



Guerra, uma redefinição

Autor(es): Pereira, Américo José Pinheira

Publicado por: Universidade Católica de Petrópolis; Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/37130>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-6754_6-2_1

Accessed : 30-Apr-2024 02:43:31

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



Synnesis

Revista do Centro de Teologia e Humanidades
ISSN 1984-6754

Revista do Centro de Teologia e Humanidades

UCP

Universidade Católica de Petrópolis



ibict

Instituto Brasileiro de Informação
em Ciência e Tecnologia

GUERRA, UMA REDEFINIÇÃO

WAR, A REDEFINITION*

AMÉRICO JOSÉ PINHEIRA PEREIRA**
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTUGAL

Resumo: Neste estudo, procuramos redefinir o conceito de guerra, passando de uma definição política concernente às relações entre cidades, para uma definição ético-política que diz respeito à acção pessoal de cada ser humano em relação com os seus semelhantes. A guerra surge como o acto em que um ser humano, qualquer, procura eliminar a possibilidade de um outro ser humano, qualquer, ou de outros seres humanos, quaisquer.

Palavras-chave: Guerra; ser humano; acção humana; bem-comum.

Abstract: This study redefines the concept of war, its definition changing from a political one, concerning the relations between cities («Poleis), to an ethical-political one, concerning the personal action of each human being in relation to other human beings. War emerges as the act in which any given human being endeavours to annihilate the possibility of other human beings.

Keywords: War; human being; human action; common good.

* Artigo recebido em 14/12/2014 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 25/12/2014.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Membro investigador do CEFi, Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Coordenador da Área Científica de Filosofia da FCH-UCP. E-mail: a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt.

A guerra, em toda a sua complexidade e densidade ontológica, surge na história da humanidade, tanto quanto nos é dado saber, como um transcendental factual. Parece, assim, que a guerra acompanha universalmente, desde a sua origem, a humanidade. Todos os grandes textos fundadores apresentam poderosíssimas e terríveis imagens de guerra e precisamente de guerra no sentido que lhe atribuímos neste estudo. Muitas vezes, o próprio mundo parece ser coisa emersa de uma qualquer guerra.

Neste ambiente intelectual, a guerra parece ser algo de necessário. No mundo da filosofia ocidental antiga, o próprio pensamento de Heraclito, filósofo dos absolutos do movimento e do seu «Logos», encerra uma forte referência à polémica, ao «polemos» como activa tensão entre contrários, absoluto de possibilidade do próprio movimento.

Mas não é da literal polémica metafísica de Heraclito que aqui curamos. É que a guerra que neste estudo nos interessa não é algo que oponha necessários contrários metafísicos em também necessária oposição extrema, segundo um mesmo plano ontológico, em que apenas a sua relação tensional permite a dialéctica que cria a diferença que eleva cada ser de um nada relativo, assim criando o mundo em sua mesma imensa diferença entitária, acto que é o próprio movimento ontogerador.

A polémica de que fala Heraclito não é propriamente guerra, mas o princípio metafísico universal do movimento que constitui o mundo em sua imensa e virtualmente infinita diferencialidade. Mas é mais do que isso: é esse princípio absoluto de movimento como forma de necessária relação tensional entre extremos contrários, que se mantêm e justificam apenas na e pela relação tensional, relação que, por ser tensional simbolicamente, significa, em si e por si, espaço relacional mínimo, a maior proximidade ontológica possível para os contrários.

Esta relação tensional, esta tensão que relaciona, é a dialéctica e é a forma matriz do dizer do ser e da diferença possível ou, se se quiser, da possibilidade de evolução do ser e no ser, sem destruir este (o «Logos» é eterno e o «Logos» é o ser), através do movimento que a relação entre contrários permite no ser: A ser X; A ser não-X, continuando a ser A (binómio substância e acidentes, em Aristóteles).

Ao invés do que se possa pensar, é a teoria do absoluto do movimento, permitindo que o ser seja como diferenciação, que aporta à história do pensamento a noção de substância, precisamente a noção de isso que persiste quando tudo muda, isto é, o «logos», quer o

universal quer cada particular, cuja substância se liga ao absoluto do movimento que não se move – o «Logos» universal.

Ora, a guerra, em seu sentido comum, não preserva substâncias, destina-se precisamente a aniquilá-las. Assim, a polémica, segundo Heraclito, não poderia estar nocionalmente mais longe da noção de guerra que aqui nos interessa.

A guerra não é uma tensão entre contrários, mas *o acto de contraditoriedade* posto por um qualquer ser humano relativamente a um qualquer outro ser humano, directa ou indirectamente. Os contrários, para que possam ser, necessitam absolutamente um do outro. Os contraditórios são absolutamente impossíveis. *A guerra existe sempre que um ser humano qualquer toma um outro ser humano qualquer como seu contraditório, tendo que, porque é seu contraditório, o eliminar, o aniquilar, imediatamente.* A não eliminação do ser humano que me é contraditório, porque somos impossíveis, significa, imediatamente também, a minha necessária aniquilação por ele realizada.

A guerra depende, assim, de uma ordem lógico-metafísica, a da contraditoriedade, o que tem consequências práctico-pragmáticas de uma dramaticidade e de uma tragicidade incontornáveis e de impossível compatibilização com iniciativas de ordem meramente cultural – cultura que é o único âmbito que é dominável pelo ser humano – no que diz respeito às suas dimensões não-metafísicas, isto é, não-lógico-estruturais.

E não interessa que, para um observador externo e independente, tal realidade seja da ordem do aparentemente ilusório: para quem a vive é absolutamente real no que é. Situamo-nos aqui no mundo próprio da interioridade semântica de cada ser humano, interioridade que o constitui como unidade de sentido – é a isso que se chama «a pessoa». Se eu elejo alguém como meu contraditório, na realidade interior, ética,¹ desta eleição, tal é real, tão real quanto tudo o que nesta mesma interioridade se encontra. É esta interioridade que constitui o mundo. Não «o meu mundo» – num sentido psicológico, como se fosse semanticamente possível, em tal acto e momento, um outro mundo qualquer –, mas, simplesmente, o mundo.

O mundo é o absoluto do sentido em acto na interioridade semântica de cada ser humano. O mundo como coisa puramente objectiva e independente do acto de inteligência

1 Entendemos por «realidade ética» todo o movimento do «logos» próprio de cada ser humano, qualquer seja o seu conteúdo objectivo ou realidade objectiva, no sentido cartesiano da expressão, irreduzível a qualquer outra realidade. Assim sendo, o âmbito do «ético» opõe-se complementarmente ao âmbito do «político», que é constituído pelo conjunto total e integrado das relações entre os diferentes âmbitos éticos (ver nosso estudo: «Ética e política: essência e relação», in *Itinerarium, Revista Quadrimestral de Cultura*, Ano LIV, nº 191, Lisboa, Maio – Agosto 2008, pp. 209-231).

em que surge não tem qualquer sentido. Isso a que comumente chamamos «mundo» nada mais é do que o encontro protocolar entre actos de inteligência que, através de um protocolo qualquer que os transcende individualmente, partilham relatos de sentidos individualmente intuídos a que atribuem valor semântico semelhante, segundo as fórmulas de comparatividade presentes no referido protocolo.

Neste âmbito, tudo tem realidade objectiva própria e se eu quero aniquilar algo ou alguém tal vontade não é algo com dimensão puramente psicológica, mas constitui uma realidade lógica integrante do que é o meu mundo. Nele, eu quero aniquilar algo. Se permitir que esta vontade transcenda a minha pura esfera ética para o domínio político, então, há um acto tentativo de aniquilação e esta pode mesmo realizar-se. *Reside aqui a origem ética de todo o acto de guerra.*

Assim sendo, nisso que é o mundo de quem elege um outro ser humano como seu contraditório, este tem de ser aniquilado, sob pena, como já referimos, de, falhada tal aniquilação, ser ele a fonte certa da aniquilação de quem escolheu não o aniquilar. Tal implica que quem escolhe não aniquilar quem o pode aniquilar se situa num plano que transcende já a diminuta mundanidade da comum natureza, para um plano propriamente espiritual, em que impera uma liberdade alicerçada na total independência do interesse natural próprio. Há argumentos rebuscados contra, que muito dizem de quem é seu autor.

Não há guerra sem vontade de aniquilação. Tal vontade de aniquilação pode ser dirigida contra o próprio. *O cerne do acto de guerra é a aniquilação como teleologia objectiva necessária.* Tudo o mais é acessório e depende totalmente da existência desta teleologia. Mesmo a questão da etiologia do acto de guerra só faz sentido na sequência lógica da teleologia aqui em causa. A relação causal fundamental presente funciona ao contrário daquilo a que o senso-comum está habituado: é o fim que determina a qualidade da etiologia, é o fim que é a causa primeira de tudo.² É porque é a aniquilação isso que eu quero como fim relativamente ao ente que o acto por meio do qual me relaciono com ele é formado em ordem à sua aniquilação.

Exemplo: tenho fome, há alguém que possui comida para saciar esta minha fome e que não me a cede sem violência: que quero fazer? É muito diferente começar por querer

² Aliás, é assim em toda a metafísica e física aristotélicas, e bem.

imediatamente aniquilar essa pessoa para lhe ficar com a comida ou usar da força necessária apenas para dela obter essa mesma comida.³

Assim, podemos perceber que a guerra é sempre um acto de procura de *aniquilação* de um outro ser humano por parte de um ser humano (por parte de outro ou por parte do mesmo).

Para que não se perca este sentido antropológicamente forte do termo «guerra» e do que a guerra significa, este termo e a noção a que corresponde não devem ser usados analogicamente, fora do âmbito antropológico, nas suas vertentes ontológica, ética e política. *A guerra é coisa humana e apenas humana*: os deuses não fazem guerra, os animais não-humanos não fazem guerra. Como muito bem percebeu Xenófanes, estas coisas humanas devem permanecer simplesmente humanas, sob pena de se introduzir insanável equivocidade na busca de compreensão da lógica que ergue o mundo como propriamente cosmos, isto é, coisa com humano sentido, por mais precário que este, por vezes, pareça ser.

Podemos, pois, perceber que a guerra é sempre um acto de etiologia humana, seja ela qual for em seu pormenor. No limite, este «outro ser humano», logicamente exemplar, pode ser a humanidade como um todo. No limite, a guerra pode ser o acto que tenha como fim a eliminação de toda a humanidade em um só acto ou numa sucessão de actos.

Tal pode exemplificar-se através de uma verificação histórica, em termos de volição, pois, na relação final entre Hitler e o seu *Reich* imaginado, o déspota deixa como mandamento final a condenação à aniquilação desses que não foram dignos de tal *Reich*, isto é, do que Hitler considerava ser propriamente o mundo, dado que o mais era, para ele, imundo e destinado a uma outra forma, para ele útil, de aniquilação.

A guerra diz respeito à vontade.⁴ Mas a guerra não é vontade num sentido em que se confunde vontade, como acto, com vontade, enquanto jogo indeciso de avaliações, coisa própria da inteligência e não da vontade. A vontade não é, como estamos habituados a pensar, um estranho habitante de cada um de nós, como hipóstase de uma faculdade, mas *o acto realíssimo do movimento que literalmente realiza uma escolha*. A vontade não se reduz à escolha, mas é

3 Poder-se-á dizer que o exemplo pode ser mais complexo, o que está errado, pois, o que pode haver é exemplos diferentes mais complexos. Mas são outros e não vamos aqui analisá-los, pois todos dependem do mesmo acto de vontade de aniquilação ou de não aniquilação.

4 Escrevemos «vontade» e não «vontade humana», pois, neste âmbito secular em que nos situamos, só conhecemos como vontade a humana. Se estivéssemos em âmbito teológico, poderíamos falar de «vontade de Deus» e de algumas das suas criaturas metafísicas. No mundo físico, o uso analógico do termo «vontade» introduz imediatamente equivocidade no pensamento. O que é a “vontade” de um cão ou de um cavalo? Quem é que pode ter acesso directo ao processo interior a tais seres que a tal corresponde, a fim de poder construir tal analogia? Mais vale haver um pouco mais de trabalho intelectual e cunhar termos novos, apropriados.

isso que desencadeia a realização dessa escolha e que acompanha sempre o movimento de realização, sob pena de, abandonando-o, tal movimento imediatamente cessar, dado que aqui não se aplicam as três metafísicas leis de Newton que regem a física.

A guerra, como todos os actos, é, precisamente, *um acto*, isto é, a realização de um movimento que introduz algo de absolutamente novo, pela e na diferença que o constitui e constitui exactamente através de tal movimento, no mundo, nisto que é a realidade concreta, que constituímos e que nos constitui, num mesmo integrado acto geral. Mas o que este acto geral é depende de uma imensidade de actos constituintes, de que a guerra faz parte, quando é posta.

Não basta, portanto, alguém, em sua pura interioridade ética, desejar – já percebemos que não se pode dizer «querer» – aniquilar alguém, para que haja guerra: há que querer isso, ou seja, há que transformar tal desejo em um acto. Há que transcender o puro âmbito ético para o político e nele derramar o acto que é a guerra.

A guerra é um acto cuja etiologia é sempre ética, isto é, que tem sempre a sua origem absoluta na interioridade de um ser humano, mas que tem sempre e só realidade política, isto é, como forma de relação entre pelo menos duas pessoas (o caso daquele que dirige o acto de guerra contra si próprio é um caso de divisão interna, em que há pelo menos dois pólos humanos interiores, como se de duas pessoas se tratasse, em que pelo menos uma delas deseja eliminar a outra).

A guerra é, deste modo, o acto político de origem ética através do qual um ser humano qualquer quer aniquilar outro ser humano qualquer.

A guerra é, então, algo de político e apenas como algo de político faz sentido.

A guerra, não é, pois, um mero prolongamento diferenciado ou diverso do comum da política, como queria Clausewitz, mas um dos actos mais importantes da política, pois é o acto que impede *politicamente* a continuidade política de um ser humano. Em política, como Platão bem percebeu na sua *Politeia*, há apenas dois grandes actos: o acto de guerra e o seu contraditório, o acto do bem-comum, que é sempre e necessariamente um acto de amor, isto é, o acto que permite que o outro seja.

A guerra é, portanto, um acto. Não há guerra sem ser em acto. Se não há acto algum não há guerra. A guerra é sempre um *acto de guerra*. E o acto de guerra é sempre o acto por meio do qual um ser humano procura aniquilar outro ser humano, isto é, impedir absolutamente a sua possibilidade ontológica própria.

Assim sendo, o acto de guerra, sendo algo de presente, não deve a sua ponderação ontológica negativa à sua imediatez presente, mas, através desta, ao que implica em termos de *determinação do futuro*, futuro como possibilidade ontológica sem a qual não pode haver ser, absolutamente.

A negatividade ontológica do acto de guerra não é algo que dependa da sua relação afectiva com perpetrador, objecto ou testemunha, mas do condicionamento ontológico absoluto que imediatamente produz. Assim como o acto de amor é aquele que condiciona absolutamente a possibilidade ontológica de forma positiva, permitindo-a, o acto de guerra é aquele que condiciona absolutamente a possibilidade ontológica de forma negativa, impedindo-a. Por tal, acto de amor e acto de guerra são contraditórios.

Uma boa ilustração do que acabou de ser dito são os próprios *Evangelhos*, que podem ser lidos como a reiterada afirmação da lógica do amor em contradição com a lógica da guerra: os actos de Cristo são todos actos de amor e destinam-se todos a paradigmaticamente anular a possível contraditoriedade dos comuns actos de guerra que constituem o infeliz «barro nosso de cada dia».

Exemplo claro de tal contraposição lógica absoluta é o caso da narrativa da mulher adúltera, em que, à lógica aniquiladora do semelhante proposta pelos promitentes lapidadores, Cristo contrapõe, serenissimamente, a lógica do dom da possibilidade de ser e do ser, que é a única que permite que possa haver algo como o arrependimento e a metamorfose ética e política da existência pessoal humana, impossível segundo a lógica do acto de guerra.

Aquilo que constitui o acto de guerra em sua mesma actualidade é, uma vez posto como actual, independente de razões, motivações, paixões, emoções, intenções. Ao eliminar a possibilidade de um outro ser humano, estou a eliminar a possibilidade de um outro ser humano. Mais nada. Isto é um absoluto. E é um absoluto não apenas pela metafísica razão de que todo o acto constitui no que é um absoluto indelével como tal, mas, sendo o acto de guerra um acto de aniquilação, instaura algo que não é apenas indelével, mas que, em sua mesma indelibilidade, não permite qualquer possibilidade de emenda.

Pode dizer-se, e com razão, que nada é, em absoluto, emendável. Mas, tomemos o caso há pouco invocado do episódio evangélico da mulher adúltera: a sua lapidação até à morte impediria que tal pessoa pudesse mudar, passando a viver de modo diferente, deixando para trás e definitivamente o mal que fizera, indelével no que fora, mas já nada mais do que eterno

monumento ontológico, passando a agir de modo bom, possivelmente sempre bom. É esta mesma possibilidade, em seu absoluto, que está aqui em causa no acto de guerra.

É que, se a mulher fosse lapidada e morta, toda a sua possibilidade futura desapareceria. O que Cristo faz é criar as condições políticas para que essa mesma possibilidade possa permanecer. E é esta possibilidade que é a condição de salvação da mulher: sem ela a mulher não pode ser salva. A questão da guerra é também a questão da salvação como possibilidade humana posta nas mãos da humanidade. Humanidade que ou escolhe ser uma humanidade de carrascos ou uma humanidade de amantes da possibilidade dos outros, em compossibilidade universal, no que é o bem-comum.

Mas não pode haver um acto de guerra que seja desencadeado com «boas intenções»? Claro que sim. Piedosas intenções mesmo. Mas tal não interessa, em absoluto. O acto de guerra de um ser humano nesse acto bem intencionado não deixa de ser um acto de guerra e não deixa de pôr em causa e de eventualmente realizar a aniquilação do ser humano que é o seu objecto. Este não fica menos aniquilado – a própria expressão é logicamente assignificativa – por ter sido aniquilado com boa intenção.

A guerra como o amor são actos que têm uma dimensão ontológica que se confunde em absoluto com o que são no que são, sendo, em tal, absolutamente independentes de tudo o mais. Dependem apenas da vontade que acompanha o acto e que o move, criando-o como tal. Mas tal vontade, que é o acto enquanto motor agente ou o acto enquanto agente motor, não se pode confundir com desejos, emoções, paixões diversas. Tudo isto pode existir e nunca haver acto algum, de guerra ou outro.

Posso ter em mim o desejo de eliminar a humanidade toda, desde que surgi como entidade lógica no mundo e até que dele definitivamente saia, mas nunca realizar qualquer acto nesse sentido. Porquê? Qualquer razão ou complexo de razões invocados servem de ilusória resposta, mas o que efectivamente interessa é que, assim, nunca teria realizado tal acto, nunca teria atentado contra a possibilidade de ser de alguém.

Posso odiar a humanidade toda: se não cometer acto de guerra algum contra ela, morrerrei, talvez consumido por esse ódio, no que seria uma trágica e irónica forma de justiça poética, mas a ninguém teria sido por mim negada a possibilidade de ser. Por outro lado, posso viver na ilusão de que amo a humanidade como um autêntico benevolente deus, e atentar contra a possibilidade de ser de alguns dos seus membros ou mesmo de todos eles. A minha ilusão de benevolência não anula a existência dos actos de guerra perpetrados no seio

dessa mesma ilusão. A métrica da morte não é compaginável com a métrica onírica, seja a dos sonhos cor-de-rosa seja a dos pesadelos. O simbólico negro da morte é real absoluta ausência de cor. Se o branco da plenitude da luz solar simboliza o acto do ser universal, o negro simboliza o nada. Na lógica do acto de guerra: o branco, símbolo da plenitude ontológica possibilitada pelo amor; o negro, símbolo da plenitude da impossibilidade do ser imposta pelo cumprimento do acto de guerra.

Poderíamos multiplicar os exemplos, mas estes são bastantes. Como todo o acto posto por um ser humano, o acto de guerra possui uma objectividade própria que, uma vez posta em acto, assume uma realidade que se esgota no que é e que não responde a qualquer outra dependência senão à do acto motor que a põe.

Há um corolário evidente para o que o acto de guerra define como acção possível: todo o acto de qualquer ser humano que implique de qualquer forma a impossibilidade ontológica de qualquer outro ser humano é um acto de guerra.

Entendido deste modo, o acto de guerra revela-se muito mais comum do que habitualmente se pensa. *Sempre que um ser humano põe em causa, imediata ou mediamente, a possibilidade de ser de um outro ser humano está a praticar um acto de guerra.*

Ao praticar este acto, está a impossibilitar que o outro seja. Os exemplos são comuns e parecem constituir o próprio tecido antropológico do mundo.

Estamos também habituados a pensar a guerra e o acto de guerra como algo de não-comum, raro, para a percepção de pessoas que vivem em aglomerados humanos de que a guerra em seu sentido clássico está ausente ou é, quando muito, distante: é, por exemplo, o nosso feliz caso.

Mas tal percepção, que depende da definição que Clausewitz deu de guerra, não reflecte a realidade quotidiana comum, em que a guerra abunda, revestida das mais variadas formas, que lhe permitem triunfar, passe a prosopopeia, e subsistir, como realidade parasita da humanidade. Sem prosopopeia e de forma menos agradável, a guerra existe e impõe-se quotidianamente através dos actos de todos os seres humanos que atentam contra a possibilidade de ser de outros seres humanos.

Ao intuímos a realidade da guerra deste modo, percebemos que o mundo em que vivemos é um mundo em guerra permanente. É admirável como o mundo consegue sobreviver vivendo de tal modo. É o mundo de Hobbes, de facto. De facto, que não essencial ou substancialmente, pois o ser humano não está determinado a ser o lobo do seu semelhante.

Apenas o *pode ser*, escolhendo muitas vezes sê-lo. Não é um estado de natureza num sentido fixista de natureza, em que o ser humano tivesse como essência e substância naturais ser predador do seu semelhante, mas um estado de natureza em que o ser humano se encontra dotado com as capacidades contraditórias de amar e de aniquilar o seu semelhante. Mas são estas mesmas capacidades que fazem dele um ser propriamente humano, isto é, um ser capaz de escolher entre construir o bem-comum ou acabar como um néscio Midas político, só e com nenhuma outra possibilidade razoável de acção que não seja a de voltar o dedo contra si próprio, anulando-se como propriamente humano.

É sempre neste intervalo absoluto que a guerra e o seu contraditório, o amor, operam, no que é o perene grande drama constitutivo da humanidade, drama que pode terminar ou no santuário das Erínias, como o Édipo final de Sófocles, anulando a tragédia e instaurando a humanidade nos Jardins Elísios, ou na maior das tragédias, aquela em que a humanidade se auto-aniquila, como se pode entrever na tragédia-padrão que é a de Ajax do mesmo Autor.

No sentido em que tomamos aqui «acto de guerra» e a guerra que produz, o seu contraditório não é a paz, mas o amor. É o acto de amor, porque é o acto que opera o bem, o do outro e o do próprio, que põe a possibilidade de isso a quem se dirige. Assim, o acto de guerra aniquila a possibilidade de bem, do outro e a própria, o acto de amor cria a possibilidade de bem do outro e do próprio.

E o bem é sempre possibilidade de mais bem; o mal é a impossibilidade do bem. O acto de amor é o bem; o acto de guerra é o mal. Ambos por definição essencial e substancial.

Deste modo, o bem-comum, sendo necessariamente o bem de todos, sem excepção, é a ausência total de guerra. A guerra impede sempre o bem-comum. A «cidade de Deus» agostiniana é o paradigma teórico – realizável – da comunidade humana, isto é, do bem-comum e da necessária ausência de guerra. Por isso, ela pode ser chamada de Paz.

A visão não-cristã deste paradigma encontramos-la no modelo teórico da «polis» segundo Platão, na sua *Politeia*. Na forma simples e pura da «polis» platónica, não há mal real, apenas a possibilidade de mal, por perversão da acção segundo a possibilidade de bem prevista no modelo. Enquanto a cidade funcionar segundo o simples serviço – que é uma necessária liturgia política universal, sem que possa haver qualquer isenção – de anulação das necessidades reais dos seres humanos que a constituem, nela não surge e não pode surgir o mal, mal que é sempre a impossibilitação de uma possibilidade própria de alguém.

Tal impossibilitação corresponde ao acto de usurpação de um bem alheio, bem que, como possibilidade própria de um qualquer ser humano, é a sua mesma possibilidade de ser: se toda a possibilidade de ser, em todo o seu detalhe, de alguém for usurpada por outro ou outros, é esse mesmo ser humano como um todo que é impossibilitado. Esta evidência é de uma gravidade fundamental: cada possibilidade própria de alguém que é usurpada por outro, e, assim, eliminada como própria daquele de quem é própria, atenta absolutamente contra a sua possibilidade.

Tal significa que cada um destes actos impede a possibilidade de alguém ser. Cada um destes actos é, assim, um acto de guerra contra alguém (que pode ser o próprio agente, no que configura um acto tendencialmente suicida).

Deste modo, percebe-se que cada acto em que cada ser humano atenta contra a possibilidade própria de um ser humano é um acto de guerra. Como é evidente, este atentado funciona também contra outros âmbitos ontológicos que não o humano e podemos entender toda a acção que atenta contra a possibilidade de ser de algo como um acto de guerra contra esse algo, o que nos dá uma perspectiva muito diferente sobre a relação entre os seres humanos e o restante da realidade.

Esta evidência amarra-se intuitivamente ao vetusto sentido, que faz parte da luta anti-caótica que os povos antigos travaram incansavelmente como forma de possibilitação da sua fundamental subsistência, segundo o qual todo o excesso é nocivo. Tal nocividade deve-se a que tudo o que excede a estrita necessidade é, na realidade, um literal roubo de possibilidades operado sobre alguma parte da realidade.

O comum estado de necessidade que faz parte da condição de todo o ser finito justifica que este necessite de bens que possam servir a sua estrita possibilidade própria de ser, sem o que não pode ser, em absoluto, mas não justifica mais do que isso. Deste modo, todo o serviço à necessidade própria de subsistência ontológica de algo justifica a aquisição dos bens que servem essa mesma necessidade, mas não justifica coisa alguma mais.

Há, assim, um natural estado de “guerra” (analogicamente considerada, com os perigos já apontados), que faz parte da cosmicidade do mundo dos seres finitos, segundo o qual da possibilidade própria de certos seres faz parte a integração natural da possibilidade própria de outros, assim os agregando à possibilidade do integrante. É o que se observa na natureza não humana que compõe o universo, em que, de uma forma transcendental, mas também

transcendentemente, o movimento dos seres se dá em integração de possibilidades, num sistema que faz lembrar a monadologia de Leibniz.

Do mais ínfimo constituinte sub-atômico, passando pelas estrelas, pela radiação, pelos seres vivos não-rationais, integradamente, a possibilidade própria de cada um depende, de forma necessária e não elegível, da possibilidade de todos os outros. O sentido antigo de uma geral metempsicose ou metematomose entronca aqui: a essência e substância do ser permanece ao longo de uma manifestação variada e variegada, numa imensidão de variantes individualizadas, em que cada ser serve de momento litúrgico à possibilidade de adveniência e à real adveniência de outros, no que nada mais é do que a manifestação, mais ou menos ilusória, de uma força universal, cuja presença tudo justifica e salva.

Não há, assim, exactamente destruição de possibilidades próprias, pois nenhuma realidade é propriamente algo em si mesmo, mas apenas uma manifestação, um avatar de algo que a transcende. Neste ambiente, não há sequer a possibilidade de se pensar que haja aniquilação de possibilidades próprias: a grande realidade manifesta-se através da dialéctica litúrgica do serviço de ser finito a ser finito, nenhum deles real, nenhum deles ontologicamente interessante.

Mas esta realidade da semântica da insignificância ontológica dos seres individuais, quaisquer, não é algo que se tenha perdido no passado: tal persiste na forma como lidamos quotidianamente quer com o ambiente, em sentido geral, quer com os outros seres humanos. O modo como lidamos com os chamados recursos naturais e o modo como os sistemas políticos lidam com as pessoas são variantes perenes desta forma de pensar.

Este modo comum de proceder inscreve a humanidade que assim age na linhagem da irracionalidade pré-humana, própria de uma realidade ontológica em que a racionalidade intrínseca não contempla ainda a humanidade como paradigma ontológico específico e especificamente especial.

E que constitui esta mesma especificidade propriamente humana?

Poderíamos invocar a famosa frase aristotélica segundo a qual o ser humano é o vivente possuidor do «logos», mas tal, sem uma explicitação, não quer dizer muito ou, então, quer dizer demasiado.

Por outro lado, a intuição que funda esta afirmação deve-se a toda uma tradição que lança as suas origens remotamente nos tempos em que se meditou sobre as relações entre caos

e cosmos, passou pela reflexão pré-socrática, teve um ponto alto negativo com a intervenção sofisticada, ganhou um mártir com Sócrates de Atenas e um teorizador fundamental com Platão.

Se meditarmos sobre a narrativa que Platão dedica a recontar a seu modo a história de Prometeu, no seu *Protágoras*, verificaremos que o «logos» se tornou próprio do ser humano como forma de habilitar este com a única ferramenta cósmica que poderia não apenas torná-lo ontologicamente viável, ontologicamente possível, mas também como forma de reparar um duplo erro divino: o comumente conhecido erro, também ele duplo, de Epimeteu e de seu irmão Prometeu, a que acresce o erro dos deuses encarregues inicialmente da produção dos seres finitos, que não souberam levar até a um fim de bom porto a sua incumbência ontocósmico-litúrgica.

Assim, para Platão, o «logos» é próprio do ser humano como única ferramenta ontológica – aqui, literalmente – que lhe pode permitir ser no concerto da possibilidade cósmica. O «logos» humano é a possibilidade própria do ser humano, não há outra. O mesmo é dizer que, sem o «logos» não há e não pode haver ser humano. Como corolário, pode dizer-se que, sendo esta a característica ontológica que faz a diferença possibilitante da diferença real que institui a humanidade como tal, deste ponto de vista, o mesmo é dizer ser humano e «logos» humano. Percebe-se, agora, o que Aristóteles quer dizer com a sua fórmula, cujo sentido o seu mestre impôs definitivamente à mesma humanidade, embora não tenha registrado a patente.

Esta coincidência ontológica entre o que é específico do ser humano e a sua mesma humanidade faz com que só seja verdadeiramente humano o que for segundo esta mesma lógica fundadora da humanidade como tal. Para Platão, na sua *República*, é todo um esforço de defesa da lógica propriamente humana contra todas as formas de sua redução: só é humano o que for segundo o paradigmático «logos» que institui a humanidade.

Assim, embora o ser humano partilhe com os demais seres uma parte estritamente física e não possa haver ser humano sem tal parte, o ser humano não é essa sua parte ou dimensão física: eu não posso ser sem os meus quatro elementos, mas eu não sou esses quatro elementos. Embora eu não possa ser sem a parte biológica que compartilho com plantas e bestas, eu não sou essa parte biológica; embora eu partilhe com outros seres uma dimensão anímica, eu não sou essa dimensão anímica, também própria das bestas, por exemplo, ou dos deuses: eu não sou um deus, mas também não sou uma besta. Eu sou um ser humano e o ser humano não é um deus e não é uma besta.

Um ser humano é uma entidade que é constituída por matéria inerte, por vida própria, por alma própria, mas que possui um elemento especial, isso que míticamente Prometeu foi buscar à lareira do Olimpo, um «logos» de tipo divino, uma capacidade “divina” de intuir. É esta capacidade, propriamente noética, que constitui o que é próprio dos seres humanos. É esta possibilidade de literalmente ler o sentido presente nas coisas que me ergue como ser propriamente humano: é a inteligência, o «nous» que faz de mim um ser humano.

Diferencia-me das bestas, que possuem vida, mas não possuem «nous»; diferencia-me dos deuses, que possuem uma vida sem fim, em que o «nous» não tem limites, algo que me escapa, pois sou mortal.

Ora, a posse desta forma de inteligência habilita-me no concerto cósmico com uma capacidade que mais nenhum outro ser possui intramundaneamente: o ser humano pode pensar a sua posição no seio de tal concerto, algo que mais nenhum ser pode.

Assim, não está submetido ao movimento de tipo mecânico em que o bem de uns e de outros se encontra sinfoniaalmente integrado, mas de forma a que apenas o bem do todo conta sem que conte o bem de cada um. A minha capacidade lógica permite-me ler o sentido possível presente nas diferentes situações que se me deparam constantemente e escolher o acto a realizar. *A escolha*, independentemente do contexto ontológico em que é feita, *é irredutivelmente minha*. O movimento deixa de ser necessariamente mecânico e o bem que daqui resulta já implica que o bem de quem escolhe seja considerável, pois tudo depende dessa escolha e sem essa escolha não há movimento.

A possibilidade de acção que a lógica humana introduz no mundo passa a condicionar o mundo. Desde que há seres humanos, o mundo passou a depender de mais um elemento motor, até então inaudito. Nada ficou estruturalmente na mesma: ainda que de modo infinitésimo – mas não esqueçamos que um infinitésimo é um infinito –, a acção humana modifica o mundo como um todo.

Percebe-se, então, o pânico dos deuses quando Prometeu deu ao ser humano o «logos». O universo passa a dispor de uma nova força cosmogeneradora, mas, como a inteligência humana é finita, esta mesma força cosmogeneradora é-o apenas possivelmente. Tal quer dizer que, em cada possível acto, cada ser humano pode introduzir ordem ou desordem no mundo, assim contribuindo para a mundanização do mundo ou para a sua imundície.

Como sabemos, para Platão, apenas o Bem absoluto e transcendente é perfeito, tudo o mais é imperfeito, mas com possibilidade de aperfeiçoamento. Tal aplica-se a todo o âmbito

do ser posto pelo Bem. Mas tal possibilidade implica necessariamente que a perfeição possível seja precisamente uma possibilidade, não uma necessidade. Radica aqui a questão da liberdade e da sua relação com o livre-arbítrio, como definitivamente formulada por Santo Agostinho uns séculos mais tarde.

Mas a descoberta estrutural é platônica e implica que, para Platão, cada ser humano, em cada momento de sua vida, tenha de escolher um bem, que deve ser o melhor bem possível – encontramos aqui o fundamento de um outro tema muito conhecido.

Para que a cidade seja possível e para que o ser humano seja possível, pois este apenas é possível na cidade e pela cidade, é necessário que cada ser humano escolha em cada momento o acto que opera o melhor bem possível para a cidade, que, sendo assim, é o que opera o melhor bem possível para si.

E é neste momento que radica a possibilidade de bem e de mal. E é neste momento que radica a possibilidade da guerra.

No «Livro II» da *Politeia*, Platão pensa a questão do nascimento da cidade, pensa também a sua complexificação. Esta pode dar-se no respeito pelas necessidades humanas, mas apenas por aquelas que servem o bem-comum. No entanto, pode dar-se também ao serviço do que não é necessário, do que é supérfluo. Se o estrito confinamento à simples satisfação das necessidades de sobrevivência pode transformar a cidade em algo como uma criação de porcos, nas palavras do próprio Platão (372d), como proporcionar aos seres humanos condições de vida que não sejam analogáveis às de uma criação de porcos, mas também não caíam no exagero do supérfluo?

E qual é o mal da superfluidade?

É que o supérfluo é, precisamente, o que está a mais. Ora, o que está a mais, já o vimos, é danoso, pois a sua presença junto de quem o não necessita significa que faz falta em um outro lugar qualquer, a um outro ser qualquer. E, se, para a realidade não-humana, mesmo a eventual superfluidade é integrada no movimento pelo qual o todo vai sendo, sem contemplação ou consideração pela parte, da realidade humana faz parte o ter em consideração o que é próprio de cada coisa, numa busca incessante de um bem que não pode ser senão o bem de todos e de tudo: sem tal acção, não há seres humanos, mas bestas, a exemplo das que mataram o mestre Sócrates. É a questão da justiça. Ora, para Platão, dizer justiça ou dizer «polis» é o mesmo, pelo que não pode haver cidade sem justiça.

Sendo assim, e sendo a justiça o perfeito acto integrado de todas as acções de todos os seres humanos que integram a cidade, cumprindo na perfeição total do acto político as perfeições parciais integradas das três virtudes cardeais temperança, coragem e sabedoria, cada ser humano que participa da e na cidade tem de agir de modo a que a sua acção respeite o princípio de possibilidade e realidade do melhor bem para todos em cada acto, em cada momento (note-se que é esta a base teórica fundamental para a noção que Kant irá trabalhar como «imperativo categórico»).

Tal implica que em cada acto, cada ser humano aja de modo a que o bem que produz sirva não apenas a sua possibilidade própria de bem, mas a possibilidade de bem de todos os outros seres humanos co-presentes no que é a cidade. Ora, se quiser obter o que é supérfluo para si, tal significa que esse bem que obtém é um bem a que não tem direito, pois é um bem que pertence como possibilidade a um outro, que, assim, fica dele impossibilitado.

Tal acto é uma forma de morte, pois cada ser humano só pode ser o que as suas possibilidades próprias permitem: se alguma destas lhe é retirada, isso que, *através dela*, poderia ser nunca poderá ser concretizado, fica anulado para sempre, pois aniquilada foi a sua possibilidade como própria sua. Quer dizer que, de cada vez que um ser humano rouba – pois trata-se de uma forma de violência, por vezes muito subtil – possibilidades próprias a outro, está literalmente a matá-lo, e de uma forma duplamente pernicioso, pois não mata o que já foi – é essa a ideia que habitualmente se tem de morte –, mas o que poderá ser, poderia ser, e, assim, já não pode.

O que está em causa torna-se muito mais facilmente entendível se percebermos que toda a morte é sempre uma morte de possibilidades e que a minha morte em sentido absoluto significa que absolutamente já não sou possível, já nada de mim é possível: é este o sentido de aniquilação, muito distinto do sentido de outras formas de entendimento da morte como algo de relativo e de reversível.

Ora, a guerra une precisamente a possibilidade e a realidade da aniquilação da possibilidade ao acto de roubo do bem alheio: a guerra é o acto de roubo da possibilidade alheia, absolutamente entendido, pois a possibilidade é o absoluto ontológico fundamental, sem o qual nada, absolutamente nada, como diria o Poeta.

Ora, depois de mencionar a «cidade dos porcos» (inspiração para Orwell, mais do que os «Livros» IV e V?), Platão reafirma que «A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã [...]» (372e) (tradução MHRP, p. 79). Nesta cidade, não há

literalmente lugar para a guerra, pois não há quem queira roubar o bem alheio, pelo contrário, ela é não mais do que um esforço comunitário para fazer frutificar o bem alheio, que se consegue perceber como parte integrante e fundamental do bem próprio de cada ser humano em presença. Mas esta cidade é composta por seres verdadeiramente humanos, ou seja, pelos tais habilitados com o «logos» pelo velho Prometeu.

A guerra nasce na e da acção da cidade, ainda nas palavras de Platão (*ibidem*), na «cidade inchada de humores».

Uma leitura apressada pode fazer pensar que tais humores se originam necessariamente por causa do crescimento e complexificação da cidade. Mas tal é falso, pois, se o crescimento e a complexificação se operarem no respeito pelo bem-comum, nada há que implique uma perversão da estrutura da cidade. Como é evidente, teoricamente, no plano do mais complicado organigrama e no seu funcionamento correcto segundo tal organigrama, nada há que corra mal. O que há de mal deriva sempre de formas de imperfeição presentes, o que não é caso teórico aqui invocado.

Na realidade humana, e o Platão que assistiu à vergonha política que foi o processo de seu Mestre bem o sabe, não é o modelo da cidade, por mais complexo que seja, por maior que seja o seu âmbito de aplicação, que está errado, mas o que se pode passar na interioridade ética de cada ser humano, aí, onde a possível acção é decidida.

Como se sabe, há sempre, na *Politeia*, uma analogia entre o microcosmos individual humano, a sua “alma”, e o macrocosmos humano político, que é a cidade. Para a cidade, a guerra nasce do abandono «ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário [...]» (373d).

Ora, tal sucede na cidade porque sucede na interioridade ética de alguém dentro da cidade: pode ser num só – temos a tirania; pode ser num conjunto restrito e teremos a oligarquia; pode suceder num grande número, o que, para Platão, constituiria a democracia, forma geral de reino do desejo ilimitado de posse de riquezas.

Tal significa que, quando seres humanos desejam e querem mais bens do que aqueles que lhes são necessários, imediatamente o bem-comum é eliminado, passando a funcionar regimes em que não é o bem-comum que impera. Todos estes regimes são regimes em que a guerra impera (de notar que aquilo a que Platão denomina de «democracia» não se pode aplicar, sem mais, pelo menos ao ideal democrático contemporâneo, mais próximo do que Platão entendia por uma aristocracia; mas apenas ao ideal).

Tudo isto parece muito abstracto. Se concretizarmos, poderemos começar a perceber por que razão o mundo vive em permanente estado de guerra, dando vitória ao cínico parecer de John Hobbes, segundo o qual o «homem é o lobo do homem». Na realidade, e infelizmente, Hobbes tem razão. Não a tem, no entanto, quanto, não à realidade, mas à possibilidade: aí, Platão e o cristianismo pontificam, bem como todas as outras posições que percebem no ser humano uma possibilidade de bem. Só que há que perceber, como no início do *Génesis*, que a possibilidade de bem é sempre a possibilidade de não-bem. Tal quer dizer que cada possível acto de amor pode ser um acto de guerra.

Concretizemos, então. Quando decido e operacionalizo a decisão de impedir alguém de receber o pagamento por um trabalho devidamente feito, de que depende para viver, estou a aniquilar uma possibilidade própria dessa pessoa e, assim, estou a cometer um acto de guerra.

Quando, podendo fazer uma intervenção cirúrgica capaz de salvar alguém e não faço, estou a aniquilar uma possibilidade própria dessa pessoa e a cometer um acto de guerra contra ela.

Quando, podendo, não presto a devida atenção ao pedido de ajuda de um filho, estou a aniquilar uma possibilidade própria dessa pessoa e a cometer um acto de guerra contra ela.

Quando não inspecciono bem um edifício, estou a cometer um acto que pode ter como consequência a morte ou a incapacitação ou outras formas de prejuízo exercido sobre pessoas, aniquilando possibilidades que lhes são próprias, assim cometendo contra elas, diferidamente, mas realmente, um acto de guerra.

Quando governo uma instituição ou um país não para o bem-comum das pessoas que o constituem, mas para meu bem, estou a aniquilar possibilidades próprias dessas pessoas, cometendo contra elas um acto de guerra, este de tipo eventualmente genocida. Lembremo-nos da decisão de não importar comida para a Irlanda durante o que foi a «grande fome», de entre tantos outros infelizes exemplos.

Quando, dispondo dos meios necessários, não socorro quem precisa de ser socorrido, estou a aniquilar possibilidades próprias, assim cometendo um acto de guerra contra quem assim trato: lembremo-nos do inenarrável caso da Ruanda.

Quando disponho de meios para travar a acção viciosa de alguém sobre alguém e não o faço, estou a aniquilar possibilidades próprias de quem está a ser objecto do mal de tal acção, que passa a ser também objecto do mal da minha inacção, que colabora, com um acto de guerra por omissão, com um acto de guerra por acção. Lembremo-nos da inacção das

potências democráticas relativamente aos actos de um Hitler e de uma Alemanha nazi ainda muito frágeis como realidade militar.

Olhemos em nosso redor *e para o nosso próprio interior ético*: que vemos? Um mundo de movimento ético e político em que todos, a começar por nós próprios, realizam actos de bem derramados para a construção do bem-comum, ou actos que visam o meu exclusivo bem, qual tirano, em detrimento do bem-comum?

E de nada importa que o mal assim posto se deva não a uma maldade demoníaca de um ente sumamente inteligente e sumamente mau, mas aos ignaros actos de seres humanos que, podendo agir amando, agem fazendo guerra.

Surpreendidos por o mundo estar sempre em guerra?

Mas se é o acto de guerra o amargo pão nosso de cada dia de seres que, capacitados para o bem, escolhem fazer o mal, como pode o mundo ser diferente do que é?

E tudo parece ser bom como desculpa: a finitude, a complexidade psicológica, a complexidade social, o clima, a história.

Mas, se tudo for verdade como desculpa, então, ainda há seres humanos, *realmente humanos*?

Ou só há seres realmente humanos quando, sendo plenamente humanos enquanto possibilidade humana própria, se esforçam por realizar o melhor possível essa mesma possibilidade, isto é, realizar o melhor bem possível, sem o que não são mais do que os «porcos» de que falava Platão, as bestas segundo Pascal, dado que os também pascalianos anjos, esses não os podem mesmo ser?

Que escolhemos: uma humanidade menor, pronta para encontrar todas as desculpas para a nossa irreduzível factual maldade, ou uma humanidade que se quer assumida como possibilidade de bem e de luta contra o mal, ainda que como possibilidade, possibilidade que nos recusamos a actualizar?

A situação é nossa, irreduzivelmente nossa. A decisão também.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 3 vols., tradução do original latino, prefácio, nota biográfica e transcrições por J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- AGOSTINHO, *O livre arbítrio*, tradução do original latino, introdução e notas por António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia, 1986.
- BIBLÍA, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1998.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, [1934].
- HOMÈRE, *Iliade*, 3 vols, texte établi et traduit par Paul Mazon, préface de Jean-Pierre Vernant, notes d'Hélène Monsacré, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- HOMÈRE, *Odyssée*, 3 vols, texte établi et traduit para Victor Bérard, introduction d'Eva Cantarella, notes de Silvia Milanezi, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- LEIBNIZ G. W., *Monadologie*, Paris, Delagrave, 1978.
- PEREIRA Américo, «Ética e política: essência e relação», in *Itinerarium*, Ano LIV, nº 191, Maio-Agosto de 2008, pp. 209-231.
- PLATÃO, *República*, tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].
- PLATON, *Protagoras*, texte établit et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- SOPHOCLES, *Ajax*, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachussets/London, England, Harvard University Press, 1997.
- SOPHOCLES, *Oedipus at Colonus*, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachussets/London, England, Harvard University Press, 1998.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PEREIRA, Américo José Pinheira. Guerra, uma redefinição. *Synesis*, v. 6, n. 2, dez. 2014. ISSN 1984-6754.
Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=663>. Acesso em: 30 Dez. 2014.
