

Guerra Santa, Guerra Justa

*Sônia Campaner Miguel Ferrari**

Resumo: Esta reflexão orienta-se pela leitura que Walter Benjamin faz de dois autores controversos, nascidos no século XIX: Georges Sorel e Carl Schmitt. Procuraremos, por um lado, enfatizar alguns aspectos que os unem como o decisionismo, a preponderância da ação e a desmistificação da esfera da política, e, por outro lado, os aspectos que os aproximam e os que os afastam de Benjamin. Iniciaremos examinando a noção de violência e a diferenciação entre violência e força por Sorel, e o seu significado para ação política. Procuraremos expor também a denúncia de Carl Schmitt de todos os “os conceitos significativos da moderna teoria do Estado” como “conceitos teológicos secularizados” (p. 43). Passaremos então à leitura que Benjamin faz dos autores acima, privilegiando os textos Para uma crítica da violência e Origem do Drama Barroco Alemão e à luz deles tentaremos refletir sobre significado da guerra santa e da guerra justa. Nosso propósito é o de examinar o significado dessa violência “não violenta”.

Palavras-chaves: Walter Benjamin; Georges Sorel; Carl Schmitt; poder; violência; política.

Abstract: *Holy war, Just war. This reflection is guided by the reading which Walter Benjamin does of two controversial authors born in the nineteenth century: George Sorel and Carl Schmitt. We will seek, on one hand, to emphasize some aspects that unite them as decisionism, the preponderance of the action and the*

demystification of the sphere of politics, and on the other hand, the aspects that approach them and those which deviate them from Benjamin. We will begin by examining the violence notion and the differentiation between violence and force by Sorel, and their meaning for political action. We will seek to expose also the denunciation of Carl Schmitt of all “significant concepts of the modern theory of the State” as “secularized theological concepts” (p.43). Then, we will go to Benjamin’s reading of the authors above, privileging the texts “Critique of Violence” and “Origin of German Tragic Drama” and under the light of them to reflect upon the meaning of holy war, just war. Our purpose is to examine the meaning of this “non violent” violence.

Keywords: *George Sorel; Walter Benjamin; Carl Schmitt; violence; force.*

Esta reflexão orienta-se pela leitura que Benjamin faz de dois autores controversos, nascidos no século XIX: Georges Sorel e Carl Schmitt. Procuraremos, por um lado, enfatizar alguns aspectos que os unem como o decisionismo, a preponderância da ação e a desmistificação da esfera da política, e, por outro lado, os aspectos que os aproximam e os que os afastam de Benjamin. Iniciaremos examinando a noção de violência e a diferenciação entre violência e força por Sorel, e o seu significado para ação política. Sorel escreveu *Reflections sur la violence* (RV) ao grande público interessado num dos fenômenos sociais “mais singulares da história” (p.5): as greves proletárias. Suas reflexões tiveram má recepção por terem sido consideradas pessimistas. Para responder a essas considerações Sorel afirma, por um lado, que os sucessos obtidos pela civilização material fizeram crer que a felicidade se produziria sozinha, e, por outro, examina dois aspectos teológicos do pessimismo reafirmados com força pela Reforma: os dogmas do pecado original e da predestinação,

e que correspondem aos dois aspectos mundanos e sociais assinalados anteriormente: a miséria da espécie humana e o determinismo social. Procuraremos expor também a denúncia de Carl Schmitt de todos os “os conceitos significativos da moderna teoria do Estado” como “conceitos teológicos secularizados” (p. 43). O jurista alemão reconhece que a organização política da modernidade não passou de uma secularização dos conceitos teológicos que os originaram. Passaremos então à leitura que Benjamin faz dos autores acima, privilegiando os textos *Para uma crítica da violência* e *Origem do Drama Barroco Alemão*, e à luz deles tentaremos refletir sobre o significado da guerra santa e da guerra justa. O primeiro texto apresenta a “visão histórico filosófica da lei”, toma a lei como um fato teórico ao invés de estabelecer a sua ciência; Benjamin mapeia a genealogia de uma forma profana de violência, traçada desde os tempos míticos mais primitivos, através da sua institucionalização no jusnaturalismo e nas leis estatutárias. Para tal crítica parte da esfera da lei e do direito e formula assim uma violência sem sangue, pura e principalmente justa. Nosso propósito é o de examinar o significado dessa violência “não violenta”. Ao final, procuramos refletir sobre a guerra americana contra o Iraque e o grito da Jihad à luz dos conceitos discutidos.

1. Sorel e a reflexão sobre a violência

Sorel escreveu *Reflections sur la violence*¹ (1950) ao grande público interessado num dos fenômenos sociais “mais singulares da história” (p.5): as greves proletárias. O livro se constitui numa série de artigos

publicados anteriormente na revista *Mouvement Socialiste*. Há um aspecto interessante acerca do texto de Sorel: ele o apresenta como um tanto obscuro pois não se prende às regras da arte de escrever. Tais regras se tornaram de tal modo imperativas que fazem do conhecimento algo a ser facilmente digerido. Ao invés de partir de conceitos e regras previamente estabelecidos, Sorel trabalha de modo a permitir que seu pensamento escape ao constrangimento do que já foi antes pensado e construído. Uma das maneiras de evitar isso é a de ultrapassar as transições, pois elas encontram-se sempre na categoria de lugares comuns. Há mais dificuldade em comunicar o pensamento quando se tem preocupações metafísicas; esse pensamento mais próximo do “motor” o autor não procura exprimir. Sorel afirma que nunca será um homem de escola: As escolas intelectuais têm para ele “caráter esotérico”, pois não passam de uma “reunião de cérebros pensantes”² (id.,p.11). Esse caráter tem para ele qualquer coisa de nefasto, pois aquele que se torna uma espécie de mestre passa a ser escravizado por seus próprios discípulos que consideram que o mestre deu a solução definitiva. Cita como exemplo Marx e seus seguidores, que teriam considerado que a doutrina do mestre havia “acabado” com o método de Hegel.

Não tenho nenhuma aptidão para tal ofício definidor: cada vez que abordei uma questão, percebi que minhas pesquisas chegavam a colocar novos problemas, ainda mais inquietantes (...) Afinal, a filosofia não é mais que o reconhecimento dos abismos, entre os quais circula a senda que o vulgo segue com a serenidade dos sonâmbulos³ (id., p.12)

Estabelece desse modo o escopo de suas *Reflexões sobre a Violência*: pretende apontar os problemas do conceito de violência tal como entendido

por aqueles que criticam as greves operárias. Constitui desse modo um solo fértil para a intervenção benjaminiana para quem a crítica da violência deve se estabelecer sobre as bases histórico-filosóficas do conceito.

No entanto, as reflexões de Sorel tiveram má recepção por terem sido consideradas pessimistas. Para ele, se a filosofia grega não produziu grandes resultados morais é porque ela era “muito otimista”. Diagnostica em seus contemporâneos uma aversão por toda ideia pessimista que

provem, sem dúvida, em boa parte de nossa educação. Os jesuítas, que criaram quase tudo o que a Universidade ensina ainda hoje eram otimistas porque eles tinham que combater o pessimismo que dominava as teorias protestantes, e porque eles vulgarizaram as ideias da Renascença; esta interpretou a antiguidade de por meio dos filósofos; e assim encontrou-se em situação de compreender mal as obras principais da arte trágica cuja significação pessimista nossos contemporâneos encontraram com muito esforço.” (p. 13).

Para responder a essas considerações Sorel afirma, por um lado, que os sucessos obtidos pela civilização material fizeram crer na ilusão de que a felicidade se produziria sozinha. Mas na verdade o otimismo é um produto do sucesso das forças econômicas. O otimismo da educação está estritamente ligado às teses do direito natural⁴. Ele resulta da força com o objetivo de realizar certas finalidades pré-estabelecidas pelo pensamento⁵. Esta filosofia concorda com a noção de força⁶ e por isso não se concilia com a concepção de Sorel sobre o papel histórico da violência. Pascal já afirmava o absurdo da teoria do direito natural: se essa teoria fosse exata encontraríamos leis universalmente admitidas. Na impossibilidade de raciocinar sobre o justo, Pascal conclui que devemos nos reportar aos costumes; segundo Sorel, Pascal mostra o quanto o justo depende da força. A desconfiança de Pascal acerca do direito natural,

fundada sobre a crítica ao exercício da força para estabelecer o justo, no entanto, não tem perfeita clareza hoje, pois é na economia que vamos encontrar o tipo de força que se tornou automática e se identificou com o direito, ou seja, a força da economia aparece como algo natural, e não como o resultado de uma disputa.

Sorel examina dois aspectos teológicos do pessimismo reafirmados com força pela Reforma: os dogmas do pecado original e da predestinação, e que correspondem a dois aspectos mundanos e sociais assinalados antes por ele: a miséria da espécie humana e o determinismo social. Ao apontar a correspondência dos dois aspectos teológicos aos aspectos sociais, Sorel procede a uma secularização⁷.

Até mesmo a guerra foi assimilada à conquista de um direito a um povo que o desconhece. Aquele que vencida a batalha era considerado como portador da razão, e o vencido teria por isso o ônus de todos os encargos. Os partidários do direito natural no entanto não são adversários absolutos das lutas civis: tais lutas são justas quando são a manifestação de sua inconformidade diante do uso da força pública por parte de seus adversários.

A violência proletária, nesse quadro, nega a força organizada pela burguesia e pretende suprimir o Estado; coloca em questão a ideia de justiça imanente. O objetivo da violência da greve geral é o de destruir a força do Estado ao invés de querer apoderar-se dele.

Sorel define como mito as construções nas quais os homens se representam sua ação próxima sob a forma de imagens de batalha na quais asseguram seu triunfo. Exemplos de mitos são aqueles criados

pelo cristianismo primitivo, pela reforma, pela revolução: não se trata de analisar tais imagens, mas de tomá-las em bloco como forças históricas. Tais imagens expressam um desejo de libertação inesgotável, que não se expressa somente na finalidade a ser realizada, e que não depende dessa finalidade. A greve geral é uma manifestação do desejo de libertação que somente se realiza na prática da ação constante, e não numa vitória última e definitiva. A nossa dificuldade em lidar com tal aspecto se deve ao fato de que tal atitude é dificilmente explicável pela filosofia intelectualista, que só pode referir-se àquilo sobre o que reflete, e não sabe refletir sobre as forças que conduzem o homem à ação. Essa atitude é a de quem está convicto do que quer. Não precisamos dizer o quanto essa afirmação fará arrepiar os cabelos da esquerda europeia anos mais tarde. O próprio Sorel afirma que a ideia da greve geral como um mito pode perturbar muita gente sábia por causa da sua infinitude: o mundo moderno, propenso a tratar as questões morais e políticas segundo os critérios da virtude – o meio-termo – colocar-se-á sempre em oposição à revolução.

Sorel apóia-se em Bergson para firmar a importância do pensamento criativo. Segundo Bergson a ação livre acontece quando nos apoderamos de nós mesmos: estes são momentos únicos em que optamos por uma decisão grave. Usufruímos dessa liberdade quando nos esforçamos para criar um homem novo, com vistas a romper os limites históricos que nos encerram⁸. Quando agimos criamos mundos totalmente novos e artificiais que dependem de nós. O mito social corresponde a uma ação criativa como essa, porém numa escala bem maior.

A importância de Sorel pode ainda ser identificada na crítica que faz ao modo como a sociedade diferencia a força e a violência. Como vimos, para ele a força tem por objeto impor a organização de certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto que a violência tende à destruição dessa ordem. A burguesia empregou a força, enquanto o proletariado reage a essa força e ao Estado com violência. Aproximar a dinâmica social ao exercício de forças significa associá-la aos movimentos da natureza. O próprio Marx associou os constrangimentos sociais às forças naturais. Diz ele:

1) a classe trabalhadora submete-se espontaneamente às regras do regime capitalista como se fossem leis naturais; 2) a burguesia assumiu uma tarefa revolucionária que foi a de dar forma à necessidade humana de superar obstáculos e buscar o novo; 3) o regime da violência tem papel importante na história em três níveis: a) violência dispersa que se manifesta com o auxílio dos regimes fiscais; b) a força concentrada e organizada do estado que age sobre o trabalho e regula o salário mantendo o trabalhador no grau de dependência desejado; c) a violência propriamente dita.

Os três momentos da violência a que se refere Marx aparecem, segundo Sorel, numa escala lógica que vai do nível do organismo ao plano do exercício da vontade nos Estados, no entanto a ordem histórica é inversa: há um plano pré-determinado que se aplica do nível mais alto até o do organismo: uma ideia é colocada em prática de formas diferentes dependendo do nível no qual ela está sendo aplicada. Do modo como expõe Marx vemos as forças econômicas misturarem-se à força política e finalmente o

capitalismo aperfeiçoar-se de tal modo que não será mais necessário recorrer à força. O trabalhador por isso aparece entregue ao processo como se leis “naturais” – isto é, forças que se assemelham ao movimento físico e se opõem à criação de uma vontade inteligente regessem a sociedade.

Ao opor a imaginação ao pensamento Sorel valoriza a atividade da imaginação como aquela capaz de permitir à organização revolucionária imaginar outra coisa, e não pensar, pois o pensamento parte das bases reais, o que impede que se possa realmente pensar algo novo. A ação política deve ser pensada, segundo Sorel, não a partir do registro dos fatos. O verdadeiro historiador visa considerar o “papel”, a influência que tem a “marcha rumo à libertação”: para ele – “o homem de valor encontra, no sentimento de luta que acompanha “essa vontade de livramento”, uma satisfação suficiente para conservar seu ardor. O Judeu errante é para ele o símbolo “das mais altas aspirações da humanidade, condenada a marchar sempre sem conhecer o repouso”⁹ (Id. P. 24). Com isso Sorel procura identificar um fator que contribui para a constituição dos movimentos sociais: a ideia de libertação.

Opõe-se assim a um modo de apreensão do mundo que ao mesmo tempo em que o postula como próximo calcado na experiência – o põe também como distante, inapreensível (o homem não é capaz de apreender o significado da ordem que lhe é imposta). O homem não tem acesso imediato à imanência porque a perdeu ao cometer o pecado original. Compartilha, assim, com uma certa crítica ao modo de apreensão do mundo que limita ação sobre ele. Essa crítica é semelhante à apresentada por Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão*.

Para Benjamin o homem barroco opõe a vida histórica a essa imanência perdida. O sentimento da melancolia é então não um traço determinante do caráter, mas expressão da experiência que tem o homem barroco de sua situação existencial.

2. Walter Benjamin, Carl Schmitt: crítica da violência, crítica ao poder.

O texto *Para uma crítica da violência* de Benjamin escrito em 1921 resulta da leitura das *Reflexões sur la violence*, de Sorel, mas parece também ser uma resposta à violência da 1ª Guerra Mundial (HANSEN, 2000),¹⁰ aos debates entre pacifismo e militarismo, e ao acordo de paz de Versalhes. Encontra-se no mesmo plano das discussões sobre teoria do estado e os males da República de Weimar, cujo mais notório detrator foi o jurista Carl Schmitt. Mas a crítica à violência mítica que habita a ordem política é também uma reação à crise do positivismo jurídico, que, na incapacidade de garantir a legitimidade da ordem legal, acabou por atestar a discrepância entre legalidade e legitimidade que se tornou típica da modernidade.

Uma crítica da violência, para Benjamin, só pode ser de fato efetiva se ela for a “filosofia de sua história (...) porque somente a ideia de seu final permite um enfoque crítico, diferenciador e decisivo de suas datas temporais” (BENJAMIN, 1980 vol. II, p. 179).¹¹ Essa filosofia da história do poder é a problemática histórico-filosófica que resultou na formação do conceito de poder, uma espécie de retrospectiva do caminho histórico dos conceitos e das formulações que recebeu ao longo dessa história¹².

Sem essa reflexão é impossível ir além das determinações impostas pela relação “do poder com o direito e a justiça” (Id. P .179).¹³

Essa crítica tem como enfoque o poder como meio relacionado a um fim tal como aparece nas teorias do direito natural e positivo. Em ambas, a subordinação dos meios ao fim resulta no exercício da violência. Dessa forma, o direito é também violência. A afirmação da violência como meio indica que o estabelecimento de leis não é suficiente para exorcizar o perigo que ronda a civilização. O direito não é justiça nem elimina a ordem mítica. Segundo Benjamin: para destruir a ordem estabelecida pelo direito deve-se remeter a uma esfera que nega radicalmente esta a esfera teológica. E esse seria o único papel que a teologia teria na política¹⁴.

A proposição de examinar a lei por meio de uma “visão histórico-filosófica” desta não estabelece a ciência da lei ou a toma como um fato teórico. Esse exame procede a um mapeamento da genealogia de uma forma profana de violência, traçada desde os tempos míticos mais primitivos, até sua institucionalização no jusnaturalismo e nas leis estatutárias. Parte da esfera da lei e do direito e formula uma violência sem sangue, pura e principalmente justa.

Para isso Benjamin precisou mostrar a contaminação mútua e desse modo ele indica um limite na reflexão de Sorel, para quem é possível separar força e violência – e a duplicidade de duas tradições políticas – a da força (Macht) e a da violência (Gewalt), uma contaminação indicada pela recusa de separar o significado de Gewalt – o equivalente de potestas, poder – de violência ou força. Ele parte da lei positiva, que ao historicizar os

fenômenos ligados ao exercício da força os considera como se eles fossem casos à parte, exceções a serem banidas e mostra assim como desse modo tal raciocínio considera o exercício da lei como a esfera em que se evita ao máximo esse exercício força. A lei exclui a violência do convívio social.

Benjamin abandona esse ponto de partida ao substituir a duplicidade demoníaca e a indecisão que habita a violência do direito (*Rechtsgewalt*) pela decisão absoluta (*Entscheidung*) e pela justiça, ambas ancoradas no nome divino de Deus. A violência divina, ou violência sagrada, é, no entanto, apenas o selo e o sinal “mas nunca o meio da execução sagrada”(GSII, p. 203). A violência divina é aquela que é justa, pura e sem sangue.

Em *Origem do Drama Barroco Alemão* Benjamin examina a figura do príncipe do período barroco a partir do conceito de soberania de Carl Schmitt. Distingue assim o conceito de soberania barroco do moderno ao afirmar que o primeiro se funda sobre a discussão do estado de exceção, conferindo ao príncipe a função de impedi-lo, enquanto que o conceito moderno se centra no exercício do poder fundado sobre a legalidade. “Soberano é quem decide o estado de exceção. Esta definição é a única que faz justiça ao conceito de soberania como conceito limite. Um conceito limite... (é) um conceito extremo” (AGUILAR, 2001, P. 23).¹⁵ A definição de Carl Schmitt coloca três elementos para consideração: uma relação de contiguidade¹⁶ entre soberania e estado de exceção, a soberania como conceito limite, e a decisão.

Pensar a soberania em relação de contiguidade com o estado de exceção exige, em Schmitt, que se acrescente a normalidade criada a

partir da ação do soberano. Requer também a investigação sobre a origem do poder que tem o soberano para agir. A resposta a essa indagação introduz necessariamente a teologia como elemento sistematicamente ocultado da política no período moderno recente.

O drama do soberano barroco é o daquele que deve agir para impedir a catástrofe. A ação política do soberano resulta no reino da ordem e da estabilidade, realizada somente pela vontade do príncipe. O príncipe, como personagem central do drama barroco, tem o papel de estabilizar a vida política, impedindo a rebelião e a desordem.

O conceito barroco de soberania “nasce de uma discussão do estado de exceção; considera que impedi-lo é a mais importante função do príncipe” (BENJAMIN, 1984, P.88-9).¹⁷ A ação do príncipe desenrola-se num estado de exceção provocado por “guerras, revolta ou outras catástrofes”. A teoria do estado de exceção do barroco constrói-se, segundo Benjamin, sobre a antítese entre catástrofe e ideal histórico da Restauração. O papel do soberano é o de atuar na história com força tal para impedir a catástrofe a que naturalmente todos os seres são arrastados.

O aspecto importante para o tema em questão é o da ausência de esperança detectada por Benjamin nos dramas do teatro alemão. A especulação acerca da transcendência já não está presente no teatro europeu do período, mas o teatro alemão refugia-se num cenário completamente destituído de qualquer esperança. Essa diferença fica mais visível ao comparar o teatro alemão com o espanhol. Este último resolve os “conflitos resultantes de um estado de criação destituído da Graça”: o

monarca tem, na sua corte, o poder de redimir. O drama espanhol encontra uma saída para a transcendência, enquanto que o monarca alemão se vê enredado na trama de sua situação terrena. Mas, assim como o drama alemão, o drama espanhol é secular, e por isso “não pode cruzar a fronteira da transcendência”, no entanto, “procura assegurar-se dela, por desvios, como num jogo” (Id. P. 104).¹⁸ A ação é o resultado, nos dramas barrocos e na concepção barroca de ação política, de um jogo, de um plano, de um cálculo. Esse aspecto pode ser reconhecido pelo crítico que pesquisa a época barroca, mas não pelos próprios dramaturgos da época. Essa distância permite ao historiador crítico destacar nesse caráter de jogo da ação política a percepção de que a teoria do direito natural tem um caráter fortemente arbitrário e vincula a definição da ação política à manutenção de uma ordem sempre ameaçada pela guerra ou pelas revoltas.

À concepção da soberania barroca opor-se-ão aquelas surgidas principalmente como consequências das lutas do século 19 e do nascimento das oposições operárias, que reivindicarão a soberania para o povo. Benjamin, no entanto, no texto sobre a violência, coloca a soberania não no “demos” mas na violência divina. Vai assim, pode-se dizer, na direção contrária à do movimento de secularização da modernidade. Seu gesto, no entanto, busca romper a relação silogística que desde Aristóteles dá forma à relação meios-fins. Com sua crítica Benjamin pretende não só romper essa relação, como ultrapassar a moral kantiana que mantém uma relação justificatória entre meios-fins.

Essa crítica, que tinha como resultado a defesa de uma destruição radical da ordem legal, pretendia superar a doutrina fundamental que sustentava a lei natural tanto quanto a lei positiva, qual seja, a da relação entre meios e fins justificáveis. Para a 1ª, fins justos devem ser atingidos por meios justificáveis; enquanto que para a segunda meios justificáveis devem ser utilizados para atingir fins justos.

A diferença está em que, para o direito natural estabelece-se primeiro os fins, e os meios que conduzem a eles são justificáveis, enquanto que para a segunda os fins não podem ser conhecidos; elegem-se então os melhores meios que se supõe deverão conduzir para os fins justos. A violência como meio é para Benjamin preservadora e criadora de leis; para opor-se a ela propõe uma política de “meios não instrumentais”, que teria consequências de longo alcance. Ela não estava ligada a nenhum programa de partido político ou à política parlamentar de Weimar; tais meios deveriam ser encontrados: 1) na esfera da pessoa privada que seguindo a “cultura do coração” engaja-se em conversações e conferências não contaminadas e não violentas; 2) na esfera pública, entre diplomatas que por meio de acordos não violentos visam superar os conflitos de modo pacífico (HANSSEN, 2000, P.21).¹⁹

A abolição da violência preservadora e criadora de leis aparece na reflexão feita a partir do texto de Georges Sorel sobre a greve geral proletária, na qual o pensador francês a distingue dos meios políticos da burguesia. A greve geral proletária é concebida por Sorel como ação política violenta (*gewaltig*) porque visa romper a ordem estabelecida, e

romper com os meios políticos da burguesia. Ela abole o que Benjamin chama de violência preservadora ou criadora de leis, ou a violência como meio. Para Benjamin desse modo a violência revolucionária encontra sua condição de possibilidade na justiça divina pois aponta para a vinda de uma nova era histórica que se encontra do outro lado da violência mítica. Benjamin é contra fundar a política na violência beligerante, pois fazer isso seria correr o risco de instalar a violência como um fim absoluto.

A força pura da violência é então a ação política não planejada ou calculada; a ação política que rompe, que introduz uma cesura na harmonia estabelecida por meio da força. Poder-se-ia dizer que na proposta de Benjamin reintroduz-se um outro fundamentalismo, ou seja, que fundaria formas seculares de violência num solo decisivo, autoritário?

A ação humana não pode ser concebida segundo conceitos estáticos; ao contrário, “entre o homem que age e o mundo externo tudo é muito mais ação recíproca; seus círculos de ação transformam-se um no outro; por mais que suas representações possam ser distintas, seus conceitos não são separáveis” (BENJAMIN, 1980, VOL.II, p.175).²⁰

Saber quando agir, como usar esses sinais é um saber que se encontra em cada um, mas não é um saber de que o sujeito cartesiano está de posse; ele não nos concede explicação. Não é, no entanto, derivado da teologia. A referência é a tragédia grega: no contexto da religião, o destino está ligado ao conceito de culpa: o destino infeliz é o destino culpado. Diferentemente, para os gregos a ideia de destino não está ligada à infelicidade e à culpa, eles separam vida feliz e inocência (CHAVES, 1993,

p. 186).²¹ Destino, culpa e infelicidade pertencem à ordem direito, que se funda sobre a ideia de culpa original, e é esse plano, o da existência culpada, demoníaca, que Benjamin quer exorcizar. É na tragédia grega que o homem interrompe pela primeira vez o destino demoníaco (BENJAMIN, 1980, VOL.II, p. 174);²² nela o homem se insurge contra os deuses, protestando contra o destino que: “mostra-se ... no tratamento da vida como uma condenação, no fundo como uma vida primeiro condenada e depois culpada” (Id. P.175).²³ O herói da tragédia grega se insurge contra essa lógica, que é a lógica do mito (CHAVES, OP.CIT. P.189).²⁴ Sua ação se opõe à do príncipe barroco. Este, ao empunhar o cetro, estabelece a ordem num mundo de destino e natureza cega. Lei e ordem são necessárias para espantar o fantasma da violência e do horror das guerras e da punição divina. Está na origem de sua melancolia, em especial, a do príncipe do drama alemão. Tal incumbência está na origem da melancolia do príncipe. A amplitude da tarefa não corresponde à sua condição de criatura, e pode resultar na indecisão ou na incapacidade de agir, ou ainda na ação violenta que destrói como objetivo de ordenar.

3) Guerra Santa, Guerra Justa

Permitimo-nos agora estender essa discussão para um fato concreto: a guerra americana contra o Iraque e o terrorismo, e por sua vez o grito da Jihad dos diversos grupos muçulmanos.

Tomemos como exemplo o Marrocos, onde se observa o surgimento de organizações islâmicas radicais que ganham força nas favelas

abandonadas pelo Estado²⁵. Os grupos seguem uma nova forma de ideologia fundamentalista, o takfir²⁶, que não se contenta em combater os Estados Unidos e a entidade sionista, mas também denuncia os dirigentes muçulmanos como não muçulmanos. Essa questão envolve, na verdade, um deslocamento no seio das sociedades muçulmanas, da fronteira que separa os seguidores do *jihad* dos alvos de sua violência. A milícia takfirista forma uma seita fechada, na qual o engajamento político dos ativistas e adeptos é condicionado pela ruptura definitiva com a família, a administração pública e a sociedade. Organizam atos violentos para expulsar o mal e fomentar o bem dentro do gueto. Substituem o proselitismo e a palavra sagrada pela injunção da violência. Marcam uma ruptura profunda com uma estratégia política de sedução, preferindo lançar uma ação de depuração, pois consideram a população perdida para sempre “nas trevas deste mundo”. Essa resposta dos grupos islâmicos a uma situação considerada injusta é chamada, no Marrocos como em outros países islâmicos, de Jihad. Lingüisticamente a palavra *Jihad* significa esforço²⁷ ou empenho e se aplica a um esforço ou empenho despendido na execução de qualquer ação. Mas no ocidente a palavra é geralmente traduzida por guerra santa, um uso que foi popularizado pela mídia. De acordo com os ensinamentos islâmicos, não se deve estimular ou começar uma guerra. Contudo, segundo esse mesmo ensinamento, algumas guerras são inevitáveis ou justas.

O esforço a que se refere a palavra *jihad*, se aplica a várias formas de empenho, mas no contexto da política pode-se entendê-lo como um esforço ou um empenho no sentido de modificar a atual ordem das coisas.

A apropriação do termo pela mídia e pelos movimentos fundamentalistas e terroristas²⁸, deu ao termo um outro significado: o de guerra santa²⁹, que pretende por meio dessa denominação, justificar-se por si mesma — uma guerra santa é também uma guerra justa! A rebelião, a revolta dos povos árabes que poderia ganhar uma outra figura, fica assim vinculada a uma insurreição armada que utiliza meios violentos, de destruição para atingir seus objetivos que são, como declarou Bin Laden: a expulsão dos ocupantes militares dos territórios habitados por muçulmanos³⁰.

Os americanos por sua vez não aceitam tais motivos, argumentando, em primeiro lugar, que uma guerra não é justa somente por ser guerra feita em nome de um Deus. Argumentam, por seu lado, em favor da sua guerra justa: os americanos lutam em favor da democracia, contra o terrorismo e pelo estabelecimento de um governo justo, como se tentaram fazer no Iraque³¹.

Temos, tanto de um lado como de outro a justificativa de ações de força em defesa de ideias. Ambas poderiam ser caracterizadas, segundo os conceitos expostos acima, como violência como meio: a primeira, porque em nome de um certo ideário religioso dogmático define formas de ação radicais e violentas que põem em risco a vida das pessoas. A segunda porque considera que vida boa, segundo seus padrões, é “a vida boa” e deve ser implantada à força para erradicar a injustiça local. O discurso justificatório dos americanos é o de que lutam do lado da guerra justa, o que tem como consequência provar a legalidade da guerra anti-terrorismo, ou melhor, de sua guerra particular que objetiva criar melhores condições de expansão dos modelos econômico e político que lhes favorecem.

Notas

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1982), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1991) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professora assistente doutora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Estética, atuando principalmente nos seguintes temas: Walter Benjamin, modernidade, soberania, filosofia contemporânea e história da filosofia.

¹ Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1950.

² Op.cit, p.11

³ Op.cit., p.12

⁴ Exemplo de otimistas: aqueles que na época do Terror verteram mais sangue e que eram os que tinham o mais vivo desejo de fazer com que seus semelhantes vivessem a idade de ouro por eles imaginada. O pessimismo, por sua vez, é muito distinto das caricaturas dele apresentadas: ele é a concepção de uma marcha na direção da liberação estreitamente ligada: de um lado, ao conhecimento experimental que adquirimos dos obstáculos que se opõem à satisfação de nossa imaginação, e de outro, a uma convicção profunda de nossa fraqueza natural. Três aspectos do pessimismo: 1) o nome pessimismo provem do fato de que os historiadores da literatura ficaram muito surpreendidos com as queixas que os poetas antigos proclamavam e que falavam das misérias que ameaçam constantemente os homens. Para eles estamos cercados de forças más que estão prestes a surgir de repente. Daí nascem os sofrimentos reais que provocam a simpatia de todos os homens. Mas é necessário ainda estudar essa "doutrina" no modo como ela se manifesta em grupos históricos. É assim que juntamos os dois elementos acima. 2) o pessimismo vê as condições sociais como as que formam um sistema encadeado por uma lei de bronze cuja necessidade é reconhecida tal como ela parece, em bloco, e que só pode desaparecer encadeando uma catástrofe. Segundo essa teoria, é absurda a hipótese segundo a qual os males de que a sofre a sociedade se devem a alguns homens. O pessimismo não tem loucuras sanguinárias e não sonha em fazer a felicidade das gerações futuras. 3) O que há de mais profundo no pessimismo é a maneira de conceber a marcha na direção da liberação. Pois esta é vista, no mais das vezes, como algo de maravilhoso, como a salvação dos cristãos através da morte de Jesus, sem desse modo submeter ao sacrifício o poder mundano.

⁵ Para Sorel são os choques e confrontos cotidianos que fazem a revolução avançar e não as teorias revolucionárias. Estas são o produto de uma concepção que retira do movimento político sua espontaneidade, por um lado, e, por outro, ela mesma produto do que Sorel combatia: a mentalidade otimista.

⁶ Cf. *Reflexions sur la violence*, cap. V, parágr. IV. Sorel diferencia força e violência: usa-se os dois termos para referir-se tanto aos atos de autoridade quanto aos atos de revolta. Ele, no entanto, reserva o termo violência para os atos de revolta contra a injustiça. Para ela e força tem por objeto impor a organização de certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto que a violência tende à destruição dessa ordem.

⁷ Carl Schmitt, por sua vez, denuncia “todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado” como “conceitos teológicos secularizados”, in Schmitt, *Teólogo de la política Teólogo de la Política*, prólogo e selección de Héctor Orestes Aguilar, Mexico, FCE, 2001, p. 43. Reconhece com isso que a organização política da modernidade não passou de uma secularização dos conceitos teológicos que os originaram.

⁸ Sorel, *op.cit.*, p.42-3.

⁹ Sorel, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ Hanssen B., *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. London; Routledge, 2000, p. 19

¹¹ *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980, Vol.II, p. 202. Citado daqui em diante como GS, seguido do número do volume e da página.(GSII, 202)

¹² Do mesmo modo Benjamin explicita a noção de unicidade da obra de arte ao afirmar que fazem parte de sua história as formas pelas quais a obra de arte foi apropriada.

¹³ GSII,179.

¹⁴ É uma marca do pensamento benjaminiano a manutenção das contradições, a colocação lado a lado de elementos que se excluíam no pensamento dualista como forma de criar uma área de tensão produtiva. É desse modo que teologia e messianismo aparecem ao lado da ideia da exigência de ação política: não para colocar alternativas excludentes, mas para permitir que a ação possa ser alimentada com a expectativa da realização da felicidade na vida profana.

¹⁵ in AGUILAR, H. O. ,*Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, prólogo e selección de Héctor Orestes Aguilar, Mexico, FCE, 2001. pg.23.

¹⁶ Apontada por G. Agamben in *A zona morta da lei*, artigo publicado no suplemento Mais! do Jornal Folha de São Paulo de 16/03/2003.

¹⁷ Benjamin, *Origem do Drama barroco Alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1984. trad Sergio Paulo Rouanet. Pp. 88-9. Citado daqui em diante como ODBA, seguido do número das páginas.

¹⁸ Todas as citações ODBA, 104.

¹⁹ Hanssen, B. *op cit.*, p. 21.

²⁰ *Schicksal und Charakter*, in GSII,175.

²¹ Cf .Ernani Pinheiro Chaves, *Mito e História: um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*, São Paulo, tese de doutorado defendida na FFLCH-USP, 1993, p. 186.

²² GSII, 174.

²³ Idem, p. 175

²⁴ Idem, ibidem, 189.

²⁵ Cf. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*. Paris ; Gallimard, 2003 ; também <http://www.diplo.uol.com.br>

²⁶ Kepel, op. Cit., pp. 61-2, 141, 394, 654.

²⁷ Cf. Kepel, op. cit. pp. 236-240, 488,512,619, 717-8; também <http://www.sbmjrj.org.br>.

²⁸ Remeter ao livro Jihad e aos sentidos da palavra nessas apropriações.

²⁹ www.sbmjrj.org.br Contesta o sentido de Guerra santa à jihad.

³⁰ <http://www.noticias.terra.com.br> “É dever de muçulmanos no Sudão e na Península Arábica promover a jihad (guerra santa) contra os cruzados invasores, diz a gravação cuja voz parece ser a do líder da Al-Qaeda. Partes dessa gravação foram transmitidas pela emissora *Al Jazira*. A fita foi produzida pela As-Sahab, o braço da mídia da Al Qaeda, e postada em endereços eletrônicos na web”.

³¹ www.jihadunspun.com, vários textos. Ainda: artigo de Jack Landman Goldsmith, *Tha Laws in Wartime* publicado em 02/04/08 no site <http://www.aei.org> .

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter – *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*(GS) I, 205-430, Frankfurt, Shurkamp, 1980.

_____, *Schicksal und Charakter*, in GS II, pp. 171-179

_____, *Oedipus oder Der vernünftige Mythos*, in GS II, pp. 391-395

_____, *Origem do Drama Barroco Alemão*, trad S. P. Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____, *Rua de mão única*, in *Obra Escolhida* vol. II, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 9-70.

AGUILAR, H. O. – **Carl Schmitt, Teólogo de la Política**, prólogo e selección de Héctor Orestes Aguilar, Mexico, FCE,2001.

SOREL, G. – *Reflexions sur la violence*. Paris, Librairie Marcel Rivière:1950.

AGAMBEN, G. - *A zona morta da lei*, artigo publicado no suplemento Mais! do Jornal Folha de São Paulo de 16/03/2003.

WOLIN, R.- *Carl Schmitt, L'existencialisme politique et l'état total*, in **Les Temps Modernes**, Fevereiro/1990, nº. 523, pp.50-88.

ROUANET, S. P. - *Apresentação à tradução de Origem do Drama Barroco Alemão*

CHAVES, Ernani Pinheiro - *Mito e História: um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*, São Paulo, tese de doutorado defendida na FFLCH-USP, 1993, p. 186.

HANSEN, B. – *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. Londres/Nova Iorque, Routledge, 2000.

KEPEL, G. *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*. Paris ; Gallimard, 2003

<http://www.diplo.uol.com.br>

www.sbmj.org.br

<http://www.noticias.terra.com.br>

www.jihadunspun.com

<http://www.aei.org>