentem aspectos duvidosos, testemunham o esforço explicativo e interpretativo desenvolvido para compreender os fenômenos fundamentais da violência humana.

Tanto a idéia de um instinto de morte como a hipótese de uma falha instintiva - que permitiria ao homem ultrapassar o limite da agressão de defesa

¹³ LORENZ, Konrad. L'agression, une histoire naturelle du mal. Flammarion. Paris: 1969; ver Bibliografia.

e autopreservação, tornam-se redutoras quando utilizadas como explicações totalizantes, no esquecimento das variações culturais e históricas. Todavia, são sugestões fecundas para a reflexão filosófica, e suas possibilidades ainda não foram esgotadas.

Na história clássica da filosofia, a questão da violência é muito antiga. Já estava no centro do pensamento de Heráclito de Éfeso (544 - 484 a.C.), para quem o conflito era o pai de todas as coisas. O famoso fragmento diz o seguinte:

*A guerra é o pai de todas as coisas, de todas,
o rei;
a uns, dá à luz como deuses, a outros,
como homens;
a uns, faz escravos, a outros, livres¹⁴.*

Na Modernidade, Hobbes levaria adiante a reflexão sobre o caráter violento do homem em estado de natureza, a coerção social e política encontrando justificativa na convicção, pessimista, da natureza humana em sua tendência original¹⁵.

A questão continua sua história através da teoria da luta de vida e morte e da dialética do senhor e do escravo em Hegel¹⁶.

¹⁴ HÉRACLITE. *Fragments*. PUF, Paris: 1986.

¹⁵ HOBBS, Thomas: *Léviathan*. Collier - Mac Millan; NY / London: 1978.

¹⁶ *La Philosophie de l'esprit*. e *La Phénoménologie de l'esprit*. Aubier Paris: 1941. (tomo I, pp. 156-166)

No século XX, destacam-se Georges Sorel¹⁷, Jean-Paul Sartre e Franz Fanon¹⁸. Muitos filósofos pensaram o caráter conflitual da vida e da coexistência humana, do progresso e do reconhecimento intersubjetivo; também foram acentuadas as dimensões que mantêm a violência na proximidade do sagrado e na vizinhança do estético¹⁹.

Hannah Arendt não procede à definição formal de violência²⁰, tarefa de esclarecimento à qual se dedicou nos ensaios sobre a liberdade e a autoridade²¹. Todavia, em On violence²² nas passagens de exercício conceitual como nas entrelinhas e no perfil geral do texto, descobre-se uma figura de conceito de violência; na trama dos comentários e interpretações inspirados pelos acontecimentos históricos concretos do século XX, tais como os totalitarismos, a perseguição dos judeus pelo nazismo, a revolta estudantil dos anos sessenta e a guerra do Vietnã.

Arendt procura a razão da permanência das guerras e conflitos sociais num círculo exterior à psicologia. A razão pela qual existe a guerra não é o secreto desejo de morte da espécie humana, nem o instinto de agressão sem limitação precisa. A autora também não cai na explicação sociológica economicista, atribuindo a realidade das guerras simplesmente aos interesses

¹⁷ Réflexions sur la violence. Paris: 1908; reedição de Marcel Rivière, 1946.

¹⁸ Conferir os comentários críticos que lhes faz Hannah Arendt. In: Du Mensonge à la violence.

Calmann-Lévy; Paris: 1972. (pp. 131 - 132)

¹⁹ GIRARD, René. La Violence et le sacré. Grasset Pluriel; Paris:1972. BATAILLE, Georges. Théorie de la religion. Gallimard; Paris: 1973. (p.90 e ss.)

²⁰ Cf. Yves Michaud. Violence et politique. Gallimard; Paris: 1978. (p.103)

²¹ Estes ensaios foram publicados em Entre o Passado e o Futuro. Editora Perspectiva; São Paulo: 1972. (p.127 e ss., p.188 e ss)

²² A tradução brasileira está publicada em Crises da República. Perspectiva; São Paulo. Cf. Bibliografia

econômicos em jogo; nem mesmo, especificamente, ao objetivo de lucro da indústria militar, a fim de evitar "sérios perigos econômicos e sociais inerentes ao desarmamento". Sua interpretação procura manter a discussão no nível da política e da filosofia política.

O contexto histórico da análise de Hannah Arendt é o da tecnologia moderna e dos implementos de violência correspondentes; da guerra fria e de sua lógica, segundo a qual o poder de intimidação é garantia da paz. É o da guerra do Vietnã onde as armas técnicas são vencidas, cujo desfecho leva a pensar que o poder não se mede só pela prosperidade e tão-pouco pelo potencial militar e tecnológico. É também o dos movimentos de protesto dos jovens, nos anos sessenta do séc. XX.

Provocativa é a distinção arendtiana entre violência, poder, força e autoridade. Violência e poder são criações humanas, fenômenos culturais distintos, embora sua associação no nível dos fatos seja comum e, em consequência, seja difícil reconhecer a sua diferença.

O que é poder? Dever-se-ia defini-lo como dominação, como o domínio do homem pelo homem? É o poder de ordenar e fazer-se obedecer? A capacidade de obter resultados?

Para Arendt, o poder é a substância de todo governo. Jamais existiu um governo exclusivamente apoiado sobre a violência; é pelo menos

necessária a adesão da polícia e sua rede, ou a solidariedade dos senhores mantém a servidão.

O poder repousa sobre a opinião e a adesão, e as armas podem mudar de mãos. A organização e a coesão de um povo pode levá-lo à vitória sobre inimigo munido de equipamentos muito superiores. O poder é a capacidade de agir em comum acordo, apoiando-se em leis comuns.

Poder e violência, pois, são opostos: onde esta domina, aquele deve estar ausente; onde aquele domina, a violência pode ausentar-se.

A essência da ação violenta é reger-se pela categoria meio-fim. Como o fim da ação humana não é um produto de fabricação, não pode jamais ser prevista com segurança. Os resultados das ações humanas escapam ao controle perfeito dos sujeitos que agem; a violência contém um elemento de arbitrário; os fins visados são superados por resultados imprevistos:

Em nenhum lugar a Fortuna, a casualidade, boa ou má, joga um papel mais fatídico nas questões humanas do que sobre o campo de batalha. O recurso à planificação técnica e à ciência não consegue afastar esta intromissão do inesperado²³.

A violência intervém na sombra do poder, no vazio deixado por ele, quando a institucionalização política legítima vem a faltar. Ao aparecer, é um

²³ Op. cit. p. 2 do capítulo I. Na edição Relume/Dumará, Rio 1994, esta frase aparece à p. 14, com uma tradução diferente, mas que conserva o seu sentido essencial.

meio caprichoso, uma armadilha porque, seu resultado sendo imprevisível, não serve bem ao fim que persegue.

À maneira kantiana, Arendt atribui a existência empírica da guerra à falta de um árbitro para os conflitos internacionais.

O surgimento deste árbitro é impedido pelo fato de que as soluções foram buscadas através de experts, estrategistas - de mentalidade técnica ou científica, cuja característica é a de não pensar. E porque não pensam - aqui convém deixar soar ecos do conceito heideggeriano de "pensamento que reflete" por oposição ao "pensamento que calcula" - os experts em assuntos bélicos ignoram a imprevisibilidade da violência e alimentam a ilusão de que possa servir para atingir fins bons, tais como, paradoxalmente, a paz.

De forma oposta, o poder, fim em si mesmo, legitima-se a si próprio e não procura justificativa em metas a atingir.

A frustração da capacidade de agir em comum acordo (= poder), no mundo contemporâneo da indústria e dos grandes centros urbanos - nos quais a centralização e a monopolização causaram a evaporação e o esvaziamento das fontes autênticas de poder que são as comunidades e os movimentos sociais, tornando difíceis as tomadas de responsabilidade pelos cidadãos, grupos autônomos, conselhos populares, associações de moradores, etc. - pode levar à violência. Ao contrário, a recomposição do poder pelo desenvolvimento dos fenômenos de liderança, como adesão, apoio popular,

opinião pública, desencoraja a violência, tornando-a inútil - esta é a esperança de Hannah Arendt.

Além das ciências psicológicas e sociais, e também além da filosofia política, situa-se a reflexão de Walter Benjamin²⁴. As noções de direito e de justiça perpassam a noção de violência.

Para Benjamin, no Direito distinguem-se duas violências: na tradição do Direito Natural, a que se legitima por si mesma, que segue objetivos naturais; na perspectiva do Direito positivo, uma outra que significa um meio subordinado a objetivos legais. A ambos os Direitos corresponde a convicção de poder definir injustiça e justiça em termos de meios e fins; por isso, Benjamin postula o exame da questão de um ponto de vista exterior. Se toda violência participa da problemática do Direito, para fazer-se sua crítica é preciso recorrer à filosofia da história. Benjamin se dedica a considerar a questão do ponto de vista das relações europeias do momento em que escreve²⁵.

O Estado considera a violência individual em si mesma uma ameaça à ordem jurídica, ainda que não seja inteiramente esquecida a noção de violência legítima, em vista da realização de fins naturais.

²⁴ BENJAMIN, Walter. *Mythe et violence*. (p.123 e ss.)

²⁵ Texto publicado em 1921. In: *Archiv für Sozialpolitik*, XLVIII 3.

Na história europeia, a transformação das relações no nível do Direito conduziu ao monopólio da violência pelo Direito positivo, no interesse desse, independente da consideração do Direito natural.

Revela-se o elo da cadeia de influências que constituem a reflexão sobre o assunto na primeira parte deste século, quando Benjamin usa o mesmo exemplo dado por Georges Sorel: a greve geral revolucionária²⁶ - durante a qual o Estado reage hostilmente utilizando o Direito positivo contra a ordem de direito que funda esta concessão.

Nesta situação aparece a "função conservadora de direito" da violência, aquém de sua primeira função, como "fundadora de direito".

Na guerra, no militarismo contemporâneo, a violência é utilizada como meio para objetivos considerados legais, não se tratando da busca de fins naturais.

A violência participa enquanto meio da problemática do Direito, como fundadora ou conservadora de direito; se não possui pelo menos um desses atributos, perde toda legitimidade²⁷.

Como o Direito toma um aspecto moral ambíguo, servindo à repressão da greve e à guerra, é de se pensar se os conflitos humanos não poderiam ser resolvidos por outros meios.

²⁶ Op. cit. p. 129 e ss.

²⁷ Op. cit. p.135.

A reflexão desemboca na idéia, no primeiro momento, surpreendente, de que a resolução dos conflitos humanos deve ser buscada fora do domínio do Direito, porque este favorece o recurso à violência do Estado, obrigando-o mesmo a utilizá-la para a defesa de objetivos legais, isto é, pela conservação da ordem de direito.

Para suprimir a violência como meio para resolver os conflitos humanos, o novo meio não pode ser um contrato de caráter jurídico, porque este contém a ameaça, a possibilidade de violência para sua efetivação.

Como exemplo da corrosão da violência "fundadora de direito" pela "conservadora de direito", Benjamin designa os parlamentos nas sociedades européias: instituições apoiadas na presença latente da violência; que perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência, não têm mais o sentido da violência "fundadora de direito" neles representada. Por causa disto, em lugar de chegar a decisões dignas da "violência fundadora", deixam-se levar pela barganha e pela acomodação, pretendendo excluir toda violência.

Os desejáveis "meios puros" das formas de resolução dos conflitos sem violência são indicados em certas atitudes nas relações entre pessoas privadas, como a cortesia, a cordialidade, a simpatia, o amor da paz, a confiança e todas as atitudes deste gênero, que não resolvem os conflitos diretamente, por si mesmas, mas são meio para soluções mediatas. Tais

"meios puros", que excluem a violência, são reais. A superação da violência para a resolução dos conflitos humanos é antecipada cada vez que a cultura do coração humano fornece "meios puros de acordo"²⁸.

O primeiro e mais apropriado exemplo de um "meio puro de acordo" é o diálogo, visto como técnica de acordo civil. Em última análise, o meio puro de compreensão é a linguagem. Esta é inacessível à violência; é o meio puro que lhe é oposto.

Benjamin abandona a problemática da violência como meio para atingir fins naturais ou legais, legítimos ou não, questões da filosofia política ou da Ética, para pensá-la num outro registro, teológico ou religioso:

O que decide da legitimidade dos meios e da justificação dos fins, não é jamais a razão, mas, acima dela, uma violência ligada ao destino, e, acima deste, Deus mesmo²⁹.

Como a manifestação mítica da violência se assemelha à violência do Direito e através dela não se revela uma esfera mais pura, é preciso combatê-la pela violência pura, que pertence ao domínio da violência divina.

"Violência mítica" e "violência divina" não são apenas expressões que remetem a dois fenômenos ou realidades distintas:

²⁸ Op. cit. p.134

²⁹ Op. cit. p. 140. Suhrkamp 1965, p. 54.

*Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, também se opõe a violência divina à violência mítica*³⁰.

São contrárias sob todos os aspectos; e face ao Direito se demonstra sua diferença e oposição: a violência mítica é fundadora de direito; a divina é destruidora de direito. Os adjetivos "mítico" e "divino" indicam conteúdos que se referem à mitologia grega, de um lado, e, de outro, à tradição monoteísta judaica. A mitologia grega dá os exemplos da "violência mítica"; a Bíblia ilustra a "violência divina". A expressão "violência mítica fundadora de direito" pode, pois, ser entendida como método greco-ocidental de fundação de direito. E por "violência pura" - a que não é mais um meio, e sim, expressão purificadora e destruidora de direito - pode ser compreendido o método de distanciamento do Direito empírico através da referência transcendente.

Amplia-se o conceito de divino na expressão benjaminiana "violência divina". É como se, vindo a expressão do fundo cultural e religioso, fosse retomada no confronto com o tempo presente, face aos desafios da história concreta. A violência divina opera no presente e o que a caracteriza é a ausência de fundação de direito.

Para compreender esta tese, o autor nos leva a refletir sobre o preceito religioso - bíblico, divino - de "não matar":

O preceito ("Não matarás") não está aí como padrão do juízo, e sim, como fio

³⁰ Op. cit. p. 144. Suhrkamp 1965, p. 59.

*condutor da ação, para a pessoa ou para a comunidade que age; cabe a ela, em sua solidão, medir-se com ele, e, em casos excepcionais, assumir a responsabilidade de não levá-lo em conta*³¹.

A recusa de condenar o assassinio em caso de legítima defesa seria o sinal desta compreensão responsável do preceito de não-violência.

A tese principal e a conclusão da reflexão de Benjamin é de que "a crítica da violência é a filosofia de sua história"³². Isto não corresponde a uma posição relativista, de um historicismo vulgar; leva a perguntar pela origem, o ponto de partida que é seu fundamento e pode servir como base para a sua crítica.

Na história, relações dinâmicas de antagonismo e de dependência separam a "violência conservadora de direito" da "violência fundadora de direito".

O começo de uma nova era histórica é esperado através da ruptura do círculo mágico das formas míticas do Direito, e, afinal, da supressão da violência do Estado. Com relação a esta inauguração histórica, aparece a nobreza de uma violência superior, de terceiro tipo, além daquela que funda da que conserva o Direito: é o que Benjamin chama de "divina violência pura".

Para compreender-se todas as ressonâncias desta terminologia, é preciso lembrar que a análise benjaminiana se situa na tradição filosófica

³¹ Op. Cit. p. 61, Suhrkamp 1965.

³² Op. cit. p.147. Denoël 1971

relacionada com o messianismo judeu. O problema é visto do ponto de vista religioso, mesmo se de modo secularizado, como uma espécie de análogo humano da cólera divina³³. A idéia de uma "violência pura", que não seria um meio, nem fundadora nem conservadora mas destruidora de direito, deve compreender-se como pura manifestação da cólera santa, pela qual Deus afirma seu poder absoluto face aos que não o reconhecem³⁴.

É uma violência que nada exige nem deseja e não instaura nenhuma ordem, pois destrói bens, direito e vida, com o único fim de afirmar a alma do que é vivo e o caráter sagrado de sua dignidade.

Para um dos mais célebres críticos desta idéia, ela é simplesmente desumana, pois desfaz tudo o que constitui o mundo do humanismo³⁵.

A reflexão sobre os fenômenos de violência, segundo as situações históricas, remete a um problema que os transcende mas é muito próximo, de base real muitas vezes comum no plano ético e moral, onde se elabora a presença, no mundo, do mal e da vontade má. Neste cruzamento de questões se reúnem filosofia, religião e mitologia.

Aqui será apenas indicada a existência desta reflexão, tão afim com o tema deste trabalho, de tal modo que o termo "violência" é às vezes

³³ Cf. MICHAUD, Yves. La Violence. Cf. Bibliografia. (p.113)

³⁴ Idem, op. cit. p.114.

³⁵ ADORNO, Theodor. "Introduction aux écrits de Benjamin". In: Notes sur la littérature. Flammarion; Paris: 1984. (p.407)

empregado na acepção de "mal": disto que continua a ser "um desafio para a filosofia e para a teologia"³⁶.

A abordagem feita por Ricoeur do problema do mal e dos mitos que tentam explicá-lo tem dupla dimensão de permanência e atualidade.

O conceito de mal como oposto à virtude se confunde com a noção de pena, associada à de culpabilidade; a pena é tomada por punição; assim, na noção de mal se combinam pena e pecado com a experiência do sofrimento, o conceito oposto ao de prazer. O sofrimento é dado por merecido, enquanto visto como punição de um pecado; se não individual, coletivo.

A separação entre mal moral, enquanto pecado, e mal sofrimento; e a impossibilidade de confundi-los, tornam-se evidentes na figura de Jó, na Bíblia, que representa a condição do justo que sofre³⁷.

Para que a idéia do sofrimento como retribuição do pecado se tornasse minimamente tolerável ante o escândalo do sofrimento do justo e inocente, encontrou-se uma dimensão supra-individual, histórica, genérica; assim se compreende o esforço dos homens - através das mitologias, da religião e da filosofia - para encontrar um sentido plausível para os fenômenos

³⁶ RICOEUR, Paul. Le Mal comme défi à la philosophie et à la théologie. Labor et Fides; Genève: 1986.

³⁷ Ver FOHRER, Georg. Das Buch Hiobs. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: 1963. Especialmente sobre Bloch e Jó, ver o artigo de Henry Mottu: "La figure de Job chez Bloch", *Revue de Théologie et Philosophie*. Genève / Lausanne / Neuchâtel, 1977 - IV.(pp.307 à 320) Bloch se interessa pela figura de Jó, sobretudo em O Ateísmo no Cristianismo: L' Athéisme dans le christianisme. Gallimard; Paris: 1978. (cap.24, pp.137-154).

da violência e do mal³⁸. Os mitos oscilam entre os dois sujeitos da filosofia e da teologia: o homem e Deus. Quando não é o homem, devem ser os deuses; e se não é Deus, devem ser os homens os responsáveis pela origem do mal.

Pelo mito da queda, o mal surgiu dentro de uma criação originariamente boa, e introduziu uma ruptura que atravessa ao mesmo tempo toda a humanidade e a história do homem, inaugurando o tempo da maldição e chamando o do perdão.

Se em outros mitos, os deuses, o destino, a matéria eram acusados, aqui é o homem; todo homem é acusado.

Seria insensato associar rapidamente o marxismo ao mito bíblico, numa transposição simples, e já seria problemático interpretá-lo a partir do judeu-cristianismo; pois Hegel, mestre de Marx, interpretava livremente os mistérios cristãos; no entanto, conservando-se a consciência das distinções, podem-se encontrar pontos comuns e entender aspectos do marxismo - sobretudo o de Bloch - na consideração desta tradição: O ser supremo e transcendente, da Bíblia, se transforma em ser absoluto e autônomo da natureza. O comunismo, tomado como apropriação real da essência humana pelo homem, corresponde ao sonho de superação da violência, que se busca através do trabalho humano, pelo qual o homem se naturaliza e a natureza se humaniza, daí se deduzindo a missão salvadora do proletariado. A alienação é parecida com o pecado; o ateísmo, um panteísmo às avessas³⁹.

³⁸ Ver do mesmo autor, RICOEUR. *Philosophie de la volonté*, volume II: *Finitude et culpabilité*, livro 2: *La Symbolique du mal*. Aubier; Paris: 1960, 2ª edição: 1988.

³⁹ Ver Laplantine, *Le Philosophe et la violence*, p. 50 e ss.

Nesta dupla descendência, do mito bíblico e de sua secularização, Benjamin⁴⁰ lembra que o modo por excelência da existência do mal é o saber, não a ação. Opera-se a inversão da lógica do mito órfico: enquanto neste se dá a tradicional associação do mal à matéria e ao corpo, ao contrário, no mito adâmico, é pela pretensão espiritual - pela negação de Deus, que o mal se introduz no mundo - onde a matéria, enquanto criatura, sendo irresponsável, é inocente e bendita.

Benjamin desenvolve em separado as reflexões sobre o mal e sobre a violência. Esta separação não é claramente discernível em outros filósofos, nos quais se vê a vizinhança íntima dos dois conceitos entre os quais se estabelece apenas uma fronteira sutil. No pensamento de Emanuel Lévinas se apresenta a íntima associação entre violência e mal⁴¹, mesmo se Lévinas se situa na tradição judaica da filosofia, distinta de suas correntes místicas⁴² - pelo que é, assim, só mediatamente ligado ao messianismo da filosofia de Bloch e Benjamin.

Nesta filosofia inseparável de uma teologia, o pensamento da violência se dá no universo do mito da queda. A violência, como o mal, é o oposto da utopia. O Reino prometido, desejado, esperado, ao qual a filosofia da utopia se dirige, identifica-se com a superação do mundo onde predomina a

⁴⁰ Origine du drame barocque allemand. Flammarion; Paris: 1980. (p.248)

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. Difficile liberté. Albin Michael; Paris: 1963. Quatre Lectures talmudiques. Minuit; Paris: 1960. "Transcendance et mal", In: De Dieu qui vient à l'idée. Vrin; Paris: 1986.

⁴² SCHOLEM, Gershom. Les Grands Courants de la mystique juive. Payot; Paris: 1963.

violência, que é o oposto da cidade harmoniosa, da Pátria esperada, da Jerusalém final.

Nesta ordem de idéias, a oposição se dá entre o Reino e a violência. Esta é, no entanto, uma oposição que se apresenta de maneira dinâmica, dialética, pondo-se em equação com um terceiro termo: a Lei. A utopia se propõe como contrário efetivo da violência; entretanto, joga com a alternativa entre a desobediência e a Lei.

Neste sentido, a violência é o oposto à Lei, sendo também o que se confronta com a liberdade, como aquilo que lhe é pré-existente.

A Lei existe para a liberdade; antes da Lei, a liberdade não se efetiva, enquanto na efetivação da liberdade a desobediência leva à violência, o assentimento livre à Lei leva ao Reino.

Nesta mesma tradição da filosofia da utopia, à qual se opõe a violência, aparece a obra de Ernst Bloch.

Em Bloch se mostra a tensão entre a eticidade da lei positiva do Estado, e a da lei natural; a ética que representa o interesse do Estado-nação e a da libertação dos homens vítimas da opressão do Estado e da violência estrutural.

Outra tensão se introduz sutilmente nesta doutrina, na regra do amor, quando a justiça aparece como sua exigência. "Amarás teu próximo como a ti mesmo" exerce pressão no sentido oposto ao do preceito "não matarás". Tais preceitos, antigos e conhecidos, não cessam de desafiar a reflexão. Não perderam, em absoluto, seu interesse para a atualidade, e é necessário voltar a considerá-los, do ponto de vista da história, que muda, como do ponto de vista da filosofia ética.

Se o sonho do mundo justo, próprio do espírito de utopia blochiano, é oposto à guerra, em certo sentido, Bloch está próximo daqueles pensadores que se deixam levar pela idealização da "boa violência". Esta é vista como meio de transformação e aperfeiçoamento do mundo humano, econômico-social e político. Tal romantismo revolucionário que reconhece em certa espécie de ação violenta um caráter positivo, de oposição ao conformismo, de resposta corajosa e nobre ao *status quo* de injustiça, e teve longa tradição na época moderna, desde Thomas Münzer até Engels e Bakunin, continuados no século XX por Georges Sorel, Franz Fanon, mesmo Jean-Paul Sartre, ainda é detectável em Bloch, como também encontra eco em Herbert Marcuse⁴³. É o que veremos mais de perto nos próximos capítulos.

⁴³ Quanto à posição de Marcuse ante o uso da violência na luta política, ver entrevista concedida a Friedrich Hacker, In: Agression/Violence dans le monde moderne. Paris, Calmann-Levy 1972, p.343-344.