

DIREITO E VIOLÊNCIA*

Alain Vanier

Ex-psiquiatra de hospitais, é professor de psicopatologia e de psicanálise na Universidade de Paris 7. Analista-membro do AFPRF, do qual foi presidente. Clínica em Paris.

Tradução: Helena Soledade Floresta de Miranda

RESUMO: Partindo da correspondência entre Freud e Einstein sobre a guerra e seus porquês, o autor faz um percurso que remonta à lei da selva e mostra como a origem e a manutenção do direito estão intrinsecamente ligadas à violência. Para tanto, utilizam-se basicamente textos de Freud, Lacan e Walter Benjamin, na tentativa de distinguir variados tipos de violência – desde raízes gregas até as últimas grandes guerras.

Palavras-chave: Psicanálise, lei, violência.

ABSTRACT: Law and violence. Based on the correspondence between Freud and Einstein on the war and its whys, in his work the author dates back to the law of the jungle and shows how the origin and maintenance of the law are closely connected to violence. To prove that he uses basically texts of Freud, Lacan and Walter Benjamin that try to distinguish the different kinds of violence from its Greek roots to the last great wars.

Keywords: Psychoanalysis, law, violence.

FREUD E BENJAMIN

Freud propõe substituir o par direito (*Recht*) e poder (*Macht*), que Einstein havia empregado, por direito (*Recht*) e violência (*Gewalt*),¹ e tenta mostrar como esses dois termos que hoje parecem se opor têm uma origem comum, “um se desenvolveu a partir do outro”.

*Conferência proferida no Espace Psychanalytique (Paris) em janeiro de 2003. O autor cedeu o original sem a indicação das páginas das passagens entre aspas. Só contamos com a referência bibliográfica. Ainda assim, optamos por manter as aspas.

¹ Conforme Freud (1933). Esta troca de cartas entre Albert Einstein e Sigmund Freud se deve à iniciativa da Comissão Internacional do Comitê Permanente de Letras e Artes da Sociedade das Nações e foi publicada em 1933 com o título “Por que a guerra?”. O título “Direito e violência”, proposto inicialmente, foi recusado por Freud.

O termo *Gewalt* em alemão significa violência, força, mas também autoridade, poder, e significa tanto poder judiciário (*richterliche Gewalt*) como poder paterno (*elterliche Gewalt*). Pode ainda designar um atributo das instituições sociais, *geistliche Gewalt*, o poder espiritual da Igreja e *Staatgewalt*, o poder do Estado.²

“Inicialmente, numa pequena horda humana, era a força muscular maior que decidia a quem alguma coisa devia pertencer ou quem veria sua vontade executada”, escreve Freud. Assim, na origem, a lei se impõe pela força, a força física. Esta força é movida por uma vontade que se aplica ao outro, tanto no que concerne a um objeto, quanto ao outro enquanto o próprio objeto. O poder tecnicamente vem do desenvolvimento e do deslocamento da força corporal. Só muito mais tarde é que a paz social pôde se organizar “pela superação da violência por meio da transferência de poder para uma unidade maior”. Esta unidade é a da comunidade enquanto comunidade de interesses que se instaura num grupo humano. Nesse movimento, em um dado momento, o grupo dominante substitui o ato de matar pelo de escravizar. O corpo do outro pode servir aos interesses econômicos de quem impõe sua lei. Desta maneira, o vencedor “abre mão de uma parte de sua própria segurança” pois o vencido, vivo, constitui uma ameaça. A estabilidade legal e a tranquilidade que ela produz só podem ser obtidas com a substituição da relação entre vencedor e vencido pela relação entre senhor e escravo. “O direito da comunidade se torna, então, a expressão das relações desiguais de poder que existem em seu seio, as leis serão feitas pelos que dominam e para os que dominam.” Logo, a paz contém a guerra como seu fundamento e nada mais é que a expressão de uma violência coletiva imposta pelos vencedores aos vencidos, a expressão de uma violência de poder.

Sobre esta base cria-se uma comunidade organizada fundamentalmente pela coação e cuja coesão está garantida por fenômenos de identificação, percebidos como sentimentos. Esta violência que desapossou o vencido e que assegura a base da tranquilidade social obriga o vencedor, para sua própria segurança, a repor em circulação um pouco do que ganhou para manter vivos os corpos dos escravos, seu capital, a fim de estes possam aumentar ainda mais a quantidade de bens que o vencedor possui. De certo modo, esta paz social é uma guerra que repete incansavelmente a pilhagem original por meio da violência que se abate sobre o vencido. Com efeito, este último não cessa de ser despojado daquilo que lhe cabe e do que produz. Alienação do trabalho e mais-valia, segundo Marx, que Lacan propõe ler como mais-de-gozar (VANIER, 2001). Este gozo original, esta violência, circula de forma canalizada e regrada nos vínculos sociais, e torna-se a função do direito. Cada um pode, então, ter esperança de recuperar um dia um pouco daquilo de que foi espoliado.

² Estas observações vêm juntar-se às de Jacques Derrida (1994).

Nessas poucas páginas, Freud constrói um mito que de certa maneira é o prolongamento de *Totem e tabu*. A leitura da história mostra um enredamento e uma dialética entre dois pólos que estão em tensão. A tendência à união (*Einigung*) já se manifesta no assassinato e depois no banquete totêmico dos irmãos após a morte do *Urvater*, o pai primitivo da horda. Essa tendência a constituir unidades cada vez maiores, ou a unificar elementos múltiplos agregando-os, a que Freud dá o nome de Eros, entra em conflito com um pólo de destrutividade a ela oposto. Mas nenhuma das duas moções jamais sobrepuja totalmente a outra. A violência é originária e a união triunfa: “A violência é dobrada, quebrada pela união.” Mas é essa violência que funda o poder de possuir o que é do outro, ou até mesmo o próprio outro e sua força de trabalho; a violência dá origem ao direito. A união não faz a violência desaparecer, o que faz é deslocá-la. De fato, nesse momento, “não é mais a violência de um indivíduo que se impõe mas sim a da comunidade”; a violência garante o direito.

Essa estabilidade está sempre ameaçada, pois, sendo assim, a paz é a continuação de uma violência que se exprime de outra maneira, e as leis feitas para os dominadores e pelos dominadores “concederão poucos direitos aos subjugados”. De outra parte, nesse jogo constante entre Eros e pulsão de morte, aparece um certo paradoxo. É preciso “conceder que a guerra não seria um meio inadequado para instaurar a paz ‘eterna’ tão desejada, pois ela pode criar essas grandes unidades em cujo interior um poder central forte torna novas guerras impossíveis”. Porém, a essa perspectiva opõe-se algo como um princípio de limitação, de entropia. A unidade absoluta não é realizável. De fato, quanto maior a agregação das unidades, mais frágil será, por falta de coesão das partes unidas pela violência.

Aquilo que a violência funda, como tendência a constituir unidades cada vez maiores, tem para Freud um limite, certamente inspirado pelo exemplo do império dos Habsburgo, limite que, para ele, é a própria fragilidade da união das partes à medida que o número das partes fica maior. Este modelo se aplica à situação do momento em que acontece a troca de cartas com Einstein, a Liga das Nações podendo ser concebida como o poder central regulador e protetor da paz, desde que tivesse o poder necessário para tanto. Para manter a coesão comunitária são necessários dois fatores: um sistema de identificações entre os membros (FREUD, 1921) e a imposição da violência. Com algumas décadas de distância, a situação contemporânea, por exemplo, o que hoje chamamos *globalização* ou *mundialização* e os efeitos de segregação que produz, será que não nos obrigaria a reconsiderar a questão de outra maneira?

“O direito é o poder de uma comunidade”, o direito é, ainda e sempre, violência. E Freud conclui: “É um erro de cálculo não considerar que o direito em sua origem foi violência bruta e que ainda hoje não pode prescindir do

apoio da violência.” Freud se recusa a identificar tanto a violência quanto o mal à pulsão de morte e o bem e a paz à pulsão de vida, a Eros. O entrelaçamento entre eles é fundamental ou mesmo inextricável, pois a pulsão amorosa, por exemplo, tem também necessidade da pulsão de domínio. O surgimento tardio dessas duas pulsões na história da psicanálise provém da dificuldade que existe para isolá-las uma da outra. E talvez também da necessidade de um momento na história que permita pensá-las, de uma especificidade atual que, além ou a partir do mito proposto por Freud, possa apresentar sua ocorrência mais com mais clareza.

A violência bruta original e a violência necessária de hoje serão da mesma natureza? O direito uma vez fundado levanta a questão da legitimidade da violência, quer dizer, da relação não mais entre violência e direito, mas sim entre violência e justiça. Assim, a violência apontada por Freud, do submisso em relação ao dominador (*Herschenden*) será, por exemplo, legítima em relação à violência que seria justificada pela vontade de conquista ou de subjugar um grupo vizinho?

Walter Benjamin tenta distinguir vários *status* de violência (*Gewalt*) e as distinções que introduz podem nos ser úteis (BENJAMIN, 1920 [2000]). Ele retoma inicialmente a oposição entre direito natural e direito positivo, a distinção clássica entre fins e meios, etc. Mas, dentro desta perspectiva, interessa-se pela questão da violência, particularmente pela distinção entre uma violência legítima e outra não legítima. Contudo, esta é uma distinção problemática. Benjamin evoca o estatuto da greve. A greve, seria ela uma violência já que consiste numa suspensão da atividade? Levado ao extremo, a greve geral, dentro de uma perspectiva revolucionária, poderia ser considerada uma não-violência? Como pensar sua legitimidade? Sem desenvolver os comentários enriquecedores de Walter Benjamin que nos levariam por outros caminhos, detenhamo-nos nesta distinção das violências, de um lado a violência que funda o direito e de outro, aquela que o mantém.

Essas duas violências, sublinha Benjamin, se encontram numa instituição do Estado moderno: a polícia. É aí que está o que nos interessa: a articulação contemporânea entre direito e violência. Foucault (1988 [2001]) também ressaltava que a polícia era uma instituição recente. Para ele, a polícia moderna testemunha uma mudança histórica das relações entre o poder e os indivíduos. “A sociedade e os homens enquanto seres sociais, indivíduos bem plantados em suas relações sociais: este é, de agora em diante, o verdadeiro objeto da polícia.” Para Foucault, essa emergência da polícia coincide com o momento em que “o governo começa a se ocupar dos indivíduos, certamente em função de seu estatuto jurídico, mas também enquanto homens, seres vivos que trabalham e comerciam”. Mais ainda, ocupa-se também da emergência de um novo

estatuto do ser vivo fundado sobre a ciência. Realmente, Foucault colocava esta inflexão no aparecimento dos primeiros grandes programas de higiene das populações. Assim, o Estado vela sobre os homens enquanto população, “sua política é, em vista disso, necessariamente uma biopolítica”.

Para os autores dos séculos XVII e XVIII, polícia não significava necessariamente uma instituição e sim uma técnica de governo própria do Estado. A polícia como instituição do Estado moderno já foi levantada por Benjamin. Para ele, o caráter de autoridade da polícia é ignóbil. Sua ignomínia consiste na ausência de separação entre duas violências, a que funda o direito e a que deve mantê-lo. De fato, a polícia intervém em casos em que a situação jurídica não está clara. Ela não mantém, portanto, simplesmente o direito que está escrito, ela se torna, por sua própria ação, fundadora do direito. De resto, ele frisa que o espírito policial causa menos estragos quando, na monarquia absoluta, “a polícia representa a violência do soberano” que reúne os poderes legislativo e executivo. Esta união, em nome de uma instância transcendente que vai além do soberano, mas que o fundamenta, também gera confusão, recobrando direito e ação e suturando qualquer ausência de sentido.

A latência da violência permite a instituição jurídica. Benjamin toma o exemplo dos modos de eliminação dos conflitos sem violência. Esses existem, diz, não nas relações homem a homem mas quando as relações são objeto de uma mediação. Para ele, o diálogo é a técnica de um acordo civil, o simbólico possui uma vertente pacificadora, por assim dizer. E para ele, a exclusão de toda a violência na esfera privada pode-se ler na impunidade da mentira. Esta área é a do “entendimento próprio da linguagem”. E quando o direito legifera na esfera privada, enfraquece. Assim, quando proíbe a mentira, limita o emprego de meios não violentos. Essas disposições jurídicas produzem, ao contrário, efeitos violentos, quer dizer, neste caso, o direito perde confiança em sua própria violência. Essas observações são absolutamente atuais: legiferando sobre esse ponto esvazia-se uma certa dimensão da palavra na sua relação com a verdade. Esta mentira que Lacan designa como realmente simbólica, quer dizer como o simbólico incluído no real, aquilo que se deve ouvir sobre o pano de fundo da *proton pseudos* histórica, ressaltada por Freud, essa primeira mentira que é recalçamento (LACAN, *Le Séminaire Livre XXIV*, inédito).

A fundação do direito é a fundação do poder. Assim, Benjamin pode escrever: “se a justiça é o princípio de toda finalidade divina, o poder é o princípio de toda fundação mítica do direito”. Ele introduz mais uma distinção e opõe então violência mítica e violência divina. A violência divina está fora do direito, destrói o direito; é destrutiva sem limites, expurga os erros, não é sangrenta mas sim mortal. O sangue, sublinha Benjamin, é símbolo da “própria vida” e é por isto que a violência mítica é uma violência sangrenta exercida em seu

próprio favor contra a vida pura e simples, que exige o sacrifício. Diferentemente desta última, a violência divina é violência pura, exercida em favor do vivente contra a vida, ela aceita o sacrifício. O homem não deve ser confundido com a simples vida que está nele. Benjamin pensa que o dogma que afirma o caráter sagrado da vida deve ser recente. Para ele, trata-se do “último desvario da tradição ocidental debilitada, buscando no cosmologicamente impenetrável o sagrado que ela perdera”. Com efeito, “o que aqui está qualificado como sagrado é aquilo que o antigo pensamento mítico designava como portador da culpabilidade: o simples fato de viver”. Pois em todos os pontos, Deus se opõe ao mito. O mito é um entrave e, se seu reinado foi posto abaixo, então é porque o que vai surgir como novo não está longe.³ É preciso, portanto, recusar toda violência mítica como violência fundadora do direito, quer se chame violência discricionária ou violência mantenedora do direito, quer dizer, violência administrada, a serviço da precedente.

Benjamin termina com essa fórmula: “A violência divina, que é insígnia e sinal, mas nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana.” No comentário que faz sobre esse texto, Derrida liga a violência mítica como referida à cultura grega e a violência divina, ao judaísmo. Derrida interpreta essa oposição de Benjamin como uma oposição da história ao mito.

“Para esquematizar, haveria duas violências, dois *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça que fica além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*;⁴ do outro, haveria conhecimento decidível e certeza num domínio que permanece *estruturalmente aquele do indecidível*, do direito mítico e do Estado. De um lado a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecidível, mas sem decisão” (DERRIDA, 1994).

Lacan também faz distinção entre as tradições grega e judaica e, mais precisamente, entre o Deus dos filósofos e o Deus do monoteísmo. O Deus dos filósofos é o Outro da estrutura original, aquele que é um. É o Deus do mito. O Deus do monoteísmo não é um, não diz que é o único Deus. Os outros deuses não são negados, apenas estão em outro lugar que não é o dele. Ele é apenas o Deus que fala e que diz: “Eu sou o que sou.” Introduce a dimensão da revelação, “da palavra como portadora de verdade” e a distinção fundamental entre verdade e saber, pois “no outro lugar o lugar da verdade encontra-se ocupado (...) pelos mitos” (LACAN, 1968/1969). Esta enunciação faz furo, que não desaparece.

³ Vamos aproximar essas proposições de Benjamin daquilo que propõe Giorgio Agamben em *Homo sacer* (1997).

⁴ Termo técnico da lógica segundo um enunciado de Gödel que se refere a algo que não pode ser demonstrado nem como falso nem como verdadeiro (N. da T.).

Essa violência divina, segundo Benjamin, é insígnia, sinal, marca, escritura, escritura do nome deste deus cujo nome se escreve mas não se pronuncia e portanto não se pode saber. É um hiato no saber, ilustra a parte que fica de fora do direito não retomada pelo elo social, pelo discurso; é esse resto originário que hoje se pode localizar e que parece poder retornar como instante, como corte absoluto. O texto de Benjamin sobre a crítica da violência data de 1920 e encontra eco em escritos mais recentes que prolongam e remanejam suas proposições.

Em sua resposta a Einstein, Freud desenvolve certo número de observações sobre a pulsão de morte, sublinhando que não se deve assimilá-la nem ao mal nem mesmo à guerra. Lacan ressalta que a guerra é uma das formas do comércio entre os homens e está profundamente enraizada na estrutura da troca, da qual é uma das modalidades. O próprio trajeto da pulsão, assim como o estatuto do objeto na troca, pressupõe certa volatilização e destruição desse objeto, nem que seja pelo fato de sua inadequação básica em função de seu caráter fundamentalmente perdido. Segundo os registros imaginário, simbólico e real são possíveis três modos de leitura ou três projeções da pulsão de morte. Numa primeira abordagem, Lacan enfatiza a tensão sentida pelo sujeito, pelo *infans*, diante de sua imagem no espelho. Diante dessa imagem, pela qual é amado mas que, ao mesmo tempo, lhe é estranha, e na qual ele se aliena, o sujeito se encontra numa situação sem saída que Lacan refere à situação dual que pode se exprimir por “ou bem... ou bem...”. A relação estrita com essa imagem, sem mediação, é mortal, como bem mostra o mito de Narciso. É a palavra que, distinguindo as respectivas posições, retira o sujeito desse impasse.

Assim, a agressividade, a relação ao semelhante, se desdobra sobre o fundo desta relação narcísica fundada sobre a exclusão. Se a dimensão simbólica, com a entrada em cena da palavra, retira o sujeito desse impasse, nem por isso está isenta ela mesma de uma dimensão mortal. Do ponto de vista do simbólico, se retomamos os momentos do espelho, existe um tempo necessário em que o Outro é convidado a fornecer uma mediação. Este movimento toma forma no momento em que a criança se vira para a mãe que o carrega diante do espelho para ler no olhar dela um assentimento, um sinal de reconhecimento. Quando, em seguida, ele se volta para a imagem, a sua, que já estava lá, a mediação lhe escapa, “só subsiste este ser cujo advento só se apreende no não-ser-mais” (LACAN, 1966), que é o desaparecimento do ser pelo próprio fato de ser nomeado. Assim, o sujeito só assume essa imagem como corpo imaginário porque o Outro, uma palavra, vai a ele atribuí-lo. Ao mesmo tempo, uma outra alienação se instaura, alienação ao significante, e o sujeito desaparece sob a nomeação que vem do Outro. O significante é portador de uma dimensão mortal, a mesma que se efetua também na simbolização primordial. A palavra é o

assassinato da coisa, retomou Lacan, a dimensão eternizante e mortal do significante está em jogo e se encontra no princípio do automatismo de repetição.

Significante que também é aquilo a que se reduz o sujeito, um nome próprio sobre uma pedra tumular. Aquilo que Freud chamou de pulsão de morte se abriga, pois, sob muitas bandeiras. Ela também é dependente, em suas manifestações, dos elementos históricos e dos remanejamentos que afetam a subjetividade. Assim, a emergência da ciência moderna teve seus efeitos. Lacan pôde dizer que a pulsão de morte tinha se refugiado na física moderna e eu já pude reaproximar esta fórmula daquela de Winnicott que pensava que a adolescência, como problema ligado à questão da violência, vinha precisamente da guerra fria, que não permitia mais regulamentar e ocultar o problema da adolescência, como acontecia outrora numa guerra de gerações em que se enviavam os adolescentes para defender a pátria. A impossibilidade das guerras por conta do poder de destruição dado pelas armas que a ciência fornece de fato mudou o panorama. Nessa perspectiva, Lacan sublinhou as “conseqüências do remanejamento dos grupos sociais pela ciência e especialmente da universalização que ela introduz” (LACAN, 1967 [2001]). Mercados comuns aos quais Lacan fez alusão na época, globalização, a mundialização de hoje, terão inevitavelmente sobre o plano real um correlato no aumento das segregações. Algum sujeito moderno, este sujeito sem qualidades, sua similaridade biológica, o aparelhamento de seu corpo pelos produtos da técnica, da prótese ao automóvel, anula, desnudando a artificialidade, a velha ordem sustentada por uma figura divina em que o sujeito, se bem que infantilizado segundo Freud, encontrava seu lugar e sua unidade.

Lacan sublinhava que esse problema poderia ser lido em termos de uma problemática do gozo, gozo que só poderia ser situado como gozo do Outro. Mas, acrescentava, “isso na medida que dele estivermos separados” (LACAN, 1974). Ora, nosso modo de gozo moderno situa-se apenas no mais-de-gozar, pequeno a, e não do grande Outro que o organizava e o enquadrava. Assim, a segregação se funda sobre um fracasso da separação.

Em sua carta a Einstein, Freud ressalta como a coesão de um grupo — ele toma o exemplo dos bolcheviques — só se dá mediante a exclusão de um outro que polariza todo o ódio. Ele propõe sua própria utopia, filha daquela das Luzes: uma vida pulsional submetida à ditadura da razão. Mas não tem ilusões.

Freud se detém sobre a pergunta de Einstein: por que nos indignamos contra a guerra? “Por que não a aceitamos como tantas outras numerosas e cruéis necessidades da vida?” Ao lado de vários outros elementos de resposta, Freud enfatiza algo que lhe parece próprio da época moderna. “É também porque, na presente configuração, a guerra não mais oferece ocasião para realizar o velho ideal heróico e que uma guerra futura, seguindo o aperfeiçoamento dos meios de destruição, poderia significar o extermínio de um ou até mesmo dos dois adversários.”

Para comentar esta observação de Freud parece-me útil uma outra passagem por Walter Benjamin. Não se tratará de desenvolver o elo particular que Benjamin tece entre a teologia e o marxismo. Talvez seja preciso simplesmente indicar que seu messianismo é um messianismo paradoxal já que ao mesmo tempo vários elementos nos textos de Benjamin mostram tratar-se de um messianismo ligado a um Deus ausente, e que é na dimensão histórica que a humanidade pode ser seu próprio messias. Mas a história é sempre a história dos vencedores; anula a história dos vencidos e, por conseguinte, “não há nenhum documento de cultura que também não seja um documento de barbárie”.

Como Benjamin concebe a modernidade?⁵ Podemos partir de suas considerações sobre o efeito da técnica moderna sobre a obra de arte. Observa o fato de que as ferramentas técnicas modernas permitem sua reprodutibilidade. “Este processo tem o valor de sintoma; sua significação ultrapassa o campo da arte. Poder-se-ia dizer, de maneira geral, que a técnica de reprodução afasta o objeto reproduzido do campo da tradição.” A obra de arte moderna, porquanto reprodutível, perde sua aura. Esta perda da aura significa um empobrecimento do sentido da obra de arte, uma perda de fascinação em virtude da unicidade. Esta perda da aura pode ser lida de duas maneiras: como sintoma de decadência, de uma parte, e neste caso, a saída pode ser restaurar a tradição.

Mas esse momento histórico é também o lugar possível de uma redenção. Na verdade, esses momentos de inflexão da história são momentos em que se marca um elo particular com o tempo. Assim, Benjamin diz que, por ocasião da revolução de julho, os insurretos atiraram nos relógios de Paris. Há uma dimensão do tempo atual, do momento presente, do agora (*Jetztzeit*), um momento em que toda a história do homem pode se recapitular, e em particular, a história não acontecida, recalcada ou foracluída — aqui é necessário precisar — dos vencidos. Esses momentos, raros, são os que na história possibilitam uma redenção. O mundo moderno, segundo Benjamin, acabou com seus deuses e suas encarnações, o que o colocou numa situação desesperada. O mundo está à espera de liberação (*Erlösung*), e isto se torna possível porque esse tempo de ruptura é também um tempo de parada. A aura é ao mesmo tempo uma aparência enganosa, um encantamento, e a marca do lugar da obra de arte com sua dimensão ligada ao culto. O religioso aparece como aquilo que é: um poder que aliena. Mas o declínio da aura também é uma denúncia do “conjunto da história da humanidade como uma única tentativa utópica visando reatar-se com a origem. Acabar com a aura é, portanto, afirmar a parada, a suspensão de toda ilusão, em particular a da origem” (TACKELS, 1996).

⁵ Ver Benjamin (1935 e 1938; 1991), assim como Bruno Tackels (1996).

Depois de haver situado esquematicamente a perspectiva, é o texto de Benjamin sobre a teoria do fascismo alemão que eu gostaria de relacionar com a abordagem de Freud sobre a guerra moderna (BENJAMIN, 1930 [2000]). A posição de Benjamin sobre a técnica, neste texto, chama a atenção. Longe de condená-la, ele questiona seu lugar. “Toda guerra futura será também uma revolta da técnica contra a condição servil em que é mantida.” Nesse texto o autor põe no mesmo patamar tanto os místicos da guerra quanto os pacifistas. Trata-se do comentário de um livro de Ernst Jünger intitulado *Krieg und Krieger* (Guerra e guerreiro) que ele classifica na categoria dos místicos da guerra. Talvez tenhamos uma excessiva tendência, não de todo injusta, a salientar a catástrofe sem nome que foi a Segunda Guerra Mundial e a desconhecer a função da primeira de uma série que foi a Primeira Guerra Mundial.

Este livro de Jünger é uma declaração nostálgica que faz um apelo ao reatamento com o estatuto antigo das guerras que vieram antes da última, e, em particular, com o valor do heroísmo. Defendem uma ideologia da guerra totalmente ultrapassada à vista do que acabou de acontecer. “Jamais ousam dizer que batalha de material na qual alguns dentre eles vêem a mais alta revelação da existência, desqualificam os pobres emblemas do heroísmo”, fórmula que encontra eco nos propósitos de Freud. Frequentemente se tem feito desses textos de Benjamin, deste entre outros, uma antecipação na qual se poderia ler o pressentimento daquilo que viria a acontecer: sua insistência, aqui, sobre a utilização do gás nos combates de trincheira. A guerra mudou de estatuto porque se tornou uma batalha de material. Os ataques com gás dão à guerra nova feição “que abolirá definitivamente as categorias guerreiras em prol de categorias esportivas.” De fato, o que vai prevalecer não é mais a dimensão militar mas uma lógica de recordes, em particular a do número de mortos. Desde então, a distinção clássica entre civis e combatentes fica abolida e Benjamin observa que o direito internacional perdeu aí sua base principal. Ele critica os oficiais e pensadores alemães de procurar dominar o presente sem ter compreendido o passado. Eles lamentam o fim dos combates homem a homem, tropa a tropa, que permitiam a expressão do heroísmo e davam à guerra uma dimensão de culto, ou até mesmo de arte. Ora, a técnica modificou o corpo do homem não apenas dando a ele prolongamentos técnicos e inscrevendo-o nessa dimensão, mas também no terreno militar em sua relação com a morte. A guerra perdeu sua aura, o heroísmo não pode mais singularizar aquele que é apenas corpo, carne, contabilizável nas estatísticas do número de mortos.

Além disso, insiste Benjamin, o que Jünger e seus amigos não compreendem é que a batalha material, sobre a qual se põem de acordo, mas também essa guerra eterna, que eles tentam reencontrar e que seria a mais alta expressão da nação alemã, já foi perdida. Isto é especificamente alemão porque foram os

alemães que a perderam e ganhar ou perder uma guerra tem um duplo sentido. Com certeza, significa sair da guerra mas é também alguma coisa, escreve, que cava um vazio e afeta a realidade. “A guerra fica nas mãos do vencedor, escapa ao vencido”; o que significa que “o vencedor dela se apropria, faz dela um bem, o vencido perde sua posse, deve viver sem ela.” Acrescenta que seria necessário que o vencido quisesse “se representar nem que fosse por um instante aquilo que havia perdido, em vez de agarrar-se a ele convulsivamente”. Para a Alemanha, toda a dimensão da relação à questão tão crucial da natureza ficou perturbada por esta guerra de um tipo novo. E era isto a que deveria ter sido capaz de agarrar-se.

“Digamos em toda a sua amargura: frente a uma paisagem entregue à mobilização total, o sentimento alemão da natureza tomou um impulso inesperado. Os gênios da paz que aí estavam voluptuosamente instalados tinham sido evacuados e até onde o olhar poderia ir por detrás das trincheiras, todo o terreno em volta oferecia a própria face do idealismo alemão, cada pino de granada era um problema, cada emaranhado de arame farpado, uma antinomia, cada ponta de ferro, uma definição, cada explosão uma posição de princípio, e o céu era, durante o dia, o interior cósmico do capacete de aço, de noite, a lei moral acima de você. A técnica, com as linhas de fogo e as redes de trincheiras, quis reproduzir os traços heróicos do idealismo alemão. Havia-se extraviado. Pois os traços que acreditava heróicos eram de fato hipocráticos, eram os traços da morte. Penetrada em profundidade por sua própria abjeção, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza, reduziu-a ao silêncio quando era ela precisamente a força que teria podido fazer aceder a natureza à linguagem. A guerra, esta guerra metafísica e abstrata reclamada pelo novo nacionalismo, nada mais é que uma tentativa de fazer da técnica a chave mística que permite resolver imediatamente o mistério de uma natureza compreendida no modo idealista, em vez de utilizar e esclarecer o mistério pelo desvio de uma organização humana.”

Esta guerra que não é mais a guerra eterna dos novos nacionalistas nem a última dos pacifistas, mas, concluiu Benjamin,

“a única, a terrível e última chance que nós temos de corrigir a incapacidade dos povos de pôr ordem em suas relações mútuas, em conformidade com a relação que instauram, por meio da técnica, com a natureza. Se essa correção falhar, milhões de corpos humanos serão certamente picados e devorados pelo gás e pelo aço.”

Pois a técnica não é necessariamente “um fetiche do declínio mas [talvez] uma chave para a felicidade”. Assim, a técnica não é unívoca, o que aliena pode

liberar. É preciso recusar à guerra sua magia, se não o retorno da aura, conjugado com a técnica, produzirá o fascismo. Nesta perspectiva, o chefe, o dirigente, o Führer não será aquele soberano em quem se “uniam os plenos poderes legislativos e executivos”, este Um, de direito divino, inscrito simbolicamente, mas sim um qualquer, semelhante e reprodutível, provido de uma aura ela também reprodutível, aleatória, que as técnicas da comunicação criarão.

“Quanto tempo ainda precisamos esperar até que os outros também se tornem pacifistas?”, escreve Freud a Einstein. Em suma, “tudo aquilo que promove o desenvolvimento cultural trabalha ao mesmo tempo contra a guerra”. Mas esta conclusão passa por cima de algumas aporias que ela ressalta. Assim, aquilo que segue no sentido da cultura, o intelecto dominando a vida pulsional e a interiorização da tendência à agressão cria uma aversão pela guerra que é apenas intelectual e que segundo ele não está isenta de perigo. Paradoxalmente, este movimento, prejudicial à função sexual, pode levar à extinção da espécie humana, o que seria uma figura inédita da pulsão de morte. O retorno da violência bélica estará à altura da renúncia exigida? Freud propõe também educar uma camada superior de homens inacessíveis à intimidação e lutando pela verdade. Reintroduz então uma distinção, segundo ele, coerente com a divisão da humanidade entre líderes e sujeitos dependentes. Esta ditadura da razão, sonhada por Freud, também não é isenta de perigo. Também nela, qual será a natureza da violência que se deve exercer de direito para manter essa ordem, que não deixa de lembrar o projeto platônico? Como um tal projeto se manteria sem violência e que fazer da violência que simplesmente não desaparece com a violência do direito?

A questão que a psicanálise levanta talvez seja a de que o saber sobre esta perda pode dar lugar a essa dimensão que foi a do sagrado, desta vez um sagrado laico, pode dar lugar a alguma coisa da qual nos separamos sabendo, querendo, a fim de manter a possibilidade da separação. Sem esse sacrifício de cada um, arriscamo-nos então, coletivamente, a ter de “fazer sacrifícios aos deuses obscuros”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. 1997 *Homo sacer*. Paris: Seuil.
- BENJAMIN, W. (1920/2000) “Critique de la violence”, in *Oeuvres*, t. I, Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. 2000 “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique” (versões de 1935 e 1938), in *Oeuvres*, t.III. Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. (1930/2000) “Théories du fascisme allemand”, in *Oeuvres*, t.II. Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. 1991 *Écrits français*. Paris: Gallimard.
- DERRIDA, J. 1994 *Force de loi*. Pris: Galilée.
- FOUCAULT, M. (1988/2001) “La technologie politique des individus” in *Dits et écrits*, t. II, 1976-1988. Paris: Gallimard (col. Quarto).
- FREUD, S. (1921) “Psicologia das massas e análise do eu”, *OCF.P XVI*, G.W. XIII.
- _____. (1933) “Por que a guerra?”, *OCF.PXIX*, G.W. XVI.
- LACAN, J. 1966 *Écrits*. Paris: Seuil.
- _____. 2001 “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanaliste de l’Ecole”, in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- _____. *D’un autre à l’autre. Le Séminaire, Livre XVI, 1968-1969*, inédito.
- _____. 2001 “Télévision” (1974), in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- _____. *L’insu que sait de l’une-bévue s’aille à mourre, Le Séminaire, Livre XXIV*, inédito.
- TACKELS, B. 1996 “Le champ du savoir”, in *Europe*, n.804. Paris, abril.
- VANIER, A. 2001 “Questions de symptôme”, *L’évolution psychiatrique*, v. 66, n.2, abril/junho. Paris: Elsevier.

Alain Vanier
46 Avenue Paul Doumet
75016 Paris França