

A TRAGÉDIA DA IMITAÇÃO

O vazio e o extremo no sentido da política e da violência moderna

Luiz Carlos Ramiro Junior

Doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ.

E-mail: lqramiro@iesp.uerj.br

RESUMO

A tragédia da imitação tem como origem a teoria mimética e uma crítica à política moderna. Mimese significa imitação, e de acordo com o antropólogo René Girard é o que caracteriza a natureza humana na vida social, sendo ilusório achar que a vontade humana é autônoma. Defrontados com modelos, padrões, desejos, ilusões, eventos extraordinários, narrativas trágicas, obras sagradas, etc., os indivíduos passam a agir mimeticamente, de modo que mesmo a possibilidade de escolha torna-se limitada. O lado trágico dessa discussão na era moderna se deve à falência em dar completude, sentido, à vida humana e social. As buscas individuais, materiais e coletivas se tornaram incessantes e frustrantes. Se não bastasse, o lugar da violência na sociedade moderna acompanha caminhos dramáticos, mantidos enquanto objetos de imitação, como a política e o direito, ambos impotentes, quando não absorvidos pelos dilemas da modernidade.

Palavras-chave: Teoria política; Secularização; Violência.

ABSTRACT

The tragedy of the imitation belongs from the mimetic theory and a critique of modern politics. Mimesis means imitation, and in according with René Girard it characterizes human nature in the social life. By the way is quite illusory to think that the human will is completely autonomous. Faced with models, patterns, desires, illusions, extraordinary events, tragic stories, sacred works, etc., people begin to act mimetically, and even possibility of choice becomes limited. In the modern times the tragic side of this discussion is due to the failure to give fullness, meaningless, to the private and social life. The individual searches, materials and collectives became incessant and frustrating. And more than that, the place of violence in the modern society follows dramatic ways, all kept as imitation objects such as politics and the law, both powerless, if they are not absorbed by the modernity's dilemmas.

Keywords: Political Theory; Secularization; Violence.

INTRODUÇÃO

“É tão impossível reconstruir a história sem a guerra como imaginar a literatura sem o amor.” (Raymond Aron em *Paz e Guerra entre as Nações*).

Apesar da epígrafe, uma das buscas incessantes da humanidade é a superação da violência, da guerra, da rebelião, do conflito. Por outro lado, a sociologia já demonstrou o quanto o conflito é presente e inerente à condição humana e social¹. Há uma dívida que o presente paga aos homens do passado pelo que foi conquistado, desafiado, lutado, separado, imolado, em meio a contendas. Mas nem todos os cemitérios equivalem à resposta do porquê de tudo isso. Aliás, a eterna pergunta sobre aquilo que nos move para além de nós mesmos é também uma luta: não há religião que não apresente o rumo da transcendência como um combate, assim é o dilema de Arjuna no Bhagavad Gita, o porquê da *Jirad* muçulmana, ou ainda a ordenação dos afetos pelas meditações de Santo Inácio – cada uma a seu modo e com seu intuito, mas em todas, uma batalha.

Não foram até hoje as ciências jurídicas ou políticas capazes de dar vazão

à violência que dilacera vidas humanas. De um lado a noção de que o conflito é permanente e inescapável promove uma condição de aceitação de certo grau de violência e uma busca pela diminuição de seus danos através de uma mediação dos conflitos. Por outro, causa angústia a incompetência humana essa inerente condição catastrófica do lugar da violência entre os homens, e a busca para eliminar a desinteligência entre os homens prossegue. Para ambos os casos há algo que se antecipa à execução da violência, seja o tipo que for, e que é justamente o seu porquê. No limite, cabe-nos procurar pelo conhecimento do sentido desses tantos sacrifícios.

Dessas pretensiosas indagações ontológicas sobre o lugar da violência arrisca-se fornecer duas sugestões. A primeira é que sem sabermos propriamente o lugar de chegada da história, um sentido possível e tangível de tantos sacrifícios está na própria dinâmica em si de cada conflito, sendo impossível fornecer uma ligação completa entre todos. A partir da compreensão de cada guerra, batalha, rebelião, ou evento violento que o valha, é possível encontrar seus propósitos, considerando o quê de imediato movia os atores, tanto entre buscas transcendentais quanto circunstanciais ou como uma mistura-se a outra. É com essa capacidade de análise que a sociologia habitualmente trabalha, avaliando as ações e relações sociais dentro de uma disputa, tendo em vista a

¹Para Georg Simmel (1858-1918) o conflito é uma forma de “sociação” [sociation], tanto como uma busca por reparação, serve para resolver divergências e dualismos que fazem parte da construção da sociedade, e por isso uma forma encontrada pelos homens para poder chegar a um tipo de unidade. Daí a relevância do estudo sociológico do conflito, que revela não apenas o antagonismo entre os atores sociais, mas também o significado das disputas e diferenças para a unidade e interação social (Simmel, 1966:13-54).

contingência humana, dos atores quanto dos autores, e do analista.

Uma segunda forma de arguir sobre o sacrifício é vendo nesse fenômeno uma tentativa de escape, de vazão para a própria condição conflituosa das sociedades. É dessa maneira que o antropólogo René Girard trabalha a relação entre a violência e o sagrado, sendo este último o motivo pelo qual o ato violento se justificaria em direção a algo transcendente. Fundado em uma busca maior, na motivação do sacrifício, a violência encontra um propósito.

Além dessa abordagem, há três conceitos fundamentais de René Girard que são relevantes no desenvolvimento do presente texto: (i) a *crise sacrificial*, (ii) o *ser mimético*, e (iii) o *bode expiatório*.

(i) A crise sacrificial refere-se à substituição do propósito do sacrifício a partir do advento do cristianismo. Para Girard, Jesus Cristo concedeu uma alternativa à perpetuidade da violência entre os homens, e que fora de sua mensagem a fúria já não encontraria qualquer sentido além dos desejos que envolvem a relação entre os próprios homens. Ou seja, uma opção reside na imitação do *Logos* divino feito homem, e a outra na reiterada imitação daquilo que é meramente humano.

(ii) A teoria mimética concebe que não apenas na narrativa cristã, mas em todos os quadros sociais estudados por Girard, a condição humana pauta-se na imitação, inescapável a qualquer pes-

soa – e que na modernidade torna-se quase exclusivamente de duplo vínculo, entranhada entre desejos de indivíduos diante de outros indivíduos (Girard, 2011a:15). O mimetismo traduz-se na busca do outro, em toda a história apresenta a atitude das pessoas quanto àquilo que é capaz de dar um sentido à vida social e coletiva. Imitamos o que é mais importante, aquilo que é chamativo, representante de um determinado ideal. O que é e qual o significado desse *outro* é o âmago da discussão na teoria mimética.

(iii) Por último, o conceito de *bode expiatório* sintetiza tanto a violência sacrificial como a teoria mimética, pois é a tentativa de culpar e eliminar algo ou outrem que justifica os problemas, e que seu sacrifício mostra-se necessário à manutenção de um sentido imitativo. O bode expiatório, como no maior exemplo identificado por Girard, da Paixão de Cristo, é capaz de redimir o sacrificador de sua condição insatisfatória, e ao mesmo tempo transfere a carga dos dilemas ao objeto da imolação.

Inicialmente o texto deita-se ao desafio de mostrar por que a política moderna é trágica. Percebe-se um paradoxo entre a permanência natural da religião entre os indivíduos e o sentido da secularização. Processo este que se pautou no ideal de autonomia do homem, e que perpassa a construção da noção moderna de liberdade, consequentemente do Estado e do direito moderno, e que para tal o mote es-

tava em superar o imperativo da religião cristã e seu papel estruturador da sociedade. O ponto contraditório nessa leitura é que mesmo lançando vetores para organizar e dar sentido à vida individual e coletiva enquanto substitutivos da religião - como no caso da religião civil estatal, do direito, da história e da própria política moderna - a modernidade parece incapaz de se desvencilhar das raízes religiosas, que inclusive acabam reaparecendo justamente nesses vetores mencionados.

Há três características possíveis sobre as consequências da construção da política, em especial do Estado moderno, e que serão trabalhadas. Primeiro, a substituição da legitimidade da autoridade pela legitimidade através da violência. Segundo, e correspondendo à segunda parte do texto, refere-se à impotência da política e do direito modernos em lidar com o problema da violência. Terceiro, como essa proliferação da violência leva a destinos extremos, entre a negação completa das instituições, do progresso, da tecnologia, dos frutos da modernidade, e a exacerbação das guerras, dos regimes totalitários, da violência urbana.

O PROJETO POLÍTICO MODERNO

A preocupação com o sentido da imitação surge de uma alternativa terrível deixada por Cristo à humanidade: *“ou ela continua a não querer enxergar que o duelo rege sub-repticiamente todas as atividades humanas, ou escapa dessa lógica oculta em nome de outra, a lógica*

do amor, da reciprocidade positiva” (Girard, 2011b:119). De um lado a perpetuação apocalíptica descendente, de outro a imagem do sentido transcendente da vida. Esse é o único espaço de escolha, em que reside a autonomia humana, e o que se segue é legado à imitação².

Pelo menos até o advento do cristianismo o sentido da violência era amplamente identificado no sacrifício religioso. A partir de holocaustos eram resolvidas as crises, cessava-se os ciclos violentos, modelos ritualísticos difundiam-se na cultura local, as pessoas podiam espiar suas culpas e cultuarem sua(s) divindade(s). Nesse sentido é que a Paixão de Cristo significou o ápice e o fim de um tipo de atitude sacrificial. A partir dali, conforme a citação veiculada anteriormente, cada pessoa estava provocada a decidir sobre seu destino. Se a narrativa antiga, o Velho Testamento, servia à salvação do povo de Israel; o Evangelho, o Novo Testamento,

²A Paixão de Cristo libertou os homens, deu-lhes liberdade, retirando-lhes o encargo dos constrangimentos sacrificais, e assim o espírito humano inventou a ciência, as técnicas, tudo de melhor e de pior que há na cultura, não é por outro motivo que essa [civilização oriunda da narrativa cristã] é a mais criadora e poderosa que já existiu, assim como a mais frágil, pois se destituiu da proteção da religião arcaica. Girard demonstra que Cristo, ao aceitar a crucificação “faz vir à luz aquilo que permanecera ‘oculto desde a fundação do mundo’, ou, em outras palavras, a própria fundação, o assassinato unânime que apareceu à plena luz do dia pela primeira vez na Cruz. O funcionamento das religiões arcaicas exige a ocultação de seu assassino fundador, que se repetia indefinidamente nos sacrifícios rituais, e que assim protegia as sociedades humanas de sua própria violência. Ao revelar o assassino fundador, o cristianismo destruiu a ignorância e a superstição indispensáveis a essas religiões, permitindo, assim, o desenvolvimento de um saber antes inimaginável” (Girard, 2011b:27).

volta-se à salvação individual, de cada um, no seu propósito de imitar a Cristo.

Durante a sobrevida de quase mil anos da cristandade, pelo predomínio cultural da Igreja católica, essa alternativa dramática entre a inevitável violência humana e o amor ágape³ permanece envolvida na unidade da religião. É na modernidade que ela desabrocha de modo limite. Mas ainda no medievo uma discussão no seio das universidades europeias dava início ao dissenso, trata-se da *Querela dos Universais* – que dividia a filosofia cristã em duas correntes, para uma delas haveria verdades universais nos objetos, a outra quer demonstrar que as coisas são apenas nomes, daí surge o nominalismo, uma das fontes da filosofia moderna⁴.

³Na magnífica obra “O Amor e o Ocidente”, Denis de Rougemont (1988) trata do amor ágape e do cristianismo, em contraponto ao amor erótico. Segundo ele, a partir do cristianismo o mote da salvação torna-se a relação do indivíduo com o imago dei, e a morte a condição primeira, do seguinte modo: é possível morrer para esta vida mundana, aqui mesmo, na terra, antes mesmo da morte carnal: “O que o Evangelho chama de ‘morte para si mesmo’ é o começo de uma vida nova, já no mundo terreno. Não é a fuga do espírito para fora do mundo, mas o seu pleno regresso ao seio do mundo! Uma recriação imediata. Uma reafirmação da vida, certamente não da vida antiga nem da vida ideal, mas da vida presente que o Espírito recupera” (Rougemont, 1988:56).

⁴A *Querela dos Universais* remonta na verdade ao próprio Sócrates, que apontava para a existência de conhecimentos universais. Os universalistas concordavam que o verdadeiro objeto do conhecimento existe de comum em todos os indivíduos e coisas, portanto haveria conhecimentos imutáveis. A posição contrária apontava que o conhecimento seria efêmero e relativo, não possibilitando nenhuma certeza. Com Aristóteles a questão colocava-se da seguinte maneira: os universais possuem verdadeira existência na realidade? Exemplo: existe a animalidade em geral ou existe este ou aquele animal particular? Na Idade Média a primeira posição ficou conhecida como realista e teve como representantes iniciais, Santo Anselmo e Guilherme de Champeaux. A segunda, nominalista, teve como extremado defensor Roscelino. Os realistas admitiam a

O processo de separação entre o mundo organizado pelos homens e a estruturação da religião amplia-se com o Renascimento e o Humanismo entre os séculos XIV e XVI, bem como a partir da Reforma protestante desde 1517 – quando Martinho Lutero pregou as 95 teses contra as doutrinas católicas em Wittenberg. Dá-se início à aceleração “saída da religião” (Gauchet, 1985; 2007)⁵, a começar pelos domínios político e jurídico. Desde então um outro fenômeno é marcante, a noção de que o tempo se acelera, de uma filosofia do progresso histórico determinando um mundo de novidades, liberdades e direitos a ser cumprido (Koselleck, 2003)⁶. Desse modo, essa duplicidade

existência dos universais, e que constituíam a mais autêntica realidade, inserindo-se dentro das coordenadas do platonismo. O nominalismo, por outro lado, esboça a tese de que a realidade é constituída pelos entes individuais, não sendo o universal mais do que uma simples emissão de voz (*flatus vocis*), meros nomes (dá a expressão, nominalismo). (Reale; Antiseri, 2003).

⁵A tese de Marcel Gauchet não prega o fim da religião, ou sua condenação como elemento alienante, presente na análise marxista, apenas apresenta o deslocamento do lugar do religioso na vida social (Gauchet, 1985), em que o “processo de saída da religião é um processo de materialização da autonomia que passa pela refundição do conjunto de engrenagens organizadoras das comunidades humanas” (Gauchet, 2007). Significa que a sociedade se reestruturou de tal modo a partir da ideia de autonomia, que o religioso é imanentizado na perspectiva individual, sem ser o fundamental do público.

⁶Segundo Reinhart Koselleck (2003), a tese da aceleração adquire, a partir da Revolução Francesa, uma dimensão relevante para a teoria da história, possível de ser vista empiricamente. O próprio processo da Revolução Francesa foi quase o resumo da história humana em um curto espaço de tempo. É o conteúdo histórico se repetindo de forma acelerada. “Se novamente explanamos a questão da secularização, podemos afirmar com razão que a série de fatores da aceleração que acabamos de evocar denota certamente processos imanentes ao mundo que, sem embargo, não são dedutíveis das expectativas cristãs de salvação” (Koselleck, 2003:68).

de caminhos para a vida, individual e coletiva, se torna evidente e radical. A estrutura social marcada pela religião, inclusive a respeito da noção de autoridade, é posta em dúvida⁷. Essa é a grande originalidade do Ocidente, a capacidade de fazer da política um elemento emancipado do religioso.

O que se perde no advento da era moderna é a noção de limite do poder, e que há fatores locais e descentralizados de autoridade - como o direito local, e formas de ordenar a sociedade que não passam pelo mando, mas pela consciência de um compromisso sagrado. Nos círculos políticos da sociedade moderna surge uma vasta cumplicidade em favor da extensão do poder, tanto nas vertentes monárquicas quanto republicanas. Trata-se do esforço feito por governantes para obter do clero - de uma parte, dos senhores e comunidades - de outra, um retraimento da autori-

dade tradicional daqueles entes e a concentração da ordem no governo central.

A relação entre a construção da modernidade e a deterioração do domínio da tradição cristã é inevitável. Porque o cristianismo é a religião da “saída da religião” (Gauchet, 1985), é dela que surge a alternativa para que os homens criem um mundo a imagem e semelhança dos próprios homens, ou, um mundo de acordo com os ensinamentos de Cristo. O surgimento da era moderna é o ocaso do predomínio cultural da religião católica, e a sobreposição da primeira alternativa. Desde a queda do Império Romano, por volta do século V d. C., até o Renascimento e o início das grandes navegações, nos séculos XIV e XV, a noção de sagrado foi capaz de fornecer um sentido à vida social⁸, que posteriormente passa a ser camuflado, substituído, adaptado.

No mundo medieval o poder político, tal como entendido hodiernamente, era desconcentrado. O centro da legitimidade para a ordenação social europeia residia na autoridade sobre as fontes da revelação divina, a parte essencial da vida humana que apontava para o objetivo comum, sobrenatural⁹. Nesse ambiente

⁷Autoridade vem do latim *auctor*; *auctoritas* é aquilo pelo qual alguém é autor, e a natureza desse termo condiz com a sabedoria especulativa e prática que se diferencia do termo poder, de potestas. A autoridade supõe uma desigualdade determinada pelo saber (CAMARGO, 2015:104), e o poder a expressão da vontade daquele que possui condições para mandar acima de qualquer outra ordem. Para Bertrand de Jouvenel (1977:29) o poder é a capacidade de dirigir completamente as atividades nacionais, é dele a causa da expansão da guerra.

A autoridade requer um respeito mútuo, dentro das condições e obrigações de cada um, seja mandar ou obedecer. Segundo o filósofo chinês Mêncio, a autoridade é apenas reconhecida, mas não escolhida. Hannah Arendt (1970) lembra que autoridade não é de modo algum sinônimo de tirania, ditadura ou totalitarismo, e que a confusão entre esses conceitos é um equívoco na ciência política. Para a autora, a autoridade é aquilo que corresponde a ordens previamente conhecidas, e reconhecidas, mas não arbitrárias, ilógicas, indevidas, ilegítimas ou abusivas.

⁸Segundo o Dicionário Houaiss, 2009, o significado de Igreja é oriundo do grego *ekklesia* - assembleia por convocação, assembleia dos fiéis, o que fornece uma conotação de unidade a um mesmo objetivo, da vida após a morte, do transcendente, do além.

⁹O historiador Christopher Dawson (1889-1970) aponta que apenas uma vez na história da Europa Ocidental viu-se uma tentativa de criar uma unidade entre a ordem sacra e a mundana, comparável à cultura bizantina ou do mundo oriental. Esse foi o período do Império Carolíngio, que foi concebido como uma sociedade em que toda o povo cristão estava sob controle de uma monarquia teocrática, e procurava regular todos os detalhes da vida até imposição de métodos eclesiás-

mergulhado na religião o poder se constituiu e foi mantido sob a inspiração do prestígio sobrenatural e da violência espiritual que se opunha à violência física dos bárbaros. O temor da ira de Deus e da vingança dos santos era o único freio capaz de intimidar os facínoras fora da lei, comuns no período de transição entre o mundo bárbaro e o cristão europeu (Dawson, 1991:33). Não foi com armas que padres superaram a sociedade bárbara, mas inculcando o temor e a obediência para amansar o coração alheio.

Com a lógica de organização moderna, a política entra em cena contra a religião, e requer uma alteração, ou liberação, no objeto da legitimidade para a instituição da ordem, não sendo mais a autoridade sobre a religião, e sim a legitimidade da violência legítima¹⁰. Nessa nova dinâmica a violência escapa da couraça sagrada para servir de instrumento a qualquer propósito, em especial no Estado moderno como meio de tomada do poder, eliminação de concorrentes, e sobreposição à autoridade tradicional da Igreja.

Esse arrefecimento da autoridade religiosa e a ampliação do poder político

tics nos cantos e regras monásticas através de decretos legislativos e inspeção governamental (Dawson, 1991:21).

¹⁰Max Weber compreende que o Estado não se define sociologicamente por seus fins, senão por seus meios, e o meio específico que lhe é peculiar, da forma como é a todo agrupamento político é o uso da coação física. “Nos dias de hoje devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (Weber, 2003:60).

foram fenômenos que envolveram o próprio papado. Num ambiente de concorrência política, do período de formação dos Estados nacionais, a Igreja politiza-se “modernamente”. Não quer dizer que ela já foi apolítica, mas que enquanto no período medieval não havia a figura do Estado moderno concentrando a política em seu âmbito esse fenômeno, que com Maquiavel torna o Estado e a própria política absolutos, invade a própria Igreja. A razão de Estado maquiavélica tem concorrentes a altura no século XVI, como em Giovanni Botero ou entre tomistas ibéricos da Contrarreforma (Fernando Alvina de Castro, Pedro Barbosa Homem, Gabriel Pereira de Castro, Francisco Suárez, etc.). O chefe da Igreja romana torna-se um opositor aos governos não católicos, a ponto de o grande embate material ter sido a defesa dos Estados papais no século XIX com Pio IX resistindo à unificação italiana dos liberais¹¹.

A afirmação política dos príncipes ao longo da era moderna depende de uma *Razão de Estado*¹², para justificar a sua soberania politicamente - acima de tudo, e não

¹¹A tese é do historiador italiano Paolo Prodi (1992). E essa posição da Igreja, tão evidente no século XIX fica marcada com a publicação do Syllabus dos erros da modernidade em 1864, e o dogma da Infalibilidade Papal em 1870, no Concílio Vaticano I que terminou naquele mesmo ano (ver Ramiro Junior, 2014).

¹²Curiosamente a noção de Razão de Estado, que já aparecia de algum modo em Maquiavel, é teorizada pela primeira vez por um autor católico – Giovanni Botero (1544-1617). Em *Da Razão de Estado*. Coimbra: INIC, [1589] 1992, Botero, embora respondendo e combatendo a obra de Maquiavel, sem em momento algum citá-lo, termina por conceder ao príncipe o mesmo sentido do poder que o rival herético: a concentração do poder. Mesmo para este autor a autoridade cede lugar à vontade de poder.

mais religiosamente - antes de qualquer coisa. O poder torna-se livre da religião.

Um dos pensadores mais importantes a essa altura, inaugurador da ciência política moderna, é Nicolau Maquiavel (1469-1527). Em suas obras¹³ ele dedica-se a dar uma orientação apartada da moral cristã para a condução política, e tem como propósito orientar o governante e a unidade italiana, ou melhor, a fundação de uma nova Roma. Esse ideal político romano reaparece fora da Igreja na Renascença, quando a vontade de poder se prolifera entre os estados nacionais em formação. Embora a pretensão sempre estivesse presente na Igreja, não era equivalente ao tipo de domínio político gerado pelo Estado moderno. A nave da Igreja não tinha como compromisso dirigir os homens a um mundo melhor imanente, e sim guiar as almas para um outro mundo.

Entre os eventos marcantes dessa virada, da religião para a política, estão os tratados de paz de Osmabrück e Vestfália em 1648, uma tentativa de pôr uma pedra sobre as guerras de religião. Ainda que não tenha sido capaz O evento marcou uma nova ordem política, do Estado soberano, que toma a decisão sobre os conflitos, substituindo teólogos e padres. A redução da teologia e a elevação da política foi um requisito para a autono-

mização da razão política no século XVI (Christin, 2014:139). É por isso que as chamadas Guerras de Religião do século XVI, na verdade, devem ser tratadas como guerras de formação do moderno Estado europeu (Cavanaugh, 2014:490). Ao contrário do que se costuma generalizar sobre aqueles conflitos, Olivier Christin (2014:152) explica como protestantes e católicos chegaram a manter uma coexistência no seio de um mesmo concerto jurídico em *idades mistas*, que já existiam no século XVI na França e na Alemanha, mas que ainda assim o interesse político estatal insistia em concentrar para si o conjunto da expressão dos interesses da coletividade. Os pactos mútuos entre representantes de credos diferentes, como os de “amizade entre vizinhos”, de comércio, de convivência cidadã, etc., que eram locais, foram sobrepostos pela afirmação da ordem política.

Dentro do quadro sinteticamente apresentado sobre o significado da política moderna, em especial do Estado moderno, concentrador da ordenação política, o centro da discussão gira em torno da ordem legítima que é em última instância fornecida através da violência. Teorias, guerras, propagandas, vidas inteiras, serão gastas para justificar a correspondência entre violência e poder estatal.

CLAUSEWITZ INTERMINÁVEL

A “fórmula” de Carl Von Clausewitz (1780-1831), expressa no capítulo 24 do livro I *Da Guerra* (publicado postuma-

¹³ Refiro-me a duas obras de Maquiavel bastante conhecidas da teoria política: Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio, escrita por volta de 1517 e publicada em 1531; e, O Príncipe, escrito em 1513, e a primeira edição publicada postumamente, em 1532.

mente em 1832), resume-se na seguinte frase: “a guerra é a continuação da política por outros meios”. Tal conclusão marcou o estrategista alemão no que se refere à relação entre violência e teoria política. Ao lidar com a natureza da guerra, desde sua definição, aos elementos que a compõe, e suas consequências, Clausewitz deixa claro que ela é a máxima exaltação de força, e é capaz de revelar de modo cru o caráter da política. “A guerra é um ato de força para compelir nosso inimigo a fazer nossa vontade” (1984:184).

O que está contido na fórmula de Clausewitz é que a expressão da guerra, ou seja, o emprego da força sobre o inimigo para a obtenção de poder (exercer a vontade sobre outrem) é a própria condição interminável da violência. Clausewitz está convicto de que não há limite para a manifestação da violência, pois a ação em vista da vitória sobre o oponente é recíproca e só termina nos extremos (Clausewitz, 1984:102)¹⁴. Destarte, todo o trabalho da inteligência deve estar a serviço da força

segundo duas premissas. Primeiro, Clausewitz vive em uma época que a “guerra de cavalheiros”, a guerra do século XVIII, havia acabado. Segundo, ele compreende que a primazia da estratégia indireta (das manobras, não das batalhas), é uma admissão de fraqueza, sendo um equívoco acreditar na bondade da alma¹⁵.

Para René Girard (2011b) o trabalho de Clausewitz vai além do estrategista, beira o do profeta, daquele capaz de ler o presente e indicar o futuro. Pois ao discorrer sobre a impossibilidade de se estabelecer um limite para o exercício do poder, tampouco da guerra e da violência, resumiu o destino interminável do projeto moderno, sobretudo pela política ao identificar uma referência da tendência à “guerra absoluta”, no ideal de subsumir toda a espécie de conflito, dos mais bélicos aos mais políticos (Girard, 2011b:42). A compreensão do autor alemão foi apontar para essa “escalada aos

¹⁴ Precisamente o trecho é este: “Aquele lado irá forçar o outro a segui-lo; cada um irá levar seu oponente em direção aos extremos, e os únicos fatores limitantes são os contrapesos inerentes à guerra” (Clausewitz, 1984:102). O autor também salienta que a extensão da guerra independe do nível de civilização, mas sim do quão importante são os interesses envolvidos no conflito e o quanto eles perduram. E se não há mais violência entre os países civilizados é apenas porque a inteligência fez sua parte para não pôr homens em risco de vida e devastar cidades e países. Para Clausewitz o método da guerra pode contribuir para torná-la menos letal, mas o seu sentido extremo perdura. “A tese, então, deve ser repetida: a guerra é um ato de força, e não há limite lógico para a sua aplicação. Cada lado, desde então, compele o oponente a seguir a contenda; a ação recíproca é iniciada e deve levar, na teoria, ao extremo.” (Clausewitz, 1984:104).

¹⁵ A estratégia chinesa deve ser ignorada, pois é aquela que busca vencer a batalha antes mesmo dela ter começado. Como Alexandre talvez tenha errado ao acreditar que Napoleão não utilizaria o menor mal-entendido para avançar sobre o território russo em 1812. Em carta de Alexandre a Napoleão, reproduzida em Guerra e Paz de Tolstói, Alexandre lança-se a todo desejo humano para compadecer Napoleão a recuar de seu desejo de guerra, ao mesmo tempo que apresenta exatamente aquilo que Clausewitz aponta, a reciprocidade da guerra: “Se Vossa Majestade não está disposta a derramar o sangue dos nossos povos por um mal-entendido deste gênero e consentir em retirar as suas tropas do território russo, considerarei o que se passou como se não se tivesse dado e será possível um acordo entre nós. Caso contrário, Majestade, ver-me-ei obrigado a repelir um ataque que nada provocou de minha parte. Depende ainda de Vossa Majestade evitar à humanidade as calamidades de uma guerra. Sou, etc. [Czar Alexandre a Napoleão] (Tolstói, Guerra e Paz – Volume III).

extremos”, que ainda não tinha chances de ser plenamente aplicada no século XIX, como nos séculos XX e XXI.

Clausewitz teve a capacidade de apresentar o embrião da “guerra total” dos regimes totalitários do século XX, e a militarização da vida civil. Do mesmo modo antecipou a noção de terrorismo do século XXI, como sendo o significado de uma “guerra popular”, sem identificações, em que o motivo da sua eficácia é o primado da defesa sobre o ataque, justificando-se como uma resposta a uma agressão anterior, fundando-se assim na reciprocidade (Girard, 2011b:49). Essa “guerra popular” era algo que Schmitt percebera como uma novidade e uma ameaça para o direito da guerra, conforme exposto em sua conferência sobre o *partisan* em 1962 (Schmitt, 2004)¹⁶.

¹⁶Nesse comentário acerca da teoria do *partisan* Carl Schmitt vai até os origens do conceito. O ponto de partida são as reflexões a respeito do *partisan* na guerra na Espanha entre 1808 e 1813 contra o conquistador estrangeiro. Nesse sentido, *Partisan* é um membro de uma tropa irregular formada para se opor à ocupação e ao controle estrangeiro de uma determinada área. O contexto de formação do *partisan* é a Guerra de Independência Espanhola, entre 1808-1814, em que a Espanha duela contra o Primeiro Império Francês, que invade o país ibérico. Schmitt procura analisar esse fenômeno do *partisan* a partir da obra de Clausewitz, cujo mote de que a “guerra é a continuação da política”, e retrata a teoria do *partisan* em uma casca de noz, de modo que as características do *partisan* - de defesa da pátria diante da burguesia e aristocracia local que se deixaram vencer pelo invasor (como ocorrera com a Espanha na ocupação bonapartista), chegariam até as estratégias de guerrilha de Lênin ou Mao para as revoluções russa e chinesa. Apesar de o *partisan* ter sido uma figura marginal, em face da regularidade clássica, não apenas passou a figurar em toda a Grande Guerra (1914-1918), como seus traços se mostraram presentes em demais guerras do século XX, como a Revolução Cubana de 1959.

A guerra é interminável porque seu resultado é sempre relativo, portanto, as buscas para superar os conflitos também o serão. Não significa que a política esteja submetida à guerra, mas que ela é incapaz de cumprir com aquilo que prometeu, isto é, aplacar a violência. Seu malogro se dá precisamente porque a violência é condição necessária para a política, é parte inerente dela.

O “espírito do mundo”, a modernidade, que Hegel viu pela janela andando a cavalo, na figura de Napoleão e seu exército, representava o quanto a guerra chamava a guerra, mesmo no ideal da paz. Girard demonstra que “*Napoleão buscava desesperadamente [a paz], mobilizando a cada momento um pouco mais o seu país, levando a cada vez um pouco mais de soldados*” (Girard, 2011b:48). Paradoxalmente, a modernidade que pretendia propalar o racionalismo, a prova fundada na experiência cartesiana ou espriar a evidência do experimento de acordo com Francis Bacon, terminou nos intentos apaixonados das guerras revolucionárias e napoleônicas. As tentativas de reduzir os perigos bélicos em eventos como o Congresso de Viena, Versalhes, Potsdam, ou organismos internacionais como a ONU, são limitados diante da irascível predisposição ao conflito.

É sintomático discorrer sobre o significado de Napoleão para a teorização de Clausewitz. O general francês representa a ambivalência po-

lítica que o autor alemão rejeitava¹⁷. Napoleão queria dominar todas as situações, assim como arditamente buscava a vitória, procurava evitar parecer um tirano. Em *Guerra e Paz*, León Tolstói apresentou muito bem como Napoleão era mais do que temido, era admirado na Europa. Com efeito, foi um *modelo*, um “deus da guerra”¹⁸. Para Girard (2011b:56) há uma intuição primeira em Clausewitz de que essas “guerras reais”, como as abertas por Napoleão, mascaravam a “guerra absoluta”. A partir do paradoxo: *quem conquista quer a paz, quem defende quer a guerra*, Clausewitz entende a falácia napoleônica, como alguém que diz querer a paz, pois lida com conquistas, e ao mesmo tempo não cessa com a guerra.

Os homens estão portanto
sempre simultaneamente na

¹⁷ Clausewitz, de origem humilde, ingressou cedo nas forças armadas, aproveitando uma reforma que permitiu aos não-nobres a entrada nos serviços militares. Lutou pela Prússia contra as tropas de Napoleão, mas quando seu país aceitou que a França utilizasse seu território para invadir a Rússia, demitiu-se do cargo que ocupava em 1811 e foi servir o estado russo no ano seguinte, onde participou da derrota das forças de Napoleão como coronel do exército russo.

¹⁸ Tolstói descreve o quanto soldados lançavam-se cegamente às ordens do general francês. Em um trecho de *Guerra e Paz* ele relata que a vontade de apresentar bravura a Napoleão fez com que um agrupamento tentasse atravessar um rio em um período invernal. No meio do caminho vários iam precipitando-se nas águas geladas e acima estava Napoleão, soberano; e o que cada soldado mais acreditava era o quanto podiam ser importantes seus esforços para o líder, ainda estivessem à beira da morte. “Não era a primeira vez que podia convencer-se de que bastava a sua presença, em qualquer parte do mundo, da África às estepes da Moscóvia, para despertar nos homens como que a loucura do sacrifício.” (Tolstói, Leon. *Guerra e Paz* – Volume III).

ordem e na desordem, na guerra e na paz. Fica cada vez mais difícil distinguir essas duas realidades que, até a Revolução Francesa, estavam codificadas e ritualizadas. Hoje não existe mais diferença. A ação recíproca foi amplificada pela globalização, essa reciprocidade planetária em que o menor acontecimento pode ter repercussões do outro lado do planeta, que a violência está sempre um passo adiante. A política está sempre atrás da violência, do mesmo modo que, como mostrou Heidegger, a técnica fugiu ao nosso controle. Assim, temos de examinar as modalidades dessa escalada para os extremos, de Napoleão a Bin Laden: o ataque e a defesa promovidos a único motor da história. É por isso que Clausewitz é fascinante, porque atrai e repele ao mesmo tempo, porque assusta. A vitória não pode mais ser relativa: ela só pode ser total (Girard, 2011b:61).

Para Girard, ao demonstrar que a guerra somente pode ser total, Clausewitz antecipa a noção de “guerra de extermínio”. Para ele, a “paz perpétua” é apenas a dos cemitérios. E esse justamente é o drama contemporâneo, pois dois modelos totalitários, parcialmente

trionfantes do início do século XX e que ainda geram repercussões, o fascismo e o comunismo, comungam dessa mesma concepção finalista. O diálogo entre François Furet e Ernst Nolte (1999) revela claramente a resposta mimética existente entre nazismo e bolchevismo, em como ambos assemelhavam-se em uma série de premissas, sobretudo na concepção extrema da guerra¹⁹.

Com o desencantamento da violência, que deixou de ser sacrificial desde o legado cristão, envolvido pelo projeto iluminista de expansão da modernidade, a violência não encontra um porquê. Dentro da estrutura do poder ela é inescapável e irrestrita. Tomemos o exemplo dos genocídios. Apesar de existirem na história antiga, civilizações inteiras dilaceradas, como nas Guerras Púnicas (264 a.C.-146 a.C.) em que os romanos desapareceram com o povo cartaginense, enfim, mesmo nessas ocasiões havia uma espécie de eterno retorno religioso, uma força de renovação inesgotável (Girard, 2011b:63). Hoje, por outro lado, o genocídio é estéreo, não leva a lugar algum, além do próprio poder em si, encontra-se destituído de propósito. A violência de modo geral não tem mais mito para justificar-se, e como está liberada

do compromisso sacro ela é resgatada pelos desígnios da ciência e da política. Tanto que a eugenia e o racismo são expressões científicas da supressão de alguém que é tido como “outro”, inimigo destituído de igualdade recíproca.

A potência da percepção clausewitziana sobre a violência fornece indicações suficientes para concluir que a política e o direito, foram e são incapazes de evitar a violência. O motor propulsor do Estado é a guerra, e a tentativa correspondente a regularizar o poder é o direito. Raymond Aron em uma das obras centrais das relações internacionais retrata que “*enquanto existirem Estados e a história seguir seu curso, essa ‘sociedade de povos’ só terá um tribunal supremo: o das armas*” e que “*sem a guerra, não há Estado*” (Aron, 2002:713). Nesse mesmo livro, o sociólogo francês explica que não se pode declarar a completa injustiça da força, Estado e o direito são igualmente incapacitados de prover a extinção daquilo que propriamente os fez e os mantém.

Proudhon baseia-se num argumento muito simples. Todos os juristas internacionais opõem o direito à força, afirmando que esta não pode criar o direito. Contudo, o direito que resulta dos acordos entre os Estados tem como origem a força, uma vez que sem ela os Estados não teriam chegado a existir. Proclamar a injustiça intrínseca da for-

¹⁹O dissidente nazista Hermann Rauschning (1887–1982) em seu livro *Gespräche mit Hitler* (Conversações com Hitler) revelava que para Hitler não havia mais do que duas saídas: ou a vitória total da Alemanha, ou a derrota total. Entre os comunistas, Lênin e Stalin tentaram conciliar Hegel e Clausewitz: predomínio do Estado sobre a sociedade com militarização (Girard, 2011b:89).

ça é, portanto, decretar a injustiça original de todas as normas jurídicas, que são inconcebíveis fora dos Estados. Ou há um direito da força, ou toda a história é uma trama de injustiças. (...) Se o emprego da força é culpado, de modo absoluto, todos os Estados estão marcados por uma espécie de pecado original (Aron, 2002:731).

Deve-se dar atenção especial à parte final do trecho acima. Essa espécie de “pecado original” é o que define o Estado, como o “pecado original” do *Gênesis* define a sociedade em sua dimensão religiosa. A resposta a esse padrão de princípio se dá na aceitação ou na recusa da violência mimética – “*em que cada um imita o outro e se torna seu rival a fim de adquirir objetos cada vez mais simbólicos*” (Girard, 2011b:67). A modernidade insiste em recusá-la, recorrendo circularmente às mais diversas vertentes políticas e jurídicas, já que se construiu sobreposta ao cristianismo que liberou o homem da violência sacrificial. O risco permanente é o da incapacidade humana em lidar com o livre-arbítrio, de a sociedade ocidental despir-se completamente da religião, o que a destruirá (Girard, 2011b:66). Pois as forças geradas para controlá-la são mais temíveis do que qualquer poder superior, “*os deuses que nós nos demos são autogerados no sentido de depende-*

rem totalmente de nosso desejo mimético. Reinventamos assim senhores mais ferozes que Deus do cristianismo mais jansenista” (Girard, 2011a:52)²⁰.

A seguir pretende-se expor como politólogos e juristas procuraram, no bojo da secularização, fazer da política e do direito instrumentos para driblar a violência mimética e a crise sacrificial.

Ações modernas para superar a violência

A qualidade da abordagem de Clausewitz está na clareza e na capacidade de resumir uma tendência. A partir daí, pensadores no século XX desenvolveram uma série de reflexões acerca das relações entre violência e teoria política. Não são poucos os encaminhamentos que tentam superar a fatídica mensagem de Clausewitz, tratarei brevemente do comércio (i), da transferência da política do Estado para a sociedade (ii), e, sobretudo, das tentativas do direito (iii) e da política (iv) em dominarem completamente a violência.

²⁰Ou é o que chamo de paradoxo de Chesterton sobre o ateísmo: o escritor inglês Gilbert K. Chesterton mencionou em sua obra *Ortodoxia* (1908) - um dos livros mais poderosos do século XX, que influenciou homens como Hemingway, José Luis Borges, García Márquez, Eliot, Michael Collins, Mahatma Gandhi e Martin Luther King - que “quando se deixa de acreditar em Deus, passa-se a acreditar em qualquer coisa”, e o paradoxo é que o ceticismo quanto a Deus acaba sendo muito maior do que a crença que surge como substituta. É de se destacar também como ironicamente Girard descreveu o caráter do pensamento moderno, no sentido da descrença na Bíblia e nas mitologias: «Nós somos classicistas primeiro, romancistas em segundo, e primitivos quando necessário, modernistas com uma fúria, neoprimitivos quando estamos indignados com o modernismo, gnósticos sempre, mas bíblicos nunca» (Girard, 1989:105).

(i) O comércio, depois a indústria e o capitalismo como um todo foram as apostas dos liberais para superar o mundo da guerra. Montesquieu considerava que o comércio permitia evitar os conflitos armados, assim como na mesma corrente Benjamin Constant considerou que as grandes disputas mundiais seriam feitas em torno dessa atividade. Apesar da teorização francesa, foram os ingleses os mais bem sucedidos em fazer do comércio uma guerra temível, ainda que deixe menos mortos (Girard, 2011b:111).

O comércio não deixa de ser uma guerra contínua, mas de intensidade fraca. As características do comércio são bastante semelhantes às da guerra. E vemos que nele também a violência torna-se no mais das vezes aparente, ou aquilo que foge do domínio político e jurídico. De uma competição econômica mal resolvida um conflito pode surgir, assim como os artifícios comerciais para vencer o concorrente podem ser tão redutíveis às mais baixas violências, que o pior cenário de guerra.

Em resumo, é difícil acreditar na esperança de que o comércio é o eterno substituto da guerra. Pois gera uma reciprocidade contínua que não encontra equilíbrio, representa um jogo de vantagens e desvantagens em que uns perdem mais do que outros ganham, e continuamente procura-se resistir às perdas.

(ii) A transferência da política do ambiente estatal para a sociedade é o

resultado da inversão que Michel Foucault promove da fórmula clausewitziana. Em seus colóquios no *College de France* o filósofo francês discorre sobre as pesquisas que desenvolve para saber das implicações do poder, o que significa, como surge, para onde pretende levar os homens, etc.. E dentro dessas reflexões inverte a máxima clausewitziana dizendo que “*a política é a guerra continuada por outros meios*” (Foucault, 1990:22), como sendo a política o ambiente que reduziu as relações de violência aos seus esquemas de poder, e aos seus mecanismos repressivos. Ocorre que a política acaba restringindo-se às ações do Estado perante a sociedade, e o propósito de Foucault, nos colóquios era justamente o de desenvolver um pensamento filosófico político em “defesa da sociedade”, transferindo a carga de disputas que ocorrem na política para além do modelo do Leviatã, de um homem artificial em que os cidadãos são envolvidos por uma soberania. Desse modo o centro da discussão se daria sobre como se desenvolvem as técnicas e táticas de dominação na sociedade, e como antes se estudava as estratégias da guerra. Da leitura dos *Colóquios* compreende-se que Foucault não elimina a tese de Clausewitz da guerra interminável, mas busca reposicioná-la e ao fazê-lo aplacar os efeitos violentos dentro da transparência democrática, do diálogo, e de novos mecanismos de poder.

(iii) O direito procura coibir o uso da violência, substituindo-a por suas formas contratuais. Ou a violência é contraposta à ordem jurídica, ou é absorvida por ela. O exemplo do direito à greve é emblemático, pois significa que a concessão desse direito serviu para evitar uma violência dos trabalhadores contra os empregadores, as fábricas e o Estado (Benjamin, 2012:63). Na medida em que logra restringir a violência, teoricamente o direito é capaz de restringir o poder, pois concentra dentro de si as possibilidades de confronto. Portanto, a discussão reside no plano do legítimo ou do ilegítimo, que foge ao âmbito do direito. Para tratar do sentido da violência considerada legítima é preciso lidar com a função do valor da violência (Benjamin, 2012:61). Originalmente tal valor é um sentido que se encontra entre o mítico e o divino. O mítico, primeiramente, é um arquétipo ligado aos deuses ou a um todo-poderoso, pode se tornar uma referência secularizada, sendo essa tônica da desmistificação do direito. Paralelamente, o divino, fonte última de sentido sagrado permanece como exceção: aquele que tem o poder de absorver, aniquilar, e também pode ser transmitido a uma ordem secular, como o poder político estatal, voz última sobre o direito.

Essa dupla hélice moderna, o direito e a política apenas são completos na medida em que a secularização é completa. E a violência é justamente

o elemento evidente que escapa tanto a uma como a outra dimensão de regulação. A violência é o centro da relação contratual, religiosamente entre os homens e Deus, como secularmente entre os cidadãos e o Estado. O que vale a pena ser diagnosticado é acerca das incapacidades dos sistemas jurídicos apacarem a violência mimética descrita por Girard, o reiterado e recíproco circuito conflitivo que surge entre os homens. É o mesmo que concluir pela incompletude da secularização.

Carl Schmitt é um caso exemplar de jurista que pretende resistir ao curso dos acontecimentos através do direito de guerra. Schmitt percebeu a tônica de Clausewitz quando tratou da “teologização” da guerra, em que o inimigo se torna um Mal a ser erradicado, e propôs uma espécie de humanização do opositor como sinônimo de progresso (Girard, 2011b:122). Ele ressalta os riscos do pacifismo, que significaria colocar a guerra na ilegalidade, e como isso seria um erro dado que o duelo irradia-se, como aconteceu na Espanha com os guerrilheiros contra a invasão francesa.

Apesar do voluntarismo jurídico de Schmitt, segundo Girard, esse intento tornou-se vão

porque após a Segunda Guerra viu-se que a escalada para os extremos seguia seu curso. A causa tinha sido perdida. Ademais, esse vo-

luntarismo era contraditório com o compromisso de Schmitt com o nazismo, constituindo, portanto, uma luta perdida (Girard, 2011b:122).

Ademais, Schmitt não teria compreendido as condições da guerra moderna, pois depois de 1945 o mundo da violência funcionou

mais na base de acordos entre máfias do que na base do direito. Isso é, nada foi legalizado, nada passou pela ONU (...) Schmitt viu o grande problema do fim das guerras, e tentou resolvê-lo como jurista, exatamente como um médico que crê demais na medicina (Girard, 2011b:124).

Com ironia Girard apresenta o caso do direito público e da ciência política em resolver o problema da violência porque acreditam na “decisão soberana”, quando na verdade ela escapa desses mecanismos de controle. Clausewitz havia percebido que a guerra adquirira uma autonomia que a política dificilmente alcançará. *“As guerras tornaram-se ‘ideológicas’ ou ‘totais’, e agora conhecem seu crepúsculo. Como retornar? Temo que a ciência política não possa ajudar em nada”* (Girard, 2011b:127).

(iv) O exemplo na teoria política de tentativa de resolver a perpetuidade da

violência pela dinâmica política pode ser observado em Hannah Arendt, especialmente em uma obra: *On Violence* (1970) [Da Violência].

Para a autora alemã o lado político da violência é a sua condição de ser tratada como uma justificação da limitação política. A teoria da guerra ou a teoria da revolução podem trabalhar com a justificação da violência porque essa justificação constitui uma limitação política (1990:19). A explicação é a de que o homem, conforme explicou Aristóteles, é um ser marcado pela fala, pela comunicação, portanto, a violência é a não-comunicação, a negação da negociação, o limite da possibilidade do tratamento político. Enfim, trata-se de uma inversão da proposta de Clausewitz. Para Arendt a violência retrata um estágio antipolítico (Arendt, 1990:19), como uma regressão. A sua perspectiva é de crença na racionalidade da natureza humana, no diálogo, na democracia liberal.

Arendt procura demonstrar que há sutilezas maiores em torno do poder do que a interrupta aplicação da violência. Para ela nenhum poder até hoje se sustentou apenas através da força, nem mesmo o mais despótico dos regimes:

No government exclusively based on the means of violence has ever existed. Even the totalitarian ruler, whose chief instrument of rule is torture, needs a power basis—the secret

police and its net of informers. Only the development of robot soldiers, which, as previously mentioned, would eliminate the human factor completely and, conceivably, permit one man with a push button to destroy whomever he pleased, could change this fundamental ascendancy of power over violence (Arendt, 1970:50).

Considera ainda que o poder é a essência de qualquer governo, mas não a violência, esta é por natureza instrumental, e que continuamente precisa de justificativas, prerrogativas, porquês. A relação de violência e não violência, e a capacidade para cada uma das formas de instrumentalização da força humana para fazer política, depende da disposição dos atores envolvidos. Daí que a sua esperança democrática correspondia a mais sutil compreensão da natureza sociológica, calcada em relações bilaterais. Em *On Violence* Hannah Arendt comenta que se Gandhi e sua tática de não-violência lidasse com a Rússia de Stalin, a Alemanha de Hitler ou mesmo o Império japonês, antes da II Guerra Mundial, ao invés de ter lidado com o Império Britânico, certamente o resultado teria sido violência e submissão. O que passa é que a França na Argélia, e a Inglaterra na Índia não poderiam simplesmente adotar a tática da confrontação pela violência, justamente porque o

seu uso já é o sinal e a prova da deterioração do poder. Nessa chave o uso da violência significa fraqueza.

É nesse ponto que a autora procura chamar a atenção dos movimentos democráticos, dos direitos civis nos Estados Unidos da década de 1960, para o uso da violência, que a ela representaria um erro. Uma das críticas é dirigida primordialmente ao processo político que leva à violência, entre eles o da centralização política. A violência é um efeito político, e a busca por concentração de poder eleva os níveis de tensão em uma região. E o sentido da democratização é justamente centrífugo, de difusão do poder.

O maior desafio nessa dinâmica é um governo encontrar um equilíbrio, a partir dessa difusão de demandas. Arendt considerava que os Estados Unidos podem ser considerados como um dos poucos países, ex-colônia europeia, que logrou de certo modo algum equilíbrio democrático liberal.

Mesmo que bastante esclarecedoras e corajosas as colocações de Arendt sobre a violência, o que parece mais relevante de sua obra é o tratamento sobre as origens do totalitarismo, obra de 1966 (Arendt, 1989). Pois a proliferação da violência contemporânea justamente nos leva a descrever na esperança da autora alemã em vencer a violência pela evolução democrática da política.

O totalitarismo significa a evidência da banalização do mal, que foi capaz de sobrepor toda a evolução do humani-

tarismo, dos direitos humanos internacionais, e chegar a estágios extremos de violência. Essa banalização da crueldade, e que pode residir nos seres humanos e não apenas em animais irracionais, faz do totalitarismo um sistema assustadoramente consciente, capaz de funcionar independente da experiência, em que no horizonte procura-se escapar do circuito da violência: “*O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade*” (Arendt, 1989:530).

A chave do problema está em encontrar uma saída para a fórmula de Clausewitz, da guerra ao extremo. O comércio, a transferência do dilema do poder para a sociedade, o direito e a política, que surgem na modernidade como tentativas de superar a violência que sacrifica vidas humanas, devem ser as apostas para solucionar esse dilema? Será possível uma “administração da justiça” que logre um equilíbrio que exima o homem do reiterado ciclo da violência? Ou estamos fadados a aceitar a premissa de que não há mais lugar para que o sacrifício cesse esse ciclo?

A violência e o sagrado sempre estiveram interligados, contudo, no sistema judiciário moderno procura-se expelir a violência, por sua falta de sentido. Jogam-se todas as fichas na crença do sistema judiciário, para que funcione e logre superar as relações violentas que marcavam a sociedade primitiva (Girard, 1972:50).

O sacrifício reúne o conjunto da vida moral e religiosa no termo de um desvio extraordinário. Mas, no sistema judiciário e na sociedade secular o que vigora é a racionalização da vingança. A discussão gira em torno da perda do caráter da violência como purificadora, o que provoca a chamada *crise sacrificial* (Girard, 1989:64). Trata-se da perda do sacrifício, da diferença entre violência impura e violência purificadora. No momento em que ela é perdida, não há mais purificação possível e a violência impura, contagiosa, quer dizer, recíproca, se propaga pela comunidade. A modernidade já não conta mais com a violência sacrificial, por outro lado é impotente frente a impura, que mimeticamente se reproduz entre os sujeitos.

Girard propõe que a ciência da cultura seja capaz de ler as tragédias e colocar esse aspecto da literatura como um instrumento equivalente de estudo. Para o antropólogo é fundamental que possamos reconhecer a nossa condição mimética e o lugar que a violência ocupa na dinâmica social. Um dos mecanismos fundamentais para essa apreensão figura na literatura, que apresenta um cabedal de exemplos, desde as mitologias gregas às obras de religião, passando por textos consagrados de clássicos como Dostoiévsky e Willian Shakespeare. Ainda segundo Girard, a tragédia grega, assim como os relatos primitivos, trata de configurações não modernas entre a violência e o sagrado, e como o pensa-

mento moderno não consegue pensar o indiferente como violência, e vice versa. É justo neste sentido que a tragédia pode contribuir para o pensamento moderno, na medida em que aceitamos lê-la de modo radical, ou seja, encarando a realidade da violência e não procurando ser indiferente com relação a ela e seus designios. “*A tragédia trata de um tema quente entre todos, de um tema que não é jamais colocado em questão, e por causa disso, no seio das estruturas significantes e diferenciais, e onde consta a dissolução de suas mesmas estruturas na violência recíproca.*” (Girard, 1989:86).

Na medida em que se avança na crise sacrificial, a violência é cada vez mais manifesta, sem que o valor intrínseco do objeto seja o estopim do conflito, excitando rivalidades, é a violência por si mesma que valoriza os objetos, que inventa pretextos para melhor se desencadear.

O arcabouço da violência sacrificial permanece, mas de forma vazia. Como no caso do *bode expiatório*, em que a sociedade moderna segue a criá-los, entretanto, mais uma vez, sem o conteúdo sacro. O caso exemplar de bode expiatório foi Jesus – o homem-Deus inocente, imolado e amplamente julgado como culpado, que no momento seguinte torna-se o centro da adoração e da nova religião.

Bode expiatório é um termo que sintetiza o que Girard tentou expor a respeito de perseguições coletivas. Pelo caráter usual do termo, poucos se preocuparam em determinar seu significado

exato, de modo que são múltiplas as concepções equivocadas. Decididamente, a noção do bode expiatório é a perseguição da vítima, retratando uma noção de sociedade em que há lugar apenas para uma única causa, e o triunfo é absoluto, absorvendo todas as causalidades. Não há nada que acontece com o perseguidor que não esteja imediatamente ligado ao bode expiatório, e a reconciliação é um benefício à vítima. Quando reconciliado, o bode expiatório passa de causa do mal para causa do bem, se antes era responsável absoluto por tudo que era mal, no momento seguinte, com a reconciliação, torna-se responsável pela cura. De fato é uma relação paradoxal, a partir de uma visão dualista atribuída à vítima, entre “bem” e “mal”.

Considerações finais - a proliferação da violência e os destinos extremos

Neste trabalho sobre a tragédia da imitação, viu-se que a violência moderna perde o seu sentido sacrificial, mas ganha enquanto instrumento último do poder. Com a crise da noção de autoridade, torna-se imprescindível ao poder a violência para se legitimar, sendo esse o âmago da justificação do Estado moderno. O sacrifício, antes legado tão somente à religião ou àquilo ligado ao religioso, a partir de então se volta à figura do chefe político. O projeto político moderno é concentrador, destinado à organização dos Estados nacionais, de acordo com a consolidação de um território, cultivo de uma simbologia

que integre patrioticamente o povo aos anseios nacionais, fundação de exércitos nacionais, arrecadação tributária centralizada, direção da economia, controle da circulação de bens, serviços e pessoas.

O lugar do político, acima da religião, passa a ser tratado como o centro da vida coletiva, algo inédito na história ocidental. Do mesmo modo, a noção de decisão que estava entre aquilo que era mais decisivo na vida de cada um, entre a violência cíclica dos homens e a alienação do amor cristão, é encerrada na arena política, entre formas de governo, graus de legitimidade, realismos ou idealismos. Por isso a forte crença na capacidade que os regimes políticos teriam em dar conta do ciclo da violência.

O século XX foi o século dos genocídios em nome do poder político coletivo. Nunca se falou tanto em povo, em governo do povo, e nunca matou tanto “em nome do povo”. O professor R. J. Rummel (2009) caracteriza esse quadro através do conceito de *democídio* - que significa a morte de qualquer pessoa ou povo pelo governo, incluindo genocídio, politicídio e mortes em massa, sob a justificativa de defesa de governo popular, democrático, a partir de um governo centralizado, com alta concentração de poder. A equação é assim: quanto maior o poder de um governo, e concentrado, maiores são as chances de haver violência, internamente e exteriormente. Por outro lado, quanto maior a difusão, os controles e os balanços do poder, menos

um governo será agressivo e cometerá o chamado *democídio* (Rummel, 2009:2). Não se trata de uma apologia pacifista de governos liberais, mas de desfazer uma ilusão sobre o depósito de confiança sobre algo tão contingente quanto a política, e de que o caráter popular de governos não os eximiria de suas idiossincráticas relações com a violência.

O impasse está deflagrado, como uma angústia irresoluta, e o descompasso da violência apresenta dois rumos à modernidade: por um lado o vazio, o niilismo, o suicídio; e, por outro, a adesão total a ideologias totalitárias, a processos revolucionários intermináveis, a genocídios, a terrorismos, a políticas de extermínio. Nessas duas sendas a violência tem lugar, e a política parece impotente. Aliás, a política moderna é mais um capítulo da novela moderna sem final feliz.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. 1989. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo : Companhia das Letras.

_____. 1990 [1963]. *On Revolution*. London : Penguin Books.

_____. 1970. *On Violence*. New York : A Harvest/HBJ Book.

ARON, Raymond. 2002 [1962]. *Paz e guerra entre as nações*. Trad. Sérgio Bath. Brasília : UnB.

BENJAMIN, Walter. 2012. “Sobre a crítica do poder como violência”. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte : Autêntica.

BOTERO, Giovanni (1544-1617). 1992 [1589]. *Da Razão de Estado*. Coimbra : INIC.

CAMARGO, Luis Cláudio – FSSPX. 2015. *Vae Soli – A corrupção da noção de autoridade*. In: *Revista Permanência*, ano: MMXV, n. 277, pp. 89-125. Niterói : Permanência.

CASTELO BRANCO, Pedro H. Villas-Boas. 2011. *Secularização inacabada: Política e Direito em Carl Schmitt*. Curitiba : Appris.

CAVANAUGH, William T.. 2014. “Religious Violence as Modern Myth”. In: *Political Theology*, Vol. 15 No. 6, November, 2014, 486–502. W. S. Maney & Son Ltd.

CHRISTIN, Olivier. 2014. *O desfecho das guerras de religião: a autonomização da razão política na metade do século XVI*. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº14. Brasília, maio - agosto de 2014, pp. 139-165.

CLAUSEWITZ, Carl von. 1989. *On War*. Ed. and transl. Michael Eliot Howard and Peter Paret. Princeton : Princeton University Press.

DAWSON, Christopher. 191 [1950]. *Religion and the Rise of Western Culture. The Classic Study of Medieval Civilization*. New York : Image Books Doubleday.

FOUCAULT, Michel. 1990. “Aula de 14 de janeiro de 1976”. In: *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1990. “Aula de 7 de janeiro de 1976”. In: *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

FURET, François; NOLTE, Ernst. 1999. *Fascismo y comunismo*. Trad. Esther Benítez y Arturo Parada. Madrid : Alianza Editorial.

GAUCHET, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.

_____. 2007. *L'Avènement de la démocratie (I). La Révolution Moderne*. Paris : Édition Gallimard.

GIRARD, René. 2011a. *Anorexia e desejo mimético*. Trad. Carlos Noughé. São Paulo : É Realizações.

_____. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Bernard Grasset.

_____. 2011b. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo : É Realizações.

_____. 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore : The Johns Hopkins.

JOUVENEL, Bertrand de. 1977 [1972]. *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*. Paris : Hachette.

KOSELLECK, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia : Pre-Textos.

MILBANK, John. 1995 [1990] *Teologia e teoria social – para além da razão secular*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo : Loyola.

PRODI, Paolo. 1982. *Il sovrano pontefice*. Bologna : Società editrice il Mulino.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. 2014. *Entre o Syllabus e a Constituição*

moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – IESP/UERJ.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. 2003. História da Filosofia. 2 - Patrística e Escolástica. São Paulo : Paulus.

ROUGEMONT, Denis de.1988. O amor e o Ocidente. Trad. Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro : Ed. Guanabara.

RUMMEL, R. J.. 2009 [1994]. Death by Government. New Brunswick : Transaction Publishers.

SANTOS, Mário Ferreira dos. 1961. Convite à Filosofia e à História da Filosofia. São Paulo : Logos.

SIMMEL, Georg. 1966. Conflict. The web of group-affiliations. Trans. Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix. New York : The Free Press.

SCHMITT, Carl. 1993. Conceito do político. Rio de Janeiro: Vozes.

_____. 2014. O Nomos da Terra. Rio de Janeiro : Contraponto.

_____. 2004 [1962] The Theory of the Partisan. A Commentary/ Remark on the Concept of the Political. Transl. A. C. Goodson. Michigan : Michigan State University.

WEBER, Marx. 2003. Ciência e Política – duas vocações. São Paulo : Martin Claret.

Luiz Carlos Ramiro Junior

Mestre e Doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ (IESP/UERJ).