

FLORES CONTRA CANHÕES? O IMPASSE DA ÉTICA FRENTE ÀS GUERRAS DO SÉCULO XXI*

FERNANDO MAGALHÃES**

(Universidade Federal de Pernambuco)

RESUMO

Os conflitos que inauguram o século XXI dão a impressão de que a paz é um objetivo quase inatingível. Diante das novas ameaças, nada faz crer que o terror provocado pela guerra fria encontre-se superado. Ao lado das formas tradicionais de luta, uma guerra quase surda eclode no seio das sociedades. A fome, por exemplo, é uma arma que mata em silêncio, e a violência e a miséria revelam que o estado de natureza persiste. A questão que se coloca, então é a seguinte: é possível falar em paz pensando apenas em critérios éticos? Os problemas no Oriente Médio, o desrespeito às resoluções da ONU por parte de alguns Estados, tudo isso mostra a pouca eficácia do discurso quando não acompanhada da força. O objetivo deste trabalho é apontar os limites da ética pura para combater a violência e mostrar que a *normatização* do mundo não pode, ainda, prescindir da “crítica das armas”.

PALAVRAS CHAVES: Ética, Guerra, Movimentos Sociais

ABSTRACT

The conflicts that start the XXI Century give the impression the peace is an objective almost unreachable. In face of new threats, nothing makes believe the world has got over the terror of the cold war. Next to the traditional way of fight, a war almost deaf grows in the hearts of the societies. The hunger, for example, is a weapon that kills silently, and the violence and the stream poverty reveal that the natural instinct is still alive. The question that appears is that: is it possible to talk about peace thinking only about ethical criterious? The problems in the Middle East, the lack of respect with the UN decisions from the United States, it all shows the little efficiency of the speech without the use of force. The objective of this work is to point out the limits of pure ethics to fight violence and show that the normatization of the world cannot, yet, dispense the criticism of the weapons.

KEY-WORDS: Ethics, War, Social Moviments

A idéia de paz mundial é uma antiga aspiração da maioria da humanidade e a ambição de grande parte do mundo filosófico. Digo grande parte – e acredito que a quantidade de pensadores engajados no processo de paz é maior do que daqueles que defendem o conflito contínuo – porque, como sabemos, a história da filosofia não é isenta de portadores de espírito bélico, no sentido de que a guerra é indispensável *ad infinitum*. Basta ler dois dos luminares do pensamento filosófico para se chegar a essa conclusão. “A guerra”, diz um deles em um trabalho sobre o direito natural, (HEGEL, 1972, p. 118) “mantinha os povos na santidade ética, de modo que o movimento dos ventos proteje os lagos de serem corrompidos por uma tranqüilidade durável”. E em outro lugar (1973, p. 267): “Para não deixá-los [os povos] enraizar-se e consolidar-se no isolamento, permitindo com isso a desintegração do todo e que o espírito se esvaneça, o governo

deve sacudi-los de vez em quando por meio de guerras, infringindo e confundindo, deste modo, a ordem estabelecida”.

O outro (NIETZSCHE, 1966, p. 334 e 1984, p. 90), em nada fica a dever a esse ímpeto guerreiro: “Uma sociedade que repele definitivamente e por infinito a guerra e o espírito de conquista, está em decadência”(…) “A guerra educa para a liberdade(…)os alegres instintos da guerra e da vitória, predominam sobre os demais instintos, por exemplo, sobre o da felicidade”. Devo, porém, fazer uma ressalva: muitos dos que aceitam a paz, sem contestações, reconhecem que ela se instaura por meio da guerra. Quando um amante da paz, como Thomas Hobbes, zeloso guardião da preservação da vida, invoca a primeira lei da natureza,¹ nada mais faz do que visitar o tratadista militar do século IV, Vegécio – que aconselhava organizar a armada como garantia da *pax* (VEGÉCIO,1992, p.111)² –, ainda que a ênfase hobbesiana incida sobre o primeiro momento.

A posição de Hobbes não é bem compreendida por alguns analistas das relações internacionais que o julgam erroneamente e o incluem não apenas entre os filósofos da guerra, mas como o iniciador e mais ferrenho defensor dessa filosofia.³ A percepção de que a sociedade internacional pacífica torna-se viável apenas com o concurso das armas, e mais precisamente sob o domínio de um senhor comum, abalou o entusiasmo de Kant, muito embora sua esperança não se tenha desvanecido inteiramente. Não obstante as dificuldades, a meta final – ou seja, a *paz perpétua* – deve ser perseguida, à medida que os princípios políticos que a regem permanecem válidos (KANT, 1989 e 2003, p.193).

A preocupação do filósofo de Königsberg mantém-se plenamente atual e aflige as populações de todo o globo, a despeito da enganosa e momentânea expectativa proporcionada pelo desabamento do Muro de Berlin. Por um curto período de tempo, povos de todo o planeta acalentaram a fé de que a era das guerras chegara ao término; acabávamos de ingressar numa nova ordem. A ilusão de 1989, que conduziu intelectuais pela trilha do “fim da história”, desmorona com as ruínas das Torres Gêmeas de Nova York. O milênio começa envolvido nas nuvens sombrias de um futuro incerto. Os conflitos que inauguram o século XXI dão a impressão de que a paz é um objetivo quase inatingível. É a pedra de Sísifo do presente, na oportuna metáfora de Enzensberger (1995, p. 65). Diante das novas ameaças, nada faz crer que o terror provocado pela guerra fria encontre-se superado. O planeta permanece nas trincheiras. As guerras dos novos tempos, contudo, alcançam outra dimensão, e não se resumem aos efeitos de 11 de setembro.

Ao lado das formas tradicionais de luta – Afeganistão, Iraque, como anteriormente Kosovo e amanhã, quem sabe, Coréia? Irã? –, uma guerra quase surda eclode no seio das sociedades. A fome, por exemplo, é uma arma que mata em silêncio, e a violência e a miséria revelam que o estado de natureza persiste. Sua manifestação é ambivalente. O espetáculo e o massacre dividem

as atenções sob mais de um aspecto. O sepultamento de vítimas bem nutridas do mundo desenvolvido ou em desenvolvimento, bem como seus dramas pessoais – penso aqui, particularmente, no episódio novaiorquino patrocinado pelo Al-Qaeda e seus desdobramentos posteriores, mas também imagino a vivência dramática do cidadão comum em seu cotidiano – , são expostos em vitrines eletrônicas sob a ótica dos efeitos especiais. A visibilidade é flagrante. E não se economizam lágrimas.

No fundo, trata-se da arrogância do poder que, na bela imagem de Baudrillard (2003, p. 33), “chora por si mesmo ao mesmo tempo que se é o mais forte”. É o álibi perfeito encontrado pelas vítimas de uma parte do mundo, as únicas que importam por pertencerem ao “mundo civilizado”. Os “civilizados” têm um mundo a perder, por isso os mortos jamais são enterrados, mas sempre lembrados (e relembrados). A violência cometida contra a cultura desenvolvida tende a ser repetida *ad nauseam*. A barbárie não deve ser esquecida. A resposta expressa ao ataque a qualquer reação, programada, igualmente, através da violência, é devastadora; mas oculta a olhos acostumados a enxergar o que se quer que seja visto. Não há como se comover com o que está distante e não se percebe claramente. Os mísseis encobrem o sofrimento, impessoalizado em minúsculos pontos brilhantes de uma tela de TV. O abismo que satura as civilizações – ou melhor, a “civilização” da “barbárie” – embaça, de igual maneira, a visão de corpos esqueléticos em meio à poeira dos povos esquecidos da história. Quando muito, são fenômenos incidentais transmitidos ocasionalmente para todo o mundo.

À margem disso – a outra face da ambigüidade –, uma outra guerra é travada. Mais suja, talvez mais covarde, mas acima de tudo, mais criminosa. Um embargo de medicamentos mata milhares de crianças no Oriente – meio milhão, para ser mais preciso⁴; os Estados Unidos e a Organização Mundial do Comércio (OMC) impedem o licenciamento da produção de remédios pela África do Sul,⁵ e o bem-estar social não deve ser generalizado porque afeta a ecologia do capital (RAMONET, 2002, p. 29). Segundo Ramonet, “se todos os habitantes da Terra gozassem do nível de vida dos suíços, o planeta apenas poderia prover a necessidade de seiscentos milhões de pessoas”. Há pouco mais de uma década, Perry Anderson antecipa-se a esse registro ao perceber a impossibilidade de conforto para a maioria dos cidadãos do mundo no sistema capitalista: “Se todas as pessoas da Terra possuíssem o mesmo número de geladeiras e de automóveis que os da América do Norte e da Europa Ocidental, o planeta ficaria inabitável. Hoje, a ecologia global do capital, privilégio de uns poucos, requer a miséria de muitos para ser sustentável” (ANDERSON, 1992, p. 110).

É possível falar, então, com certa liberdade e amplitude literária, de guerras de novo tipo, em que as armas são acessórios (o que não quer dizer que não sejam importantes) poderosos que asseguram a intervenção na dor de uma voz que não grita. A explosão já não deriva tanto da garganta dos canhões; ou do cano das metralhadoras – ainda que estas mostrem a sua presença.

Ela irrompe através da economia e “arrebenta” do lado mais frágil por meio da política. O resultado, porém, não difere muito quando se trata de contar o número de corpos. Uma guerra civil já não tão oculta e um estado de natureza generalizado – e mais nefasto do que a guerra fria – instalam-se entre nós. Enzensberger prenunciou, profeticamente, há mais de 10 anos, esse combate pós-moderno: “Um trem de metrô transforma uma cidade numa Bósnia em miniatura” (ENZENSBERGER, 1995, p. 23). Madri e Londres são emblemas desse infortúnio. Não menos emblemáticas do que aeronaves fazendo uso de edifícios para seu ruidoso estacionamento.

Porquanto os meios sejam insólitos, no caso específico ainda estamos diante de uma guerra tradicional. Uma resposta – naturalmente virulenta – às guerras invisíveis praticadas contra o mais fraco. Em geral, o inimigo mais difícil de enfrentar é aquele que não se vê. A guerra contra o mais fraco é sempre travada no campo da invisibilidade. Durante muito tempo os Estados Unidos estiveram envolvidos no projeto de eugenia que serviu, posteriormente, de alimento para o nazismo alemão. Sem que o povo tivesse conhecimento, cientistas e empresas norte-americanos participaram de um programa de limpeza racial e social cujo objetivo era purificar a população dos EUA.

Grande parte dessa experiência foi perpetrada contra aquela parcela externa ao corpo social e, portanto, invisível aos olhos dos membros “ativos” da sociedade (BLACK, 2003). Em certos casos, quando cessa a miopia, a resistência é inevitável. E, à falta de meios para reagir em igualdade de condições, o recurso é a utilização de qualquer método que abale moral e materialmente o adversário. Michael Walzer (2003, p. 53-56) parece aceitar a fúria replicadora de quem reage a um ataque ao aprovar as lições de Sherman durante a Guerra da Secessão americana. A culpa, no juízo de Sherman, é sempre de quem inicia a guerra; ele incrimina os confederados por que os soldados que resistem a uma agressão ou rebelião jamais podem ser culpados por nada que façam com o objetivo de alcançar a vitória. Cabe ao outro, àquele que começou, a responsabilidade pela seqüência dos atos. Nas palavras de Sherman: “[São]você, que no meio da paz e da prosperidade mergulharam uma nação na guerra...”. Seu brado respalda o contra-ataque dos nossos dias.

O próspero Ocidente inicia uma batalha ao impedir a evolução dos pobres países do Sul. Arrancam-lhe a alma num cínico exercício de exorcismo econômico. O jornal inglês *Guardian*, de 4 de julho de 2003, noticia que, quando perguntaram ao vice-Ministro da Defesa norte-americano, Paul Wolfowitz por que uma potência nuclear como a Coreia do Norte era tratada de forma diferente do Iraque, onde praticamente nenhuma arma de destruição em massa foi encontrada, ele respondeu: “Vamos ver as coisas com simplicidade. A diferença mais importante entre a Coreia do Norte e o Iraque é que, economicamente, não tínhamos outra opção no Iraque. O país nada em um mar de petróleo” (ALI, 2003, p. 164).

O cinismo passa, então, a ser explicado em nível teórico. A “missão” americana no

Iraque é dupla. Por um lado, proporciona simultaneamente aos Estados Unidos o suprimento de um “bem público internacional” e os torna a única superpotência com poderes regionais no mundo. Por outro lado, reforça a divulgação da crença de que o poder americano ajuda a garantir e a assegurar a paz mundial (MEAD, 2004, p. 43-44). Para alcançar seus objetivos, isto é, seus interesses econômicos, os Estados Unidos não avaliam os efeitos sobre os outros (*Id.* p. 16).

O sentimento alheio é, então, a revolta por um crime anteriormente cometido. A explicação – e não a justificação – é lançada por Ramonet (2002, p. 51). Depois de utilizar as brigadas islâmicas contra a ex-União Soviética, nos anos setenta, os Estados Unidos, “fazendo ouvidos surdos aos protestos internacionais, manteve contra o Iraque um embargo implacável, que mata milhares de inocentes e deixa incólume o regime. Esta nova ordem mundial não parece justa aos olhos dos países pobres do Sul”. Portanto, de todas as guerras atuais a maior, e provavelmente a que mais sacrifício e brutalidade produz, é aquela que assassina pela eliminação de postos de trabalho, pelo desemprego e, conseqüentemente, pela fome, estimulando a competição entre os homens: o fundamentalismo de mercado. Essa guerra, que provoca a exclusão social, anuncia que a cidadania mundial é reduzida a uns poucos beneficiados; os 3% que controlam 75% da riqueza do planeta. Desde cedo, cientistas sociais, historiadores, economistas, filósofos e políticos notaram a íntima relação entre mercado e guerra, competição e lucro, compondo um conjunto moral que atende pelo nome de economia.

Nada de novo sob o sol a não ser a evolução e a intensidade da concorrência, o ascendente grau a que chegou a guerra de todos contra todos. É o que Thomas More observa na Inglaterra de sua época e Maquiavel percebe na natureza do homem acumulador moderno; Hobbes nota o valor da mercadoria em todas as coisas, inclusive no homem, e um dos maiores peritos no tema, compara a guerra à atividade mercantil: “Afirmamos que a guerra não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas sim ao da existência social(...)Seria melhor compará-la, mais do que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanas” (CLAUSEWITZ, 2003, p. 127).

Aron explica a assimilação do comércio à guerra fazendo-a derivar da seguinte argumentação: “Como um balanço comercial positivo é necessário para acumular metais preciosos, e como não é possível para todos os Estados ter ao mesmo tempo um balanço positivo, o comércio não pode ser favorável a todos”. O resultado é que “fazer a paz para obter todas as vantagens do grande comércio, é fazer a guerra a nossos inimigos” (ARON, 2002, p. 328). Hoje, com a exacerbação do ideário mercadológico, nada escapa à cupidez do homem pós-moderno e já não há separação entre os conceitos de guerra. As transformações no estilo de vida mundial nada mais são do que o modo pelo qual o *ethos* capitalista alcança sua forma mais pura e “elevada”.

Nada escapa à ética devoradora do capital. Literatura, arte, bens imateriais, qualidades

abstratas, tudo se submete ao cálculo econômico e financeiro. Naturalmente, o passado capitalista, de certo modo, já cumpria esse papel de “avestruz universal”, alimentando-se de tudo o que via à sua frente. Chamo atenção para o fato de que seu desenvolvimento eliminou todas as barreiras entre economia e cultura, transformando o globo inteiro em mercadoria. A ética da economia política, como ficou demonstrada nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, é o ganho.

No modelo protestante, em seus primórdios, o lucro era mediado pelo trabalho honesto, segundo a interpretação weberiana. Há um abismo estupidamente largo em relação ao presente. A busca pela acumulação incessante não admite a palavra paz, a menos que a ela acompanhe a submissão de todos a um único senhor – que no fundo mantém o poder pela força das armas e da ideologia. Não obstante as muitas tentativas de se propor um caminho para a paz através da lei, do diálogo e do entendimento, a experiência demonstra que a resistência moral tem mostrado pouca eficácia frente à força material. A questão que se coloca, então, é a seguinte: é possível falar de paz pensando *exclusivamente* em critérios éticos ou morais – discurso, comunicabilidade etc. – sem que se encontrem amparados pelo elemento força? Em um de seus numerosos ensaios, Norberto Bobbio lembra (2003, p. 168) que “nenhuma condenação, pronunciada de qualquer púlpito, jamais deteve a guerra”.

Quando existe a disposição dos contendores para a batalha – é suficiente o ânimo de um único lado para tal –, as normas, a ética e o discurso silenciam. A palavra pura é ineficiente contra a espada. Sem a ética, porém, toda formulação para a construção da *polis* social corre o risco de levar multidões à barbárie. Sugiro, assim, apenas a título provisório, que o esforço para a concretização da paz fundamente-se numa dupla esfera. Na primeira, prevalece a exigência moral da perseguição a valores universalizáveis por meio de princípios aceitos pelos agentes das comunidades nacional e internacional, compreendendo estes agentes tanto as organizações mediadoras como indivíduos no estabelecimento de relações pessoais e/ou políticas. Obviamente, esses atores devem ter consciência dos limites dessa espécie de procedimento. Na segunda, predomina a força política legítima, isto é, o vigor dos movimentos sociais de tendência planetária, aquela massa contestadora que o filósofo italiano Antonio Negri chama de *multidão*.

O primeiro caso deve ser seguido do estímulo ao respeito às leis internacionais expressas em instrumentos legais já existentes. Embora alicerçado, em parte, em bases jurídicas – a inspiração em Kant e Habermas é evidente –, não se traduz em simples juridicismo nem mesmo legalismo. Todo regulamento (direito), em última análise, tem como fonte um *ethos* preciso, uma conduta coletiva de onde emanam valores considerados universais. Esses valores são compartilhados pela humanidade e muitos encontram aprovação em cartas de organismos oficiais. A questão é como fazer para que esses ideais sejam cumpridos. Às vezes os tribunais internacionais funcionam, como mostrou Habermas.⁶ Mas em geral, admite ele, depende da vontade das grandes potências de colaborar. Por isso, recorrer somente à legislação planetária não é suficiente. Os Estados Unidos e Israel frequentemente violam e desrespeitam as resoluções da ONU sem que

nenhuma sanção lhes seja imposta.⁷ Como buscar soluções legais quando uma superpotência e seu protegido ditam as normas a ferro e fogo? Bobbio (2003, p. 134) está consciente desses fatos quando, mesmo defendendo o pacifismo jurídico, diz que ele não basta e não se deve deixar de tentar outras vias.

Nesse aspecto, o segundo caso decorre das limitações do primeiro (leis, discurso, moral), e deve ter o amparo no instituto da *intolerância impura*, ou seja, de um direito de resistência à opressão em todos os níveis, quer dizer, à exploração do homem e à violação de seus direitos civis e sociais. Esse instituto, que podemos chamar igualmente de nova forma de política ou de ética da subversão⁸, apóia-se na idéia de que toda contestação ou resistência a regimes políticos e sistemas econômicos injustos não pode ser de pura tolerância, que é a marca dos sistemas opressivos, embora mantenham a imagem de Estados liberais. A pressão extraparlamentar, isto é, os piquetes, as ocupações de prédios públicos são ações “fortes”, mas sua natureza não constitui um ato de violência em si mesmo. Ao contrário, é uma reação à violência e terrorismo estatais com atitudes de firmeza e determinação.

É uma operação que atua por intermédio de ações coletivas, equilibrando ética – o poder do discurso, a persuasão, o respeito aos princípios e valores universais de dignidade do homem – e força “limpa”, a rejeição das massas à submissão do cálculo mercantil através da luta de classes. Quando os manifestantes de Seattle, em 1999, tolheram a “liberdade” de reunião da OMC que realizaria uma assembléia geral naquela cidade, antes de uma provocação gratuita anuncia um ato de legítima defesa dos interesses sociais e comuns contra as propostas de desregulamentação das leis que protegem o trabalho, o salário, a cidadania e, portanto, o próprio homem. A “intolerância impura” tem, assim, a chancela dos novos movimentos sociais, hoje mundializados e que, de acordo com Ramonet (2002, p. 46, 116-117), suas atividades deixaram de ser um protesto pitoresco e isolado para converter-se na revolta de uma geração na guerra social planetária.

A proliferação de organizações dessa natureza demonstra o nascimento de uma nova consciência mundial. Embrionária, incipiente, é verdade, mas ainda assim crescente e atenta aos problemas que a globalização põe em consequência do desmonte dos mecanismos de proteção social. O nascimento espontâneo de muitos desses movimentos e sua disposição para enfrentar grupos poderosos dão a dimensão da nova oposição. Não raro, o sentimento de impotência inicial conduz a comportamentos que repetem a conduta dos luditas no século XIX. O *Reclaim the Streets*, por exemplo, emerge de uma revolta contra o bloqueio do trânsito nas ruas de Londres, em 1995, onde a depredação de automóveis foi acompanhada por gritos de protesto cujas palavras de ordem eram: *Free the City/Kill the Cars* (“Libertem as Cidades/Morte aos Carros”).⁹

Entretanto, na esteira da primeira vaga do movimento trabalhista, a maturidade acomoda – sem afogar o entusiasmo – os excessos desprezíveis e inúteis, abandonando as investidas

contra os instrumentos em si mesmos (as máquinas, no caso dos trabalhadores na primeira metade do século XIX, e o patrimônio público ou pessoal, nas manifestações atuais) para se concentrarem nos verdadeiros responsáveis pela miséria de nossa era. A maquinaria, os meios de transportes (refiro-me à destruição dos automóveis que impediam o livre fluxo dos pedestres), a tecnologia, não são, em si mesmos, os vilões a quem os trabalhadores devem se opor. A lucidez com que Marx demonstra o equívoco dos que obstam o desenvolvimento científico e atribuem vida própria aos instrumentos tecnológicos merece atenção especial (MARX, 1973, p. 367).

O que está em jogo é o capital, que se apodera da tecnologia para benefício das empresas e da classe capitalista. As manifestações de Seattle à Gênova indicam o grau de evolução desses movimentos. Essa forma de *intolerância* democrática, como resistência à violência dos sistemas, é um modelo de violência não-violenta que até mesmo Bobbio considerou salutar: “não é realista a condenação da violência”, diz ele, pois desse “ponto de vista, a história do movimento operário foi um ensinamento contínuo e exemplar. As lutas de massas *em todas as suas formas* foram as maiores manifestações de não-violência coletiva até agora experimentadas” (grifo meu). Não raro é necessário ir mais adiante. Ernest Bloch (1977, p. 291), em sua análise sobre Thomas Münzer, defende a opinião de que “o domínio e o poder não são em si mesmos maus, mas que é necessário combatê-los igualmente pela força e de se fazer deste fato imperativo categórico, o revólver na mão, ali onde durante muito tempo não se pôde abatê-lo de outra forma e onde por muito tempo o diabólico resiste violentamente ao amuleto (oculto) da pureza”.

Contudo, o que ocorre se a “revolução falta ao encontro”? Em recente entrevista a uma revista brasileira,¹⁰ Leandro Konder atinge o cerne do problema quando fala da *resistência*. Para ele, é a forma de luta adequada “para cobrir o espaço deixado pela queda do conceito de revolução”. Resistir é, assim, “a forma de ação da atualidade”. Mas poderíamos acrescentar que, em certas circunstâncias, o rompimento das regras – aquilo que se chama “ilegalidade de massas” – é o caminho legítimo para a solução dos conflitos. E o exemplo nos é oferecido quase que diariamente pelos movimentos sociais em suas ações, seja em *Fóruns* locais e internacionais, seja em simples protestos como bloqueio de ruas, ocupação de prédios públicos etc.

Grosso modo, porém, as ações desses movimentos têm uma função pedagógica. Quando um pai repreende um filho por ultrapassar os limites impostos pelas regras domésticas, e mesmo gerais – não devemos esquecer que a mais perfeita democracia não viveria sem o mínimo de “repressão” legítima e legal –, ele não pratica uma violência gratuita. Exceto quando excede nos meios, seu propósito é educar aquele que rompe com as regras da boa convivência (com o direito ou com a ética). O que fazem esses movimentos de “educação popular”, senão um esforço de educar para a cidadania? (RAMONET, 2002, p. 46).

Um pequeno trecho de um poema recitado pelo poeta sírio Nizar Qabbani dá a medida desse conceito:

Acusam-nos de terrorismo
Se recusamo-nos a morrer
Se este foi nosso pecado,
Pasmem: não é belo o terrorismo?

Acusam-nos de terrorismo
Se recusamo-nos a ser apagados

Se jogamos uma pedra
Na vidraça do Conselho de Segurança
Depois que o César dos césaes o tomou para si
Acusam-nos de terrorismo
Se recusamos a negociar com o lobo
E a cumprimentar prostitutas

Como é belo o terrorismo¹¹

Observa-se claramente que o termo é conceituado como agressão por parte dos poderes dominantes e como resistência pelo lado do mais fraco; e que a palavra “terrorismo”, aqui, não tem o significado tradicional de ato isolado e cruel, que até mesmo Marx e Engels sempre condenaram. Em última análise, a palavra terrorismo é introduzida, nesta acepção, como uma espécie de visão irônica dos acontecimentos, isto é, como uma resposta à acusação proveniente dos grupos dominantes compreendida como o direito de resistir, o direito à vida. Nessas ocasiões, a moral e a lei são impotentes. Para fazê-las cumprir torna-se necessária a ação das multidões. Em suas várias formas, como relata Bobbio. Isso significa que a *normatização* do mundo, isto é, a paz duradoura que se almeja, não pode, *ainda*, prescindir da “crítica das armas”. A menos que a opção desejada seja a paz do cemitério. Afinal, como disse o poeta sobre os velhos cordões indecisos: flores não vencem canhões.

Notas

* Comunicação apresentada no IX Congresso da Associação Ibero Americana de Filosofia Política, em 20 de outubro de 2005.

** Fernando Magalhães é professor de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com doutorado e pós-doutorado pela USP. Tem artigos publicados em vários periódicos nacionais e é autor dos livros: *Tempos-Pós-Modernos. A globalização e as sociedades pós-industriais*. São Paulo: Cortez, 2004, e *À Sombra do Estado Universal. Os EUA, Hobbes e a Nova Ordem Mundial*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2006.

¹ “Todo homem deve esforçar-se para alcançar a paz, como se tivesse a esperança de obtê-la e, caso não consiga, deve procurar todas as vantagens e os auxílios da guerra” (HOBBS, 1985, p. 190).

² “Quem deseja a paz prepare-se para a guerra”.

³ Veja-se, por exemplo, Piccarolo (1944, p. 194).

⁴ Numa entrevista a Lesley Stahl, na CBS News, em 1996, a embaixadora dos Estados Unidos, na ONU, diz que se trata de uma escolha difícil, mas que vale a pena (Cf. ALI, 2002, p. 354).

⁵ O licenciamento salvaria milhões de infectados pelo vírus da AIDS. Contudo, esses obstáculos não existem quando se trata de um exíguo número de americanos ameaçados pelo antraz, por ocasião do pânico que assolou os EUA imediatamente após o 11 de setembro; nesse caso apressam-se em pedir o licenciamento compulsório do antibiótico Cipro (SINGER, 2004, p. 93-94).

⁶ O Tribunal de Haia, no processo de Milosevic, a obstrução dos juizes ingleses ao repatriamento de Pinochet, a criação de uma Corte Criminal Internacional referendam, na opinião de Habermas (2004, p. 51s), suas análises. Poderia se acrescentar, ainda, as várias – embora duvidosas – “intervenções humanitárias” da ONU em situações conflituosas.

⁷ Sobre isso consultar ALI, 2002, p. 401-403 e 424, e 2003: 137.

⁸ A concepção de uma “*ética da subversão cívica*” foi proposta por Cecília Pires no Seminário *Corredor de Idéias*, realizado em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, em 2005. Refere-se à urgência de ocupação de espaços por diferentes atores sociais e enfatiza a construção de uma democracia radical. Anteriormente, em 2003, em texto preparatório para uma discussão sobre os direitos humanos, cujo título era *Argumento acerca da subversão ética*, Pires elaborou a seguinte concepção que, ao longo de seus estudos, foi se tornando uma “*idéia orgânica*”: “*Ao tratarmos da questão dos Direitos Humanos propomos a consigna da subversão ética como experiência de quem pertence aos continentes excluídos. A repetição dos nossos lamentos não impediu o avanço dos poderosos, que assumiram a tarefa de mandatários do mundo*”. Em livro publicado em 2004 (*A Ética da Necessidade*), a autora utiliza o termo “*ética da razão superadora*”. Embora inspirada nesses argumentos, a ética da subversão, como imagino aqui, não dispensa a crítica das armas, quando necessária, para a objetivação da democracia radical. Em outras palavras: não se propõe uma “*tolerância pura*” – à moda das sociedades capitalistas – que permite, como aponta Marcuse, a liberdade de expressão desde que não se passe à ação, nem a violência gratuita. Trata-se, antes, em casos específicos, do legítimo direito à “*violência defensiva*”.

⁹ Para um estudo pormenorizado desses movimentos, ver AGUITON, 2002.

¹⁰ Cf. *Cult*, Ano 8, n. 95, set/2005: 55.

¹¹ (Reproduzido por ALI, 2003, p. 17-22).

BIBLIOGRAFIA

- AGUITON, Chr. *O Mundo nos Pertence*. São Paulo: Viramundo, 2002.
- ALI, T. *Confronto de Fundamentalismos*. Cruzadas, Jihads e Modernidade. Rio de Janeiro: Recod, 2002.
- _____. *Bush na Babilônia*. A Recolonização do Iraque. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ANDERSON, P. *O Fim da História*. De Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- ARON, R.. *Paz e Guerra Entre as Nações*. São Paulo/Brasília: Imprensa oficial do Estado, Editora da UNB e Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2002.
- BAUDRILLARD, J. *Power Inferno*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- BLACK, E. *A Guerra Contra os Fracos*. A eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior. São Paulo: A Girafa, 2003.
- BLOCH, E. *L'Esprit de L'Utopie*. Paris: Gallimard, 1977.
- BOBBIO, N. *O Problema da Guerra e as Vias da Paz*. São Paulo: Unesp, 2003.
- CLAUSEWITZ, C. von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ENZENSBERGER, H. M. *Guerra Civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1005.
- HABERMAS, J. "Reconstruindo o Terrorismo". In.: BORRADORI, G. (org). *Filosofia em Tempo de Terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Lê Droit Naturel*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Fenomenologia del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1973.
- HOBBS, Th. *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- KANT, I. *La Paz Perpetua*. Madri: Tecnos, 1989.
- _____. *A Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Edipro, 2003.
- KONDER, L. Entevista à Revista *Cult*. Ano 8, n. 95, set/2005.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Hemus, 1984.
- PICCAROLO, A. *A Guerra e a Paz na História*. São Paulo: Athena Editora, 1944.
- PIRES, C. *Ética da necessidade e outros desafios*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2004.
- RAMONET, I. *Guerras del Siglo XXI*. Nuevos miedos, Nuevas amenazas. Barcelona: Mondadori, 2002.
- SINGER, P. *Um Só Mundo: A Ética da Globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WALZER, M. *Guerras Justas e Injustas*. Uma argumentação moral com exemplos históricos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MEAD, W. Rl. *Power, Terror, Peace and War*. America's Grand Strategy in a World at Risk. Nova York: Alfred A. Knopf, 2004.