

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA – PPGSP

Modernidade Técnica e Violência:
considerações acerca da Técnica moderna, da Política
e da Guerra

Marcial A. Garcia Suarez

Florianópolis, 27 de fevereiro de 2004.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA – PPGSP

**Modernidade Técnica e Violência:
considerações acerca da Técnica moderna, da Política
e da Guerra**

**Dissertação apresentada junto ao programa
de pós-graduação em sociologia política da
Universidade Federal de Santa Catarina
como pré-requisito à obtenção do título de
mestre em sociologia política**

**Aluno: Marcial A. Garcia Suarez
Orientador: Prof. Dr. Franz Josef Brüseke**

Florianópolis, 27 de fevereiro de 2004.

Agradecimentos

Permito-me pensar que o resultado de um Mestrado, aqui traduzido em forma de Dissertação, não expõe a real dimensão do que significa esta etapa. Ter a chance de alcançar a realização de um Mestrado somente é possível, se em algum tempo alguém nos oferece uma chance para pensar. A indicação de um caminho aberto e uma linda amizade e, talvez muito mais do que isto, me foi dado pelo Prof. Franz Josef Brüseke, que no sentido mais próprio do termo, é um Mestre.

Devo agradecer também ao Prof. Héctor R. Leis que de forma distinta, apresentou-me sempre uma crítica perspicaz e viva. Em muito me sinto honrado, também em poder contar com sua amizade.

Gostaria de lembrar do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, que me recebeu e muito me ajudou na conclusão desta etapa, na forma dos funcionários (sempre eficientes e amáveis) e do corpo docente.

Sumário

Resumo	i
Abstract	ii
Introdução	01
Capítulo I - Sobre a Ratio Moderna e a Técnica Moderna em Martin Heidegger	07
1.1– O que <i>Significa Pensar</i> ?	07
1.2 - A questão da Técnica em Martin Heidegger	29
1.2.1 - Introdução ao pensamento sobre a Contingência e a Técnica Moderna	29
1.2.2 - A Questão da Técnica Moderna	32
Capítulo II – Sobre a Violência e a Política	39
2.1 - Considerações sobre a violência e o pensamento político	39
2.1.1 - O Conceito do Político em Carl Schmitt	41
2.1.2 - Poder e Violência em Hannah Arendt	50
2.2 – Antropologia da Violência	60
2.2.1 - Violência e o Sagrado em René Girard	61
2.2.2 - René Girard e a crítica a <i>Totem e Tabu</i>	74
2.2.3 - Arqueologia da Violência em Pierre Clastres: A guerra nas sociedades primitivas	79
Capítulo III – Técnica Moderna e a Economia da Violência	88
3.1 – Princípios para uma Economia da Violência	88
3.2 – O “medo da morte” e a Economia da Violência em Thomas Hobbes	97
3.3 – A guerra e a Economia da Violência	102
Capítulo IV	119
Considerações Finais	119
Referências bibliográficas	127

Resumo

O estudo explora a interface entre a análise filosófica da técnica realizada por Martin Heidegger e a projeção desta análise sobre o pensamento político. Expõe-se como conceitos centrais do estudo: Técnica moderna, Violência e Economia da Violência. Tenta-se discutir estes conceitos derivando a análise através da filosofia da técnica, da filosofia política, da antropologia política.

A Economia da Violência seria a resultante da composição de dois conceitos, a saber: Técnica moderna e Violência. Para tanto este estudo considera que as sociedades humanas estão inseridas em um processo de tecnificação acentuada que pode ser denominado Modernidade Técnica. Por outro lado, pensa-se a violência sem o intuito de verificar a moralidade desta, toma-se a violência como um fenômeno inerente ao ser humano, como elemento de sua própria condição humana.

A racionalidade técnica e a violência encontram sua presença efetiva na realização dos conflitos, e a economia da violência emerge como a forma de aproximação entre ambos. As guerras modernas seriam então este espaço privilegiado, no qual a violência se aproxima da técnica, tornando-se em certa medida uma só.

Palavras-chave: Modernidade Técnica, Política, Violência.

Abstract

The present study explains the interface between the philosophical analysis of the technique carried out by Martin Heidegger and the projection of this analysis on the political thought. The main concepts of this study are: Modern Technique, Violence and Economy of Violence. They are discussed under the perspective of the philosophy of the technique, the political philosophy and the political anthropology.

The Economy of Violence is the result of the composition of two concepts: Modern Technique and Violence. Thus, this study regards that the human societies are inserted in a process of a strong technification which may be named Technical Modernity. On the other hand, one thinks the violence without the goal of verifying its morality, regarding it as something influential to the human being, as an element of its own human condition.

The technical rationality and the violence are effectively present in the realization of the conflicts, and the economy of violence arises as the form of approximation between both. The modern wars would be this privileged field, in which violence approaches technique, becoming, in a certain way, the same thing.

Key-words: Technical Modernity, Politics, Violence.

Introdução

A proposta teórica presente neste estudo possui como objetivo principal a discussão em torno da *Modernidade Técnica* e da *Violência*. A abordagem realizada a partir destes conceitos conduz para a análise de um terceiro conceito, tomado como convergente dos pressupostos anteriores - a saber: *Economia da Violência ou Racionalização da Violência*.

Em um primeiro momento abordaremos Martin Heidegger em suas pesquisas que caracterizam o *segundo Heidegger*, entretanto, deve-se ressaltar que este tipo de *cronologia intelectual* apenas oferece uma melhor noção de tempo em relação à outros estudos que o autor desenvolveu ao longo de sua trajetória intelectual.

Ao longo da década de 50 Heidegger retoma sua vida acadêmica ministrando conferências e dando palestras sobre seus estudos. Buscaremos apresentar alguns dos pontos teóricos acerca da crítica de Heidegger, sobre um modo de racionalidade que se expande no ocidente ao longo do período helênico, medieval, clássico e moderno, culminando por se constituir como o campo privilegiado do pensamento moderno e da ciência moderna.

As proposições lançadas por Martin Heidegger definem seu posicionamento teórico em relação à compreensão da Técnica Moderna e a íntima relação que esta possui com a modernidade. A partir do momento em que tomamos a modernidade como espaço temporal onde a técnica moderna alcança seu estágio de maior expressão (se considera que a validade desta afirmação reside na constatação acerca do grau de expansão no mundo ocidental uma racionalidade técnica que se realiza ao longo dos séculos XVII ao XXI).

Não se deve, entretanto, atribuir nem a técnica e nem a modernidade a primazia sobre este processo de “*tecnificação*” do pensamento humano, não parece ser interessante alinhar ambos processos de uma forma determinista ou através de uma simplificação causal, posto que isto provavelmente faria com que a análise se torne opaca.

Qual seria a proposta para compreender a questão da técnica? Deve-se considerar alguns aspectos distintos da resposta. Apresentamos o primeiro questionamento através das análises de Martin Heidegger sobre o *pensar desta época técnica* e tentamos trazer algumas reflexões teóricas com o intuito de preparar o caminho para o segundo questionamento, que segue um pressuposto mais direto em relação à temática do estudo – a saber: A Questão da Técnica.

Abordaremos dois estudos de Martin Heidegger – *O que significa Pensar*¹ (1951/52) e *A Questão da Técnica* (1953). Esta leitura tem como objetivo, principalmente uma aproximação às considerações de Martin Heidegger sobre o tema do *pensar* pautada na razão ocidental.

A base bibliográfica que referencia o estudo *O que Significa Pensar* (1951/52) é a versão textual dos cursos de Martin Heidegger, os quais foram ministrados durante o semestre do inverno 1951-52 e o semestre de verão de 1952 na Universidade de Friburgo em Breisgau.

Heidegger realizava preleções semanais de uma hora de duração. Com os intervalos semanais e às vezes mais longos entre as conferências, obrigavam a resumir o conteúdo da aula anterior a fim de que os ouvintes estabelecessem uma continuidade do tema.

A edição adotada a este estudo traz às aulas divididas em duas partes. A primeira subdivide-se em dez aulas e a segunda em onze aulas. Formulamos nossa análise tentando

expor de maneira coesa e simplificada, caracterizando desta forma uma aproximação mais objetiva acerca da proposta teórica de Heidegger.

A *Questão da Técnica* (1953) representa para nossa análise sobre a Técnica em Martin Heidegger um dos pontos centrais da argumentação, para tanto iremos dedicar maior atenção às considerações do autor sobre as principais características da Técnica Moderna, trazendo ao texto os conceitos mais relevantes para a compreensão dos pressupostos teóricos.

A exposição empreendida terá basicamente três momentos fundamentais: Inicialmente abordaremos a questão da técnica apresentada por Martin Heidegger, analisando de qual forma o autor a define e apresenta, com o intuito de extrair os elementos essenciais. Em seguida será proposta uma aproximação à definição do conceito de contingência, no qual tentar-se-á estabelecer o ponto-chave da argumentação em torno da contingência e finalmente será exposta à relação entre ambos como um dos elementos pertencentes ao âmbito da Técnica Moderna.

Ao traçar uma relação entre a modernidade técnica e o conceito de contingência², como sendo uma das características da armação³. A característica principal que será ordenada a partir de uma definição inicial do conceito de contingência, tem por fundamento compor um espaço mais amplo para análise da modernidade técnica.

A busca deste espaço seguirá uma trajetória na qual a essência da técnica (tal como a define Heidegger e que será exposta adiante) possa ser evidenciada e *desocultada* nos

¹ Título da tradução publicada em 1964 em Buenos Aires, Argentina. Título original – Was Heisst Denken?

² Podemos, ainda de forma preliminar, definir o conceito de contingência, a partir da seguinte exposição: Inicialmente qualquer fenômeno tomado como exemplo pode ser contingente desde que de *per si*, não possua nenhuma causa necessária, “pode ser ou não”; é contingente na medida em que não existe por si mesmo e sim por outro.

³ A armação para Heidegger não é nada de técnico, nada de tipo maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência.

seus princípios fundamentais. Tenta-se expor que a armação *não necessariamente é*, mas sim questionar que a *armação* compõe o espaço essencial onde as coisas podem *vir a ser* em sua contingência, requeridas pela técnica moderna.

A segunda parte da pesquisa abandona de certa maneira a questão da técnica. O enfoque volta-se para a análise da violência, considerando-a como um elemento inerente ao indivíduo humano. Entende-se a violência como a ação que altera um estado de coisas, que desequilibra uma condição que em algum momento poderia ser a partir de determinados parâmetros considerada estável. Tenta-se deixar o conceito o mais livre possível para que a análise não deslize para o campo da justificação ou da valoração da violência, apenas tentamos compreendê-la como um fenômeno humano.

Dentro desta perspectiva dividimos a análise sobre a violência a partir de dois espaços: o da filosofia política e o da antropologia política. Esta possibilidade de análise permite abordar a violência tanto na sua realização nas sociedades primitivas, como permite também compreender a violência no campo da discussão da filosofia política.

Os autores que compõem a base para a discussão da questão da violência a partir de filosofia política, são Carl Schmitt – *O Conceito do Político* (1932) e Hannah Arendt - *Sobre a Violência* (1968). Buscamos através do confronto entre estes pensadores explorar da maneira mais rica possível as nuances de suas posições teóricas. Existe uma linha que conduz nosso olhar sobre estes autores, e esta linha refere-se sempre a questão técnica, ou seja, tenta-se compreender como estes autores pensam a violência e ao mesmo tempo como percebem a questão da técnica relacionada à violência.

René Girard e Pierre Clastres compõem a base teórica desta pequena jornada pela antropologia. Em Girard analisamos - *A Violência e o Sagrado* (1972); em Pierre Clastres abordamos – *Investigaciones en antropología política* (1981).

Em nosso olhar sobre a antropologia política propomos a possibilidade de pensar a violência através de outras configurações sociais (principalmente em relação a sociedade ocidental moderna) tentamos explorar o hiato que a análise simplesmente valorativa deixaria sobre a análise da violência. Ao considerar outras formas de organização social também pensamos sobre outras formas de acordo valorativo em relação ao fenômeno da violência. Um dos principais objetivos buscados nesta exposição a partir da antropologia foi apresentar possibilidades de variação em torno do tema da violência, mostrando que em certas circunstâncias a violência toma um caráter “positivo” no seio da organização social.

A terceira parte do estudo com base no que foi pensado nos dois momentos anteriores, tenta convergir para o conceito que aproxima a técnica moderna e a violência – a saber: *Economia da Violência*. Tomamos este conceito de Sheldon S. Wolin, o qual não caracteriza o conceito da mesma maneira como este estudo o aborda. Entretanto, cabe deixar claro que tomamos impulso a partir de suas considerações, para logo deixá-las para trás dar-lhes o sentido desejado por esta pesquisa.

Tenta-se analisar quais as possibilidades de análise sobre a técnica moderna e a violência a partir desta convergência, sendo que o espaço de análise que emerge como uma das possibilidades é a guerra. Nesta perspectiva tenta-se dar uma coesão teórica em torno do conceito, para tanto tentamos formular alguns *princípios para a Economia da Violência*. Escolhemos a noção de princípio posto que desta forma ainda deixamos um espaço para qualquer recuo acerca de nossa própria interpretação conceitual e, que se torne necessário ao longo desta proposta.

A guerra como o espaço privilegiado de aproximação ao conceito de convergência nos impõe que exploremos um pouco o próprio tema. Através da leitura de dois clássicos do pensamento político (Nicolau Maquiavel Sec. XV e Thomas Hobbes Séc. XVI)

tentamos expor elementos que possibilitem a compreensão daquilo que propomos como uma Economia da Violência.

Ao penetrar o pensamento sobre a guerra nos aproximamos de quatro autores para expor as principais considerações acerca do tema: Carl von Clausewitz, Raymond Aron, Paul Virilio e Zigmunt Bauman. Temos entre estes autores uma distância temporal de dois séculos já que Clausewitz insere-se no século XVIII. O objetivo proposto através da leitura de ambos foi tentar expor as regularidades e as transformações que ocorreram ao longo destes dois séculos em torno do tema da guerra e de sua própria análise. A resposta à questão referente a forma pela qual a técnica moderna altera este espaço de exercício da violência e, como pode ser compreendida esta racionalidade técnica voltada para uma possível Economia da Violência, expressa de forma precisa nossa proposta.

A partir de quais pressupostos é possível compreender o conceito de Economia da Violência? Tentaremos ao longo deste estudo apresentar os subsídios necessários para talvez conseguir levar a termo esta questão e possibilitar que a violência e a técnica sejam pensadas sob a perspectiva de uma modernidade técnica.

Capítulo I

Sobre a *ratio moderna* e a *Técnica Moderna* em Martin Heidegger

1.1 O que *Significa Pensar*?

Heidegger questiona o pensar e o coloca em evidência. O pensar que é característico do seres humanos ou a sua *ratio* em nada assegura que estes pensem verdadeiramente; *El hombre puede pensar en tanto tiene posibilidad de hacerlo: mas tal posibilidad no es todavía una garantia de que seremos capaces de acerlo(...)*¹. (Heidegger, 1952/1964: 9).

A análise sobre o modo operante da racionalidade ocidental parece deslizar entre uma margem existencial e outra margem epistemológica. A capacidade do pensamento implica, a partir da análise heideggeriana, na necessidade de *aprender a pensar* e neste sentido saber *o que é essencial em cada caso*. E o que é essencial em cada caso resulta na direção na qual o pensar se volta. Heidegger aqui apresenta a questão sobre o *Gravíssimo*².

O *Gravíssimo* é que ainda não pensamos – diz o autor - mas o que isto diz de claro sobre o pensar? O *Interesse* pelo pensar é característico da contemporaneidade, contudo, este *inter-esse* é a relação que estabelece a indiferença entre aquilo sobre o qual se pensa;

¹ O homem pode pensar e possui tal possibilidade de fazê-lo: entretanto, tal possibilidade não é garantia de que seremos capazes de fazer(...)

² Cabe uma precisão conceitual, *O Grave e o Gravíssimo*, assim apresentados, correspondem a duas considerações distintas, contudo, complementares. *Grave*, Heidegger chama nossa época. *Gravíssimo*, seria o fato de que ainda não pensamos.

*La verdad es que con este juicio ya desplazado al campo de lo indiferente y muy luego, aburrido*³. (Ibid,1952/1964:11).

A preocupação sobre o *Grave* deve ficar clara, em si representa a própria constituição de um movimento na direção do grave que para Heidegger significa *que não pensamos*. A consideração que Heidegger realiza em torno do gravíssimo se estabelece no sentido de que aquilo que deve ser pensado *voltou às costas ao homem*, não porque o homem em uma condição tomada por momentânea se recusa a pensar, e sim porque aquilo *que dá a pensar* não se lhe apresenta como tal; *Antes bien, el que todavía no pensamos es debido a que eso mismo que há de ser pensado, por su parte, le está volviendo las espaldas al hombre y se las volvió ya hace largo tiempo*.⁴ (Ibid, 1952/1964: 12). Esta questão é ambígua e a maneira pela qual a *ratio moderna*⁵ questiona não permite que este questionamento se apresente de outra maneira, ou seja, não existe a possibilidade da contradição.

Heidegger discute acerca do discurso científico expondo que este seria uma das vias pela qual se poderia alcançar o pensar, entretanto, o autor diz que para a ciência *o pensar não lhe é próprio*; *La razón para de este hecho está en que la ciencia, por su parte, no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aqui para la seguridad de su propia marcha prefijada*.⁶ (Ibid, 1952/1964: 13).

Somos levados por um primeiro estranhamento com relação ao que Heidegger diz, o *aprender a pensar* distingui-se como sendo algo diferente do pensar científico. Deve-se

³ A verdade que com este juízo já se está no caminho ao campo do indiferente e, tão logo tedioso.

⁴ Antes ainda, o fato de que não pensamos deve-se a que isto, que deve ser pensado, por sua parte, está dando às costas ao homem e já a muito tempo.

⁵ Ao fazer referência à uma *ratio* ocidental faz-se indicação aos axiomas clássicos que em grande medida compõe os postulados da ciência e da lógica moderna.

⁶ A razão para este fato está na ciência, que de sua parte não pensa, nem pode pensar e isto para seu bem, o que, isto quer dizer, para sua própria segurança em sua caminhada.

então esquecer aquilo que o pensamento científico promove e por-se a caminho em um outro aprender⁷. Este *se pôr* a caminho em direção àquilo que lhe *volta às costas* leva o homem a tornar-se algo que em certa medida *indica* algo, contudo, este indicar não é mostrar nem dizer, posto que; *Estando en camino a lo que sustrae, nosotros mismos estamos señalando aquello que se sustrae*⁸. (Ibid, 1952/1964: 14).

É possível considerar que o homem a partir do momento em que indica àquilo que se oculta não pode indicar um sentido estrito e objetivo, logo, deve antes se ater a todos os sentidos e a nenhum? *Lo que es de por si, según su esencia, un algo que señala, lo llamamos un signo. Mas porque este signo señala hacia lo que se sustrae, no señala tanto lo que allí se sus-trae, cuanto el mismo sustraerse, o sea, que el signo queda sin interpretación*⁹. (Ibid, 1952/1964: 15).

Acompanhamos Heidegger em seu pensamento sobre um poema de Hölderlin¹⁰, onde dá atenção aos rascunhos sobre Mnemosyne¹¹, trazendo a luz às diversas variações para o uso e a tradução da palavra e seu significado mais direto; *Memória*. Memória, segundo Heidegger é, não apenas um simples pensar, mas como sendo a reunião do pensar sobre o que em todas as partes deve pensar-se desde um princípio.

⁷ Segundo Heidegger, o homem aprende na medida em que adapta seu fazer e seu não fazer ao que se lhe atribui como essencial em cada caso.

⁸ Estando no caminho daquilo que se retrai, nós mesmos estamos indicando aquilo que se retrai.

⁹ O que é em si mesmo, a partir de sua essência algo que indica, chamamos então de signo. Mas porque este signo indica ao que se retrai, não indica tanto sobre aquilo o que se retrai, mas sim o retrair-se, ou seja, o signo fica sem interpretação.

¹⁰ Johann Christian Friederich Hölderlin (1770-1843) poeta alemão. *Ein Zeichen sind wir, deutunglos*. “Um signo somos, indecifrado”, mais adiante - *Schmerzlos sind wir und haben fast Die sprache in der Fremde verloren*. “Sin dolor somos y en tierra extraña casi perdemos el habla”

¹¹ Heidegger apresenta *Mnemosyne*, como a filha do céu e da terra, desposada por Zeus, foi em nove noites consecutivas a mãe das musas.

Heidegger discute que a tensão entre *Mito e Logos*¹² expõe o desequilíbrio que se desenvolve no pensamento dos *modernos*, para os quais não é possível a relação entre ambos. Neste sentido; *Naturalmente, mientras creamos que la lógica pueda enseñarnos algo sobre lo que es el pensar, no lograremos meditar sobre la medida en que toda poesía se basa en la remembranza. Toda poesía nace de la devolución del recuerdo*¹³. (Ibid, 1952/1964: 17).

Heidegger convida para a experiência do *Salto*, como a tentativa de ultrapassar um estado de coisas através não de um progresso simples e continuado, mas sim um salto, e desta forma nos encontramos em um lugar inteiramente outro que consigo traz o estranhamento. O fato de assinalar na direção do grave somente pode ser considerado neste estranhamento. Não implica em um desenvolvimento mais significativo das capacidades da lógica e sim um salto sobre estas possibilidades unicamente lógicas e científicas; *El asunto del pensar no es nunca otra cosa sino esto: desconcertante, y tanto más desconcertante cuanto más libres de prejuicios estemos al salir a su encuentro*¹⁴. (Ibid, 1952/1964: 18).

Heidegger não parece estabelecer uma simples recusa às instituições científicas, propõe pensar a essência da ciência e de sua instituição, esta que possui uma relação próxima com a *essência da Técnica Moderna*; *Parece, al menos, como si todavía se rehuyera tomar a serio el hecho irritante de que las ciencias de hoy pertenecen al ámbito*

¹² Mito, segundo Heidegger, *é a palavra que pronuncia*. Pronunciar para o grego: manifestar, fazer aparecer. Mito é a fala que toca antes de nada e em seus fundamentos o ser humano, é o que faz pensar no que aparece na revelação de sua fala. Heidegger coloca que Mito e Logos são o mesmo, diferentemente do que opina história da filosofia.

¹³ Naturalmente, enquanto acreditamos que a lógica possa ensinarnos algo sobre o que é o pensar, não alcançaremos meditar sobre o quanto toda poesia se eleva sobre a recordação.

¹⁴ O assunto do pensar não é outra coisa senão isto: desconcertante, e tanto mais desconcertante quanto mais livres de preconceitos for.

*de la esencia de la técnica moderna y sólomente a el. Nótese bien que digo: al ámbito de la esencia de la técnica, y no simplemente a la técnica.*¹⁵ (Ibid, 1952/1964: 19).

A essência da técnica moderna encontra-se também ocultada naquilo que Heidegger chama de o *grave de nossa época*. À distância que existe entre o homem e aquilo que se oculta, é a relação mais próxima que se apresenta ao homem, contudo, não se mostra. Heidegger nos coloca esta relação paradoxal, como sendo o grave de nossa época, o signo que o homem se torna, permanece indecifrado; *En cuanto estamos en el reflujó hacia allí, somos un signo. Mas al ser esto, señalamos algo que todavía no ha sido traducido al idioma de nuestro hablar. Queda, pues, indecifrado. Somos un signo indecifrado.*¹⁶ (Ibid, 1952/1964: 23).

O que significa pensar? talvez não seja a melhor questão a ser apresentada, talvez seja necessário que neste ponto deixemos o questionamento tomar outro rumo, *o que nos leva a pensar?* Desta maneira poderia-se pensar sobre o que Heidegger apresenta, deixando para trás a armadilha sobre o pensar enquanto mera atividade intelectual. Buscamos uma aproximação mais clara através do questionamento sobre *o que nos leva a pensar?* Para Heidegger: *Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son cosas iguales; mas en ocasiones son lo mismo, a saber, cuando el abismo entre poesía y pensar se abre puro y decidido*¹⁷. (Ibid, 1952/1964: 24).

A *simples reflexão* engendrou no ocidente a constituição da logística, disciplina pautada nos preceitos da lógica Ocidental (basicamente existe três postulados para a lógica

¹⁵ Parece, ao menos, como se ainda se houvesse de levar a sério o fato irritante de que as ciências de hoje pertencem ao âmbito de essência da técnica moderna e somente a ele. Note-se bem que digo: ao âmbito da essência da técnica..

¹⁶ Enquanto estamos no refluxo em certa direção, somos um signo. Mas ao ser isto, indicamos algo que ainda não foi traduzido ao idioma de nosso falar. Fica, pois, indecifrado. Somos um signo indecifrado

¹⁷ O que se diz fazendo poesia e o que se diz pensando nunca são coisas iguais; mas em certas ocasiões são o mesmo, a saber, quando o abismo entre poesia e o pensar abre-se puro e decidido.

clássica: p é p , p não pode ser $\text{não-}p$, t não pode ser igual a p e $\text{não-}p$) A lógica apresenta-se como sendo o fundamento do desenvolvimento de uma ciência moderna e da técnica moderna. *La logística es tenida ahora en muchas partes, sobre todo en los países anglosajones, por la única forma posible de la filosofía estrictamente tal, puesto que sus resultados y su procedimiento rinden un provecho inmediato y seguro para la edificación del mundo técnico*¹⁸. (Ibid, 1952/1964: 26).

Heidegger pensa sobre a essência da técnica e de que forma ela também faz parte do *grave* de nossa época. Desta maneira a essência da técnica também se retrai, não se mostra ao homem de forma clara, apenas se deixa suspeitar; *Porque la esencia de la técnica no es algo humano. La esencia de la técnica está situada dentro de lo que desde siempre y antes de todo da que pensar*.¹⁹ (Ibid, 1952/1964: 27).

A técnica moderna se insere no fazer humano e impõe o distanciamento entre o fazer e aquilo que se faz. A técnica moderna altera o “*oficio de mano*”, o homem não reconhece a natureza do seu fazer e nem tampouco do seu aprender, posto que a possibilidade de acomodar seu fazer ou não-fazer, neste ponto, reside na capacidade ou não em operar um instrumento técnico.

Nuestra era no es la de la técnica por ser la de las máquinas, antes bien es una era de máquinas por ser una era técnica.²⁰ (Ibid, 1952/1964: 28). Retorna-se a questão anterior, a essência da técnica permanece não pensada e, enquanto assim as coisas ficarem, não se saberá qual o tipo de relação que o homem guarda com o instrumento técnico.

¹⁸ A logística é tida agora em muitos lugares, sobre tudo nos países anglo saxões, como a única forma possível de filosofia, pois seus procedimentos rendem um aproveitamento imediato e seguro para a edificação de um mundo técnico.

¹⁹ A essência da técnica está situada no interior daquilo que desde sempre e antes de tudo da o que pensar.

Heidegger expressa que nem Hegel, nem Marx alcançaram o pensar sobre a essência da técnica, justamente porque não a consideraram, analisaram a técnica, mas não a íntima relação entre a sua essência e a modernidade; *Por importantes que sean las cuestiones económicos-sociales, políticas, morales y hasta religiosas que se discuten en relación al oficio manual técnico, ninguna de ellas toca en punto alguno el meollo de asunto.*²¹ (Ibid, 1952/1964:29).

Segundo o autor, deve-se aprender a pensar não apenas por uma única via - *a dos trilhos* - se deve antes perder o costume de pensar unicamente e de forma técnica; *El pensar por una sola vía que en las formas más diversas se va extendiendo más y más, es una de aquellas formas de dominio de la esencia de la técnica que no se sospechan y no llaman la atención, siendo, empero necesarias a esta esencia que quiere absoluta univocidad, y por donde la necesita*²². (Ibid, 1952/1964: 30).

O fato de refletirmos acerca de algo não significa necessariamente que se esteja pensando. O que se pode dizer sobre isto nada mais é do que compreender a distinção entre pensar e refletir; *Es propio del pensar el hecho enigmático de ser llevado bajo el foco de su propia luz, aunque esto reza solo cuando mientras sigue siendo un pensar que se preserve libre de insistir en un razonar sobre la ratio.*²³ (Ibid,1952/1964:32).

O *Grave* em nossa época reside naquilo que Heidegger expõe como sendo a característica mais proeminente de nossos tempos, não apenas por ainda este ainda *não*

²⁰ Nossa era não é a da técnica por ser a das máquinas, antes é uma era das máquinas por ser uma era da técnica.

²¹ Por importantes que sejam as questões econômicas-sociais, políticas, morais e até religiosas que se discutem em relação ao ofício manual técnico, nenhuma delas alcança de forma alguma o centro da questão.

²² O pensar por uma única via, que nas formas mais diversas vai se estendendo mais e mais, é uma daquelas formas de domínio da técnica que não levantam suspeitas e não chamam a atenção, sendo, entretanto necessárias a esta essência que quer absoluta univocidade, e que a necessita.

²³ É próprio do pensar o fato enigmático de ser posto em evidência sobre seu próprio foco de luz, ainda que seja isto apenas quando se mantém como um pensar livre da insistência de ser um pensamento sobre a razão.

pensar, mas sim porque não é capaz de ver que o *deserto está crescendo*. O pensamento de Nietzsche antevia a incapacidade do ocidente em perceber que ainda não *pensa* e, desta forma alertava para a iniquidade que se aproximava. Heidegger aponta para Nietzsche, e neste indicar, alcança outra palavra para falar o gravíssimo, *a devastação*. Palavra esta que Heidegger trata com zelo, para que ela possa dizer aquilo que acontece, ou que possa estar acontecendo, em nossa época grave.

*La devastación es la expulsión de Mnemosina a alta velocidad.*²⁴ (Ibid, 1952/1964: 34). O pensar sob uma única via (elemento central do pensar ocidental e técnico) é para Heidegger o mesmo que um opinar. Entretanto este opinar não é nada em que se possa deixar o que nos leva a pensar. O opinar parte do pressuposto de uma unilateralidade, que tanto está presente em nosso modo cotidiano de representação como também pode ser encontrado no pensamento científico. Nesta análise Heidegger se detém em algumas especificidades científicas; *Ni siquiera puede investigar esto científicamente, porque, jamás hombre alguno encontrará por via histórica lo que es la historia; del mismo modo que tampoco un matemático podrá demostrar por via matemática, es decir, por su ciencia, o sea en último término, con fórmulas matemáticas, qué es lo matemático.*²⁵ (Ibid, 1952/1964: 36).

O âmbito daquilo que é denominado como sendo o espaço ou domínio, de determinado pensar, pode ser delimitado somente quando se cumpre a posição de uma univocidade e uma unilateralidade. Entretanto, como dito antes, não oferece acesso a essência deste âmbito. O fato da ciência ser posta como um exemplo do opinar unilateral,

²⁴ A devastação é a expulsão de Mnemosine sob alta velocidade.

²⁵ Nem sequer pode investigar isto cientificamente, porque, jamais poderá algum homem encontrar por via histórica o que é a história; do mesmo modo que tampouco um matemático poderá demonstrar por via matemática o que é a matemática, ou seja em último termo, com fórmulas matemáticas o que é o matemático.

propõe a possibilidade de se poder prolongar o questionamento, e neste sentido, distinguir o pensar por uma única via, do opinar unilateralmente; *Por el momento no debemos perder de vista que el pensar por una sola via no coincide con el opinar unilateral, sino que se estructura a base deste último, a la vez que lo va transformando*²⁶. (Ibid, 1952/1964: 37).

Heidegger encerra a transição da terceira preleção à quarta, expondo que as posições dos questionamentos sobre esta época, não podem ser enquadrados nos modos habituais dos enunciados, cabe antes pensar sobre o *tom* da pauta de afirmações que lançadas sobre o grave de nossa época. Para tanto, se deve considerar que Heidegger alerta para dois pontos de importância:

*Lo primero es: el tono de nuestra afirmación no tiene nada de negativo, como podría parecer a los oídos superficiales. El aserto no parte en manera alguna de una posición calificadora, cualquiera que sea. Lo segundo se refiere a la pregunta por el carácter del enunciado de la afirmación. La modulación en que habla nuestra afirmación recién podrá vislumbrarse suficientemente cuando seamos capaces de meditar sobre lo que la afirmación dice propiamente.*²⁷ (Ibid, 1952/1964: 40).

Não é importante pensar sobre qual é o juízo que se tem sobre a época atual. Devemos considerar sobre a forma pela qual estes juízos adquirem sua capacidade de aproximar o *exato da verdade*. Evidentemente o que é a verdade aqui questionada e qual sua relação com a exatidão e com a representação? Heidegger diz que o exato é o representar que se ajusta ao objeto. A essência da verdade se define pela exatidão do representar. *Verdade, representar, exatidão e juízo*, são conceitos dos quais Heidegger extrai a forma de um pensar, que tem em si a possibilidade do erro e da inexatidão; *Dicho*

²⁶ Não devemos perder de vista que o pensar por uma única via não coincide com o opinar unilateral, senão que se estrutura sobre este último, a medida em que o transforma.

²⁷ Primeiro: o tom de nossa afirmação não tem nada de negativo, como poderia parecer aos ouvidos superficiais. O acerto na parte de maneira alguma de uma posição valorativa, qualquer que seja. O segundo se refere a questão da pergunta pelo caráter do enunciado da afirmação. A modulação em que fala nossa

*más precisamente, el juzgar es un representar exato y por esto mismo cabe la posibilidad de que sea inexato.*²⁸ (Ibid, 1952/1964: 41).

Heidegger *se apresenta*²⁹ a fim de que se possa questionar o que é o representar, neste sentido, tentando escapar do âmbito científico e técnico. A ciência ao tomar algo para si, ao representar algo, traz consigo a conseqüência crítica de não mais ser capaz de perceber este algo, deformando-o naquilo que possui de mais próprio. A invasão da representação científica sobre aquilo que representa, expõe de forma clara a capacidade da técnica em apropriar-se da exatidão, da representação e da verdade, entretanto; *De donde les viene a las ciencias el derecho de determinar el lugar donde está situado el hombre, erigiéndose a sí mismas en patrón y medida de tales definiciones?*³⁰ (Ibid, 1952/1964: 46).

Chega-se desta forma a um ponto central nas preleções de Heidegger, se pode agora, ainda que de forma cautelosa olhar em direção a um questionamento mais aberto sobre a posição na qual o autor se apresenta. É certo que em nossa época estamos mais inclinados a esquecer a *árvore em flor*, e nos atermos mais aos aspectos físicos e fisiológicos;

*Si meditamos sobre lo que significa el que un árbol en flor se nos presenta de manera que nosotros podemos ponernos en el estar frente a él, lo que importa antes que nada es dejar estar frente a él, lo que importante es dejar estar finalmente el árbol en flor allí donde está, en vez de darle de mano. Por qué decimos “finalmente”? Porque hasta ahora el pensar nunca ha dejado estar allí donde estaba.*³¹ (Ibid, 1952/1964: 47).

afirmação somente agora poderá vislumbrar-se suficientemente quando seremos capazes de meditar sobre aquilo que a afirmação diz propriamente.

²⁸ Dito mais precisamente, o julgar é um representar exato e por esta razão cabe a possibilidade de que seja inexato.

²⁹ Heidegger opõe o *apresentar-se ao representar*. Para tanto descreve uma passagem de um encontro:

Em certo lugar estamos, por exemplo, diante de uma árvore em flor - e a árvore está a nossa frente. Se nos apresenta. A árvore e nós nos apresentamos um ao outro, postos em relação de estar um-para-outro, pelo simples fato de estar a árvore ali em nossa frente. (Ibid, 1952/1964: 44).

³⁰ Qual a origem do direito que as ciências se atribuem para determinar em que lugar está situado o homem, erigindo-se a si mesmas como padrão de medida para tais definições?

³¹ Se pensarmos sobre o que significa o fato de que uma árvore em flor se apresenta, o que importa antes de mais nada é deixar estar-se em sua frente, o que importa é antes deixar a árvore ficar ali, ao invés de

Existe uma diferença substancial entre o pensamento de um pensador e o pensamento científico. As palavras aqui tornam a proposição simples, contudo, existe uma diferença: *Cada pensador piensa solamente un único pensamiento. También esto distingue esencialmente al pensar de las ciencias. El investigador necesita siempre nuevos descubrimientos y ocurrencias, de no ser así, la ciencia queda estancada y desviada.*³² (Ibid, 1952/1964: 52).

Heidegger se atem ao pensador e neste *pensar o pensado*, se aproxima do que Nietzsche diz sobre a *indefinição do homem*³³ em relação a sua própria essência. O homem questionado, é o homem que se encontra lançado nesta época e se caracteriza como o *animal rationale*; *Si tomamos lo animal como lo sensible, y la razón como lo-sensible y suprasensible, entonces aparece el hombre, el animal rationale, como el ser sensible-suprasensible*³⁴. (Ibid, 1952/1964: 60).

Desta maneira o homem é o metafísico, enquanto se o representa como animal racional, é o físico na superação do físico; desta maneira Heidegger expressa a questão de que, no homem como animal racional se congrega o *para-além* do físico ao não-físico e suprafísico.

Para Heidegger deve ser possível considerar o não-pensado como elemento inerente ao pensado de um pensador, entretanto, a razão toma o não pensado com um erro do

manuseá-lo. Por que dizemos “finalmente”? Porque até agora o pensar nunca deixou as coisas ficarem ali onde estavam.

³² Cada pensador pensa somente um único pensamento. Também isto distingue essencialmente o pensar das ciências. O investigador necessita sempre de novos descobrimentos e ocorrências, não sendo assim, a ciência morre e para.

³³ Heidegger coloca que para Nietzsche nem o físico e o sensível do homem, ou seja, o corpo, nem o não-sensível, ou seja, a razão, estão suficientemente representados em sua essência, permanece o homem, seguindo a definição usada até o momento, como o animal não representado, e sendo assim, ainda não definido.

pensado. A razão necessita da eliminação daquilo que não foi capaz de circunscrever em seus limites dos modos de ser e das possibilidades de vir-a-ser. O incompreensível como sendo o não-pensado da razão, é o elemento difuso deixado ao esquecimento.

A segunda parte das preleções de Martin Heidegger compõem as lições ministradas no segundo semestre de seu curso *O que significa pensar*. Heidegger abre suas lições precisamente abordando as variações possíveis, a partir da análise daquilo que as palavras querem dizer além de seu sentido ordinário e superficial.

Podem ser apresentadas quatro variações para a proposição que fundamenta o estudo de Heidegger, o que não deve levar a crer que estas formulações são equívocos do questionamento, antes, as variações são possibilidades de desdobramento do questionamento onde podem ser expandidos os *significados* das questões.

Heidegger passa então sobre quatro derivações sobre o questionamento central, cabe deixar claro que estas variações compõem o questionamento, e fazem deste, parte inseparável na direção daquilo que deve ser questionado.

- a) *Que significa pensar?* – diz em primeiro lugar: o que significa a palavra “pensar”?
- b) *Que significa pensar?* - diz além e em segundo lugar: como se concebe e se define o mencionado pensar na doutrina tradicional sobre o pensar? Em que se baseia nestes dois milênios e meio, a característica fundamental do pensar? Por que a doutrina tradicional do pensar leva o curioso título de lógica?

³⁴ Se tomarmos o animal como o sensível, e a razão como o sensível e supra-sensível, então aparece o animal-rationale e como o ser sensível-suprasensível.

- c) *Que significa pensar?* – diz além do mais em terceiro lugar: o que se requer para que nós mesmos estejamos em condições de pensar de maneira essencialmente reta? Que nos é exigido, para levar a bom termo, o pensar?
- d) *Que significa pensar?* diz por último e em quarto lugar: que é o que no consigna e, por assim dizer nos ordena pensar? O que nos convoca a pensar?

É preciso compreender que a forma peculiar da abordagem que o autor realiza aproxima-se das formas da construção musical e, neste sentido o autor realiza variações sobre o tema principal derivando em diversas direções, contudo, sempre estando designado por aquilo que deve ser questionado – a saber: *O que significa pensar?*

*Las cuatro maneras enumeradas de formular la pregunta “¿Qué significa pensar?” no están separadas y entre sí extrañas, unidas por mera yuxtaposición. Por el contrario, guardan conexión entre si en virtud de una unidad cuya estructura procede de una de las cuatro maneras.*³⁵ (Ibid, 1952/1964: 110). O sentido apresentado em quarto lugar por Heidegger indica que algo nos leva a pensar, nos *chama a pensar* e por isto torna-se a questão central entre as quatro possíveis: *Que significa pensar? es la que primigeniamente nos dirige hacia el pensar, entonces estamos preguntando por algo que nos toca a nosotros mismos por cuanto nos dirige un llamado que apunta a nuestra esencia.*³⁶ (Ibid, 1952/1964: 111).

Heidegger “joga” com as palavras com o intuito de demonstrar como estas são “usadas”, de forma simplificadora que não permite em última instância que as palavras falem. As palavras devem ser buscadas naquilo que possuem de mais próprio, que é o seu

³⁵ As quatro maneiras enumeradas de formular a pergunta “Que significa pensar?” não estão separadas e entre si estranhas, unidas por mera aproximação. Pelo contrário, guardam conexão entre si em virtude de uma unidade cuja estrutura procede de uma das quatro maneiras.

significado, não o significado superficial dado pelo uso ordinário e cotidiano. *Significar*³⁷, é a primeira palavra que Heidegger irá neste sentido apresentado resgatar de seu uso cotidiano.

O sentido buscado da palavra *significar*, traz aos “nossos ouvidos cotidianos” outras formas de compreensão, indicando um questionar mais aberto sobre *O que significa pensar?*. O *significar* exposto por Heidegger tem as seguintes características: *instruir, solicitar, hacer llegar, poner en camino, en-caminar, dotar de curso*.³⁸ (Ibid, 1952/1964: 114). *O por em caminho, o solicitar, o dotar de curso*, abre espaço para outras formas de questionamento sobre *O que significa pensar?* sobre aquilo que leva ao caminho do pensar, que chama àquilo que em certa medida não se faz mais. Algo confia o pensar, significa os homens como pensantes, contudo, o que há então nesta época que obstrui o ouvir a este chamado? Heidegger poderia responder esta questão partindo da palavra que nesta época Grave perdeu sua profundidade. Poderia-se colocar que este habitar superficial das palavras pelo homem desta época, já a muito se tornou à norma. Qualquer desvio em relação à norma representa uma ameaça a este habitar que, no entanto, de nenhuma maneira é capaz de perceber os significados das palavras;

Es como si costara trabajo al hombre habitar propiamente su lenguaje. Es como si habitar fuera lo que más fácilmente sucumbe al peligro de hacerse común y ordinario. (...) Todo lo cuanto sale del marco de lo común para habitar el otrora propio

³⁶ Que significa pensar? é a que primeiramente nos dirige ao pensar, então estamos perguntando por algo que nos toca enquanto nos dirige um chamado que aponta à nossa essência.

³⁷ Quanto a esta palavra, a tradução espanhola dedica longa explicação sobre as variações possíveis, logo, se acha prudente transcrever as principais ressalvas então propostas. A palavra “heissen” adotada pelo autor tem em alemão um triplo significado; a) Significar tal como ao autor o usa no título da presente obra: “Was heisst denken”?; b) Nomear-se de tal ou qual maneira, e também nomear a outro com tal ou qual nome; c) mandar ou ordenar a outro tal ou qual coisa. Heidegger joga com estas três possibilidades de significação da palavra “heissen”.

³⁸ instruir, solicitar, fazer chegar, por a caminho, encaminhar, dar curso.

*hablar del habla, es tenido por una contravención a la norma y tildado de arbitrariedad y capricho*³⁹. (Ibid, 1952/1964: 116).

O caracter de essencialidade da quarta questão apresenta-se, pela razão de que é em seu questionar que aparece aquilo que *dá o pensar*, tornando assim, os homens pensantes. Dar no sentido de doar, doar e por a caminho por conseqüência de sua doação. Dois desdobramentos são possíveis a partir deste ponto: No doar, se doa àquilo que se faz e em conseqüência aparece o caminho deste fazer, o *se por a caminho* que se apresenta no doar chama;

*La pregunta “Qué significa pensar” pregunta por aquello que quiere ser pensado por excelencia en el sentido de que no solamente da algo que pensar, ni solamente da a sí mismo que pensar, sino que ante todo nos dona primeramente el pensar, nos asigna el pensar como fin de nuestra esencia, entregándonos de esta manera primigeniamente al pensar como en propiedad.*⁴⁰ (Ibid, 1952/1964: 118).

Heidegger chega a este percurso das palavras e dirige o estudo e a compreensão, na direção daquilo que já foi em outra época à palavra em seu sentido mais próprio. A busca por este lugar onde as palavras guardam as suas falas e sua originalidade é o lugar de onde Heidegger questiona - *O que significa pensar*.

Si entendemos la palabra “significar” en su significado primigenio y original, escuchamos la pregunta “Qué significa pensar?” De repente de una manera distinta. Escuchamos entonces la pregunta “Qué es aquello que nos significa que pensemos, en el sentido de que antes que nada nos dirige hacia el pensar, confiándonos así nuestra propia esencia como una

³⁹ É como si fora trabalhos ao homem habitar propriamente sua linguagem. É como se o habitar fosse aquilo que mais rapidamente sucumbe ao comum e o ordinário. (...) Tudo aquilo que sai do marco do comum para retornar ao habitar próprio da fala, é tido como uma contravenção em relação a norma e rotulado de arbitrário e excessivo.

⁴⁰ A pergunta “Que significa pensar” pergunta por aquilo que deseja ser pensado por excelência no sentido de que não somente dá o que pensar, nem somente dá a si mesmo o que pensar, se não que antes de tudo nos doa primeiramente o pensar, nos indica o pensar como um fim de nossa essência, entregando-nos desta maneira primeiramente o pensar como propriedade.

*esencia que es en la medida que piensa?*⁴¹ (Ibid, 1952/1964: 121).

De onde vem o chamado que leva *a pensar*? Em que consiste o desígnio do pensar? Qual é a essência do homem? Pode-se chegar, a saber, algo sobre isto? Estes questionamentos emergem como dúvidas e possibilidades acerca do “*Que significa pensar?*” o pensamento de Heidegger volta-se neste sentido, permitindo que o pensável seja nomeado como o *Gravíssimo*⁴²; *Solamente en la medida que hemos sido dotados de lo gravíssimo, beneficiários del don de lo que desde siempre y para siempre quiere ser pensado, somos capaces de pensar*⁴³. (Ibid, 1952/1964: 123).

Derivando do quarto questionamento em direção ao primeiro, Heidegger traz ao pensar, justamente, *o que significa pensar*. A palavra *pensar* é o que deve ser pensado, a partir de agora, e mais uma vez se deve primeiramente compreender o sentido ordinário para dele se distanciar. De esta maneira a palavra pensar deve ser resgatada de seu uso desgastado; *En esto va aparejada una curiosa ventaja: por medio del lenguaje desgastado todo el mundo puede hablar sobre todas las cosas.*⁴⁴ (Ibid, 1952/1964: 124).

Heidegger aponta para o que significa a palavra pensar, considerando que aquilo que leva a pensar põe a caminho o pensar. *O desígnio* através de seu chamado, já nomeia de *tal – o qual maneira*. A questão sobre o que significa a palavra pensar não se resolve apenas evidenciando o seu significado particular e determinado. A palavra é um signo de linguagem este se altera de uma língua para outra, em vista disto para Heidegger o

⁴¹ Se entendermos a palavra “significar” primeiro e original, escutamos a pergunta “Que significa pensar ? de repente de uma maneira distinta. Escutamos então a pergunta “Que é aquilo que nos significa que pensemos, no sentido de que antes que nada nos dirige em direção ao pensar, confiando-nos assim nossa própria essência como uma essência que é a medida que pensa?”

⁴² Esta tradução é usada pela versão em espanhol do texto de Martin Heidegger “Was heisst denken” (1952).

⁴³ Somente a medida que somos dotados do gravíssimo, beneficiários do dom daquilo que desde sempre e para sempre deseja ser pensado, somos capazes de fazê-lo.

significado da palavra pensar, não pode ser respondido partindo de uma fala ordinária ou residindo à resposta nesta língua particular ou em um significado ordinário. É necessário compreender o que a palavra pensar tem em sua originalidade e profundidade, sendo essencial para a compreensão do que *significa pensar*.

*Qué se denomina con las palabras “pensar”, “lo pensado”, “pensamiento”? Hacia qué ámbito de lo hablado están señalando? Lo pensado: ¿Dónde está y donde queda? Necesita del recuerdo.⁴⁵ A lo pensado y su pensamiento, al “Gedanc”⁴⁶, pertenece la gratitud (Dank). (Ibid, 1952/1964: 134). Heidegger se aprofunda na palavra para dela extrair o caminho para aquilo que é o *pensar*. Ao se distanciar do ordinário expõe as variações e as possibilidades do *dizer* das palavras e, neste sentido levando o uso comum aos limites e finalmente deixando-o no silêncio daquilo de que não pode nada.*

Heidegger explora a palavra “Gedanc” e demonstra o que é (ou o que pode ser pensado sobre o *pensar*) e como o uso ordinário restringiu o *dizer* da palavra a uma condição na qual esta não mais se dirige ao original;

En el “Gedanc” se fundan y tienen su ser tanto el recuerdo como la gratitud. “Recuerdo” no significa primitivamente en manera alguna la facultad, en el sentido del constante y estrañable recogimiento en torno a aquello que se atribuye esencialmente a todo acto meditativo.⁴⁷ (Ibid, 1952/1964: 136).

⁴⁴ Ligada a isto vai uma curiosa vantagem: por meio da linguagem desgastada todo o mundo pode falar sobre todas as coisas.

⁴⁵ Que se denomina com as palavras “pensar”, “pensado”, “pensamento”? Em que direção do falado estão indicando”? O pensado: onde está e onde fica? Necessita da recordação.

⁴⁶ Cabe ressaltar uma nota de tradução que a partir deste ponto, será necessário a atenção: A partir daqui o autor irá introduzir um jogo de palavras alemãs que possuem grande afinidade fonética, ainda que guardem distinções de significado. “GEDANK” é uma palavra tomada do alemão antigo, que o autor ao longo do texto delimita sua significação. “DANK” se traduz como gratidão, agradecimento. “GEDACHTES” como o “pensado”. “GEDÄCHTNIS”, aqui como recordação, ao invés de memória, posto que recordação alude ao coração (cor, cordis do latim) como sede deste ato.

⁴⁷ No “Gedanc” fundem-se e possuem seu ser tanto a recordação como a gratidão. “Lembrança” não significa primitivamente de maneira alguma a capacidade, no sentido do constante e estranhável recolhimento em trono daquilo que se atribui a todo ato meditativo.

Recordar no sentido explorado por Heidegger não diz respeito apenas a recordar o passado, mas sim tem a capacidade de dirigir-se ao presente e ao futuro. Recordar como foi exposto não é relacionado unicamente com a idéia de memória, do ato meditativo, como diz Heidegger, antes de mais nada é o *pensar*. Seguindo, *o que nos dá que pensar?* a este que dá o don para se ser aquilo que se é, deve-se a gratidão; *Si agradecemos, damos gracias por algo, y las damos dirigiendo nuestra gratitud a quien le debemos lo que agradecemos. Lo que le debemos a alguien, no lo tenemos nosotros mismos; nos há sido donado.*⁴⁸ (Ibid, 1952/1964: 138).

Deve-se retornar ao tema central e perceber as variações que foram até o momento feitas, para que seja possível avaliar a posição em que se encontra o questionamento sobre *O que significa pensar?*. A partir do momento em que se pensa sobre a gratidão, a recordação e o gravíssimo, a primeira e a quarta questão se amalgamam .

O pensar enquanto recordação e gratidão, leva na direção daquilo que *chama a pensar*, e na medida que a gratidão como pensar se dirige a algo que ainda *não somos*, mostra o caminho para onde se dirige a recordação e, desta maneira para o gravíssimo. Aquilo que *chama a pensar*, envia o homem na direção ao pensável e ao mesmo tempo doa ao homem a sua essência, *o pensar*.

O pensar enquanto recordação e gratidão se apresentam como algo que indica um caminho, posto que, estão presentes com o pensável e ao mesmo tempo em que o chamado se faz ouvir. Dá-se a essência ao homem a partir do momento em que este em gratidão ao que se lhe doou, pensa àquilo que dá a ser pensado;

*Lo que desde y para siempre nos da que pensar, es lo gravíssimo.
Lo que nos da, su don, lo aceptamos pensando en lo gravíssimo.*

⁴⁸ Se agradecemos, damos obrigado por algo, e damos o agradecimento dirigindo-o a quem devemos aquilo que agradecemos. O que devemos a alguém, não o temos nós mesmos; nos foi doado.

*Al hacer esto, nos atenemos pensando en lo gravíssimo. Pensámos en él. Haciendo esto recordamos aquello a lo que debemos la dote de nuestra esencia, el pensar. En la medida que pensamos en lo gravíssimo, damos gracias.*⁴⁹ (Ibid, 1952/1964: 141).

Heidegger se dirige para a segunda derivação da questão, para então questionar qual é o modo imperante nesta época pelo qual se define o pensar. Apresenta uma nova consideração sobre o *recolher* como definição daquilo que é a memória. O *recolhimento* não é apenas uma faculdade humana, o *recolher* se encontra no âmbito daquilo que dá a pensar.

*Lo que ampara y oculta tiene por esencia el pre-servar, conservar, propriamente: La guarda. La guarda, lo que guarda significa primitivamente la custodia (...) Pero la guarda no es algo que da al lado y fuera de lo gravíssimo, en su manera por la cual y en la cual dona, a saber, así mismo...*⁵⁰. (Ibid, 1952/1964: 145).

Martin Heidegger parece buscar qual o *des-ignio* desta época que determina a forma do *pensar*. Qual é seu princípio, onde reside seu começo. Há uma distinção entre estas duas definições. Em Heidegger o esquecimento não é uma maneira depreciativa ou um defeito do *recolher*, entendido enquanto memória, somente o é assim para o pensamento ocidental desta época, que o toma inadvertidamente e o caracteriza como algo negativo. *El comienzo del pensamiento occidental no es lo mismo que el principio. En cambio, el comienzo es la ocultación del principio y, lo que es más, una ocultación ineludible.*⁵¹ (Ibid, 1952/1964: 147).

⁴⁹ O que desde e para sempre nos dá o que pensar, é o gravíssimo. O que nos dá seu dom o aceitamos pensando sobre o gravíssimo. Ao fazer isto, nos detemos pensando sobre o gravíssimo. Pensamos nele. Fazendo isto recordamos aquilo ao que devemos o dote de nossa essência, o pensar. A medida que pensamos sobre o gravíssimo, agradecemos.

⁵⁰ que ampara e oculta tem por essência o preservar, conservar, propriamente: A guarda, o que guarda significa primitivamente a custódia (...) Mas a guarda não é algo que está ao lado e fora do gravíssimo, em sua maneira pela qual e na qual doa, a saber, a si mesmo...

⁵¹ O começo do pensamento ocidental não é o mesmo que o princípio. De outra forma, o começo é a ocultação do princípio e, ainda mais, uma ocultação imperceptível.

A pauta do questionamento é dada sempre pela quarta variação tendo em mente o que *significa*, encaminha e chama o pensar. A segunda questão irá se distanciar da pauta para fazer brilhar o que se oculta no pensar desta época. É central perguntar, segundo Heidegger; *O que se entende por “pensar” segundo a doutrina do pensar conhecida até o momento? E porque esta doutrina leva o título de lógica?*

*La lógica como doutrina del lógos toma el pensar como un enunciar algo sobre algo. Esta forma de hablar es, según la lógica, el rasgo fundamental del pensar. Para que semejante hablar sea posible en modo alguno, se requiere que aquello sobre lo cual se enuncia algo, a saber, el sujeto y lo enunciado sean compatibles en el hablar.*⁵² (Ibid,1952/1964:150).

Este modelo apresentado por Heidegger é conhecido e posto em andamento a dois mil e quinhentos anos, e caracteriza o *pensar* e lhe dá fundamento de verdade. Talvez o que mais “fere os ouvidos” a partir do pressuposto de Martin Heidegger, é o fato de que o autor diz e apresenta este modelo de pensar como falível, considerando que o próprio modelo (axiomas da lógica clássica) não permitem a contradição. As variações do questionamento não se dirigem à uma resposta objetiva, se torna claro ao transcorrer do estudo que a pergunta é o principal; *Antes bien, lo que importa sobre todo y unicamente en esta pregunta es sólo esto: llevar a la pregunta a lo problemático.*⁵³ (Ibid, 1952/1964: 153).

Este caminho em direção ao *problemático* é por onde Heidegger pretende conduzir o pensar em direção ao *des-ignio*. Para ser possível compreender porque o *lógos* é o modo imperante no pensar ocidental, é necessário empreender o pensar em direção ao

⁵² A lógica como doutrina do logos toma o pensar como um enunciar algo sobre algo. Esta forma de falar é, segundo a lógica, a característica fundamental do pensar. Para que semelhante falar seja possível, se requer que aquilo sobre o qual se enuncia algo, a saber, o sujeito e o enunciado sejam compatíveis em sua fala.

⁵³ Antes ainda, o que importa sobre tudo e unicamente nesta pergunta é somente isto: levar a pergunta ao *problemático*.

entendimento de qual é o desígnio que tem dirigido o pensar sob a modalidade do lógos. Da seguinte maneira Heidegger estabelece este intento:

*Pregunta qué es lo que **destina** nuestra esencia a la modalidad de un pensar informado por el lógos, dirigiéndolo hacia y utilizándolo dentro del mismo, con lo qual le va prefijando variadas posibilidades de evolucionar. Así pues, la definición esencial del pensar de Platón no es igual la de Leibniz, pero es la misma. Las dos están unidas en un rasgo fundamental y básico que se manifiesta de diversa manera.*⁵⁴ (Ibid,1952/1964:159)

Heidegger ao considerar sobre a forma de pensar que domina esta época, retorna à origem deste modo de pensar e encontra Parmênides⁵⁵, para dele se aproximar. Não expõe Parmênides como um representante direto deste modo de pensar, se aproxima para antes poder ver qual a forma seu pensar e seu *dizer*. Heidegger propõe ao seu estudo uma análise sistemática das palavras e da linguagem, penetrando ao âmbito destas, aos significados mais ocultos, restringidos por um uso impróprio e superficial.

Heidegger ao abordar Parmênides, irá desdobrar o que é possível perceber sobre como o modo de pensar desta época, traduziu as palavras à uma ordem lógica atribuindo-lhes determinadas significações que moldaram uma única forma de pensar, *a lógica*.

Questionando sobre o caminho pelo qual o pensar vai se ordenando, Heidegger afirma que uma das formas de aprisionamento do pensar é o *conceito*; *Mas el gran pensamiento de los griegos en su totalidad, incluso Aristóteles, piensa sin concepto.*

⁵⁴ Pergunta que é o que destina nossa essência para a modalidade de um pensar informado pelo lógos, dirigindo-o e utilizando-o dentro de si mesmo, com o qual lhe vai prefixando variadas possibilidades de evolução. Assim pois, a definição essencial de Platão não é igual a de Leibniz, mas são as mesmas. As duas estão unidas por uma característica fundamental e básica que se manifesta de diversa maneira.

⁵⁵ Parmênides contrapõe Heráclito ao dizer que *nada muda*. “A coisa que pode ser pensada, e aquilo pelo qual existe o pensamento, é o mesmo: porque não podes encontrar uma idéia sem algo que é, a respeito do qual ela se manifesta”. Para Bertrand Russell a essência deste argumento é: quando pensas, pensas em algo; quando empregas um nome, tem de ser o nome de algo. Portanto, o pensamento e a linguagem requerem objetos externos. E já que podes pensar numa coisa e falar dela tanto num momento como no outro, tudo o que pode ser pensado e de que se pode falar tem de existir em todos os tempos.

*Piensa por esto inexata o imprecisamente? No, por el contrario: piensa adecuadamente.*⁵⁶
(Ibid, 1952/1964: 204).

Heidegger em seu caminho por *aquilo que leva a pensar* designa os espaços pelos quais o pensar ocidental se formou e retorna aos desígnios que, tanto direcionaram o pensamento dos gregos, como também percorreu os desígnios que ainda determinam o pensar desta época. Não se chega a um termo objetivo como resposta a questão central de Martin Heidegger, contudo, se pode ter uma visão mais ampla sobre o que é o pensar desta época. As derivações realizadas pelo filósofo foram capazes de expor a complexidade da questão, levantando as possibilidades inerentes ao questionar, que em seu término leva ao desígnio daquilo que leva a pensar;

*Pero mientras hemos aprendido a ver: la esencia del pensar se determina por lo que hay que meditar: por el asistir al presente, por el ser del ente. Pensar recién llega a ser pensar cuando piensa en el ente; aquello que esta palabra nombra propiamente, y esto quiere decir, tácitamente. Esto es la duplicidad de ente y ser; es lo que propiamente da que pensar. Lo que se da de esta manera es el don de lo mas problemático.*⁵⁷
(Ibid,1952/1964:234).

Martin Heidegger em suas preleções expande a proposta analítica de forma mais abrangente do que foi apresentado neste capítulo. Tem-se como objetivo através desta primeira aproximação ao pensamento de Heidegger expor alguns elementos que retornarão à pauta deste estudo mais adiante, quando será tratada a questão da técnica moderna de forma mais pontual. Tentamos alertar para um dos princípios básicos da técnica moderna

⁵⁶ Mas o grande pensamento dos gregos em sua totalidade, incluindo o de Aristóteles, pensa sem conceitos. Pensa por isto de forma inexata ou imprecisa? Não, pelo contrário: pensa adequadamente.

⁵⁷ Enquanto aprendemos a ver: a essência do pensar se determina por aquilo que há de se pensar: pelo assistir o presente, pelo ser do ente. Pensar alcança a ser pensar enquanto pensa no ente; aquilo que esta palavra nomeia propiamente, e isto quer dizer, tacitamente. Isto é a duplicidade entre ente e ser; é o que propiamente dá o que pensar. O que se dá desta maneira é o dom daquilo que é mais problemático.

que é o sistema axiológico moderno e como este se apresenta em relação às possibilidades de questionamento em torno do que *Significa Pensar*.

1.2 - A Questão da Técnica em Martin Heidegger

1.2.1 - Introdução ao pensamento sobre a Contingência

e a Técnica Moderna

A discussão sobre o conceito de contingência⁵⁸ tem como objetivo compreender a forma pela qual se pode analisar a técnica moderna, tomando como um pressuposto básico a existência de um espaço de indeterminação⁵⁹ (que é próprio a modernidade técnica). O conceito de contingência tem através do pensamento ocidental causado certo incômodo teórico, posto que considerar a casualidade como uma condição de existência, não parece ser a perspectiva mais reconfortante. Para uma introdução do conceito deve-se então realizar um recuo, e preparar o estabelecimento de alguns pontos básicos.

Apresenta-se o conceito de forma ordinária, ou seja, contingência implica simplesmente em casualidade, algo imprevisto, fortuito, ao qual não podemos atribuir nenhuma causa necessária para sua existência. Isto implica que ao tomar uma proposição qualquer como exemplo, podemos inferir que o sujeito em relação a sua predicação pode ser contingente. O sujeito não possui, *per si*, nenhuma causa necessária que elimine as

⁵⁸ Nos aproximamos ao considerarmos a questão da contingência como um elemento da Modernidade Técnica, as análises realizadas por Franz J. Bruseke.

⁵⁹ Por espaço de indeterminação, se quer introduzir a noção de contingência.

possibilidades de variação da predicação, isto mantém em certa medida aberta às possibilidades⁶⁰.

Ao considerar historicamente o conceito, temos em Aristóteles o primeiro pensamento sobre o tema. O pensador tinha o *contingente* como o contraposto ao *necessário*. O pensador oriental, *Avicena (Ibn – Sina)* considerou a contingência a partir do pressuposto de que se uma coisa não é necessária em relação a si mesma, é preciso que seja possível em relação a uma coisa diferente. Este modo de pensamento implica, sempre na busca de uma causa final.

Na tradição latina, a tradução do termo foi feita por Boécio, que considerava o conceito de contingente relacionado com o *que é possível*, contudo, existe uma distinção que deve ser estabelecida – a saber: Ao pensarmos sobre a possibilidade de um evento, podemos em contrapartida considerar a sua impossibilidade, entretanto, ao pensarmos a contingência de um evento, não podemos pensar a sua "incontingência".

No pensamento moderno encontram-se em Espinosa, Descartes, Leibniz, Wolff e Baumgarten análises sobre conceito da contingência. Estes pensadores ainda se encontravam sob forte influência do pensamento escolástico de São Tomás de Aquino que através do pressuposto da contingência, imbuía-se na tarefa demonstrar a existência de Deus.

Podemos considerar o filósofo francês Boudroux como um dos poucos que se dedicou realmente a uma filosofia da contingência. Sem a contingência não poderia haver no mundo novidade alguma e por conseqüência direta não poderia haver realidade.

⁶⁰ Não desejamos estender em demasia nossa argumentação sobre a proposição tendo em vista que teríamos

Boutroux questiona o preceito da necessidade absoluta, questionando este pressuposto a partir da crítica do determinismo intrínseco a aquela como condição ordinária.

Heidegger apresenta a questão do *perigo e da salvação* como possibilidades resultantes do desocultamento técnico. O perigo como apresentado deve ser entendido como o risco pelo qual o homem inserido de forma profunda na técnica moderna perde a possibilidade de um acesso para uma condição mais originária⁶¹. *Não existe técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério de sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo (...) Então, a essência da técnica deve antes justamente abrigar em si o crescimento daquilo que salva.* (Ibid, 1953/1997: 81).

Seguindo a análise heideggeriana, emerge a tentação de instrumentalizar a noção de técnica, contudo, se a técnica guarda *algo oculto*, não é no instrumento que reside o saber. A contingência da técnica moderna pode ser considerada como uma das causas da incapacidade de se apreender o real espectro da técnica moderna. Pensando sobre uma condição aberta, não são determinadas funções para qualquer elemento que permitem a análise da técnica moderna, a contingência permite considerar tanto uma como outra função como sendo possíveis.

O movimento em direção a um espaço no qual se pode considerar certa indeterminação, torna a análise do *perigo e da salvação* presentes em qualquer instância, isto por sua vez permite questionar a técnica em seus espaços de realização na vida humana. O que isto quer dizer é que ao questionar qualquer instrumento técnico, não

que discutir a contingência como uma das modalidades do juízo, o que não é objeto neste momento.

⁶¹ Por uma condição mais originária, compreende-se uma forma pela qual o mundo não se apresente apenas sob as formas dadas pelo desocultamento técnico, específico na modernidade.

necessariamente se deve nele encontrar a essência da técnica, mas sim as condições técnicas necessárias para a existência deste.

A relação existente entre a técnica moderna e seu caráter contingente pode ser expresso na medida em que se toma como referência de análise o desocultamento técnico. O *dis-por* da técnica sobre a natureza, traz a frente àquilo que residia em alguma possibilidade, entretanto, os elementos desocultados tecnicamente podem ser visualizados como contingentes em relação à existência, posto que, não existem por si, encontram sua causa na técnica que os designa a serem técnicos.

1.2.2 - A Questão da Técnica Moderna

A análise sobre a *Questão da Técnica (1953)* em Martin Heidegger representa um dos pontos centrais de nossa argumentação, para tanto iremos dedicar maior atenção às considerações do autor sobre as principais características da Técnica Moderna.

Buscamos traçar uma relação entre a modernidade técnica e o conceito de contingência⁶² (ver Brüseke, 2003) como sendo também uma das características da armação⁶³ – *Ge-stell*. A característica principal que será ordenada a partir da definição inicial apresentada do conceito de contingência, tem por fundamento compor um espaço conceitual para análise da modernidade técnica.

A busca deste espaço seguirá uma trajetória na qual a essência da técnica tal como a define Heidegger, e que será exposta adiante, possa ser evidenciada e *desocultada* nos seus

⁶² Podemos, ainda de forma preliminar, definir o conceito de contingência, a partir da seguinte exposição: Inicialmente qualquer fenômeno tomado como exemplo pode ser contingente desde que de *per si*, não possua nenhuma causa necessária, “pode ser ou não”; é contingente na medida em que não existe por si mesmo e sim por outro.

princípios fundamentais. Tentar-se-á expor que a armação *não necessariamente é*, mas sim que a *armação* compõe o espaço essencial onde as coisas podem *vir a ser* em sua contingência requeridas pela técnica moderna.

A exposição empreendida desenvolve-se através de três momentos fundamentais: Inicialmente aborda-se a questão da técnica moderna focando de que forma o autor a define, e desta maneira tem-se o intuito de extrair os seus elementos essenciais. Em seguida será proposta uma aproximação à definição do conceito de contingência tentando estabelecer os pontos-chave da argumentação em torno do conceito, e finalmente será tentado expor a relação entre ambos como um dos elementos pertencentes ao âmbito da Técnica Moderna; *Questionamos a questão da técnica e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nossa existência <Dasein> à essência da técnica.* (Heidegger, 1953/1997: 41).

Devemos ter claro que a essência da técnica não reside apenas no instrumento técnico: *Assim, pois a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico.* (Ibid, 1953/1997: 43). Para Heidegger a técnica instrumental⁶⁴, ou seja, que esta concepção corrente de técnica deve ser levada em consideração, contudo, compreender a técnica como simplesmente um conjunto de *meios para fins*, não alcança a expressão da essência da técnica moderna.

A análise que por ventura tome apenas as relações diretas de causa-efeito como princípio analítico, mostrará sua falibilidade na tentativa de definição da técnica moderna. A partir do momento em que se busca a essência da técnica, a relação dos meios para o qual

⁶³ A armação para Heidegger não é nada de técnico, nada de tipo maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência.

⁶⁴ Com os conceitos de técnica instrumental e técnica moderna, Heidegger estabelece uma distinção entre um simples martelo e sua função. E uma técnica que não se mostra como um meio e sim como uma condição.

os fins representam seu efeito no espaço de questionamento sobre a técnica e sua essência perde sua linearidade, se deve considerar então, que os fins em seu requerimento determinam os meios, constituindo o espaço das possibilidades.

Por onde nos perdemos? Pergunta Heidegger. Se a busca é pela essência da técnica o que a causalidade pode trazer a compreensão daquilo desejado. Ao passar pelo princípio das causalidades⁶⁵ adentramos a um dos modos da técnica. Aquilo que a define como tal, o produzir, a forma pela qual a técnica traz *à luz* tudo que reside em potência; *O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar <Entbergen>.* (Ibid, 1953/1997: 53).

Retorna-se àquilo que possibilita questionar a essência da técnica, ou seja, o modo pelo qual o desocultamento se realiza. A visão do *des-abrigar* não é apenas a técnica meramente como um meio, mas sim traz consigo as possibilidades deste desocultamento que passam pela técnica.

Ao abandonar a idéia de uma técnica orientada a fins se começa a “*desocultar*” o modo pelo qual a técnica moderna se apresenta; *Diz-se que a técnica moderna é algo totalmente incomparável com todas as outras técnicas anteriores, porque ela repousa sobre a moderna ciência exata da natureza.* (Ibid, 1953/1997: 57).

Se esta definição de técnica moderna respondesse a questão sobre a essência da técnica, o erro subtrairia a possibilidade de análise. A razão pela qual Heidegger aponta este perigo está no fato de que, ao levar-se em consideração esta noção de técnica moderna penetra-se numa relação causal, e não se analisa o modo pelo qual o saber empírico, que é

base das ciências exatas, possibilita sua aproximação ao mundo; *O que é a técnica moderna? Também ela é um desabrigar. Somente quando deixamos repousar o olhar sobre este traço fundamental, mostrar-se-á a nós a novidade <Neuartige> da técnica moderna.* (Ibid, 1953/1997: 57).

Aquilo que é característico da técnica moderna aparece como sendo a forma pela qual esta *requer* a natureza. O desabrigar técnico traz para seu domínio a capacidade de desdobrar as forças em diversos elementos, abstrair das condições naturais toda a capacidade de armazenamento; *O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <Herausfordern> que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal.* (Ibid, 1953/1997: 57).

O *desabrigar desafiante* toma para si às possibilidades de exploração, de transformação, de armazenamento e de distribuição das forças que potencialmente jaziam na natureza.

O homem em seus modos de relação com a técnica toma parte neste desabrigar, a partir do homem a técnica *toma movimento*. Deve-se, entretanto, compreender o modo pelo qual esta representação se dá: o homem também é requerido para o domínio da técnica, ou seja, a técnica moderna toma movimento e este movimento se desdobra sobre o homem.

Ao considerar-se a *armação* como a definição para o modo reinante na essência da técnica, deve-se colocar que esta não possui em si nada de técnico, mais uma vez aqui a distinção da análise instrumental deve ser lembrada; *Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto*

⁶⁵ O princípio da *causalidade* que Heidegger analisa compõe o próprio modo do ocasionar, ou seja, não apenas na causa material, eficiente, formal e a final. Na composição entre as possibilidades a técnica não é o meio, mas sim a condição de surgimento.

subsistência. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer. (Ibid, 1953/1997: 67).

Devemos com cautela seguir a análise de Heidegger sobre o conceito de *armação*. Esta impera como essência da técnica moderna. Os modos de causalidade que se estabelecem na armação são técnicos, o espaço de percurso a partir da armação condiciona o necessário prosseguir a partir e sempre por esta. O *pensar técnico* antes de se condensar em realização traz em si o espaço das possibilidades. A emergência⁶⁶ pressupõe os *modos de ser técnicos*; *A moderna teoria física da natureza é a preparação, não da técnica, mas da essência da técnica moderna. Pois o recolher que desafia no desabrigar requerente já impera na física, embora propriamente ainda não se manifeste nela. (Ibid, 1953/1997: 69).*

O *Destino*, para o qual a armação desafia o homem, é para Heidegger um envio <Schickung>; *O descobrimento do que é passa sempre por um caminho de desabrigar. O destino do desabrigar domina os homens. Nunca é, porém, a fatalidade de uma coação. (Ibid, 1953/1997: 75).*

Este *envio* para o qual o homem se dirige tem em si, através da armação o seu princípio. O *dominar* que pretensamente o homem se outorga não tem em si apenas a força de requerer a natureza como subsistência neste caminho;

O homem está tão decididamente preso à comitiva do desafiar da armação, que não a assume como uma responsabilidade, não dá conta de ser ele mesmo alguém solicitado e, assim também não atende de modo algum ao fato de que, a partir de sua essência, ele ek-siste⁶⁷ no âmbito de um apelo e que, por isso, nunca pode ir somente ao encontro de si mesmo. (Ibid, 1953/1997: 79).

⁶⁶ Aquilo que surge, que em potência pode vir a se realizar em determinado momento.

⁶⁷ Ek-sistiert é um termo central para o pensamento de Heidegger, já presente em Ser e Tempo. Trata-se da própria expressão do projeto lançado do homem enquanto um ser-no-mundo. O homem existe in-sistindo na sua existência que não esta em seu domínio. O homem está, em princípio, colocado (do latim sistere) fora <ek> de si e tem como tarefa insistir para se afirmar como homem. (Nota de tradução retirada do texto).

O desabrigar técnico se ordena através da armação requerendo a natureza como o espaço onde se pode extrair possibilidades de realização para a própria técnica moderna, e neste ponto Heidegger olha e avisa sobre *o perigo* da técnica. Este aviso não deve ser analisado necessariamente sob uma forma valorativa a qual poderia reduzir suas análise a uma posição valorativa, antes o perigo não surge pelo valor e sim pelo espaço de determinação;

A ameaça aos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária. (Ibid, 1953/1997: 81).

A análise que Heidegger desenvolve permite a inserção de um elemento novo para compreender a relação que existe entre o *perigo e a salvação*. Deve-se olhar para aquilo que não aparece no simples antagonismo de dois elementos, e sim para o espaço aberto que se apresenta ante nossa análise. O que se tenta expor é que, as relações entre perigo e salvação são contingentes, logo, pode-se pensar ainda que de forma preliminar: não existe uma causa necessária para nenhuma das duas características, e isto nos permite imaginar a partir de Boutroux⁶⁸, que se não houvesse a contingência não existiria a novidade, estaríamos presos ao reino da necessidade absoluta; *Então, a essência da Técnica deve antes justamente abrigar em si o crescimento daquilo que salva. (Ibid, 1953/1997: 81).*

Não se deve compreender a técnica como algo instrumental, a técnica moderna é em si *aparecimento* e possibilidade de algo; *É a constelação na qual acontecem o desabrigar e o ocultamento, onde acontece a essencialização da verdade. (Ibid, 1953/1997: 89).*

⁶⁸ *De la contingence des lois de la nature (1874).*

A *essência da técnica* impera nas possibilidades, este espaço onde residem o perigo e a salvação mostram que a contingência, e talvez não apenas a ambigüidade deva ser compreendida como elemento para o entendimento da técnica moderna. Deve-se tentar penetrar no perigo extremo e talvez olhar para as possibilidades, e em que momento a técnica moderna não mais permite ao homem um destino (caminho) fora da técnica moderna.

Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento. (Ibid, 1953/1997: 93). Heidegger penetra a questão da técnica e nos permite considerar que a técnica não deve ser pensada apenas voltando nosso questionamento em uma única direção. Não devemos apenas perguntar sobre os instrumentos, se não compreendemos aquilo que está inserido no princípio que fundamenta a técnica moderna. O domínio da natureza e a disposição desta como *outra* em relação ao homem se torna, para a técnica moderna seu modo principal de propor as formas de relações e de exploração do ambiente sobre a qual se desdobra.

A Técnica Moderna pode ser pensada em relação ao conceito de contingência. Não é necessária por si, se tomamos novamente a referência já feita, posto que considerando que a técnica moderna tanto pode conduzir ao perigo como a salvação, isto, nos deixa o espaço aberto para propor que ela está em relação *a outro*. De outra maneira podemos considerar que a armação como modo essencial do desocultamento técnico abre espaço à análise a fim de que se possa considerar que, esta somente se realiza também em relação a outro que não ela própria, desoculta e desta forma torna-se causa de outro, se apropria e traz à frente o acontecimento em uma de suas possibilidades.

Capítulo II

Sobre a Violência e a Política

2.1 - Considerações sobre a Violência e o Pensamento Político

A leitura que será exposta permitirá observar o pensamento de Carl Schmitt e Hannah Arendt e estabelecer através de um processo de aproximação e de distanciamento os pontos de convergência e de divergência entre os autores.

O fio condutor de nossa análise é a questão da racionalidade técnica e da violência e de que forma interagem no pensamento sobre política de cada um dos autores. Tanto Schmitt como Arendt, são pensadores que não são absorvidos pelo princípio liberal. Isto aparece claramente quando consideramos que tanto Schmitt como Arendt defendem uma expansão do político e uma não segmentação da sociedade em esferas estranhas umas às outras. Também a noção de consenso pode em alguma medida ser aproximada, posto que se encontra na análise de Schmitt (mesmo que não explicitamente) a necessidade de um consenso. Elevado ao nível do Estado, isto implica que, para que este possa definir sua relação com os outros Estados deve antes se considerar como tal, ou seja, deve existir e crer que o outro representa em alguma medida uma ameaça. Em Hannah Arendt, o consenso é imperativo para que possa emergir o político e o poder. Através do consenso dá-se a comunhão entre os indivíduos e a política expande-se desta maneira a todas as esferas da sociedade.

O ponto de inflexão que apontamos situa-se nas diferenças de enfoques quando se considera como referência à análise da técnica e o espaço que a violência ocupa na relação política.

No estudo que será abordado de Hannah Arendt - Sobre a Violência (1969) - não se encontra a mesma profundidade de análise da técnica que se encontra em Schmitt – O Conceito do Político-(1932). Isto por si só não é suficiente para que desqualifiquemos a posição de Arendt, entretanto, a tendência de Arendt a uma análise *tecnológica*, declara que a autora não vê na técnica nada mais do que uma ameaça instrumental. Em Carl Schmitt pode-se tecer uma análise sobre a técnica que guarda em si uma viva relação com a emergência do político. Se esta *nova técnica*, sobre a qual nos fala Schmitt ainda de forma preliminar, encontra sua plena expansão no século XX é porque a relação que possui com o político é mais ampla da que nos apresenta Arendt. Se a técnica se resumisse a instrumentalidade que se manifesta em armamentos que servem para ampliar o *vigor*, poderia-se, então, resolver o problema da violência retirando a técnica e as armas.

A partir do que Schmitt propõe sobre uma política que se relacione de forma profunda com esta nova técnica, pode-se considerar que aquele Estado (neste caso nos remetemos diretamente ao autor) que compreender de forma clara a condição técnica que é imanente à contemporaneidade, partirá de uma posição mais privilegiada para definir com clareza as possibilidades e as probabilidades sobre as quais as ações políticas se apresentarão.

A Economia da Violência que se realiza no âmbito de uma racionalidade técnica, inserindo a necessidade de encarar a contingência como elemento imperativo. As diversas faces de realização de uma Economia da Violência expandem-se na direção tanto das restrições de ordem material, corporal, como simbólicas. O campo de análise deve sempre

estar aberto e nunca se pode restringir o espaço de análise de realização de uma Economia da Violência a uma esfera única da sociedade humana.

2.1.1 - O Conceito do *Político* em Carl Schmitt

A questão que Carl Schmitt nos apresenta em seu estudo *O Conceito do Político* (1932) permite estabelecer uma linha de análise que conduz, a uma aproximação daquilo que pode ser chamado de uma *teoria da exceção* ou uma *teoria decisionista*.

Carl Schmitt abre sua análise em busca do *conceito do político*, e para tanto se ocupa em não dizer o que é o político, mas sim, estabelecer as distâncias com o intuito de encontrar o espaço para a emergência deste conceito; *Em geral, “político” é equiparado, de alguma forma a “estatal” ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado surge então como algo político, o político, porém como algo estatal; evidentemente um círculo que não satisfaz.* (Schmitt, 1932/1992: 44).

A conclusão que Schmitt alcança através da crítica a este pressuposto é a de que; ao longo dos séculos XVIII e XIX a noção de Estado expande-se e ocorre que também a distinção entre o que é *político* e *não-político* torna-se anacrônica. Existia em um determinado momento (como no século XVIII) esferas que não se identificavam com o Estado e por conseqüência com o político. Entretanto, a transformação que ocorre ao longo dos séculos seguintes determina uma interpenetração entre o Estado e a sociedade, o que leva a uma conseqüência lógica, ou seja, a politização de todas as esferas da vida social;

As áreas até então “neutras” – religião, cultura, educação, economia – deixam então de ser “neutras” no sentido não-estatal e não-político (...) A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal,

e ao apagar a oposição: Estado – sociedade (= o político oposto ao social), fará também desaparecer as contradições e as separações que correspondem à situação do século XIX(...)(Ibid, 1932/1992:47)

Vê-se então através da análise de Schmitt a face do *Estado Total* que abarca todas as esferas da sociedade tornando-as políticas e pertencentes ao Estado. Isto não diz nada de claro sobre o conceito do político, e Schmitt expressa isto quando discorda da aproximação entre estatal e político, posto que estatal define-se por uma condição de um determinado povo.

O conceito do político necessita de uma definição clara de categorias. Estas levam a determinar a dualidade como elemento que fundamenta a lógica argumentativa de Schmitt. A definição do político não passa por uma avaliação moral, estética ou econômica; *A diferenciação entre amigo-inimigo tem o sentido de designar o grau de identidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções moral, estética, econômica, ou outras.* (Ibid, 1932/1992: 52).

A definição do político na medida em que se desvia da normalização a partir de um juízo moral, estético ou econômico, mostra-se em sua autonomia. O inimigo, segundo Schmitt, é aquele que guarda em si a possibilidade da ameaça para a existência do político enquanto tal;

O caso extremo de conflito só pode ser decidido pelos próprios interessados; a saber, cada um deles tem de decidir por si mesmo, se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida, segundo sua modalidade de ser. (Ibid, 1932/1992: 52).

Dois pontos emergem desta designação da relação amigo-inimigo, sendo a capacidade de designar o outro como inimigo e a condição de estabelecer um conflito com ele, a fim de garantir sua própria existência. Cabe ressaltar que não é necessária a ação

contrária para que o conflito se realize, basta apenas que se estabeleça a ameaça como condição primeira para que o conflito se desencadeie;

O inimigo, portanto, não é o concorrente ou o adversário em geral. (...) Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, público. Inimigo é hostis, e não inimicus no sentido lato; polémios, não ekhthrós. (Ibid, 1932/1992: 55).

O confronto de posições que guardam entre si à distância e a permanente possibilidade de aniquilação, é a essência para a composição do espaço político que se ordena através da *polêmica*. Carl Schmitt define então a luta e a guerra, como os espaços onde o político pode eventualmente emergir; *Pois ao conceito de inimigo corresponde no âmbito do real a eventualidade de uma luta* (Ibid, 1932/1992: 58). A guerra realiza-se, não como; *fim e objetivo sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humano de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.* (Ibid, 1932/1992: 60).

Seguindo os passos de Carl Schmitt pode-se inverter todo este percurso e imaginar, qual a consequência da pacificação do mundo, ou seja, a ausência de conflitos? A resposta aparece com extrema rapidez - a dissolução do político-posto que, não havendo a possibilidade de estabelecimento da relação amigo-inimigo, cessa também o político. Mesmo um movimento pacifista na medida em que deseja conformar-se como um elemento político deverá estabelecer contra *quem se dirige*, ou seja, também se insere na lógica amigo-inimigo, podendo em última instância chegar ao confronto armado.

Carl Schmitt mostra os extremos de sua análise para apresentar sua perspectiva *realista*. Não funda seus conceitos em pressupostos ideais, parte da constatação direta acerca da análise daquilo que eventualmente pode ameaçar a existência de um indivíduo ou grupo de indivíduos;

A guerra desenrola-se, então, a cada vez na forma de “derradeira guerra da humanidade”. Tais guerras têm de ser particularmente intensivas e desumanas porque ultrapassando o político, ao mesmo tempo degradam o inimigo em categorias morais e outras e precisam transformá-lo num monstro desumano que não só precisa ser combatido, mas definitivamente

aniquilado que, portanto deixa de ser um inimigo que e deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras. (Ibid, 1932/1992: 62).

Uma certa noção de consenso parece transparecer a partir do pressuposto do político de Carl Schmitt. Ao considerar que o político evidencia-se na medida em que é possível estabelecer a relação de amigo-inimigo, os grupos de indivíduos que se colocam presentes nesta relação devem antes de tudo concordar na disposição entre os antagonistas e eleger tal *estado de coisas* como válida;

Mesmo uma classe no sentido marxista do termo deixa de ser algo puramente econômico e transforma-se em grandeza política ao atingir este ponto decisivo, ou seja, quando levar a sério à “luta” de classes e tratar o opositor de classe como verdadeiro inimigo e o combater quer na forma de Estado contra Estado, quer numa guerra civil no interior do Estado. (Ibid, 1932/1992: 64).

Schmitt fala de uma *eventualidade séria* e coloca-a como fundamento do político, na medida em que esta eventualidade é consequência da relação amigo-inimigo. O agrupamento que define esta relação representa uma unidade normativa e, nas palavras de Carl Schmitt, “Soberana”; (...) *no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional. (Ibid, 1932/1992: 65).*

O *Jus belli* é uma prerrogativa do Estado, na medida em que este representa a unidade normativa que fundamenta o político; *num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo, e combatê-lo. (Ibid, 1932/1992: 71).*

A técnica militar representa um elemento de importância na análise schmittiana. A partir do momento em que o saber técnico-científico presta-se à produção de armamentos desdobra-se a possibilidade de intervenção e alcance do conflito;

O desenvolvimento da técnica militar parece levar a um ponto em que talvez somente ainda restem poucos Estados a quem seu poder industrial permita levar adiante uma guerra com boas chances, enquanto Estados menores e mais fracos renunciam ao

jus belli, voluntariamente ou à força, se não conseguem preservar sua autonomia através de uma correta política de alianças. (Ibid, 1932/1992: 71).

O complexo técnico de um determinado Estado influi de forma determinante na capacidade de exercício de sua autonomia. Estados com pouco desenvolvimento técnico possuem uma capacidade restrita de oposição e de defesa de sua autonomia. A partir do momento em que Schmitt considera a guerra como uma possibilidade sempre presente do político, a técnica representa o elemento de desequilíbrio da relação entre os Estados;

Enquanto um povo existe na esfera do político, ele precisa, ainda que somente para o caso mais extremo - mas sobre cuja ocorrência é ele mesmo quem decide – determinar por si mesmo a diferenciação de amigo e inimigo. Aí se encontra a essência de sua existência política. Se ele não tem mais a capacidade ou à vontade para esta diferenciação, ele cessa de existir politicamente. (Ibid, 1932/1992: 76).

Uma das considerações mais importantes que Carl Schmitt expõe é justamente a que resulta de sua perspectiva sobre a possibilidade de exercício da autonomia por parte dos Estados; *Um povo politicamente existente não pode, portanto renunciar, quando for o caso, a diferenciar amigo e inimigo com uma determinação por sua conta e risco. (Ibid, 1932/1992: 77).*

O mundo não é uma unidade política e sim um pluriversum político, assim Schmitt propõe a essência da relação entre os Estados, demonstrando a impossibilidade de um *Estado Universal*, posto que, caso fosse possível à existência deste o político deixaria de existir (tomando como pressuposto a condição básica de Carl Schmitt).

O pressuposto de universalidade representado pela noção de humanidade, não representa para Schmitt uma condição determinante do político, a humanidade pertence a todos os seres humanos, logo, não serve de ponto de referência para fundamentar a relação de amigo-inimigo. Isto pode ser exemplificado se consideramos que esta própria noção

pode ser adotada por qualquer um dos antagonistas para “desqualificar” o seu oponente, a partir do momento em que resguarda para si a defesa da própria humanidade.

Schmitt não se coaduna com análises sobre o político que por ventura definam o homem a partir de considerações de ordem moral. *Bem e mal* não dizem nada de claro sobre o homem; *O decisivo é a concepção problemática ou não-problemática do homem como pressuposição para todas as outras ponderações políticas, a resposta à questão, se o homem é um ser “perigoso” ou não-perigoso, um ser que traz riscos ou é inofensivo, sem riscos.* (Ibid, 1932/1992: 85).

Sob esta perspectiva Schmitt defende a posição de Thomas Hobbes ao considerar o caráter realista de sua filosofia política. Em Thomas Hobbes o estado de natureza é ultrapassado justamente pela racionalização da relação amigo-inimigo. Para que se estruture uma ordem soberana, é necessário que se anteveja *quem são aqueles que ameaçam a existência*. A dissolução do político passa necessariamente pela incapacidade ou negligência em delimitar esta relação de ameaça, de projetar os *outros* a uma distância que permita ter certa segurança em relação a *quem realmente são*; *Os pontos culminantes da grande política são ao mesmo tempo os momentos em que o inimigo vem a ser visto em concreta nitidez como inimigo.* (Ibid, 1932/1992: 94).

Schmitt desdobra sua análise sobre o conceito do político, e alcança o pensamento liberal que emerge com força a partir do século XIX, para enfim criticá-lo e demonstrar como este promoveu uma despolitização através de uma polarização entre um princípio ético e econômico; *O pensamento liberal contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso se movimenta em uma polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia, espírito e negócio, cultura e propriedade.* (Ibid, 1932/1992: 97).

Tendo como fundamento o pensamento liberal as categorias do político metamorfoseiam-se em outras categorias, que não tomam a possibilidade da luta como elemento sempre presente, mas sim a *concorrência*. Dá-se uma redução do político em direção ao interesse individual, logo as magnitudes das ameaças devem ser reduzidas. Nada que exija o sacrifício das liberdades individuais *vale a pena*, o político dissolve-se em uma segurança econômica que é garantida pela liberdade da iniciativa privada.

A despolíticação das diversas esferas da atividade humana em um meio social ressentem-se diretamente contra o Estado. Para o pensamento liberal o Estado e o político são elementos que obstruem o acesso a uma condição *mais pacífica*, entretanto;

Mais correto seria dizer que, hoje como antes, a política permanece o destino, e que apenas o que sobreveio é que a economia se tornou algo de político (ein Politikum) e com isso se tornou o “destino”. Era por isso equivocado acreditar que uma posição política conquistada graças a supremacia econômica seria (como dizia Josef Schumpeter em sua Sociologia do Imperialismo, em 1919) “essencialmente não belicosa”. (Ibid, 1932/1992: 104).

A exigência da polaridade tomada a partir da ética e da economia colocadas em uma situação extrema, desqualifica a posição de Schumpeter, como expõe Schmitt. Um poder econômico não se furtará de propor a sua ética como válida e desejável, e na medida que encontre resistência a sua proposta lançará mão de outros meios de persuasão; *Para a aplicação de tais meios constitui-se, aliás, um novo vocabulário, essencialmente pacifista, e que não conhece a guerra, mas somente execuções, sanções, expedições punitivas, pacificações, defesa dos tratados, polícia internacional, medidas para assegurar a paz.* (Ibid, 1932/1992: 105).

Carl Schmitt analisa a história européia dos últimos quatro séculos, considerando que ao longo deste período ocorreram derivações em relação à definição do *centro* de cada

época e o *político* em relação a este centro; *Só a partir destes centros sempre se deslocando podem-se compreender os conceitos das diferentes gerações. O deslocamento – do teológico para o metafísico, daí para o humanitário – moral e finalmente para o econômico (...)* (Ibid, 1932/1992: 108). A análise sobre as centralidades não busca o estabelecimento de uma linearidade que conduza de forma determinante a uma ascensão. O que Schmitt propõe é, a possibilidade de identificar regularidades que em determinados momentos e em determinados lugares emergem, e não necessariamente assumem um caráter universal.

As transições que Schmitt apresenta compõe-se então como a concretização das aspirações de determinadas elites, que dominavam a formulação dos princípios culturais e tinham a capacidade de movimentar as massas em determinada direção;

Clara e especialmente nítida como virada histórica única é a transição da teologia do século XVI para a metafísica do século XVII, isto é, para aquela grande época não apenas metafísica, mas também científica da Europa (...) Mas o patos específico do século XVIII é o da “virtude”, e seu conceito mítico vertu, dever. (...) Segue-se então com o século XIX um século de uma ligação aparentemente híbrida e impossível de tendências estético-romântica e econômico-técnica. (Ibid, 1932/1992: 109).

O que deve ser tomado como ponto de inflexão em relação a estas centralidades é que a perspectiva através da qual se definem as relações de amigo-inimigo, também se definem através do conjunto de saberes e de possibilidades de reconhecimento que cada contexto traz consigo.

A técnica emerge a partir do século XIX como o meio por excelência através do qual podem ser definidas as relações político-econômicas, e desta forma desvia o político de sua essência. Schmitt fala da despolitização, ou seja, uma tendência que a humanidade européia ao longo destes quatro séculos tem em buscar sempre esferas neutras;

No núcleo da surpreendente virada se encontra um motivo fundamental elementarmente simples e determinante por séculos,

ou seja, a tendência rumo a uma esfera neutra. Depois de inúteis disputas e brigas teológicas do século XVI a humanidade européia procurava uma área neutra, em que cessasse a luta onde a gente pudesse entender-se, concordar e se convencer mutuamente. (Ibid, 1932/1992: 114).

A aproximação entre Schmitt e a questão da técnica demonstra que o autor não percebe a técnica a partir de uma visão meramente instrumental e sim, que se permite ver a técnica em sua amplitude e nesta medida é possível perceber que Schmitt compartilha de um pensamento que encontra espaço na teoria alemã do começo do século XX. Pode-se encontrar o ponto de convergência deste horizonte de análise acerca da técnica em Martin Heidegger e suas considerações sobre a *Questão da Técnica* (1953). Evidentemente que se pode considerar um instrumento como um artefato neutro, entretanto, este tipo de análise demonstra apenas a ilusão de uma percepção ainda instrumental da técnica. O espírito da técnica;

(...) constitui a convicção de uma metafísica ativista, a fé de um ilimitado poder e dominação do homem sobre a natureza, até o momento sobre a “physis” humana, num ilimitado “empurrar as barreiras da “natureza”, em ilimitadas possibilidades de transformações e de fortuna da existência natural do homem neste mundo. Isso se pode chamar de fantástico e satânico, mas não simplesmente de morta, sem espírito ou mecanizada carência de alma. (Ibid, 1932/1992: 118).

A técnica moderna aparece nas considerações de Carl Schmitt em toda a sua força, entretanto, não se deve confundi-la com o político. A técnica moderna e nestes termos nos referenciamos a Heidegger significa um modo específico de racionalidade que se desdobra e reclama para si as possibilidades de desdobramento da natureza enquanto depósito de reservas. Nestes termos Carl Schmitt considera como questão central; Qual política será suficientemente forte para se apoderar da nova técnica e desta forma, compreender sob quais aspectos e relações acerca do político irão emergir e quem manterá esta autonomia.

2.1.2 - Poder e Violência em Hannah Arendt

A busca por uma aproximação ao conceito de violência na filosofia política nos conduz de forma clara à análise de Hannah Arendt – *Sobre a Violência* (1969). Colocamos de forma enfática esta aproximação dada à perspectiva sobre a qual Arendt traduz teoricamente suas análises sobre a violência, resguardando um espaço para a consideração da técnica e sua relação com a violência.

Pode-se considerar a envergadura do estudo de Arendt na medida em que, se propõe em distinguir diversos conceitos, entre eles: *Poder, Vigor, Força, Autoridade, Violência*. Esta preocupação com a definição clara do alcance que cada conceito deve Ter (no conjunto da linguagem relacionada à filosofia política) dá ao estudo desenvolvido por Arendt uma significação de relevância para qualquer pesquisador que deseje aproximar-se do estudo da violência a partir da filosofia política.

Iremos estabelecer um diálogo com o texto de Arendt, a fim de apontar as suas principais contribuições no que diz respeito à compreensão do conceito de violência. Tentar-se-á uma análise crítica que buscará explorar os limites de suas considerações, bem como as possibilidades analíticas a partir de seus conceitos.

O contexto histórico-político no qual o estudo de Arendt se insere é o das revoltas estudantis de 1968, o auge da guerra fria onde existe uma clara posição de disputa hegemônica, a partir da qual a implementação técnico-bélica, a violência e a dissuasão nuclear andam de mãos dadas.

Hannah Arendt demonstra em seu estudo uma grande preocupação com o desenvolvimento que alcançaram os implementos técnico-bélicos no século XX; *O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado.* (Arendt, 1968/1994: 13).

A autora aqui faz clara menção ao modo de operação dos conflitos do século XX (ao menos os que envolvem diretamente potências atômicas), ou seja, a dissuasão e de que forma se desenvolveu uma *racionalidade* no uso dos meios de violência disponíveis. Arendt ao passo que reconhece este elemento *calculador*, considera como extremamente plausível a impossibilidade de um cálculo preciso no que diz respeito à realização da guerra, posto que, diferentemente da lógica instrumental as relações humanas guardam em si um caráter indeterminado; *Visto que o fim da ação humana, distintamente, dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito freqüentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos.* (Ibid, 1969/1994: 14).

Sobre a questão da contingência da guerra Arendt não acrescenta nenhuma novidade. O que chama a atenção é que a autora encontra uma justificativa para que a guerra se encontre ainda na contemporaneidade como um instrumento, por excelência, sendo o último arbítrio. Existe uma condição que separa a análise da guerra em dois pontos: Pode-se considerar a *guerra lenta*¹ (sem uso de armas de destruição em massa); e uma *guerra rápida* (com armas de destruição em massa). O grau de implementação técnica utilizada no conflito, leva na direção de uma imprevisibilidade das conseqüências

decorrentes do enfrentamento, ou antes, ainda, de todo o mecanismo que emerge a partir da simples possibilidade de que tal conflito aconteça.

Arendt apresenta sua análise sobre o modo operante da sociedade pós - segunda guerra mundial. A racionalidade bélica torna-se imperativa entre as grandes potências que emergiram do conflito;

À Segunda Guerra Mundial não se seguiu a paz, mas uma guerra fria e o estabelecimento do complexo de trabalho industrial-militar. Falar da “prioridade do potencial para fazer a guerra como principal força estruturadora na sociedade”, sustentar que os “sistemas econômicos, as filosofias políticas e a corpora juris servem e ampliam o sistema de guerra, e não o contrário”, concluir que “a própria guerra é o sistema social básico, dentro do qual outros, dentro do qual outros modos secundários da organização social conflitam ou conspiram” (...) (Ibid, 1969/1994: 17).

O *imperativo técnico* que Arendt extrai, *resume-se na proliferação irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade.* (Ibid, 1969/1994: 22). O posicionamento teórico de Hannah Arendt sobre a técnica apresenta-se de forma mais próxima a um enfoque instrumental, analisando basicamente as conseqüências das implementações técnicas, e não necessariamente o fundamento técnico da sociedade contemporânea. A questão da ciência e a crença no progresso representam para a autora elementos essenciais da contemporaneidade, entretanto, a autora (tem-se a idéia de que não é este o seu objetivo) não se atém sobre a discussão da técnica moderna *em sua essência e de que forma ela ameaça o homem.*

Pode-se dizer que Arendt dá corpo à sua análise sobre a violência a partir do segundo capítulo de seu estudo. Localiza-se neste ponto, a primeira demarcação do espaço

¹ Utilizamos esta definição de guerra rápida ou lenta, posto que, o estágio contemporâneo de implementação bélica, com ou sem o uso de armas de destruição em massa (nucleares, químicas, biológicas). Pode ser de ambas as formas devastador, apenas temos a inserção da velocidade como variável.

de seu posicionamento teórico e de sua crítica ao tratamento teórico que a filosofia política e a sociologia devotam ao estudo da violência e o poder;

Mencionei a relutância geral em se tratar à violência como um fenômeno em si mesmo e devo agora qualificar esta afirmação. Se nos voltamos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação de poder. (Ibid, 1969/1994: 31).

A análise e a distinção entre *poder* e *violência* representam o ponto de inflexão de Arendt em relação à definição dos conceitos dados pela filosofia política e pela sociologia. Arendt distancia-se desta forma da tradição de C. Wright Mills, para quem *toda a política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência*, ou ainda Max Weber, o qual diz que o Estado se caracteriza *pelo uso da violência legítima*. Pode-se considerar que a primeira derivação de Arendt sobre os conceitos de poder e violência pode ser apresentada da seguinte maneira;

De fato, uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos.(...) A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema de violência é o Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos. (Ibid,1969/1994:35)

Arendt ao lançar-se na busca pela clareza conceitual em relação à definição de *poder e violência* aproxima-se de forma colateral a outros conceitos, entre eles: *Vigor, Força, Autoridade; Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinguia entre palavras – chave tais como “poder” [power], “vigor” [strenght], “força” [force], “autoridade” e, por fim, violência. (Ibid, 1969/1994: 36).*

Poder não se resume apenas à capacidade de ação de um único indivíduo, ou a possibilidade de impor uma vontade sobre as outras. A definição de Arendt vai na direção da composição, ou seja, o *Poder* emerge através da composição da relação entre os indivíduos que resolvem agir em uníssono; *A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (potestas in populo, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, “seu poder” também se esvanece.* (Ibid,1969/1994:36)

A concordância surge como elemento essencial do político para Arendt, através do qual o grupo exerce seu poder, na medida em que não singulariza a vontade. Deve antes de tudo emergir uma vontade coletiva que evidentemente não necessita da violência como instrumento de imposição, posto que, o poder emerge do grupo que comunga da mesma posição.

O segundo conceito sobre o qual Hannah Arendt desdobra sua análise é o conceito de Vigor. Este elemento conceitual surge como a emergência da singularidade, ou seja, é individual por excelência;

A hostilidade quase instintiva dos muitos contra o único tem sido sempre atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja dos fracos contra os fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o alvo. É da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual. (Ibid, 1969/1994: 37).

A *Força*, para Arendt representa como um dos conceitos mais “impróprios” em relação ao seu uso, justamente porque na maioria das vezes é aproximado ao conceito de poder. Para a autora este conceito deveria ser reservado para as designações que se referem à energia liberada por movimentos de natureza física.

O elemento central sobre o qual Arendt expõe o fundamento do conceito de Autoridade, é o reconhecimento. A autoridade necessita de reconhecimento, na medida em

que sua aceitação é demonstrada pela relação de obediência. A autora apresenta algumas possibilidades de investimento da autoridade;

(..) pode ser investida em pessoas – há algo como autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor; ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (auctoritas in Senatu); ou em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo estando bêbado). (Ibid, 1969/1994: 37).

Finalmente chegamos à definição da autora acerca do conceito que é o objeto de nosso interesse deste estudo, a saber – a Violência;

(...) a violência, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo. (Ibid, 1969/1994: 37).

A violência para Arendt é a expansão do vigor, a partir da inserção de uma lógica instrumental. Temos uma condição singular que pode ser pensada, o poder pode manifestar violência, entretanto, a violência nunca poderá manifestar poder;

Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios de violência são inúteis; e a questão desta obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que a compartilha. Tudo depende do poder por trás da violência. (Ibid, 1969/1994: 39).

Existem certos limites que devemos compreender, certas nuances sobressaem-se desta relação entre poder e violência. Pode-se considerar que se deve manter um mínimo de poder naquelas condições onde este não representa a maioria, ou não se estrutura sobre o consentimento da maioria. Os mecanismo através dos qual a instrumentalidade da violência toma movimento exige a execução formal por parte de indivíduos (cabe ressaltar que existe uma proporção inversa no que diz respeito ao grau de implementação técnica e a necessidade de um número expressivo de indivíduos executantes) o poder, na medida em

que não responde nem mesmo a estas condições mínimas de por em movimento a instrumentalidade da violência, não se sustenta mais como poder; *A ruptura súbita e dramática do poder que anuncia as revoluções revela em um instante o quanto à obediência civil – às leis, aos dominantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento.* (Ibid, 1969/1994: 39).

Hannah Arendt conclui que; *o poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada.* (Ibid, 1969/1994: 41).

A relação entre poder e violência não deve ser condicionada apenas por esta idéia de proporcionalidade, posto que em um confronto direto entre poder e violência, pode-se considerar que a violência tem em um primeiro momento a vantagem, a medida em que os implementos técnicos possuem características de velocidade e penetração, diferentemente dos elementos que compõe o poder;

Em um conflito frontal entre a violência e o poder, dificilmente o resultado é duvidoso. Se a estratégia da resistência não-violenta de Gandhi, extremamente poderosa e bem sucedida, tivesse encontrado um inimigo diferente – a Rússia de Stalin, a Alemanha de Hitler e mesmo o Japão do pré-guerra, em vez da Inglaterra -, o resultado não teria sido a descolonização, mas o massacre e a submissão. (Ibid, 1969/1994: 42).

A preponderância da violência na política, por outro lado, gera uma condição de perpétua instabilidade e de retornos cada vez maiores ao uso da violência, até o ponto no qual esta se torna cotidiana. Temos a instauração do terror, no qual não existe a possibilidade de uma fuga da violência, posto que, tal fuga necessitaria do abandono da violência como fim em si mesmo; *O terror não é o mesmo que violência; ele é, antes, a*

forma de governo que advém quando a violência tendo destruído todo o poder, ao invés de abdicar, permanece como controle total. (Ibid, 1969/1994: 43).

O *animal rationale* e sua defesa pela ciência moderna representam para Arendt algo de realmente perigoso. A racionalidade humana tem em si a condição da irracionalidade, sendo o extremo da razão a desrazão. Racionalmente aqueles que detém os meios de violência *mais apropriados* provavelmente terão alguma vantagem em uma disputa. O ponto de desequilíbrio neste exemplo não é a razão como parece inicialmente, mas sim, um modo específico de razão- a saber: a racionalidade técnico-científica.

Através deste exemplo mais forte, apenas preparamos o espaço para a inserção da análise da Arendt sobre a violência, na qual; (...) *em sentido estrito, a distinção específica entre o homem e a fera não é mais a razão (o lumen naturale do animal humano), mas a ciência, o conhecimento destes padrões e das técnicas referentes a eles. (Ibid, 1969/1994: 47).*

Arendt reconhece a violência como uma condição “natural” do homem, desde que esta não se desenvolva através de um cálculo preciso, ou seja, que se torne um fim em si mesmo; *Neste sentido, o ódio e a violência que às vezes – mas não sempre - o acompanha pertencem às emoções “naturais” do humano, e extirpá-las não seria mais do que desumanizar ou castrar o homem. (Ibid, 1969/1994: 48).* Estabelecer os limites para esta *humanidade parece* ser algo bastante complicado para Arendt, posto que, a justificativa destes limites encontra seu fundamento em qual lugar? A autora não se preocupa necessariamente em dizer onde se encontram estas justificativas, mas sim, diz onde não devem ser buscadas.

A partir deste ponto Hannah Arendt faz críticas às teorias de Sorel; *Assim muito antes de Konrad Lorenz ter descoberto a função da agressividade como estimulante vital*

no reino animal, a violência fora elogiada como uma manifestação da força vital e, especificamente, de sua criatividade. (Ibid, 1969/1994: 52).

A compreensão de Arendt sobre a violência, encontra certa justificativa quando são considerados os espaços de realização e o alcance almejado no uso da violência. Deve-se considerar que o uso da violência, a partir do momento em que é relacionada à instrumentalidade tem em si um caráter contingente, que é expresso por duas perspectivas: Uma é a de que as conseqüências das ações humanas guardam uma certa imprevisibilidade, e o segundo ponto é o próprio caráter contingente dos instrumentos técnicos; *A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo. (Ibid, 1969/1994: 58).*

A ênfase que deve ser dada a partir das considerações de Hannah Arendt vai à direção da compreensão do homem como um ser político por excelência. Que possui a capacidade de agir e de buscar o eterno começo de algo novo;

O que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se aquele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo. (Ibid, 1969/1994: 59).

Como conseqüência que deriva deste posicionamento, nem o poder, nem a violência são fenômenos naturais compreendidos sob a perspectiva de uma manifestação de um processo vital, como coloca Arendt. Ambos pertencem à esfera do político, emergem a partir da faculdade do homem em agir e buscar o começo, ou a disposição para *re-começar*.

Ambos os elementos da esfera política (poder e violência) permanecem em latência, cabendo a emergência e a contingência das ações humanas determinar o seu florescimento, ou não. Estabelece-se entre o poder e a violência uma relação de exclusão na medida em que o poder aumenta, tem-se o aumento ou o manutenção da capacidade do homem agir em concerto. Diminuída esta capacidade emerge a violência, como recurso imediato à manutenção da autoridade, não mais do poder. Este por sua vez perdeu-se no momento em que a instrumentalidade fez-se presente através da Violência.

2.2 Antropologia da Violência

A questão que pode ser desenvolvida a partir de uma antropologia da violência representa a possibilidade de abordar o fenômeno da violência, segundo um viés que abrange um enfoque interdisciplinar. Para que esta proposta seja possível temos como referenciais teóricos dois autores: René Girard² com seu trabalho *Violência e o Sagrado* (1972), representa o passo inicial nesta tentativa de compreender a violência a partir da antropologia, e mais precisamente, compreender a violência relacionada ao sagrado, como propõe Girard.

A continuidade desta proposta fica ao encargo do estudo sobre a pesquisa de Pierre Clastres *Investigaciones en antropología política* (1981). Focamos nossa análise principalmente sobre o capítulo IX – Arqueologia de la violencia em las sociedades primitivas – no qual o autor considera o espaço ocupado pela guerra e pela violência nas sociedades primitivas.

Clastres realiza uma crítica pontual às três principais perspectivas analíticas acerca da caracterização da violência nas sociedades primitivas. Tanto a explicação naturalista, como a economista e como a que pressupõe uma lógica do intercâmbio, não respondem de forma satisfatória a questão: Qual o espaço da violência e da guerra nas sociedades primitivas?

² René Girard, antropólogo, e crítico literário. Nascido em Avignon, em 1924. Formou-se em paleografia pela école Nationale des Chartes. Depois da Segunda Guerra muda-se para os EUA, onde desenvolve carreira universitária, obtendo doutorado na universidade de Indiana. Trabalha como professor de literatura na Universidade de Nova York, John Hopkins. Dentre outras obras que poderiam ser apresentadas, encontram-se: *Mensonge romantique et éverité romanesque*, Grasset, 1961; *Dostoievski: du double à l'unité*, Plon, 1963; *Critique dans un souterrain*, L'Age d'Homme, 1976, entre outras obras.

A adoção de ambos autores para a composição de nossa análise, parte do pressuposto de que nos dois encontramos a tentativa de pensar a violência positivamente, não necessariamente defendendo a violência desenfreada, mas sim abrindo o espaço para o pensamento da violência imanente a condição humana.

2.2.1- A Violência e o Sagrado em René Girard

A perspectiva sobre a qual a violência é analisada por Girard permite estabelecer um ponto inicial, a partir do qual se pode questionar a relação entre sacrifício e violência e a ambivalência no que diz respeito ao sacrifício em sua relação com a violência.

Girard critica a posição de Hubert e Mauss e seu estudo *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*³, no qual os autores estabelecem o caráter sagrado da vítima, introduzindo desta forma a ambivalência através do desdobramento lógico da proposição sobre a sacralidade da vítima, ou seja, é criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada, entretanto, a vítima só é sagrada somente porque é morta.

Girard considera esta ambivalência como mera “perda de tempo”. Propõe para tanto que se considere a perspectiva segundo a qual Anthony Storr, em *Human Aggression*⁴ apresenta certa similaridade no que diz respeito às reações fisiológicas relacionadas a violência: *Se a violência desempenhava um papel nos sacrifícios, ao menos em certos estágios de sua existência ritual, haveria aqui um interessante elemento de análise, pois*

³ Retirado de *L'Année Sociologique*, v.2, 1899. [Publicado em Marcel Mauss, *Ensaio de Sociologia*, 2ª parte, item 4, p. 141-228. Trad. De Luis João Jais e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1981].

⁴ Anthony Storr, 1968.

este independe, ao menos em parte, de variáveis culturais, freqüentemente desconhecidas, mal conhecidas ou talvez bem conhecidas do que se imagina. (Girard, 1972/1998: 12).

A violência, segundo Girard, tem em si uma certa racionalidade; a violência não é meramente “irracional” e denfreada, ao irromper encontra para si razões efetivas. Deve-se considerar, entretanto, que estas razões perdem-se no desdobramento da ação violenta, ou como coloca Girard: *A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance. (Ibid, 1972/1998: 13).*

Temos a partir deste momento do estudo de Girard a inserção de um dos conceitos centrais, sobre o qual o autor desdobra sua análise sobre a violência- a saber: a substituição; *Convém perguntar se o sacrifício ritual não se baseia em uma substituição de mesmo tipo, embora em sentido inverso. Podemos pensar, por exemplo, que a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa. (Ibid, 1972/1998: 13).*

A substituição como um mecanismo de “desvio” do ímpeto violento é demonstrado por Girard ao longo de seu estudo. Para o autor somente é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma “válvula de escape”. Os exemplos míticos dos quais Girard lança mão para apresentar sua proposta interpretativa acerca da substituição, serve-lhe como modelo de análise para o conceito. O mito de Caim e Abel apresenta-se interessante para o propósito da exploração do conceito; *Segundo uma tradição muçulmana, é o carneiro já sacrificado por Abel que Deus envia a Abraão, para que ele o sacrifique no lugar de seu filho Isaac. Após ter salvado uma primeira vida humana, o mesmo animal salva uma segunda. (Ibid, 1972/1998: 15).*

Deve-se considerar que a substituição não pode ser compreendida como ignorância em relação ao objeto sobre o qual a violência se direciona. Entre o movimento inicial e o desvio, a vítima sacrificial se apresenta como substituta na medida em que pode ser tida como tal, ou seja, deve guardar elementos que retornem à mimese, e que desta forma incorporem em algum grau a verdade do objeto inicial sobre o qual a violência se direcionou.

Inserida em um contexto coletivo - o sacrifício - representa a inserção ao mesmo tempo, da substituição e da imolação da vítima que representa o grupo. *Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores.* (Ibid, 1972/1998: 19).

O que Girard deixa transparecer a partir de seu ponto de reflexão é que a violência pode ser considerada intrinsecamente como um fenômeno humano, que permanece entrelaçado nas relações entre os elementos pertencentes, neste caso, a um determinado grupo social. O sacrifício gera proteção para os elementos do grupo através do deslocamento da violência que o permeia, logo, se poderia considerar que esta violência aglutinada em um ponto focal geraria uma forma de violência que não se encontraria caso fosse levada a cabo pelas individualidades. Posto isto retornamos à questão de que a vítima expiatória deve conter um certo grau de generalidade e que, a violência praticada contra ela deve possuir alguma característica que a torne singular e exemplar ao mesmo tempo;

Para que uma determinada espécie de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias (humanas) não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão. (Ibid, 1972/1998: 24).

Devemos nos deter um pouco mais sobre este ponto, dele pode-se extrair considerações importantes no que tange a relação entre a vítima e sua condição de vítima, ou seja, aquilo que torna possível que ela represente o grupo e que por outro lado seja dispensável.

Girard propõe a idéia de que se deve buscar um denominador comum, entretanto, seria possível extrair um denominador comum e a partir de qual critério? O autor responde a esta questão dizendo que inicialmente pode-se considerar como possíveis vítimas àqueles que possuem uma ligação frágil ou inexistente com a sociedade, neste caso são apresentados: os prisioneiros de guerra, os escravos entre outros. O que se pode extrair como elemento de ligação entre estes e de distinção em relação aos outros, é o fato de que estes não desfrutam dos direitos e prerrogativas que os cidadãos possuem. Contudo isto não basta, a condição imperativa para que a condição de vítima seja possível de ser atribuída é a de que; *Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer a violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo. (Ibid, 1972/1998: 25).*

A *Vingança* é outro conceito central na discussão de René Girard sobre o sacrifício e a violência; *A função do sacrifício é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão dos conflitos. (Ibid, 1972/1998: 26)* Por outro lado deve-se considerar que o sacrifício resguarda o direito de vingança; devemos considerar a colocação anterior e

perceber que falamos de *direito de vingança* e não simplesmente de uma reação contrária. O fato de que se derrame sangue é de tal gravidade em determinadas culturas que leva por *direito* à reação vingativa, que reclama para si novamente o direito legítimo da violência, contudo, este movimento nada mais é do que um ciclo que perpetua violência, e como Girard discute, para um grupo reduzido pode ser fatal.

Pode-se pensar a forma pela qual esta relação cíclica é desenvolvida nas sociedades modernas. Considerando que não existe o sacrifício ritualístico nas sociedades modernas, qual seria o mecanismo através do qual a vingança seria refreada, ou melhor, como os indivíduos seriam destituídos do poder de vingar;

Para nós esse círculo não existe. Qual a razão desse privilégio? Uma resposta categórica para tal questão surge no plano das instituições: é o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança. Ele não suprime, mas limita-a efetivamente a uma represália única, cujo exercício é confinado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio. As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a última palavra da vingança. (Ibid, 1972/1998: 28).

A justiça penal moderna é essencialmente retributiva, ou seja, resguarda para si o direito de vingança, e para tanto desenvolve um sofisticado aparato de punição através do qual ela não entra em contato direto com a violência, sendo até em certo grau estranha a ela. A justiça, como o sacrifício reveste a ação violenta de um distanciamento das individualidades e das paixões individuais, para que nestes termos possa ser geral e exemplar.

Sob a mesma perspectiva pode-se imaginar uma condição na qual, um indivíduo de uma sociedade na qual está estabelecida uma ordem institucional de justiça toma para si o direito de vingança. Ainda que este possua razões para tal feito, a justiça intervém e o coloca na condição primeira da ação violenta original, ou seja, a justiça como o sacrifício

tende a quebrar a lógica da vingança direta entre indivíduos; *Enquanto não existir um organismo soberano e independente que substitua a parte lesada e que detenha a exclusividade da vingança, o perigo de escalada vai subsistir.* (Ibid, 1972/1998: 30).

Tem-se no sacrifício o mecanismo pelo qual nas sociedades⁵ que o cultuam, a forma de tratamento da violência enquanto esta se encontra em potencia, ou seja, ainda não realizada. Neste caso o sacrifício se difere sobre a justiça penal, posto que, a primeira vai à direção da prevenção e a segunda direciona-se a sanção de uma ação contrária às normas civis;

E o domínio do preventivo é primordialmente o domínio religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis. A utilização “ardilosa” de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a outro, dissimula-se por trás do rígido aparato do sacrifício ritual. (Ibid, 1972/1998: 32).

A distinção que Girard realiza entre o sacrifício e o poder judiciário remete a um outro elemento, que emerge da intersecção entre o caráter curativo do poder judiciário e o caráter preventivo do sacrifício. O sacrifício desvia-se do culpado, na medida em que, tenta impedir o desencadeamento da violência através do ciclo da vingança; A justiça ao contrário eleva o culpado ao conhecimento de todos e o expõe como aquele que rompe com as normas civis; *Na verdade, nosso sistema parece ser mais racional por se conformar mais estritamente ao princípio da vingança. A insistência no castigo do culpado não tem outro sentido.* (Ibid, 1972/1998: 25).

A *técnica judiciária* seria para Girard um elemento de extrema importância no que diz respeito ao modo pelo qual o poder judiciário dispõe sobre o privilégio da vingança. Na

medida em que racionaliza a vingança, por consequência direta *racionaliza o uso da violência* determinando desta forma limites para o sofrimento e sobre o *que* ou *quem* este sofrimento recai.

Como não representa nenhum grupo particular, e como é apenas ela mesma, a autoridade judiciária não depende de ninguém em particular, estando, portanto a serviço de todos, e todos se curvam diante de suas decisões. Somente o sistema judiciário não hesita em golpear frontalmente a violência, pois possui um monopólio absoluto sobre a vingança. (Ibid, 1972/1998: 36).

Girard apresenta um exemplo sobre algumas características representativas entre o sacrifício e o poder judiciário, no que tange a questão da vingança como represália e o papel da violência neste ciclo. Segundo Girard os povos primitivos buscam romper a simetria das represálias⁶ no nível da forma. De outra forma, o poder judiciário promove a *repetição do idêntico*, tratando apenas por um meio diferente. A reciprocidade violenta é o fundamento que torna possível ao poder judiciário ter o monopólio da vingança.

Um aspecto relevante na análise de Girard é a compreensão da violência como o elemento último do sagrado. Deve-se, entretanto, questionar como o autor alcança esta definição; *A menor violência pode produzir uma escalada cataclísmica.* (Ibid, 1972/1998: 45). Esta percepção acerca da violência traz consigo a possibilidade de um processo que se desencadeia e que se alastra sobre todos aqueles que se aproximam dele, torna-se *contagioso; Às vezes é quase impossível escapar deste contágio, e a intolerância pode, no fim de contas, mostrar-se tão fatal quanto à tolerância. Quando a violência se manifesta,*

⁵ René Girard estabelece como distinção entre sociedades primitivas e modernas, não o desenvolvimento tecnológico; *Mas a presença ou a ausência do sistema judiciário e dos ritos sacrificiais poderia distinguir as sociedades primitivas de um certo tipo de “civilização”.* (Ibid,1972/1998:32)

⁶ O exemplo que Girard usa é extraído da tradição dos chukchi, estudado por Lowi em seu trabalho *Primitive Society*. Para estes; *Fazer do culpado uma vítima, significaria cumprir o próprio ato reclamado pela vingança, obedecendo estritamente às exigências do espírito violento. Imolando-se não o culpado mas um de seus próximos, rompe-se com uma reciprocidade perfeita, idesejável por corresponder claramente demais*

há homens que se abandonam livremente a ela, até mesmo com entusiasmo, enquanto outros tentam impedir seu progresso. (Ibid, 1972/1998: 45).

A violência se expande indiferentemente da vontade individual dos atores envolvidos, ou seja, a partir de um determinado ponto, ela, induz tanto as ações contrárias como as favoráveis a sua realização. Toda a ação que se aproxima da violência, torna-se, em alguma medida, violenta; *Quanto mais os homens tentam controlá-la, mais lhe fornecem alimentos; a violência transforma em meios da ação todos os obstáculos que se acredita colocar contra ela. Assemelha-se a uma chama que devora tudo o que se possa lançar contra ela para abafá-la. (Ibid, 1972/1998: 45).*

O sangue é o veículo através do qual o contágio se espalha e tange aqueles que se encontram em sua proximidade. O *Sagrado* escapa ao homem em sua profundidade a medida que o homem o considera sobre domínio, entretanto, esconde-se aquilo que dá sentido ao sagrado. O sagrado domina o homem quando este tenta lançar mão sobre ele e reduzi-lo a simples *fenômenos naturais*;

Inclui, portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população inteira. Mas também, e principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado. (Ibid, 1972/1998: 46).

Girard nos apresenta algo de conclusivo quando diz que a violência é a *alma secreta do sagrado*. O homem (nas sociedades ocidentais principalmente) não reconhece a violência como algo que provém de si mesmo, considera-a como algo exterior que se abate e se confronta consigo. Posto isto, o homem não consegue compreender a violência como

ao espírito da vingança. Se a contraviolência escolhesse o próprio violento, estaria participando de sua

também lhe escapa o sentido do sagrado na medida em que os lança para fora de si, onde somente pode existir o confronto.

*A crise sacrificial*⁷ representa para Girard o ponto de desequilíbrio do rito, que enquanto modo de aproximação em relação à violência consegue manter uma *distância segura* do contágio; *Qualquer mudança, mesmo mínima, na maneira de classificar e de hierarquizar as espécies vivas e os seres humanos ameaça desregular o sistema sacrificial* (...) *Se na maioria das vezes apreendemos o sacrifício em um estado de insignificância completa, é porque ele já sofreu um considerável “desgaste”*. (Ibid, 1972/1998: 55).

Com extrema cautela devemos considerar sobre a função da violência em um grupo social qualquer. Girard traça um limite tênue acerca da violência inserida no grupo, ou seja, devemos antes de tudo compreender a equação que permite estabelecer seu equilíbrio no seio do grupo social. A tragédia grega se oferece como o espaço de análise para o pensamento de Girard sobre *violência pura e impura* e a conseqüente crise sacrificial;

Caso ocorra uma ruptura exagerada entre vítima e a comunidade, ela não mais atrairá sobre si a violência; o sacrifício deixará de ser um “bom condutor”, no sentido em que um metal é considerado um bom condutor de eletricidade (...) O sacrifício perde então seu caráter de violência santa, para se “misturar” à violência impura, tornando-se seu cúmplice escandaloso, seu reflexo ou até mesmo uma espécie de detonador. (Ibid, 1972/1998: 56).

Girard preocupa-se com a questão do equilíbrio no que diz respeito à violência no interior da tragédia grega; *O debate trágico é uma substituição da palavra pela espada no debate singular. O suspense trágico é o mesmo, quer a violência seja física ou verbal. Os adversários respondem a cada golpe e o equilíbrio das forças não permite prever o*

violência não mais se distinguindo dela. (Ibid,1972/1998:41)

⁷ Por crise sacrificial Girard intitula seu segundo capítulo, onde tratará basicamente de apresentar a conseqüência, da não distinção entre *violência pura com a violência impura*..

desfecho do conflito.(Ibid, 1972/1998: 62). Com o intuito de reforçar esta posição, Girard cita Hölderlin, para expressar a equidade da relação entre os adversários. *Gleichgewicht* [Equilíbrio];

A tragédia é o equilíbrio de uma balança: não da justiça, mas a da violência. Nada do que se encontra em um dos pratos deixa de aparecer imediatamente no outro; os mesmos insultos são trocados; as mesmas acusações voam entre adversários, como a bola entre dois jogadores de tênis. Se o conflito eterniza-se, é por não haver diferença alguma entre os adversários. (Ibid, 1972/1998: 63).

A equidade parece ser o elemento principal a ser pensado nesta relação de potências entre os adversários, o que traz certa dificuldade para caracterizar as posições contrárias de forma mecanicamente valorativa. A supressão das diferenças entre os indivíduos, a eliminação da hierarquia são para Girard questões relevantes, como elementos que aumentam o espectro da violência no que diz respeito à tragédia grega; *São as represálias, ou seja, as retomadas de uma imitação violenta que caracterizam a ação trágica. A destruição das diferenças aparece de maneira particularmente espetacular onde a distância hierárquica e o respeito são em princípio maiores, entre o filho e o pai, por exemplo.* (Ibid, 1972/1998: 65).

A definição última de *crise sacrificial* que Girard nos oferece remonta ao *esquecimento* das diferenças. Não é discutida a questão da igualdade, em parâmetros de igual e desigual. A questão da diferença tem como referência à identidade e o reconhecimento. No momento em que desaparece a diferença cultural a *vítima sacrificial* perde todas as suas características de reconhecimento como tal, ou seja, o sacrifício entra em um processo de anacronismo em relação ao espaço no qual ele se estabelece.

A crise, na medida em que, não existe limites definidos entre os atores do grupo, expressa-se como a indiferença. Abre-se o espaço para a expansão da violência pondo abaixo as identidades que davam significação ao rito sacrificial;

Encontramos, tanto na religião primitiva quanto na tragédia, um mesmo princípio em funcionamento, sempre implícito, mas fundamental. A ordem, a paz e a fecundidade baseiam-se nas diferenças culturais. Não são as diferenças, mas sim o seu desaparecimento que provoca a rivalidade demente, a luta extrema entre os homens de uma mesma família ou de uma mesma sociedade. (Ibid, 1972/1998: 68).

Girard define a *reciprocidade violenta* como o ponto de enlace entre a indiferença e a crise sacrificial. Isto nos remete à consideração de que a violência como elemento de mediação degenera e adquire movimento próprio, ou seja, não pode ser mais detida. Neste processo alcança os laços familiares, destituindo-os de seu significado, como também qualquer outro parâmetro de relação entre atores de um mesmo grupo;

Também o incesto é violência, violência extrema, e conseqüentemente destruição extrema da diferença, destruição da outra diferença maior no seio da família, a diferença em relação à mãe. Ambos, o parricídio e o incesto, concluem o processo de indiferenciação violenta. A concepção que assimila a violência à perda das diferenças deve conduzir ao parricídio e ao incesto como o último termo de sua trajetória. (Ibid, 1972/1998: 99).

Girard cita o estudo de Jean Pierre Vernant: *Ambigüité et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi* (1966); no qual o autor, segundo Girard, define claramente a perda da diferença cultural. Vernant descreve que o parricídio e o incesto constituem um atentado às regras fundamentais do jogo de damas onde cada peça se situa, em relação às outras, num lugar definido sobre o tabuleiro da cidade.

A questão da violência, por um lado, e do sagrado, por outro, relacionam-se no pensamento de Girard a partir do momento em que conseguem ter êxito em sua composição

final com a violência, ou seja, na medida em que podem exercer uma *violência pura*, pura no sentido em que não se alastra através do grupo. A identidade e o reconhecimento exercem sua força sobre a violência ditando seus limites de ação. A crise sacrificial como foi apresentada, tem então a sua emergência caracterizada no momento em que estas diferenças se rompem, e a identidade não mais estabelece qualquer possibilidade de reconhecimento, tem-se desta maneira a *violência impura*.

Girard questiona-se sobre a origem e o fundamento do sacrifício como o mecanismo associado ao sagrado e ao mítico. Para tal empresa formula uma primeira questão;

O que será que atingiu tão intensamente os homens para que eles matem seus semelhantes, não com o gesto imoral e irrefletido do bárbaro semi-animal que segue seus instintos sem nada conhecer de diferente, mas sob um impulso de vida consciente, criadora de formas culturais, buscando compreender a natureza última do mundo e transmitir esse conhecimento às gerações futuras, instituindo figurações dramáticas. (Ibid, 1972/1998: 120).

O mito para Girard reside no passado e na memória dos atores, em algum momento do tempo um *ato criador* singularizou este grupo em relação aos outros. Girard conclui seu questionamento através de uma dedução lógica- a saber: Se o mito remonta ao tempo e a memória e localiza a ação original, guarda em si a chave para este acesso. Por outro lado se, a violência possui relevância no rito e no mito de alguma forma está relacionada à origem do grupo; *Se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual) é preciso que ele tenha um lugar particularmente importante (no momento fundador). (Ibid, 1972/1998: 120).*

O sacrifício busca o restabelecimento da ordem, ou seja, este retorno ao assassinato tem como objetivo a repetição. As relações entre os indivíduos se ordenam a partir do estabelecimento deste retorno à violência, entretanto, existe uma certa ambigüidade nesta violência. A vítima que corporifica a identidade de *sacrificável* possui uma dupla

característica, ou seja, enquanto é aquela que pode ou deve ser imolada, tem em si a capacidade da redenção do grupo. Ao mesmo tempo em que oferece o perigo traz a salvação;

Também não é surpreendente que em grego clássico a palavra pharmakós signifique ao mesmo tempo o veneno e seu antídoto, o mal e o remédio, e finalmente qualquer substância capaz de exercer uma ação muito favorável, dependendo dos casos, das circunstâncias, das doses empregadas; o pharmakón é a droga mágica ou farmacêutica ambígua, cuja manipulação os homens comuns devem deixar àqueles que gozam de conhecimentos excepcionais e não muitos naturais, sacerdotes, mágicos, xamãs, médicos etc. (Ibid, 1972/1998: 124).

A partir da análise de Girard devemos estabelecer uma distinção no que diz respeito ao rito sacrificial. A substituição aparece de duas formas, ou seja, temos em um primeiro momento a vítima que não pertence ao grupo (escravo, estrangeiro), mas que guarda uma relação de identidade que a define como sacrificável. Em segundo momento aparece a vítima expiatória, que é aquela que pertence ao grupo e a sua identidade define-se a partir do momento em que ela representa o desequilíbrio.

2.2.2 - René Girard e a crítica a *Totem e Tabu*

Pode-se considerar como ponto de partida na análise de René Girard sobre a psicanálise de Sigmund Freud em seu estudo *Totem e Tabu*⁸, que a divergência reside sobre qual seria a determinação que causaria o incesto e o parricídio. Para Freud existe uma sobre-determinação sexual sobre a violência; Para Girard existe uma continuidade entre violência e sexualidade;

A sexualidade “nua” e “crua”, encontra-se em continuidade com a violência: ela constitui, portanto a última máscara com que esta se recobre e ao mesmo tempo o início de sua revelação. Isto é sempre verdadeiro historicamente: os períodos de “liberação sexual” precedem muitas vezes o desencadear da violência, e isto é verdadeiro na própria obra de Freud. (Ibid, 1972/1998: 152).

Girard propõe-se a um exercício argumentativo e crítico sobre a teoria freudiana. E para tanto estabelece pontos de diálogo entre elementos de sua análise e, a partir deste, aponta os limites da teoria psicanalítica. O limite da teoria freudiana apontado por Girard, deve-se na maioria das vezes a uma causalidade lógica desastrosa que levam Freud a um *beco sem saída*. Ao longo de dois capítulos o autor *vai e vêm* em relação à obra de Freud, mostrando as possibilidades e incongruências nesta relação teórica.

O *Complexo de Édipo*⁹ é o primeiro ponto de argumentação de Girard em torno da teoria freudiana. Fundamentalmente Girard tenta mostrar que Freud não alcança toda a

⁸ Totem e Tabu (1913), é o estudo através do qual Sigmund Freud analisa a questão do incesto e do parricídio.

⁹ Pode-se em linhas gerais estabelecer o eixo central do complexo de Édipo, a partir do capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do Ego* através da seguinte consideração: O menino mostra interesse em relação ao seu pai, e em certa medida deseja ser o que ele é, e possuir o que ele possui, e entre estas “posses” estaria como nos diz Freud; *substituir o pai até mesmo junto a mãe*. O desejo libidinal em relação a mãe é impedido pelo pai que é um obstáculo à este desejo. Girard coloca que este movimento é invertido em texto mais tardio *O Ego e o Id*, no qual encontramos o desejo libidinal pela mãe antes do caráter de mimese em relação ao pai.

profundidade da relação existente a partir da mimese¹⁰ como fundadora da violência parricida; *A concepção mimética nunca está ausente em Freud, mas também pouco consegue triunfar.* (Ibid, 1972/1998: 212).

O ponto central da crítica de Girard a Freud adquire contornos mais claros, quando esta se dirige à relação entre o discípulo e o modelo, e como a rivalidade se desenvolve entre eles. Segundo Girard, é em toda “inocência” que o discípulo dirige-se para o objeto de seu modelo, e é sem segundas intenções que ele quer substituir o pai até *mesmo junto à mãe*. Ele obedece ao imperativo de imitação que lhe é transmitido por todas as vozes da cultura e pelo próprio modelo.

Existe ainda uma proximidade entre Freud e Girard, entretanto, à medida que Girard amplia sua análise vai-se abrindo um espaço maior entre as considerações acerca do desejo mimético. Girard estabelece uma distinção bastante clara entre o discípulo e o modelo no que diz respeito a sua compreensão da relação entre o objeto do desejo do modelo a distância e a *real ameaça* que este oferece ao modelo; *Se há, na experiência individual, um estágio onde a reciprocidade ainda não existe, onde todas as represálias são impossíveis, este é, sem dúvida, o tempo da infância, nas relações dos adultos com as crianças. É exatamente isto que torna a infância tão vulnerável.* (Ibid, 1972/1998: 217).

Girard prepara-se para inverter a proposição freudiana colocando que; quem detém o domínio sobre a violência e o conhecimento das situações ameaçadoras é o modelo e não necessariamente o discípulo;

¹⁰ O desejo mimético apresentado por Girard nos diz que; Há no homem, no nível do desejo, uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, freqüentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora. O homem não pode obedecer ao imperativo “imite-me”, que ressoa por toda a parte, sem se ver quase imediatamente remetido a um “não me imite” inexplicável, que vai mergulhá-lo no desespero e fazer dele o escravo de um carrasco na maioria das vezes involuntário. (Ibid,1972/1998:186)

O adulto está pronto para prever a violência, e replica a violência com a violência, respondendo a ela “taco a taco”; a criancinha, ao contrário, nunca foi exposta à violência, e é por isto que avança sem a menor desconfiança para os objetos do modelo. Apenas o adulto pode interpretar os movimentos da criança como um desejo de usurpação; ele os interpreta no seio de um sistema cultural que ainda não é o da criança, a partir de significações culturais das quais esta não tem a menor idéia. (Ibid, 1972/1998: 217).

Como consequência lógica deste processo, o incesto e o parricídio são idéias que são dadas antes pelo modelo, do que pelo discípulo. Outra questão que merece atenção, diz respeito à relação de hierarquia que existe em um primeiro momento entre o discípulo e o modelo, mas que segundo a teoria de Freud deixa de existir, a partir do parricídio e do incesto; o modelo não mais é um modelo e sim um *igual*. Para Girard isto é problemático, posto que; *O discípulo, mesmo adulto e ainda com mais razão se criança, é incapaz de decifrar como rivalidade, como simetria e igualdade (...) A orientação do desejo para os objetos protegidos pela violência do outro vai se iniciar. O vínculo entre o desejável e a violência que se tece aqui talvez nunca se desfaça. (Ibid, 1972/1998: 218).*

René Girard em sua crítica a Freud expõe dois pontos que são fundamentais em sua argumentação- a saber: o desejo mimético e a vítima expiatória. Segundo o antropólogo, Freud se aproxima destes conceitos, entretanto, os deixa para trás pagando um preço bastante alto por esta escolha;

Em Freud a intuição do desejo mimético não triunfa jamais, mas ela tampouco permite que o pensador repouse. É por esta razão que o fundador da psicanálise retorna aos mesmos temas, esforçando-se incansavelmente em reorganizar os dados do desejo, sem nunca chegar a resultados realmente satisfatórios, já que o ponto de partida objetal nunca foi abandonado. As diversas formações ou instâncias, os conceitos teóricos- castração, complexo de Édipo, Superego, inconsciente, recalque, ambivalência – são apenas recaídas sucessivas de um esforço sempre retomado, porque nunca acabado. (Ibid, 1972/1998: 228).

Em sua análise de *Totem e Tabu*, René Girard se aproxima de forma ambígua a Freud. De forma enfática mostra as incongruências contidas na teoria freudiana, e ao mesmo tempo demonstra admiração por encontrar-se no estudo de Sigmund Freud o prelúdio de uma análise mais profunda sobre a violência como uma das formadoras da ordem cultural.

A principal objeção de Girard em relação à teoria freudiana das interdições do incesto e do mito do assassinato do pai e que proíbe o acesso dos jovens às fêmeas, expressa-se justamente porque Freud não compreende o real mecanismo que desempenha o assassinato e conseqüentemente a violência neste processo; *O assassinato está certamente presente, mas não serve para nada, pelo menos no plano em que se imagina que devesse servir. Se o objeto do livro é a gênese das interdições sexuais, o assassinato não traz nada a Freud, e até cria certas dificuldades.* (Ibid, 1972/1998: 240).

Ao considerar a participação do grupo de forma unânime no assassinato do pai, Freud, segundo Girard, se aproxima da idéia de que para que o assassinato seja instituído de uma característica superior ao do simples crime, a comunhão é necessária. Entretanto, Freud não demonstra interesse sobre qual a importância deste fato, ou seja, a figura do pai guarda em si a possibilidade de representar em termos de identificação, a todos os membros do grupo ao mesmo tempo e de uma única maneira; pela perspectiva girardiana, o pai é a vítima expiatória por excelência;

O mecanismo da vítima expiatória é o alvo não atingido de toda a obra de Freud, o lugar inacessível mais próximo de sua unidade. Nesta obra, o desdobramento das teorias, a dispersão e a multiplicidade, podem e devem ser interpretadas como incapacidade de atingir o alvo. Desde que a vítima expiatória seja introduzida, e que os fragmentos esparsos sejam esclarecidos por meio dela, estes tomam sua forma verdadeira, juntando-se uns aos outros, harmonizando-se, imbricando-se

como as peças de um quebra-cabeça nunca ainda montado. (Ibid, 1972/1998: 267).

O fato relevante a ser exposto é que não é necessariamente importante que seja o pai o representante, o que é realmente fundamental é a unanimidade em torno do assassinato. O pai nestes termos é a figura comum a todos, como poderia ser outro personagem qualquer, na medida em que pertence ao grupo, ou seja, enquanto o indivíduo encontra-se no interior do grupo, qualquer um pode encarnar figura da vítima expiatória;

Se eliminarmos todas as significações que só pertencem de um lado a “Totem e Tabu” e todas as que pertencem unicamente a “Moisés e o monoteísmo”, de outro, ou seja, aqui a família, ali o povo, a nação e a religião judaica, veremos surgir o único denominador comum das duas obras: metamorfose da violência fundadora, graças a um assassinato que é o de qualquer um e não mais de um determinado personagem. (Ibid, 1972/1998: 268).

A violência e não a sexualidade possui a função principal no que se refere à fundamentação das interdições; *O pensamento moderno ainda se proíbe identificar a peça essencial em uma máquina que, com um único e mesmo movimento coloca fim à violência recíproca e estrutura a comunidade.* (Ibid, 1972/1998: 400).

Girard analisa a violência a partir de uma perspectiva na qual não é preciso negá-la, nem tampouco destituí-la de seu caráter fundamental. Não é necessário projetá-la para algum espaço oculto onde se perde e assim nos perdemos também em sua análise; *É por isto que esta crise nos convida, pela primeira vez, a violar o tabu que, no final de contas nem Heráclito nem Eurípides violaram, tornando plenamente manifesto o papel da violência nas sociedades humanas numa óptica perfeitamente racional.* (Ibid, 1972/1998: 404).

2.2.3 - Arqueologia da violência em Pierre Clastres: a guerra nas sociedades primitivas

Pierre Clastres representa o outro ponto de referência no que tange à análise da antropologia da violência. O autor realiza uma crítica aos estudos feitos sobre determinadas sociedades primitivas e, principalmente, à forma como foram caracterizadas estas sociedades. Alguns estudos consideraram a violência como algo necessariamente ligado ao pouco desenvolvimento das sociedades primitivas, justamente por serem “primitivas”: *La ecuación mundo de los selvajes = mundo de las guerras, que se encontraba constantemente verificada <sobre el terreno(...) Así, outro filósofo inglés Spencer, escribe en sus Principios de sociología: <En la vida de los salvajes y los bárbaros los acontecimientos predominantes son las guerras>*¹¹. (Clastres, 1981:187).

A crítica central de Clastres volta-se para três linhas gerais do discurso sobre a violência: o discurso sobre a guerra naturalista, economicista, e por fim, sobre a idéia de intercâmbio. A primeira partiria do pressuposto que a violência estaria engendrada de forma indissolúvel na “natureza humana”. A perspectiva economicista pressupõe que a violência degenera através das guerras, e que seriam motivadas pela competição pelos recursos escassos. Este discurso ganhou ênfase no século XIX, que diz: *La escasez de los bienes materiales disponibles implica la competencia entre los grupos que quieren*

¹¹ A equação mundo dos selvagens = mundo das guerras, que se encontrava constantemente verificada “sobre o solo”, está presente em toda representação, popular ou erudita, da sociedade primitiva. Assim, outro filósofo inglês Spencer, escreve em seus princípios de sociologia: “ Na vida dos selvagens e os bárbaros o acontecimentos predominantes são as guerras”

*obtenerlos, y esa lucha por la vida desemboca en un conflicto armado: no hay suficiente para todo el mundo.*¹² (Ibid, 1981: 191).

O pressuposto pautado no princípio do intercâmbio, se sustenta partindo da premissa que existiria um interesse no estabelecimento de relações de troca por parte dos grupos primitivos, a guerra seria o resultados das transações que não alcançaram um bom termo, ou como expõe o autor: *Los intercambios económicos representan guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas.*¹³ (Ibid, 1981:194).

Para Clastres a pesquisa etnográfica contemporânea tem encarado a violência seguindo um pressuposto através do qual a violência, enquanto fenômeno, é algo a ser extirpado, excluído e não, pensado como imanente a uma condição de vida de um determinado grupo, ou grupos de indivíduos;

*Se evoca la violencia pero sobre todo para mostrar el horror que inspira a las sociedades primitivas, para establecer que son, al fin de cuentas, sociedades contra la violencia. No nos sorprende, pues, constatar en el campo de la investigación etnológica contemporánea la ausencia casi completa de una reflexión general sobre la violencia bajo su forma más brutal y colectiva, más pura y social: la guerra.*¹⁴ (Ibid, 1981:183).

O autor elabora seus comentários sobre a violência nas sociedades primitivas, remetendo aos primeiros relatos feitos sobre as sociedades indígenas brasileiras encontradas pelos europeus no século XVI, através das expedições marítimas. As intenções destas considerações vão à direção da exposição do abismo cultural que havia entre um modo

¹² A escassez dos bens material disponível implica na competição entre os grupos que desejam obtê-los, e esta luta pela vida leva ao conflito armado: não há suficiente para todos.

¹³ Os intercâmbios econômicos representam guerras potenciais resolvidas pacificamente, e as guerras são o resultado das transações mal sucedidas.

¹⁴ Discute-se sobre a violência, sobretudo para mostrar o horror que inspira as sociedades primitivas, para estabelecer que são, ao final de contas, sociedades contra la violência. Não nos surpreende, pois, constatar no

européu para definir o que era *sociedade*, e como de fato estas sociedades foram encontradas no continente americano; *De la enorme documentación reunida en las crónicas, relatos de viaje, informes de sacerdotes y pastores, militares o traficantes, surge, la imagen primera y más evidente de la diversidad de culturas descritas: el guerrero*¹⁵. (Ibid, 1981: 184).

Thomas Hobbes representa para Clastres o exemplo mais claro que pode ser apresentado sobre esta *distância cultural*. Para Hobbes as sociedades que se encontram num estágio primitivo perpetuam-se em uma condição conflitiva, ou seja, no *estado de natureza*, e neste caso, Hobbes toma como elemento imaginativo estas sociedades primitivas que são desveladas pela ciência européia do século XVI, e que se colocam como estágios anteriores dos Estados absolutos europeus.

Clastres demonstra que a convergência destes relatos sobre as sociedades primitivas expõe o caráter *universal* da guerra como elemento central nestas sociedades; (...) *ninguna sociedad primitiva escapa a la violencia, sea cual fuera su modo de producción, su sistema tecnoeconómico o su entorno ecológico*. (Ibid, 1981:186). O autor se questiona sobre o *silêncio* da etnologia acerca do fenômeno da guerra, e conclui que evidentemente não se trata mais a guerra porque as sociedades primitivas não são mais *sociedades primitivas*. A influência das *culturas brancas* dissolve a condição original destas sociedades;

Por esto la ausencia de una reflexión sobre la violencia en la etnología actual podría explicarse en primer término por la desaparición efectiva de la guerra, consecutiva a la pérdida de la libertad que obliga a los Salvajes, a un pacifismo forzado, pero también por la adhesión a un tipo de discurso sociológico

campo da investigação etnológica contemporânea a ausência quase que completa de uma reflexão sobre a violência sobre sua forma mais brutal e coletiva, mais pura e social: a guerra.

¹⁵ Da enorme documentação reunida nas crônicas, relatos de viagem, informes de sacerdotes e pastores, militares ou traficantes, surge, a imagem primeira e mais evidente da diversidade cultural descrita: o guerreiro.

*que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en la sociedad primitiva.*¹⁶ (Ibid, 1981:187).

Ao apontar certos *enganos* interpretativos acerca do fenômeno da guerra, por parte do discurso sociológico ou de um determinado discurso sociológico, Clastres indica que existem três perspectivas de narrativas sobre a condição determinante que origina o fenômeno da violência- a saber: O discurso *naturalista*, o *economista*, e um terceiro que se estrutura a partir da *idéia de intercâmbio*.

O principal representante da perspectiva naturalista segundo Clastres, é A. Léroi-Gourhan e a obra citada é *Le Geste et la Parole*. Neste estudo o autor determinaria para a violência humana uma raiz filogenética, ou seja, a violência seria uma manifestação propriamente humana, *natural*;

*La violencia inherente al hombre como ser natural, es, por lo tanto, medio de subsistencia, de asegurar la subsistencia, de un fin naturalmente inscrito en el corazón del organismo viviente: sobrevivir. Y de ahí la designación de la economía primitiva como economía de la depredación. El hombre primitivo es, en tanto hombre, agresivo; en tanto primitivo está determinado para sintetizar su naturalidad y su humanidad en la codificación técnica de una agresividad útil y rentable; es cazador.*¹⁷ (Ibid, 1981:189).

Segundo Clastres, Léroi-Gourhan através da caracterização da violência humana como natural e ligada a uma questão de sobrevivência perde a amplitude de análise sobre o fenômeno. Esta incapacidade de desdobramento da análise de Léroi-Gourhan torna-se

¹⁶ É por isto que a ausência de uma reflexão sobre a violência na etnologia atual poderia explicar-se em primeiro lugar pelo desaparecimento efetivo da guerra, consecutivamente a perda da liberdade que obriga os selvagens, a um pacifismo forçado, mas também pela adesão a um tipo de discurso sociológico que tende a excluir a guerra do campo das relações sociais nas sociedades primitivas.

¹⁷ A violência inerente ao homem como ser natural, é, um meio de subsistência, de assegurar a subsistência, de um fim naturalmente inscrito no coração do organismo vivente: sobreviver. E daí a designação da economia primitiva como economia da depredação. O homem primitivo é, enquanto homem, agressivo;

evidente quando este relaciona, ao nível da similaridade, a caça com a guerra. Para o autor a caça e sua outra face, a guerra, aproximam-se em relação a um elemento singular que emerge ao mesmo tempo, ou seja, o *homem das armas*. Entretanto Clastres, critica esta posição justamente porque; *Lo que distingue radicalmente a la guerra de la caza es que la primera reposa enteramente sobre una dimensión ausente de la segunda: la agresividad. Y no basta que la misma flecha pueda matar a un hombre o a un mono para que sea lícito identificar la guerra y la caza.*¹⁸ (Ibid, 1981:190). A crítica de Clastres sobre a perspectiva naturalista tem seu fundamento no pressuposto de que, a guerra é um fenômeno social e cultural, e não necessariamente natural, ou da ordem da genética humana.

A ordenação de um *discurso economista*, segundo Clastres, não possui um autor específico. Emerge a partir da guinada que a visão sobre as sociedades primitivas toma no século XIX. A visão idílica abre espaço para uma idéia contrária a esta, ou seja, o *bom selvagem* que se encontra feliz e plenamente satisfeito em sua condição original, agora se torna um precário sobrevivente que passa seus dias a buscar e a produzir seus bens de consumo escassos; *La economía primitiva es, así, una economía de la miséria, y sobre este fondo se sitúa el fenómeno de la guerra. El discurso economista da cuenta de la guerra primitiva por la endebles de las fuerzas productivas. (...) y esa lucha por la vida desemboca en un confito armado: no hay suficiente para todo el mundo.*¹⁹ (Ibid, 1981:191)

Considerar a escassez como o motivo fundante das guerras, representa para Pierre Clastres, uma incompatibilidade analítica, postas em evidência as pesquisas etnográficas

enquanto primitivo está determinado para sintetizar sua naturalidade e sua humanidade na codificação técnica de uma agressividade útil e rentável: é caçador.

¹⁸ O que distingue radicalmente a guerra da caça é que a primeira repousa completamente sobre uma dimensão ausente da segunda: a agressividade. Não basta que a mesma flecha possa matar a um homem ou a um macaco para que seja lícito identificar a guerra com a caça.

que apontam justamente na direção contrária; *Los análisis de Sahlins y Lizot sobre la cantidad de alimento necesario a una comunidad y los tiempos consagrados a procurarlo, indican que las sociedades primitivas, ya se trate de cazadores nómades o agricultores sedentarios, son en realidad sociedades del ocio, ateniéndonos al escaso tiempo dedicado a la producción.*²⁰ (Ibid, 1981:193).

Pierre Clastres ao indicar a insuficiência das propostas naturalistas e economistas, aponta na direção daquilo que para o autor começa a emergir como o espaço, por excelência, onde a guerra pode ser compreendida- a saber: o político. Clastres analisa mais uma de suas variantes interpretativas, acerca dos fenômenos da violência e da guerra, antes de aproximar-se definitivamente deste pressuposto político.

O *discurso do intercâmbio* oferece-se a partir dos estudos de Claude Lévi-Strauss a idéia de que os intercâmbios econômicos seriam guerras que se resolveriam pacificamente. Por dedução lógica a violência e a guerra violenta são o estado de degenerância destas transações comerciais infortunadas. O principal ponto de crítica de Clastres à posição de Lévi-Strauss, no tocante a concepção de intercâmbio, é que a guerra perde qualquer positividade, estando atrelada a uma condição secundária que se desencadeia sempre e através das relações comerciais *desgraçadas*;

(...) la lógica de la concepción del intercambio conduce casi a la disolución del fenómeno guerrero. La guerra, desprovista de positividad a causa de la prioridad atribuida al intercambio, pierde toda dimensión institucional: No pertenece al ser de la

¹⁹ A economia primitiva é, assim, uma economia da miséria, e sobre este fundo situa-se o fenômeno da guerra. O discurso economicista da conta da guerra primitiva pela lógica das forças produtivas(...) e esta luta pela vida culmina no conflito armado: não há suficiente para todos.

²⁰ As análises de Sahlins e Lizot sobre a quantidade de alimento necessário a uma comunidade e os tempos consagrados a procurá-lo, indicam, que as sociedades primitivas, tratando-se de caçadores nômades ou agricultores, são em realidade sociedades para o ócio, com escasso tempo voltado para a produção.

*sociedad primitiva no es más que una propiedad accidental, azarosa, inesencial.*²¹ (Ibid, 1981:197).

Para que se possa compreender a posição de Clastres acerca do *locus* da guerra e da violência nas sociedades primitivas, deve-se ter em conta a maneira pela qual estes grupos constituem-se como unidades políticas e de que forma conservam e constroem sua identidade. Para o autor; *La sociedad primitiva, en su ser, quiere la dispersión, este deseo de fragmentación pertenece al ser social primitivo que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica. En otras palabras, la guerra es el medio de un fin político.*²²(Ibid, 1981:199).

A localidade seria para Clastres um dos primeiros pontos de referência a serem pensados em relação à idéia de unidade do grupo primitivo. A localidade define-se como sendo o território no qual habita o grupo, sendo então, a região onde o grupo se move com segurança. Como consequência desta territorialidade insere-se a contrapartida, representada pela exclusão daqueles que não pertencem ao território; *La exclusividad en la utilización del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva en tanto comunidad que incluye su relación esencial con el territorio.*²³(Ibid, 1981:200)

Pierre Clastres esforça-se para definir as comunidades primitivas e encerrar seu *ser social*, através da concepção de que os grupos primitivos tendem a constituírem-se como unidades indivisas, nas quais a noção de *nós* deve ser defendida a todo custo; *La*

²¹ (...) a lógica da concepção do intercâmbio conduz quase a dissolução do fenômeno da guerreiro. A guerra, desprovida de positividade dada pela causalidade do intercâmbio perde a dimensão institucional: não pertence ao ser da sociedade primitiva não é mais que uma propriedade ocidental, azarada, inessencial.

²² A sociedade primitiva em seu ser, quer a dispersão, este desejo de fragmentação pertence ao ser social primitivo que se institui como tal mediante a realização desta vontade sociológica. Em outras palavras, a guerra é um meio para um fim político.

*comunidad primitiva puede plantear-se como totalidad porque se constituye en unidad: es un todo finito porque es un Nosotros indiviso.*²⁴ (Ibid, 1981:203). Esta imperiosa necessidade de manifestar sua diferença ante os outros grupos leva às comunidades primitivas a estarem em um estado de tensão; *La violación de un territorio o la supuesta agresión de un chamán vecino son suficientes para desencadenar la guerra. En consecuencia, el equilibrio es frágil: la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente.*²⁵ (Ibid, 1981: 203)

As sociedades primitivas possuem uma dupla característica, ou seja, são expansivas e ao mesmo tempo indivisas, a partir disto decorre uma consequência que, segundo Clastres, leva às comunidades a se relacionarem também de forma ambígua. A intercessão entre as duas características determina que estas comunidades constroem suas relações políticas segundo uma lógica de amigo-inimigo; *La imposibilidad de la guerra de todos contra todos realiza, para una comunidad dada, una inmediata clasificación de la gente que la rodea (...) Con los primeros se tratará de sellar alianzas, con los otros se aceptará - o se buscará - el riesgo de la guerra*²⁶. (Ibid, 1981: 206).

Compreender a guerra como o meio por excelência de afirmação de constituição das sociedades primitivas, decorre da tendência que estas sociedades possuem para o rompimento de suas próprias fronteiras, contudo, sem perder seu ser indiviso. Clastres

²³ A exclusividade na utilização do território implica em um movimento de exclusão, e aqui aparece com clareza a dimensão política da sociedade primitiva enquanto comunidade que inclui sua relação essencial com o território.

²⁴ A comunidade primitiva pode colocar-se como totalidade porque se constitui em unidade: é um todo finito por é um Nós indivisível.

²⁵ A violação de um território ou a suspeita agressão de um xamã vizinho são suficientes para desencadear a guerra. Em consequência, o equilíbrio é frágil: a possibilidade de violência e do conflito armado está sempre presente.

²⁶ A impossibilidade da guerra de todos contra todos realiza, para uma comunidade qualquer, uma imediata classificação da gente que a rodeia (...) Com os primeiros se tratará de sela alianças, com os outros se aceitará - ou se buscará - o risco da guerra.

afirma que, ao contrário da lógica do Estado compreendida por Hobbes, as sociedades primitivas são *sociedades- para- a -guerra*;

*El inmenso error, aunque casi inevitable en un hombre de su época, fue haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los Salvajes no es un mundo social; que, por consiguiente, la institución de la sociedad pasa por el final de la guerra, por aparición del Estado, máquina anti-guerrera por excelencia.*²⁷
(Ibid, 1980: 215).

A análise de Pierre Clastres permite expor a centralidade da guerra como um elemento de constituição do político nas sociedades primitivas. A percepção sobre a violência que decorre da formulação teórica do autor permite expandir as possibilidades de compreensão deste fenômeno. A violência ganha uma positividade que se encerra na premissa de que a defesa da unidade grupo passa pela exploração da relação com o outro, a partir de uma lógica que permita sempre uma aproximação, sem que se corra o risco de dissolução do grupo.

²⁷ O imenso erro, ainda que quase inevitável em um homem de sua época, foi haver acreditado que a sociedade que persiste na guerra de todos contra todos não é uma sociedade; que o mundo dos selvagens não é

Capítulo III

Técnica Moderna e a Economia da Violência

3.1 - Princípios para uma Economia da Violência

Deseja-se apresentar neste capítulo o pressuposto de uma *Economia da Violência*. Deste ponto inicial, deriva-se o pensamento na direção da teoria política e dialogamos com Sheldon S. Wolin a partir de seu estudo *Política y Perspectiva – Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental (1960/1974)*, particularmente nos deteremos sobre seu capítulo *Maquiavelo: Actividad política y economía de la violencia*¹.

Ao considerar a possibilidade de uma Economia da Violência, necessariamente duas premissas já foram dadas - a saber: A primeira leva na direção de aceitar a violência como um dos elementos pertencentes às sociedades humanas de modo imanente, e não considerar a violência como um fenômeno errático e exclusivo de determinado grupo ou época, posto que este tipo de argumento em nada contribui para pensar sobre a violência. Em segundo lugar deve-se considerar que a violência relacionada aos modos de interação social, especialmente a política, se estabelece como um dos fatores de fundamental relevância, encontrando-se de forma inseparável da política ao longo da história.

um mundo social: que, por conseguinte, a instituição da sociedade passa pelo fim da guerra, pela aparição do Estado, máquina anti-guerreira por excelência.

¹ Política e Perspectiva – Continuidade e transformação no pensamento político ocidental (1960/1974), Maquiavel: Actividade política e economia da violência

Interessa pensar a questão da violência e política seguindo a tradição européia, Wolin aproxima-se inicialmente de Maquiavel, a fim de poder compreender qual o modelo de realização para uma Economia da Violência segundo o pensador renascentista.

Ao considerar o conceito de economia isoladamente, alguns aspectos transparecem e vem à frente. Pensa-se em economia, em decorrência, surgem as idéias do cálculo, da previsão, da administração. Ao relacionar estes pressupostos primários à idéia de violência, percebe-se que somente é possível conceitualizar uma Economia da Violência, a partir do momento em que se considera a violência de forma institucionalizada. Não apenas como algum *desvio*, e sim, como um mecanismo de exercício de poder amparado pela razão.

O questionamento de S. Wolin volta-se para a análise da teoria política, ou melhor, volta seu olhar para o período histórico no qual o pensamento político ocidental europeu descola-se, ou entra em processo de descolamento do pensamento eclesiástico, e da doutrina Aristotélica. A reforma é o impulso inicial para este movimento, de onde parte uma nova visão sobre a relação entre Estado e Igreja, abrindo uma fenda na estrutura pautada na associação direta entre valores de uma doutrina religiosa e o pensamento político;

El resurgimiento del lenguaje de la política estuvo vinculado también con un creciente sentido de identificación nacional por parte de los apologistas protestantes. El lenguaje de la teoría de la iglesia, en especial, debió ser remodelado para adaptarlo a la disolución de la organización universal y la nacionalización de la vida religiosa. (WOLIN, 1960/1974: 210)².

Ao considerar esta fenda aberta pela introdução do conflito teológico-político no seio da Igreja católica, não devemos nos apressar em considerar que o pensamento e os

² O ressurgimento da linguagem da política esteve também ligado com uma resente sentido de identificação nacional por parte dos apologistas protestantes. A linguagem da teoria da igreja, em especial, devia ser remodelado para adaptar-se a dissolução da organização universal e da nacionalização da vida religiosa.

valores de uma ordem moral cristã se perdem ou deixam de existir. Este processo se dá de forma gradual, e o descolamento entre os poderes transcendentais e seculares nada mais é do que uma derivação do pensamento ocidental em suas diversas faces. Esta derivação ataca o pensamento religioso em sua base, ou seja, na fé e na certeza absoluta da divindade, a relativização científica e o pensamento crítico-analítico trazem a dúvida metódica.

A Reforma como um processo conflituoso, acelera esta introdução do pensamento político no seio do pensamento religioso, mas ainda permanece sendo essencialmente religioso, a possibilidade para o surgimento de um pensamento e de uma teoria política singular em relação à teologia, aparece segundo Wolin na Itália do século XVI, onde;

(...) los intelectuales dedicaban cada vez más sus energías a la exploración de nuevos ámbitos de indagación, sin que los distrajeran interminables polémicas religiosas; al mismo tiempo, el poder de las instituciones religiosas había comenzado a retroceder, o – más exactamente – el poder de la Iglesia tenía importancia no como extensión de su misión espiritual, sino por su función en la actividad política interna de la península itálica.” (Ibid, 1960/1974: 212)³.

O estado de coisas no cenário político italiano do século XVI, exigia por parte dos atores envolvidos uma completa capacidade de desprendimento das concepções políticas anteriores, e que segundo Wolin, só é possível ver num pensamento pautado em um *realismo* ao qual o pensamento político é levado a se desdobrar durante o *quattrocento* florentino.

Maquiavel surge no horizonte do pensamento político Italiano, no qual; *El manifiesto elaborado por él para la nueva ciencia reflejó la creencia de que, para poder*

³ (...) os intelectuais dedicavam cada vez mais suas energias a exploração de novos âmbitos de questionamento, sem perderem-se em intermináveis polêmicas religiosas; ao mesmo tempo o poder das instituições religiosas havia começado a decrescer, ou – mais exatamente – o poder da igreja tinha importância não como extensão de sua missão espiritual, senão por sua função na atividade política interna da península itálica.

*analizar de modo coherente los fenómenos políticos, era necesario liberarlos antes de las ilusiones que los envolvían, entrelazadas por las ideas políticas del pasado”*⁴ (Ibid, 1960/1974: 213).

O pensador florentino distancia-se da tradição do pensamento político vinculado de forma mais proeminente à tradição religiosa, a partir do momento em que diz, que estes Estados que se encontram sob a égide do poder papal não merecem a atenção do pensamento político e já que retiram sua força da idéia de uma divindade superior, não correm riscos de dissolução, ou segundo Maquiavel; *En sus mordaces palabras, tales regímenes mantienen sus príncipes en el poder cualquiera que sea “su manera de actuar y vivir”*⁵ (Ibid, 1960/1974: 214).

A pensamento de Maquiavel volta-se sempre na direção daquilo que é imperativo para a manutenção do poder, e nestes termos exclui todo elemento que não seja necessário à conquista e ao manutenção deste. Ao insistirmos na questão religiosa, se tenta determinar a posição daquilo que deve ser mantido, Maquiavel deve deixar claro o que é este Estado e qual sua natureza.

O elemento central em todo o estudo de Maquiavel (particularmente em sua obra *O Príncipe (1513)*) é o elemento individual que surge no horizonte das possibilidades e delas consegue extrair todas as vantagens possíveis, apoiados tanto na virtude como na fortuna. A conquista do poder dá-se pelo êxito na campanha e no exercício preciso de suas capacidades de poder; *Este nuevo hombre era el retoño de una época de incansable*

⁴ O manifesto elaborado por ele para a nova ciência refletiu a crença de que, para poder analisar de modo coerente o fenômeno políticos, era necessário liberta-los das ilusões que os envolviam, costuradas pelas idéias políticas do passado.

⁵ Em suas mordazes palavras, tais regimes mantém seus príncipes no poder qualquer que seja “sua maneira de atuar e agir”.

ambición, de rápida transformación de las instituciones y veloces cambios de poder entre los grupos de élite. ⁶ (Ibid, 1960/1974: 216).

Aproximando-se de Wolin pode-se considerar que Maquiavel abre o espaço para a consideração de uma Economia da Violência, como um dos fatores necessários para que o príncipe apoiado pela virtude e pela fortuna saiba como executar a violência sem, no entanto, tornar seu domínio contrário ao interesse e ao bem estar daqueles que compõe o corpo de seus súditos. O exercício racional dos meios de violência -nestes termos pense-se no exército - cabe como pressuposto inicial para que possamos compreender uma Economia da Violência, ou seja, não podemos pensar apenas em agressividade desenfreada, posto que isto levaria necessariamente a dissolução do poder. Devemos imaginar sempre um termo médio, onde se possa aplicar os meios necessários “ao paciente sem matá-lo”.

Wolin coloca que a partir de Maquiavel os eufemismos discursivos foram postos de lado e o Estado toma a frente no que diz respeito ao uso da violência como um dos mecanismos de exercício de sua autoridade; *Porque quien merece reproche es el hombre que emplea la violencia para estropear las cosas y no quien la utiliza para corregirlas.* ⁷. (Wolin apud Maquiavel, 1960/1974: 238).

Poderíamos pensar em Maquiavel como um defensor da violência, ou de seu exercício desenfreado com o objetivo voltado para a manutenção do poder conquistado? Acredita-se que não é isto que Wolin mostra sobre o pensador italiano, é mais lógico pensarmos que Maquiavel defende uma tese que beira ao “pacifismo”.

⁶ Este novo homem era o resultado de uma época de incansável ambição, de rápida transformação das instituições e velozes transformações entre os grupo de elite.

⁷ Porque que merece reprovação é o homem que emprega a violência para maltratar as coisas e não quem a utiliza para corrigí-las.

Esta colocação pode parecer estapafúrdia a primeira vista, entretanto, ao seguirmos o pensamento e os pressupostos apresentados por Wolin em sua leitura sobre Maquiavel perceberemos o contrário. Maquiavel considera que o Estado e o príncipe como seu primeiro regente detém a possibilidade do exercício da violência, temos desta forma uma relação de proximidade entre poder e violência, para Maquiavel não existe a possibilidade de manutenção do poder sem o uso da violência, entretanto, defende o uso calculado e racionalizado da violência; *Aunque se pudiera controlar los efectos de la violencia el recurso a ella no disminuiría.*⁸ (Ibid, 1960/1974: 240).

As considerações que permitem analisar tal pressuposto se baseiam na percepção de que no campo político seja este interno ou externo, as relações podem ser analisadas sob a ótica de um cálculo de possibilidades, e de uma somatória que não necessariamente tende a zero e sim ao desequilíbrio entre as forças. A execução de uma ação qualquer pressupõe inicialmente e antes de tudo a possibilidade de que se possa realizar tal ato, isto indica que existe poder (enquanto capacidade de ação) em alguma medida.

Considere-se que o campo político seja este espaço onde residem as possibilidades. À distância que separa o príncipe dos seus súditos, em Maquiavel, é a diferença de fortuna, de virtude que este possui e os outros não, a distância entre a autoridade e a ação somente pode ser preenchida pela violência que mantém o espaço de cada um determinado e seguro. A segurança do exercício de seu poder tanto mais será garantida quanto mais este souber executar, as ações de forma reta e rápida a fim de que possa interromper os movimentos contrários a sua ordem.

⁸ Ainda que se pudesse controlar os efeitos da violência o recurso a ela não diminuiria.

Expusemos que um dos principais instrumentos para o exercício do poder em Maquiavel é o exército. O pensador Florentino dedicou um texto⁹ especialmente à arte da guerra onde trata desta questão. Mantendo seu olhar racional e realista propõe uma compreensão aguda de como a guerra deve ser estudada e compreendida; *Sem o apoio militar, contudo, as boas instituições não podem sobreviver em boa ordem, como o interior de um soberbo palácio que, embora adornado com ouro e pedras preciosas, não tivesse cobertura para protegê-lo da chuva.* (Maquiavel, 1513/2002: 101). O resultado destas proposições acerca da guerra permite compreender a lógica de Maquiavel, propondo então a possibilidade de uma Economia da Violência.

Maquiavel apresenta uma crítica forte aos costumes “modernos” que deixaram para trás valiosos ensinamentos de tempos mais antigos, e imputa a isto a fraqueza das forças militares dos principados italianos; *Porém como as instituições militares se corromperam muito se afastando em demasia dos padrões antigos, essas opiniões de mau agouro surgiram dos que odeiam os exércitos e evitam o contato com seus integrantes.* (Ibid, 1513:102).

O pressuposto apresentado pelo autor refere-se a conversa de Cosme Rucellai com Fabrício Colonna da Lombardia, que havia lutado com êxito nos exércitos de Fernando da Espanha. Pensar a guerra como um exercício de forças que se encontram em confronto, requer bem mais do que apenas conjecturar sobre a natureza do conflito. Cabe termos a clara compreensão daquilo que é fundamental para levar este conflito a bom termo. Com esta frase parece que tomamos um partido, mas não é este o ponto ao que nos referimos ao tratar de Maquiavel.

⁹ Tratamos especificamente do texto “*A arte da Guerra*” escrito entre 1513 e 1521, composto por sete livros.

A racionalidade entre meios e fins adotados através da análise do campo de batalha permite que tracemos ao longo de sua descrição da conversa entre Rucellai e Colonna uma linha através da qual podemos perceber que, o conflito não se resume a uma questão de coragem, ou de qualquer outro valor. É de vital importância a percepção da real capacidade de ação, como também a capacidade de avaliar o grau de ameaça enfrentado.

Saber quando começar e quando terminar é para Fabrício de Colonna, um dos principais objetivos a serem tidos em mente por aquele que responde pela liderança de um exército. Colocar um exército em movimento requer o conhecimento de todo um processo logístico que deve estar entre as primeiras preocupações daquele que comanda. A Economia da Violência aparece como sendo o elemento de equilíbrio entre a força, a ação e a razão. Todo o conflito que tomar a violência de forma desenfreada tende a sair do controle daquele que inicialmente a comanda, logo, saber o que se quer com a ação proposta define o quanto de violência será necessário para atingir tal meta. Maquiavel nos relata a seguinte passagem; *Os generais voltavam contentes com seus triunfos à vida civil; e os comandados depunham as armas com maior satisfação do que as empunhavam. Todos retomavam suas atividades normais, e nunca houve ninguém que esperasse se sustentar como militar graças a suas presas.* (Ibid, 1513:109).

O realismo com o qual Maquiavel e seus contemporâneos aqui tratados abordam a questão mostra claramente, que não existe um componente de agressividade e sim que o conflito ganha uma face racional e instrumental, ou seja, o objetivo a ser alcançado deve ser encarado seguindo as premissas que se façam necessárias – a saber: o domínio dos objetivos.

O pensamento voltado à técnica pode ser considerado como um dos elementos fundamentais da análise de Maquiavel, em suma, ela representa uma das características

mais necessárias para a conquista e a estabilidade do poder. Quando os recursos que o autor apresenta como sendo básicos para a conquista do poder, não são bem “administrados” se perdem, e não cumprem sua finalidade proposta. O saber, a razão calculadora lançada no jogo das possibilidades é tanto mais eficaz, quanto mais retamente usada e direcionada aos fins propostos.

3.2 O “medo da morte” e a Economia da Violência:

em Thomas Hobbes

Trataremos aqui sobre a obra de maior importância do pensador inglês, a fim de tornar possível uma aproximação a noção de violência que Hobbes apresenta em seus estudos - a saber: O *Leviatã* (1651). A escolha por esta obra como bibliografia principal, se sustenta porque é neste estudo que o autor define com mais abrangência a sua teoria sobre o Estado e o contrato social, e de forma clara pode-se extrair de seu pensamento o pressuposto de uma Economia da Violência.

Thomas Hobbes nasceu em 1558 em Westport, Inglaterra. Aos quinze anos ingressou na Universidade de Oxford. Em 1636, em viagem a atual Itália, conhece as teorias de Galileu, e em 1642 publica *De Cive*. Sobre estas rápidas considerações sobre a vida de Hobbes é possível localizar as suas influências epistêmicas entre o empirismo inglês, o que ficará claro a partir do momento em for tratado o seu estudo de forma mais específica. A razão empírica de Galileu desempenha forte influência no pensamento de Hobbes determinando assim a sua distância teórica em relação ao pensamento da razão idealista de Descartes.

No *Leviatã*, são delineadas as principais considerações sobre a teoria do contratualismo hobesiano e suas premissas epistemológicas. É importante analisar as teses de Hobbes tendo em mente que sua análise da conjuntura sócio-política ocupa uma posição central em suas proposições.

A moderna teoria do Estado de Thomas Hobbes, bem como sua teoria do contrato social, parte da premissa teórica que questiona a posição do teóricos clássico Aristóteles, na

medida em que considera a falibilidade da proposição que estima o Homem como *Zoon Politikon*, para Hobbes, este axioma; (...) *embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente*” (HOBBS,1642/1998:26).

Hobbes considera que o homem possui uma propensão à violência, dada pela condição peculiar em que se encontra no mundo. O homem hobesiano tem como uma de suas características principais a necessidade inexorável de maximizar a satisfação de suas necessidades. Deve-se considerar que Hobbes considera que o homem está em igualdade de condições perante os outros, esta igualdade se justifica pela proposição de que todo o homem possui a possibilidade da violência, ou seja; *A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança.* (Ibid, 1642/1998:29).

A vontade, se destaca na teoria do contrato como um dos elementos essenciais no homem, ela é o elemento motivador que põe em movimento as relações de disputa, o que confere a análise da teoria política de Hobbes, ordinariamente, uma característica de conflito. O confronto de vontades só pode ser dado como o elemento essencial do conflito, quando não existe um poder que seja capaz de se sobrepor a estas vontades neste estado de natureza, a definição de direito, somente pode ser alcançada determinando o que seria para Hobbes a condição primeira como fundamento da vida, ou seja, *manter-se vivo*.

Além de estar vivo o homem tem como desejo imanente se *manter vivo* e partindo deste pressuposto, quaisquer meios que este use para manter-se vivo são considerados legítimos e justos; *Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau,*

mas acima de tudo do maior entre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. (Ibid, 1642/1998:31).

Cabe deixar claro que até o momento, Hobbes considera o homem em seu estado de natureza, na qual possui juízo sobre as suas ações e liberdade para executá-las, entretanto, se cada homem possui propriedade de justiça, isto representa para o pensador um anacronismo fundamental à manutenção da própria existência humana; *Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, isto é meu”, não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa.* (Ibid, 1642/1998:33). A partir deste ponto Hobbes propõem a necessária negociação entre os indivíduos a fim, de que através da *reta razão* seja possível estimar uma condição ideal na qual, todos os indivíduos sejam capazes de ao mesmo tempo em que buscam a satisfação de suas necessidades não entrem em conflito com outros indivíduos, este projeto racional é o fundamento do contrato social em Hobbes.

Cabe salientar que este *racionalismo hobbesiano*, já traz consigo as premissas fundamentais da razão moderna;

Razão, nesse sentido, nada mais é do que cálculo, isto é, adição e subtração, das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Afirmo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para outros homens. (Ibid, 1642/1998:39)

Para que exista a possibilidade de uma sociedade sobreviver, se deve antes de mais nada encontrar um meio de disciplinar a violência, deve-se criar uma instância na qual a violência, ou o poder de execução de atos violentos seja tornado impessoal. Dizemos impessoal, seguindo a argumentação de Hobbes sobre os atos justos e injustos, onde o autor afirma que é injusto um súdito voltar-se contra o soberano, porque o soberano tem em seu

fundamento a própria concessão do súdito, isto equivaleria a dizer, que o súdito estaria indo contra uma das leis naturais, que seria a de não causar mal a si próprio. Por força desta argumentação colocamos que o poder se torna impessoal, na medida em que não se pode reconhecer todos os súditos um a um olhando apenas para o soberano. Este representa a unidade do poder instituído e detentor dos meios de violência, mas a vontade individual dos súditos não penetra nesta instância.

Através desta análise, podemos considerar que Hobbes ao propor esta ordenação política, propõe também uma Economia da Violência, ou seja, a intervenção racional dos meios de violência. A separação da vontade individual em relação a força necessária para atos violentos. Poderíamos contra-argumentar que o soberano possui uma vontade pessoal, contudo, cabe deixar claro que nos referimos as relações de força , se nos detivéssemos na pessoalidade de cada soberano, pouca coisa nos traria de útil tal raciocínio.

O pressuposto de uma Economia da Violência analisada a partir da teoria de Hobbes, nos permite considerar que não existe uma real preocupação na abolição da violência, e sim na manutenção desta de forma privilegiada e direcionada através da *reta razão* à um fim proposto como objetivo primordial do contrato entre os indivíduos, a saber - a paz.

Esta paz resultante da apropriação dos meios de violência pelo soberano, torna as relações entre os homens mais segura, porque cada um sabe que o *braço do Estado* pode alcançar qualquer um. Então poderíamos dizer que o medo continua sendo o elemento que mantém a ordem social estável, seguindo os pressupostos de Hobbes. O quanto é necessário de violência para alcançar este estado de coisas? Toda a que for possível para que não haja dúvidas sobre a capacidade de execução das ações por parte do soberano.

Quando Hobbes nos fala sobre as coisas que podem levar um Estado a dissolução, entre elas podemos ver que está o enfraquecimento da “espada do soberano”. Este na medida em que perde o contato com a racionalidade dos usos dos meios de violência, também perde a capacidade de enfrentar as situações adversas que possam surgir. Na medida em que cada indivíduo começa a tomar conta, ou se novamente detiver o poder de ser juiz de suas próprias ações, vemos que não existe mais o elemento ordenador, que intervém de forma racional nos conflitos. A Economia da Violência não é possível de ser pensada fora da ordem racional de execução dos atos de violência.

Podemos através do que foi exposto até o momento analisar tanto em Maquiavel como em Hobbes, dois pontos específicos: a) A violência é um pressuposto que permanece próximo ao homem; b) que esta deve ser controlada e direcionada.

Em nenhum momento os autores nos dizem que a violência deve ser extinta. Ela é uma condição necessária à instituição de um poder que ofereça algum grau de ameaça. A análise realista de Maquiavel e a análise naturalista¹⁰ de Hobbes distanciam-se no que diz respeito ao método, mas se aproximam no tocante à consideração da necessidade de uma Economia da Violência.

Inscrevemos o conceito nas obras dos autores apresentados, com o objetivo claro de apresentar o pressuposto teórico de uma Economia da Violência. Entendemos que a base do pensamento político moderno se encontra em grande medida, ainda pautada pelas proposições formuladas por Maquiavel como também pelas de Hobbes. A resultante da

¹⁰ A teoria de Hobbes, desenvolve-se tendo como exemplo os povos das América recém descobertos pelos ocidentais, podemos ver nesta passagem a sua opinião sobre os mesmos: “*Os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima me referi.*” (Hobbes, 1642/1998:99)

aproximação dos pensadores permite-nos apresentar a *Economia da Violência* como o elemento de real importância nos modelos políticos ainda hoje empregados.

3.3 - A Guerra e a Economia da Violência

Ao considerar a realização de uma racionalidade voltada a uma Economia da Violência, não queremos com isto dizer que este conceito implica em um menor uso da violência, ou dos recursos necessários para a implementação desta. O conceito de uma Economia da Violência aponta em outra direção, ou seja, responde pela capacidade em determinar inclusive o uso ilimitado da violência, ou de outra maneira, a violência que seja possível de ser alcançada com os recursos disponíveis.

A Economia da Violência indica que a ação e o exercício da força devem ser calculados tendo em mente os objetivos a serem alcançados. Em nenhum momento este conceito se esvaece sob a forma de qualquer humanismo; é o resultado de uma possível aproximação entre a racionalidade técnica e a violência.

Dentre os autores que tomamos como referência para esta aproximação podemos destacar: Carl von Clausewitz, Raymond Aron, Paul Virilio e Zygmunt Bauman. A intenção ao nos aproximarmos destes estudos, tem a clara noção de que não esgotará todas as possibilidades de análise sobre o tema. Como exercício de nossa proposta apresentamos uma análise sobre os caminhos que constituem a guerra, para tanto nos manteremos numa perspectiva que possibilite expor um tipo específico de racionalidade metódica que encontra no pensamento técnico moderno sua maior expressão.

Como primeiro passo na direção da compreensão dos elementos básicos que definem a guerra, apresentamos a definição de Carl von Clausewitz *Da Guerra* (1832) na qual; *A guerra é, pois um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade.* (Clausewitz, 1832/1996: 7). Para o autor a violência se defronta contra violência, ou seja, a força equipara-se em um primeiro momento sendo este equilíbrio apenas abalado pelo recurso às *artes e as ciências* que cada um dispõe; *A violência - isto é, a violência física (uma vez que a violência moral não existe fora dos conceitos de Estado e Lei) – constitui, portanto, o meio; o fim será impor a nossa vontade ao inimigo.* (Ibid, 1832/1996: 8).

O processo cumulativo de *violências* decorrentes de um conflito tende a estabelecer uma ordem de ações recíprocas, ou seja; *Cada um dos adversários executa a lei do outro, de onde, resulta uma ação recíproca, que enquanto conceito deve ir aos extremos.* (Ibid, 1832/1996: 10). Este processo poderia levar o conflito a uma incomensurabilidade das violências no sentido do não planejamento, entretanto, a seqüência de ações recíprocas que Clausewitz aponta, vão à direção de uma racionalização cada vez maior dos recursos que devem ser empregados na eliminação do inimigo. Isto permite considerar que a violência em si não é um fim, mas um meio que se torna mais eficaz quanto mais racionalizado for.

A violência enquanto meio dirige-se para a incapacitação do inimigo. Deve-se considerar sempre a possibilidade da ameaça de que o outro tenha condições de levantar-se novamente, para tanto; *Eu não sou dono de mim próprio, visto ele me ditar as suas leis, assim como eu dito as minhas.*(Ibid, 1832/1996: 11). A percepção do perigo eminente tende a levar a racionalização do risco para um extremo que é o máximo desenvolvimento das forças. Segundo Clausewitz é possível mensurar a capacidade ou a extensão dos meios de

que dispõe o inimigo, entretanto não é possível ter uma idéia clara de quão motivado se encontra o oponente;

Supondo que a nossa estimativa sobre o poder de resistência do inimigo se ajusta mais ou menos á realidade, podemos então adequar proporcionalmente nossos esforços a tal poder, intensificando-os de modo a assegurar o nosso predomínio ou fazer o melhor possível, se não dispusermos dos meios necessários para isso. (Ibid, 1832/1996: 11).

Tem-se a partir da análise de Clausewitz três ações recíprocas, que mostram o desenvolvimento através do qual a guerra se eleva às condições extremas que a caracterizam. Como consequência, o extremo de violência que se alcança ou que pode ser alcançado em uma guerra, em nada tem de irracional, pelo contrário não lhe faltam razões para tal feito. Deve ficar claro que não se busca com isto uma justificativa para as ações violentas, buscamos elementos explicativos para um modo de racionalidade que vê no cálculo, na previsão e na análise das possibilidades, seu fundamento de ação.

Ao considerar a guerra e a racionalidade técnica que se aplica no conflito, deve-se ter em conta que existe uma ambigüidade que se desdobra em duas direções. A primeira como já esboçamos tende a eliminar a incerteza acerca de todos os elementos internos a um conflito, ou seja, a análise tende ao absoluto, entretanto, tem-se que considerar que as reais capacidades de conhecimento sobre as condições do inimigo são limitadas e na maioria das vezes traz imperfeições de projeção da capacidade ofensiva ou defensiva do oponente, tendo em vista esta ambigüidade Clausewitz coloca que;

Tudo isto nos mostra até que ponto a natureza objetiva da guerra a converte num cálculo de probabilidades. Só lhe falta um elemento para fazer dela um jogo, e esse elemento certamente não está ausente: é o acaso. Nenhuma atividade humana depende tão completamente e universalmente do acaso como a guerra. O acidental e a sorte desempenham, pois, como o acaso, um grande papel na guerra. (Ibid, 1832/1996: 24).

Clausewitz deixa claro que a racionalidade técnica imanente à guerra, por mais que se direcione a contenção da incerteza não consegue restringir o elemento contingente que é inerente ao próprio processo de desenvolvimento do conflito; *A arte da guerra aplica-se a forças vivas e morais; por conseqüência, nunca pode atingir o absoluto e o certo; fica sempre uma margem para o acidental, tanto nas cosas grandes como nas mais pequenas.* (Ibid, 1832/1996: 25).

Podemos a partir dos pressupostos de Carl von Clausewitz, derivar três conceitos chave como elementos centrais para a compreensão de sua *teoria da guerra* - a saber; *racional, instrumental, nacional*. A guerra para Clausewitz deve ser desenvolvida partindo de uma análise racional sobre a empresa a qual se irá lançar determinado Estado nacional, posto que somente estes estariam em condições de utilizar a guerra como um instrumento de ação política e não apenas como um fim em si mesmo.

Talvez uma das mais célebres citações de Clausewitz - *A guerra é uma simples continuação da política por outros meios* – exponha com clareza o caráter instrumental da guerra em relação à política; *Vemos, pois, que a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios.* (Ibid, 1832/1996: 27).

Se nos conduzimos na análise acerca da visão de Clausewitz sobre a guerra, e tentamos extrair do autor alguma positividade científica, podemos incorrer em um erro interpretativo. Como o elemento contingente é determinante em um conflito, *o gênio* supera qualquer teoria, posto que a circunstancialidade de cada ação é singular em si, ou seja; *Dada a natureza do tema, é bem preciso que se diga que seria propriamente impossível dotar a arte da guerra de uma instituição doutrinal tal como de uma base que pudesse fornecer sempre àquele que atua um ponto exterior de apoio.* (Ibid, 1832/1996: 113).

A impossibilidade de uma *arte da guerra* ou de uma *teoria da guerra* estabelece-se devido a não determinação dos elementos que compõe uma guerra e entre elementos fundamentais Clausewitz destaca dois: O elemento material, o elemento moral e intelectual. Para Clausewitz pode-se pensar objetivamente sobre as circunstâncias que cercam as condições materiais, mas é pouco provável que se possa ter uma ciência clara e uma noção precisa acerca daquilo que move as vontades do oponente.

A teoria é em si o conjunto de saberes que possibilita à razão uma melhor capacidade de discernimento sobre determinada situação. Desta forma, Clausewitz compreende e abre espaço para uma teoria da guerra, ou seja, como sendo o conjunto de saberes que através da experiência mostraram seu valor e seu acerto. A condução de uma batalha está a favor daquele que obtiver maior êxito em relacionar aquilo que pode ser conhecido com a capacidade em administrar o improvável, ou seja, o contingente.

Por derivação chegamos a discussão da possibilidade, ou não, de uma ciência da guerra, e novamente Clausewitz diz que uma ciência da guerra é impossível, posto que não é possível estabelecer de forma ampla sobre o domínio dos elementos constitutivos que caracterizam a guerra um conjunto coerente de leis. A guerra não se define como um elemento inerte, e neste ponto pode ser posta em antagonismo às ciências físicas às quais determinam uma condição precisa aos seus objetos de estudo, logo; *Afirmamos, pois, que a guerra não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas sim ao da existência social. Ela constitui o conflito de grandes interesses, solucionado através do sangue, e é só por isso que difere dos outros conflitos.* (Ibid, 1832/1996: 127).

Cada vez que se desfere uma ação em uma determinada direção, não necessariamente se pode prever de que forma a reação poderá resultar, e se é que tal reação existirá. Considerando este pequeno movimento, pode-se pensar que a racionalidade técnica

envolvida na guerra em nada tem a ver com a instrumentalização, ou os desenvolvimentos dos armamentos bélicos; a racionalidade técnica emerge através de um modo específico de depuração e da análise sistemática das experiências através do instrumento da razão. Indica-se o caminho na direção de uma Economia da Violência, como uma forma de aproximação entre a racionalidade técnica e a violência, é porque se percebe que tanto um como outro representa uma condição limite que determina a orientação dos conflitos.

Esta orientação dá-se de forma ampla e não necessariamente pontual. O elemento contingente característico dos conflitos somente pode ser reduzido, se elevamos um pressuposto de maior abrangência sobre ele, ou seja, se consideramos uma condição sempre presente nos conflitos- a saber: a violência. A racionalidade técnica se associa à violência à medida que se desenvolve todo o processo de ação no campo da modernidade, ou seja, tem-se como condição ordinária a *episteme moderna*, e neste sentido um tipo de *inteligência* é usada; *Não é um campo de trigo que se ceifa mais ou menos bem, com uma foice mais ou menos boa, sem ter em consideração a forma dos caules. São, pelo contrário, grandes árvores nas quais se tem de meter o machado com inteligência, conforme a natureza e a inclinação de cada tronco.* (Ibid, 1832/1996: 133).

Talvez a maior dificuldade do estudo encontra-se na maneira de como tratar de um assunto como a guerra, tendo em foco não permitir que o próprio discurso seja desviado na direção da valoração moral e ética acerca do fenômeno da guerra.

Raymond Aron em seu estudo *Paz e Guerra entre as Nações* (1986), retorna sua análise para Clausewitz e concorda em compreender a guerra como um ato social que pertence à esfera do político; *A guerra, enquanto ato social, pressupõe a contraposição de vontades, isto é, pressupõe coletividades politicamente organizadas, cada uma das quais quer sobrepor-se às outras.* (Aron, 1986: 69).

De forma preliminar podemos definir normativamente as guerras em: Guerras externas e guerras civis. Esta diferenciação reside no campo jurídico, onde os limites são estabelecidos pela norma jurídica através da qual estão determinados ambos os atores do conflito. Por exemplo, no caso de um conflito entre uma colônia e sua metrópole, estabelece-se em moldes de uma guerra civil desde que esta colônia seja juridicamente considerada parte do território da metrópole.

A diplomacia e a estratégia dependem da capacidade de os atores estabelecerem uma relação de reciprocidade entre eles. Uma diplomacia que não possui a capacidade de executar as suas intenções tampouco tem o poder de exercer-se enquanto tal, nestes termos; *Uma diplomacia que pretende agir sem contar com um exército efetivo, que dispõe de forças armadas incapazes de executar as missões exigidas pelos objetivos postulados: estes dois pecados contra a racionalidade tanto podem ser explicados pela psicologia dos governantes e dos povos, quanto por erros intelectuais específicos.* (Aron, 1986:92).

A relação intrincada entre diplomacia e estratégia pode ser apresentada à análise principalmente se consideramos como palco privilegiado das ações políticas e bélicas o século XX, onde tomaram corpo a Primeira e Segunda Guerras Mundiais. Pela primeira vez na história da humanidade o desenvolvimento técnico atingiu um determinado grau de penetração e de determinação das ações em um campo de batalha, que foi capaz de estabelecer novas maneiras de desenvolver e pensar tanto a diplomacia como a estratégia.

A técnica moderna permite que se introduza de forma definitiva a perspectiva de uma Economia da Violência. Dada a gama de possibilidades de intervenção bélica existente pode-se pensar cada caso isoladamente, ou seja, desde que se detenham às condições necessárias para a implementação de uma ação basta apenas ter a clara medida dos

objetivos a serem alcançados, desde o controle de uma revolta isolada, até a possibilidade de extinção da própria espécie humana.

Seria possível considerar que com este panorama que apresentamos a política estaria fadada ao desaparecimento como um modo de relação entre os homens. Pois apontamos na direção oposta, ou seja, o que pode ser considerado é que a capacidade de exercício da política, a partir do pressuposto de uma Economia da Violência, será determinado pela capacidade dos atores envolvidos em executar as suas vontades de forma autônoma.

A vontade associada à capacidade de tomada de decisão tem na modernidade técnica a velocidade como elemento essencial. A velocidade das informações é de tal monta que a resposta a estas ações deve ser tão pronta quanto possível, isto, leva-nos a considerar que a racionalidade técnica é determinante a medida em que possa oferecer um modo de resposta tão rápido quanto é exigido pela realidade das circunstâncias;

Até 1914, o automatismo em questão era o das "máquinas administrativas", das burocracias militares responsáveis pela mobilização. Em 1960, o automatismo que se teme é o dos aparelhos eletrônicos e os dos planos estratégicos. Em 1914 os estadistas dispunham de alguns dias para tomar decisão. Em 1960, eles dispunham de alguns minutos. (Aron, 1986: 95).

Raymond Aron e Carl Schmitt compartilham de um mesmo pressuposto, no que diz respeito à política elevada ao nível dos sistemas internacionais¹¹, ou seja, ambos consideram a guerra como a última *ratio* nos assuntos políticos entre os Estados. Entre as características que podem ser apresentadas a desigualdade entre os atores é um elemento imanente à própria condição de existência do sistema;

Os atores principais nunca se sentem submetidos ao sistema do mesmo modo como uma empresa de dimensão média está sujeita às leis do mercado (...) Só pertencem a uma companhia teatral os atores que tomam parte na encenação das suas peças. Para a "companhia" internacional, a "representação" é a guerra geral, possível ou real; não importa que um dos atores fale uma língua diferente.(Aron, 1986:154).

A lógica imposta pela modernidade técnica aos sistemas internacionais de relação de forças (sejam elas políticas ou bélicas) leva a novas considerações por parte dos Estados ou blocos envolvidos neste sistema. Até o século XIX e começos do século XX, a razão diplomática indicava como algo extremamente recomendável estabelecer alianças com os países que compartilhavam fronteiras. O motivo para tal forma de ação traduzia-se simplesmente pela impossibilidade de uma nação poder manter por longo tempo duas frentes de combate.

Se nos inserimos um pouco mais profundamente neste modo de racionalização dos eventuais perigos em relação aos conflitos e as guerras, percebemos que a variante principal é a questão geográfica, ou seja, não se imaginava que seria possível ou necessária à realização de pactos de não-agressão com Estados distantes, percebe-se desta forma um tipo claro de lógica estratégica.

Ao considerarmos a modernidade técnica e seus elementos principais como o desdobramento da racionalidade técnica e da implementação técnica em todos os sentidos, percebe-se a impossibilidade de se pensar a estratégia apenas no plano geográfico - territorial. O tempo e as distâncias tornam-se irrelevantes para o desencadeamento dos aparatos técnicos utilizados no processo bélico. Todo pensamento a partir de uma Economia da Violência fica determinado pelo grau de inserção de um determinado Estado na modernidade técnica.

¹¹ Raymond Aron define Sistema Internacional, como o conjunto constituído pelas unidades políticas que mantêm relações regulares entre si e que são susceptíveis de entrar numa guerra geral.

Não se deve pensar a *ratio* dos sistemas internacionais de um ponto de vista talvez “humanitário” de que os Estados estariam prontos e com sua prioridade voltada para a “salvação do próximo”. Para compreender de forma mais clara o lógico dos conflitos é necessário considerar os elementos que os caracterizam e que o século XX oferece, como expressa Martin Wight (2002). Percebe-se que a lógica da Economia da Violência está presente de forma sistemática. Entretanto, ao pensar-se a Economia da Violência em sua relação com a técnica moderna especificamente (mesmo ainda que se tenha na contemporaneidade blocos formados por nações emergindo tanto na Europa como na América) é possível considerar que a lógica da Economia da Violência e a guerra permanecem como a última *ratio* da política;

Este campo diplomático, cujos limites são traçados pela técnica de transporte e de combate e pelo relacionamento entre os Estados, se compõe de unidades políticas e de agrupamentos de unidades (alianças provisórias e coalizões permanentes). A geografia do campo diplomático não se modifica, ou só se modifica lentamente; mas a força de cada unidade e dos agrupamentos pode alterar-se em ritmo rápido. As alegadas constantes, impostas pela geografia, são muitas vezes enganosas. Não é a geografia que sugere uma aliança ou uma inimizade, original ou permanente, senão a projeção sobre o mapa de uma determinada relação de forças: se essa relação evolui, outra política apresenta-se como razoável. (Aron, 1986:156)

As considerações que realizamos em torno do tema da guerra apresentando Carl von Clausewitz e Raymond Aron tem como objetivo apresentar pontos relevantes que devem ser pensados para que se possa ter uma visão mais clara deste fenômeno.

Tentamos ao longo desta análise apontar os indícios de uma racionalidade técnica e de que forma poderíamos pensar estes pressupostos componentes da analítica sobre a guerra a partir da concepção de uma modernidade técnica. A modernidade técnica insere e altera variáveis que são determinantes na análise de qualquer conflito. À distância, o tempo,

a velocidade, estão ligados, não é possível considerar qualquer ação, seja política ou bélica sem levar em conta estes elementos.

A modernidade técnica ao relacionar-se de forma ampla ao princípio da contingência demonstra que não é possível atribuir uma causa necessária a nenhum fenômeno humano, sendo eles considerados contingentes na medida em que se determina em relação a outros elementos que podem ou não se apresentar de determinada forma.

Ao discutir o conceito de uma Economia da Violência temos em mente a sua limitação, pois não o entendemos de forma determinista, ou seja, a Economia da Violência deve pensar aquilo que não se apresenta de forma clara e imediata, logo, qualquer pressuposto que se dirija nesta direção deve ter a contingência como limite e ao mesmo tempo como instrumento de expansão das possibilidades de realização de uma Economia da Violência.

Ao passar da análise daqueles que podem ser traduzidos como clássicos das teorias das relações internacionais e analistas de conflitos, para os autores que se encontram na contemporaneidade, de forma imediata inserem-se naquilo que denominamos aqui modernidade técnica. Paul Virilio e Zygmunt Bauman expressam a amplitude de sua percepção acerca da natureza destas guerras do século XX e as características das guerras do século XXI.

Temos a velocidade sendo levada sempre além daquilo que se imaginava como limite, sejam nas comunicações, no transporte, no trabalho, nas guerras, na alimentação e até mesmo no tempo em que podemos passar numa mesa de cirurgia, ou até mesmo em um simples exame clínico. *Cada vez mais rápido*. Este poderia ser o lema da modernidade técnica.

Entre alguns autores que poderíamos trazer à discussão está Paul Virilio¹² que promove, até de certa forma iconoclasta, uma análise da técnica na contemporaneidade. Virilio tem como substrato de seu pensamento a sua própria experiência de vida, que foi marcada fortemente pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Algumas descrições de suas visões de infância dão mensagens daquilo que se traduz neste estudo como modernidade técnica. Virilio fala de uma sociedade dromológica, ou seja, de uma sociedade da velocidade, do deslocamento, do movimento. Fala também de uma *esthétique de la disparition*, ou seja, uma estética do desaparecimento que emerge como resultado do extremo potencial da implementação técnico-bélica utilizada no período da guerra. A velocidade e o impacto desta racionalidade técnica que se realiza conjuntamente com a violência intrínseca aos conflitos exerce sobre Virilio uma impressão indelével que o autor parece carregar consigo em suas análises sobre a tecnologia.

O autor fala de que a realidade *desaparece* ante o impacto da técnica bélica, vidas, bairros, tudo aquilo que se encontra em um instante, no próximo não está mais. A modernidade técnica nos oferece este tipo de espetáculo, a velocidade das ações e o grau elevado das transformações que pode inserir no ambiente, não possuem paralelo na história humana. Não se quer com isto cair em uma análise pretensamente moralista, que por ventura reduza o pensamento ao ato de julgar sem compreender, pelo contrário, elege-se a experimentação do *pensar cauteloso* como método mais eficaz.

Em seu estudo *Velocidade e Política* (1977-1996), Virilio apresenta algumas características da emergência de uma sociedade pautada na velocidade e no deslocamento. Para tanto discute através de sua dromologia, de que forma a sociedade ocidental se

¹² Trataremos basicamente de dois estudos: *Violência e Política* (1977) e *A bomba Inform*

estruturou sob este pressuposto. A Inglaterra é para Virilio, uma das representantes desta nova lógica, que na modernidade, têm seu maior alcance;

Com a fleet in being, a Inglaterra concentra seus esforços na inovação técnica no campo dos transportes e, mais precisamente, na fabricação de engenhos rápidos. É disso que ela tira diretamente sua superioridade econômica e, sobretudo, a orientação que fez dela a primeira grande nação industrial, modelo para todas as outras, criando “este sentimento de superioridade técnica confundindo-se com o sentimento de uma superioridade geral”. (Virilio, 1977-1996:56).

A *presença não vista* que caracteriza a lógica de mobilização da frota marítima inglesa a partir do século XVII e que se manteve durante a revolução industrial, representa para Virilio justamente a contraposição do pressuposto de uma revolução industrial, o autor sugere que o que ocorreu foi uma revolução dromológica;

O homem ocidental pareceu superior e dominante apesar de uma demografia pouco numerosa porque pareceu mais rápido. No genocídio colonial ou no etnocídio, ele é o sobrevivente porque é efetivamente o sobre-vivo – VIF, a palavra francesa para vivo concentra pelo menos três significados: prontidão, velocidade (vitesse, em francês) equiparada à violência (que vem de força viva, aresta viva, etc.), à própria vida (estar vivo é estar em vida!). (Virilio, 1977/1996: 57).

A velocidade surge para o autor como um elemento central, principalmente quando é considerada a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A velocidade e a amplitude dos confrontos ocorridos neste conflito apresentaram ao mundo pela primeira vez, a possibilidade do alcance das implementações técnicas atingidas neste período. O volume de gastos de material bélico consumido no conflito não tinha precedente ao longo da história das guerras;

A guerra de desgaste voluntária era, simultaneamente, a primeira guerra de desaparecimento e consumo. Desaparecimento, no local, dos homens, dos materiais, das cidades, das paisagens; e consumo desenfreado de munições, de material, de mão-de-obra. Pouco a pouco, os elegantes planos de

engajamento ou as ordens de ataque cedem lugar a novas considerações: consumo de obuses por metro corrido de trincheira, programa de produção, orçamento e avaliação de estoques. (Ibid, 1977/1996: 57).

Paul Virilio se apresenta como uma *criança da guerra*, que viu o que ela pode fazer e qual o seu alcance. O autor fala da *Blitz Krieg*¹³ alemã utilizada durante a Segunda Guerra Mundial e nos diz de forma clara como esta experiência representou para ele a forma pela qual a guerra *entrou em seu quintal*. A guerra da surpresa, da mídia na qual as informações não possuíam fronteiras e nem tampouco limites. De maneira fragmentada muitas vezes Virilio apresenta suas análises sobre a técnica moderna; *O avião toca o solo, o solo abre o avião em quatro, mais delicadamente que o gourmet descasca seu figo [...] Com essa lentidão de câmera lenta, o choque mais violento, o acidente mais mortífero nos parecem tão suaves quanto uma sucessão de carícias*, assim o autor cita Paul Morand¹⁴, e expõe a ambigüidade da técnica cinematográfica que é capaz de decompor um desastre em uma série de movimentos suaves. A questão que desperta o interesse acerca deste exemplo, é que a noção de desastre fica ligada a velocidade da ação, pode-se considerar o mesmo exemplo ao imaginarmos uma carícia e um tapa no rosto, excluída a intenção, o que resta é a velocidade;

PASSADO, PRESENTE, FUTURO – essa antiga tripartição da duração cede lugar a imediatez de uma telepresença que se assemelha a um novo tipo de RELEVO...Relevo do acontecimento e não de uma coisa, em que a quarta dimensão temporal muitas vezes toma o lugar da terceira dimensão: esse volume material que perde, assim, seu valor geométrico de “presença efetiva” em proveito de um volume audiovisual cuja evidente “telepresença” leva de vencida a natureza dos fatos. (Virilio, 1999:115).

¹³ Blitz Krieg, era uma das táticas de combate mais eficazes alemã durante a Segunda Guerra Mundial.

¹⁴ Paul Morand, L'homme pressé, Galimard, 1929.

Em seu artigo *Reconnaissance Wars of the Planetary Frontierland* (2002) Zygmunt Bauman coloca-se na esteira do pensamento sobre o evento, que de certa maneira, inaugura o século XXI. O atentado às torres do World Trade Center em Nova Iorque torna-se considerável como marco no âmbito da análise política quanto na sociológica, no momento em que se propõe que o *mainstream* destes campos científicos é abalado pela violência dos novos fenômenos.

Bauman compreende o grau de perturbação que as ondas de choque provocam no espaço de validade e aplicabilidade dos conceitos, e para tanto oferece sua análise propondo o fim da *Era do Espaço*. Esta era que teria sua origem na muralha da China, em pontes e torres medievais e que culminou com a linha Maginot e a linha Siegfried, encerrando-se com o muro de Berlim. Numa época em que o território era a referência para a segurança, a fronteira o limite para a identidade e o reconhecimento do estrangeiro, o espaço territorial significava poder. (Bauman, 2002: 82).

O evento de 11/09 provou que esta lógica não mais oferecia elementos capazes de garantir a segurança daqueles que se sentiam pertencentes a um lugar. Não existe mais a possibilidade de com a delimitação de uma fronteira territorial manter-se a ameaça distante, posto que não há lugar seguro em que não possa ser atingido por um ataque armado. Nestes termos Bauman expõe que *casos extraterritoriais escapam às soluções territoriais*.

A partir do momento em que a ameaça terrorista plantou-se no interior e entre as pessoas, aquilo que parecia algo distante e que era tido como uma questão de segurança, emerge agora como uma questão de sobrevivência imediata, de outra maneira a questão passa do global para o particular. Em contrapartida o problema da insegurança não pode ser resolvido localmente, a única possibilidade é o reconhecimento da insegurança e de que

esta pode atingir a todos, implicando desta maneira a necessidade de soluções globais. (Bauman, 2002: 82).

O *Espaço Global* a que se refere Bauman em seu artigo torna-se agora algo como *Frontierland*, na qual astúcia e a velocidade de ação são as formas mais eficazes de sobrevivência. O grau de vulnerabilidade não depende mais do grau de implementação tecnológica de que dispõe um determinado território. Bauman coloca que a questão da segurança está terminantemente ligada, ou seja, questões de segurança referentes a qualquer nação dizem respeito a todas as outras.

A captura de um território não implica necessariamente que este seja pacificado pelo reconhecimento dos derrotados, tal reconhecimento pode levar a um formal encerramento das hostilidades, sem, contudo, abrir espaço para o *cessar fogo*. Com a dissolução da territorialidade o movimento torna-se contínuo e é pouco provável que seja possível localizar os grupos que oferecem resistência à dominação. Bauman expressa uma mudança na condição existencial dos indivíduos, ou seja, o *outro* aquele que se encontra para além da fronteira, não tem para si a fronteira como algo a ser considerado, desta forma Bauman propõe a questão: *Não pergunte onde a frontierland está – está ao seu redor, na sua cidade, nas ruas onde anda.* (Bauman, 2002: 84)

A construção de *refúgios* (controle de fronteiras, restrição de imigração) não implica numa maior segurança, apenas pode oferecer uma imaginativa, ilusória segurança, posto que no máximo podem realizar uma breve trégua, entretanto, o problema continua a existir. (Bauman, 2002: 85).

Numa perspectiva voltada para a análise da *frontierland*, na qual a noção de territorialidade se transformou as relações de aliança também se tornam paradoxais, a medida em que não obedecem a uma lógica pautada na permanência das relações. As

coalizões tornam-se fluidas, instáveis isto implica na consideração de que o aliado de hoje pode ser o inimigo de amanhã.

Para Bauman a perspectiva política pautada sobre a noção de *frontierland*, ou seja, que resguarda a noção de território a ser salvo e assegurado em última instância não oferece vias para a abordagem dos problemas de terrorismo. Esta lógica apenas dá forças para o manutenção contínuo do processo de ameaça e de reação, não havendo uma instância global política que possua autoridade para ditar regras não há como escapar a lógica Clausewitziana de ação e reação na qual se implica no uso cada vez maior de violência.

O tipo de saber implicado na composição de uma modernidade técnica é um saber difuso que não se orienta a um fim específico, ele se cria e se reproduz de forma contínua, um fim em si mesmo. Ao pensar desta forma é possível compreender como uma mesma ação pode ir de um extremo ao outro e ainda assim consistir-se no mesmo movimento físico do corpo de um ator qualquer. A técnica moderna insere a possibilidade da distância entre os atores, ou seja, é possível atingir - seja lá de que forma for - um indivíduo qualquer sem mesmo *ver-lhe a cara*.

Capítulo IV

Considerações finais

Evidentemente que a análise que apresentamos aqui não deseja ser conclusiva considerando que a guerra e os conflitos serão o ocaso da espécie humana. Quer-se apenas indicar o caminho pelo qual estamos tentando responder ao questionamento que dirige nosso intento teórico, ou seja: *É possível considerar um conceito como o de uma Economia da Violência convergente da relação entre a violência e a técnica moderna?* A resposta que tentamos oferecer a partir das leituras apresentadas neste estudo levam a pensar que, ainda que não se possa apresentar uma conclusão em forma de certeza categórica, pelo menos se deve colocar em *bom lugar* a questão.

Ao apresentar (ainda que de forma breve) um autor como Martin Heidegger, a proposta deste estudo tenta oferecer ao pensamento sociológico uma perspectiva que em uma primeira impressão poderia fugir ao campo teórico, entretanto, ao indicar o caminho através do qual este estudo se aproxima do autor, tenta-se indicar também o espaço de diálogo que é possível estabelecer.

O espaço de diálogo que se propôs neste estudo, toma a modernidade técnica como elo de ligação entre o pensamento sociológico e a filosofia da técnica de Martin Heidegger. Tentou-se expor que a técnica moderna, assim entendida pelo autor, se expressa em sua amplitude na contemporaneidade. Considerando a técnica moderna como um elemento central nas sociedades humanas, crê-se que estas estão inseridas em um processo que pode

ser denominado modernidade técnica e que esta abrange de forma profunda todos os aspectos intrínsecos a estas sociedades.

No *interior* desta modernidade técnica a própria técnica moderna torna-se opaca ao pensamento, e isto Heidegger expressa com clareza no estudo *Que Significa Pensar?* (1952). Com isto não se quer dizer que simplesmente não se *pensa* a questão, apenas indica-se que a questão permanece fora das preocupações mais imediatas. A complexidade surge através da impossibilidade de se pensar uma sociedade humana, sem considerar a *perfeição* da técnica moderna. Os limites que a técnica moderna permite ao homem *romper* e *re-estabelecer* transformam questões da vida humana em uma simples decisão: *pode ser feito ou não?* Ao apresentar esta questão *simples*, não *nos* ocorre outra questão tão importante quanto a primeira – *devemos fazer?*

Estabelecer justificativas que legitimem determinadas escolhas também pressupõe que estas mesmas justificativas alcancem o seu contrário. Pense-se que ao justificar o desenvolvimento da energia nuclear para fins civis, ao mesmo tempo abre-se a possibilidade de que este conhecimento técnico seja usado para fins militares, este caso apenas indica a contingência técnica. Um outro exemplo poderia ser expresso da seguinte forma: se fosse pensado que através de uma racionalidade técnica se estaria promovendo a *liberdade* e o *bem da humanidade* (evidentemente, tem-se aqui uma proposição com fundamento universal) tem-se a pretensão de um *a priori*, que em outras palavras diz: a técnica moderna é o caminho para o bem da humanidade.

Através destes silogismos, tenta-se colocar que o pensamento moderno não refletiu propriamente a questão da técnica, entretanto, não se quer dizer que a técnica possa ser qualificada, ela *está aí* e deve-se pensar sobre isto. Considera-se que, ao propor uma análise de cunho valorativo, esta análise não comportará a real abrangência que a questão da

técnica implica. Este estudo tentou *olhar* a técnica moderna como algo que se encontra no âmbito da vida humana, e que de um extremo ao outro perpassa o modo através do qual esta vida se reproduz.

Tentou-se apresentar uma perspectiva de análise que coloca a violência como uma questão presente nas sociedades humanas de forma indissolúvel, ou seja, a probabilidade de que se possa considerar um agrupamento humano qualquer sem que ocorra algum tipo de violência permite dizer, elevando a uma condição limite, que não estaria-se falando de um agrupamento humano.

Não se deve excluir a violência como um pressuposto analítico importante, antes, deve-se considerá-la como um pressuposto central e determinante. A violência é um dos fenômenos mais característicos, através do qual pode-se compreender as sociedades humanas, sejam em qual tempo for. Enfrentar a violência humana como um tema de análise, não implica em dizer que o homem é *violento por natureza* e sim que a violência está presente nas sociedades humanas. Evidentemente que a violência pode ter várias faces, ou seja, ela pode se direcionar a diferentes objetos: violência de homem contra o homem; do homem contra a natureza, entretanto, ela não deixa de ser violência.

A questão se torna cada vez mais confusa a medida em que questionamentos simples são propostos. A presença de um ser humano é um ato violento, o simples pisar no chão é um ato violento, é um ato que resiste a se curvar e insiste em ficar em pé. Esta série de *proposições relativista nada expressa* de importante sobre a violência, mas permitem perceber de forma primária, as possibilidades de relativização do próprio conceito.

Pode-se penetrar na filosofia política, na antropologia política e na ciência política para tentar compreender como a violência se realiza nestes campos. Na discussão levada a cabo no campo da filosofia política, tendo Carl Schmitt e Hannah Arendt como pedras

angulares deste pensamento, apresentou-se a forma que a violência tomou na emergência da política do século XX e que ainda mantém os contornos das políticas e das relações internacionais. A opção pelo diálogo com estes autores teve a intenção de contrapor duas posições diametralmente opostas, ou seja, enquanto Arendt coloca que a violência é a negação da política, Schmitt expressa que a violência é imanente a política.

O confronto entre os autores evidencia aquilo a que este estudo tenta indicar, é pouco provável que se possa sustentar teoricamente uma análise da violência, que a encare de forma valorativa, posto que, o máximo que este tipo de análise poderá dizer é: que a *violência é ruim*. Questiona-se este tipo de resultado, para tentar colocar o outro lado da questão, pondo em evidência aquilo ao que este estudo se dirigiu, ou seja, a violência é também um fenômeno humano.

Admitindo esta proposição como uma premissa teórica, abordou-se a antropologia política para discutir como a violência, ou qual o espaço que a violência ocupava em *sociedades primitivas*, e vê-se que nestas análises tanto René Girard como Pierre Clastres discutem que a violência antes de ser um fenômeno que deveria ser extirpado das sociedades, ao contrário, desempenhava funções significativas no grupo.

A análise voltou-se para os clássicos da ciência política Maquiavel e Thomas Hobbes, justamente para questionar sobre o espaço que a violência ocupa nas *sociedades modernas*. Percebeu-se que nenhum dos autores anuncia a possibilidade do fim da violência. Os pensadores limitam-se a considerar sobre a possibilidade de controlar e tirar proveito dela. Em Maquiavel a astúcia leva a violência a ser um instrumento final das ações do príncipe, em Hobbes a violência é resguardada para que dela se faça o uso necessário, para a salvaguarda do Estado. É possível compreender em ambos os autores um cálculo preciso, uma racionalidade que se aplica à violência, da mesma forma que uma repress

controla um rio, emerge um cálculo, uma administração da violência, enfim, uma Economia da Violência.

Ao tomar a *Economia da Violência* como a convergência entre os conceitos preliminares – técnica moderna e violência – tentou-se ampliar o próprio escopo do conceito, discutido por Sheldon Wolin em seu estudo *Política y Perspectiva – Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental* (1974). Para o autor este conceito toma um sentido agônico quando este trata do pensamento de Maquiavel, no qual a violência seria levada a limites fora do controle.

Ao discutir sobre este conceito partiu-se de um método dedutivo, ao considerar sobre a violência e a técnica, para em um segundo momento, propor uma análise indutiva que permitisse estabelecer o vínculo entre as proposições centrais sobre a técnica e a violência. A Economia da Violência emerge como o conceito capaz de traduzir, na modernidade técnica, a proximidade entre a técnica moderna e a violência.

Como uma das características deste conceito, exposto a luz da técnica moderna, é que ele pode ser transplantado a diversos campos teóricos, ou seja, pode-se ir da teoria sociológica, para a teoria política ou para a teoria ambientalista. A sua maleabilidade é possível por constituir-se sob as duas premissas já discutidas, ou seja, a técnica moderna se realiza a medida em que os atores sociais investem-se em uma condição moderna de vida. A técnica moderna ao mesmo tempo em que se coloca a favor da maximização de exploração dos recursos naturais, também permite que se estabeleça um controle mais efetivo sobre o *abuso* em relação a estes recursos.

A modernidade técnica em sua realização tem como espaços de emergência, toda e qualquer condição onde a técnica moderna possa ser capaz de realizar-se. Poderia-se ainda considerar que povos ou grupos que não estão investidos desta *condição técnica de vida*

estariam fora do alcance de suas determinações, entretanto, parece difícil esta possibilidade, posto que, em alguma medida a técnica moderna se realiza de alguma maneira. Desde o simples uso de um aparato de diagnóstico clínico, ou um sítio de pesquisa inserido na mais remota selva amazônica, o que há em comum nestes dois lugares é a realização da técnica moderna.

A peculiaridade que se pode compreender a partir do momento em que se considera a modernidade técnica é que, dificilmente se poderá vê-la e apontar na sua direção acusando-a de tal ou qual catástrofe, posto que, em mesma medida onde *reside o perigo engendra aquilo que salva*. A dificuldade de aproximar-se desta discussão fica evidente, entretanto, não desejamos nos esquivar deste caminho, e ao menos se deve questionar sobre o espaço que a técnica moderna ocupa.

O caráter contingente da modernidade técnica permite explorar um complexo de exemplos acerca daquilo que é possível imaginar a partir de seus pressupostos. Ao considerar um conflito nuclear entre duas ou mais nações, e continuar o exercício na direção dos procedimentos implicados no funcionamento deste processo destrutivo, uma imagem absurda aparece, ou seja, provavelmente a ação que irá desencadear o lançamento dos projéteis é da mesma natureza (no sentido dos movimentos executados) que ação que qualquer pessoa realiza ao acender a luz de um dormitório. Para continuar um pouco mais com este exemplo insólito, imagine-se um indivíduo em uma sala isolada, ou nas profundezas dos oceanos em algum submarino nuclear no qual não tenha contato com o exterior, ao executar o procedimento de detonação de um aparato nuclear em nenhum momento ele terá contato com aqueles que por ventura sofrerão as conseqüências de sua ação simples, a de apertar um botão ou girar uma chave.

Um dos campos científicos que se delinea com maior clareza a partir do final do século XX é o da pesquisa genética. O desenvolvimento do conjunto de conhecimentos produzidos nesta área é da ordem exponencial, a impossibilidade de previsão abre um hiato nas considerações sobre a própria definição de espécie humana. Aquilo que poderá ser trabalhado com base na maior penetração do saber científico sobre o *segredo* da genética humana, não permite uma análise da ordem moral, posto que sua amplitude leva-a na direção da ambigüidade e da contingência.

Apresentou-se como um dos exercícios mais privilegiados, a discussão da violência e da filosofia política, para enfim trazer para a questão da técnica moderna. Tal intento tem como ponto de fuga a discussão da convergência da técnica moderna e da violência. Apresenta-se esta convergência no campo da filosofia política porque parece que desta forma contribui-se com mais força para a discussão da modernidade técnica. Percebe-se que a esfera da decisões política oferece-se como um espaço de extrema riqueza para o pensamento das diversas formas de realização Economia da Violência.

Pode-se considerar que a análise proposta sobre a guerra se aproxima daquilo que seria compreendido como uma perspectiva realista¹. Este fato deve-se, ou melhor, finca suas raízes já na aproximação feita a teoria política de Hobbes e Maquiavel, e em um segundo momento em Carl Schmitt. A expressão realismo político não deve ser comparado a uma defesa da guerra como uma resolução ideal às questões políticas entre Estados, crê-se que esta perspectiva oferece melhores resoluções acerca daquilo ao que este estudo se propõe, ou seja, estabelecer um vínculo entre a violência e a técnica moderna.

¹ A perspectiva realista tem como pressuposto analítico a condição de que a relação entre os Estados -Nações é regida por uma condição anárquica.

As guerras, e neste ponto, nos referimos claramente ao modo de confronto entre os Estados-Nações normativamente constituídos a partir do Tratado de Westphália (1648). São o espaço exemplificador desta proposta, posto que neles realiza-se de forma mais ampla a confrontação, não apenas de exércitos, mas também de visões de mundo, e até o momento parece que as visões de mundo que mais profundamente inseriram-se na modernidade técnica possuem uma significativa vantagem naquilo que Schmitt estabeleceria como soberania.

Temas como a violência e a guerra são exemplos claros da posição que embasa este estudo, a medida em que se constata em nossos dias a emergência de novos conflitos internacionais, nos quais temas como segurança e capacidade de defesa em relação a ataques de qualquer ordem estão em pauta. O simples fato de um país deter maior capacidade tecnológica do que outros, não é um indício definitivo sobre a questão da força que possui. Deve-se antes, questionar qual o grau de inserção que este Estado possui na modernidade técnica e de que forma é possível estabelecer uma análise que se volte para a capacidade de implementação de uma economia da violência por parte deste Estado.

Os limites desta proposta são claros, não são esgotadas as possibilidades analíticas, entretanto, entre aquilo que foi proposto neste estudo foi possível alcançar, na medida em que, a pesquisa traduziu-se no desejo de apontar em uma direção, em dar consciência a um questionamento, a fim de preparar um campo conceitual para a continuação desta análise em torno da modernidade técnica, da violência e da política na emergência das guerras do século XXI.

Referências bibliográficas

1. ALMEIDA, Paulo R. (2002). Os Primeiros anos do século XXI: O Brasil e as relações internacionais contemporâneas. São Paulo: Paz e Terra.
2. ARENDT, Hannah. (1969/ 1994). Sobre a Violência. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
3. _____ (1990). Da revolução. São Paulo: Atica.
4. ARON, Raymond. (1986). Paz e guerra entre as nações. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
5. ASHWORTH, Lucian M. (2002). Did realist – idealist great debate really happen? A revisionist history of international relations. International Relations. London, v. 16 n. 1; p. 33-51,.
6. BAUMAN, Zygmunt. (2002). Reconnaissance wars of the planetary frontierland. Theory, Culture & Society. v. 19, n.4, p. 81-90.
7. BRZEZINSKI, Zbigniew. (1998). El gran tablero mundial – La supremacia estadounidense y sus imperativos geoestratégicos. España: Ediciones Paidós.
8. BRÜSEKE, Franz Josef. (1996). Lógica da Decadência: desestruturação sócio-econômica, o problema da anomia e o desenvolvimento sustentável. Belém: Cejup.
9. _____ (2001) A Técnica e os Riscos da Modernidade. Florianópolis: Ed. da UFSC.
10. CLASTRES, P.(1981). Investigaciones en antropología política. Barcelona: gedisa.
11. CLAUSEWITZ, Carl von (1996). Da Guerra. São Paulo: Martins Fontes.
12. CHESNAIS, Jean-Claude. (1948). Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours. Paris: R Laffont.

13. COSTA, Jurandir Freire. (1984). Violência e Psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. graal.
14. DUQUE, Felix. (1986). Filosofia de la técnica de la naturaleza. Madrid: Ed. tecnos.
15. GIRARD, René. (1998). A Violência e o Sagrado. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
16. HEIDEGGER, Martin. (1959). Introducción a la Metafísica. Buenos Aires. Ed. Nova.
17. _____ (2001). Ser e Tempo. Petrópolis, RJ: Vozes.
18. _____(1991). Carta Sobre o Humanismo. [tradução Rubens Eduardo Frias]. São Paulo: Ed. Moraes.
19. _____(1997). Cadernos de Tradução – O Conceito de Tempo (Der Begriff der Zeit) – A questão da Técnica (Die Frage nach der technik). São Paulo: Edusp.
20. _____(1964). Qué Significa Pensar? Buenos Aires: Editorial Nova.
21. HELD, David. (2002). Violence, Law, and Justice in a global age. Constellations. London, v. 9, n.1, p. 74-88.
22. _____.(2000). Regulating globalization? The reinvention of politics. International Sociology. London, v. 15, n.2, p. 394-408.
23. HUNTINGTON, P. Samuel. (1997). O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA.
24. HOBBS, Thomas.(2001). Leviatã ou materia, forma e poder de um Estado eclesiástico e Civil. São Paulo: Ed. Martin Claret.
25. MAQUIAVEL, Nicolau. (1999). O Príncipe. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
26. _____(2002). Escritos Políticos – A arte da guerra. São Paulo: Ed. Martin Claret.
27. MORAND, Paul. (1929). L’homme pressé. Paris:Galimard.

28. MONTAGU, Ashley.(1978). Natureza da agressividade humana. Rio de Janeiro: ZAHAR
29. MORAES, Reginaldo C. Corrêa. (2000). Atividade de pesquisa e produção de texto. São Paulo: IFCH/UNICAMP.
30. PETERS, Ralph. (2002).Beyond Terror. United States: Stackpole books.
31. QUIVY Raymond, CAMPENHOUDT Luc Van. (1992). Manual de investigação em ciências sociais. Lisboa: gradiva.
32. RUANO-BORBALAN, Jean-Claude. (2003). Porquoi les guerres? Sciences Humaines. Paris, n. 138, p. 16-22, mai.
33. SAFRANSKI, Rüdiger (2000). Heidegger – Um Mestre da Alemanha entre o bem e o mal. [tradução Lya Lett Luft]. São Paulo: Geração Editorial.
34. SCHMITT, Carl. (1992). O Conceito do Político. Petrópolis: Ed. Vozes.
35. _____. (1971).Legalidad y legitimidad. Madrid:Aguilar.
36. SPENGLER, Oswald. (1993). O Homem e a Técnica. Lisboa: Guimarães editores.
37. SELTZ,WRIGSTMAN & COOK.(1987) Métodos de pesquisa nas relações sociais . São Paulo: E.P.U, v. I.
38. WEBER, Max. (2001). A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret
39. WIGHT, Martin. (2002). A Política do Poder. São Paulo: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais.
40. WOLIN, Sheldon S. (1974). Política y Perspectiva – Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental. Buenos Aires: Amorrortu editores.
41. VIRILIO, Paul (1977-1996). Velocidade e Política. São Paulo: Estação Liberdade.

42. _____.(1995). Vitesse, guerre et video. in magazine littéraire. n° 337 – novembre.
Paris.
43. _____.(1998). O Espaço Crítico. São Paulo: ed. 34
44. _____.(1999). A Bomba Informática. São Paulo: Estação Liberdade.