Fontes passionais da violência

Organização: Adauto Novaes

mutações

edições Sesc

Obras organizadas por Adauto Novaes

Anos 70 (1979)
O nacional e o popular na cultura brasileira – música, cinema, televisão, teatro, literatura e seminários (1982)
Um país no ar – televisão (1986)
Os sentidos da paixão (1987)
O olhar (1988)
O desejo (1990)
Rede imaginária – televisão e democracia (1991)
Ética (1992)
Tempo e História (1992)
Artepensamento (1994)
Libertinos libertários (1996)
A crise da razão (1996)
A descoberta do homem e do mundo (1998)
A outra margem do Ocidente (1999)
O avesso da liberdade (2002)
O homem-máquina (2003)
A crise do Estado-nação (2003)
Civilização e barbárie (2004)
Muito além do espetáculo (2004)
Poetas que pensaram o mundo (2005)
Anos 70 (segunda edição – 2005)
Oito visões da América Latina (2006)
O silêncio dos intelectuais (2006)
L'autre rive de l'Occident (2006)
Les aventures de la raison politique (2006)
Ensaios sobre o medo (2007)
O esquecimento da política (2007)
Mutações – Ensaios sobre as novas configurações do mundo (2008)
Vida vício virtude (2009)
Mutações – A condição humana
Mutações – A experiência do pensamento (2010)
Mutações – A invenção das crenças (2011)
Mutações – Elogio à preguiça (2012) / Ganhador do Prêmio Jabuti
Mutações – O futuro não é mais o que era (2013)
Mutações – O silêncio e a prosa do mundo (2014)

Sumário

09 Apresentação: Itinerário da insignificância
DANILO SANTOS DE MIRANDA

11 Onze notas sobre as *Fontes passionais da violência*
ADAUTO NOVAES

35 Violência e sociedade do espetáculo
FRANCISCO BOSCO

59 Violência na mudança e mudança na violência
PEDRO DUARTE

79 Fundar a violência: uma mitologia?
DAVID LAPOUJADE

95 Civilização e barbárie
OSWALDO GIACOIA JUNIOR

111 Terror, violência e política
NEWTON BIGNOTTO

147 Qual "crise do espírito", de 1914 até hoje?
FRÉDÉRIC WORMS

159 A guerra mecânica
MARCELO COELHO

177 Matar sem culpa: algumas reflexões sobre os assassinatos coletivos
EUGÈNE ENRIQUEZ

203 A negação do sujeito
FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

221 A ética da obediência
FRÉDÉRIC GROS

237 A Guerra de Troia não acontecerá: *pathos* antigo e tecnologia moderna
OLGÁRIA MATOS

271 Os homens que amam a guerra
MARCELO JASMIN

299 Violência sem paixão?
ISABELLE DELPLA

323 A violência da vida: Georges Canguilhem e a reconstrução da biopolítica
VLADIMIR SAFATLE

347 Do desejo à violência e reciprocidade
JEAN-PIERRE DUPUY

371 Violência do pai, violência dos irmãos
MARIA RITA KEHL

387 Urbanidade, fonte de violência?
PASCAL DIBIE

409 Violência na linguagem: a forma bruta dos protestos
EUGÊNIO BUCCI

439 As formas da violência mexicana no século XXI
GILLES BATAILLON

469 Mundo, obsolescência programada
GUILHERME WISNIK

487 A razão e suas vicissitudes
LUIZ ALBERTO OLIVEIRA

517 Sobre os autores

527 Índice onomástico

Apresentação: Itinerário da insignificância

Danilo Santos de Miranda

Diretor Regional do Sesc São Paulo

Os esforços para a compreensão da violência não estão circunscritos aos pesquisadores dedicados à questão. Assim como a morte, o amor e a velhice, este tema interessa à humanidade que, por diferentes caminhos, procura compreendê-lo. É possível situar a sua intensificação nos conflitos bélicos do século XX, em razão do desenvolvimento técnico e científico voltados para a destruição em massa. Paul Valéry verifica na Primeira Grande Guerra uma mudança radical na ideia de violência, apontando para a transformação da "sensibilidade ética dos indivíduos", o que equivale a uma mudança nas formas de percepção do outro.

O extermínio entre os países europeus, com base em ideais de civilização, evidenciou contradições como a manutenção da riqueza e o refinamento do "espírito", sustentados pela exploração colonialista. A formulação do conceito de contemporaneidade não logrou apagar um século de destruição e, tampouco, pode limitar a hegemonia da tecnociência sobre o campo do sensível. Entre o passado e o presente encontra-se a fera imaginada por Giorgio Agamben em seu ensaio sobre o contemporâneo: "O seu dorso está fraturado e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura".

Além das lutas armadas, outras formas de conflito passaram a fazer parte do presente, abrigando-se na "insignificância" das relações. Nos grandes centros urbanos, a miséria e a criminalidade são incorporadas ao cotidiano, inclusive como itens de mercado, a exemplo da segregação promovida pela distribuição habitacional. Neste caso, entende-se por vio-

lência o próprio cerceamento a que estão sujeitas milhões de pessoas cuja sobrevivência e bem estar são definidos pelo lugar onde vivem.

Em que tempos e sob quais condições intensificou-se a banalização da vida? Quais parâmetros separam o estado de guerra dos períodos de tranquilidade? De que forma somos afetados pelos conflitos em regiões que, ao menos geograficamente, parecem distantes? Essas e outras questões levaram à realização do ciclo de conferências *Mutações: fontes passionais da violência* em 2014, com o objetivo de aprofundar o conhecimento sobre as ideologias, as crenças e os propósitos capazes de arregimentar legiões e indivíduos para o conflito armado e para toda a sorte de crimes passionais.

Ao poderio de armamentos de milícias como Boko Haram e Estado Islâmico, veio somar-se o uso da internet na demonstração de força, com a exibição de execuções de prisioneiros em tempo real. Esse recurso também é utilizado na guerra e na espionagem política americana, bem como no comando do tráfico de drogas dentro dos presídios brasileiros. Nesse sentido, é possível questionar em que medida a tecnologia desenvolvida no século XX teria viabilizado a disseminação da violência.

Os autores participantes dessa edição do ciclo de conferências *Mutações* discutem a violência a partir de razões passionais, perscrutando o terreno das ideias que seduzem e orientam pessoas para o extermínio alheio, acompanhando as condições em que emergiram algumas dessas tendências e buscando elucidar quais seriam as alternativas à barbárie e ao jugo dos projetos civilizatórios. Buscando ampliar as reflexões sobre o tema em questão, o Sesc traz a público este livro. Quiçá encontre leituras tão fecundas quando o olhar dos autores aqui reunidos.

Onze notas sobre as *Fontes passionais da violência*

Adauto Novaes

L'homme, cette aventure.
Paul Valéry

1. Os textos deste novo livro da série *Mutações* pretendem responder à velha questão: qual o papel das violências passionais nos destinos da humanidade? Em geral, as análises tendem a pensar a violência apenas como o efeito de causas objetivas, atribuídas quase sempre a razões econômicas e sociais. É isso, mas é mais que isso: sabemos que a violência é parte do humano, aquilo que alguns teóricos chamam de dialética da criação e da destruição virtualmente presentes nas convenções sociais (que procuram esconder) e na política (que procura racionalizar), como bem lembra Franklin Leopoldo e Silva. Eis a questão: seria a violência a *forma* das relações humanas? É certo que somos seres passionais e a violência é uma espécie de força apaixonada.

Para discutir os deslimites da violência passional hoje, propomos breve recuo no tempo. Tomamos a guerra de 1914 como emblema de mutação da própria ideia de violência, quando surge o que pode ser definido como o domínio da técnica e o advento da civilização tecnocientífica. Foi nessa época que Paul Valéry escreveu a célebre frase, síntese de um dos grandes problemas da humanidade: "Temo que o espírito esteja se transformando em coisa supérflua". É certo que o mundo dominado pela tecnociência tende a dificultar o trabalho do espírito, que é fundamental no controle da violência. Lemos ainda em Valéry que, através desse trabalho, o homem adquire a capacidade de afastar-se por momentos de tudo

o que existe, inclusive da própria personalidade. Assim, o "homem pode observar-se; pode criticar-se, controlar-se". As novas formas da violência técnica limitam, pois, o trabalho do espírito, o que quer dizer que as deliberações humanas acontecem a despeito da capacidade de reflexão e discernimento. Mais: o homem perde o controle das paixões violentas. A ciência e a técnica dominam não apenas nossa vida material, mas também as coisas do espírito.

Se o espírito se retira deste novo mundo – ou melhor, se, no mundo dominado pela técnica, não há mais espaço para o trabalho do espírito –, é porque existem forças instintivas em nós que trabalham contra ele. Valéry pergunta, em breve ensaio sobre a virtude, se nós nos tornamos piores ou apenas mais verídicos. Eu tenderia a dizer que a técnica nos deu mais força e potência para nos tornarmos mais violentos. A difusão universal da técnica, através dos novos meios de comunicação, alimenta um gozo insaciável da violência: no cinema, nos jornais, na televisão e agora no celular, nos locais públicos ou em casa, os olhos parecem absorver sem emoção notícias abomináveis de mortes e massacres. É o alimento da violência interior. Assim, o ensaio de Valéry sobre o fim da ideia de virtude impressiona pela atualidade:

> Nosso século teria trazido, entre tantas outras novidades excessivas, às vezes desumanas, uma modificação tão grande e tão detestável naquilo que chamaria de "sensibilidade ética" dos indivíduos, na ideia que fazem de si mesmos e de seus semelhantes, no valor que eles dão à conduta e às consequências dos atos, que se deve admitir que a era do bem e do mal é uma era superada.

George Steiner dá razão a Valéry ao dizer que nosso "limiar de apreensão foi formidavelmente rebaixado". Steiner dá um exemplo ao dizer que pouca gente acreditou quando foram divulgados os primeiros relatos dos campos de extermínio da Polônia: tais coisas não podiam acontecer na Europa civilizada do século XX. Hoje, a violência tornou-se tão banal que "é difícil imaginar uma bestialidade, uma sandice de opressão ou de súbita devastação que não seja crível, que não encontre logo um lugar na ordem dos fatos. Moral e psicologicamente, é terrível que tenhamos ficado tão desassombrados".

Mas atenção: ao tomarmos a guerra de 1914 como ponto de partida, não queremos dizer, com isso, que a violência de massa começa aí. Lembremos, a título de exemplo, dos massacres ocorridos a partir dos descobrimentos e da ação das colonizações da África e América Latina. Não temos a ingenuidade de nos limitarmos a um *contexto histórico* para tratar das fontes passionais da violência. Ao privilegiarmos 1914, tendemos a afirmar que essa guerra é o signo de uma mutação. O que acontece com a Primeira Guerra não é propriamente uma crise, suspensão da paz, passível de ser superada, a guerra como um parêntese na paz. Vemos, ao contrário, como escreve Heidegger, a abolição da diferença entre guerra e paz. Para ele, "as guerras mundiais constituem a forma preliminar que toma a supressão da diferença entre guerra e paz, supressão tornada necessária a partir do momento em que o ente é abandonado longe de toda a verdade do ser e que assim o 'mundo' tornou-se um não mundo". As guerras mundiais são o signo de uma mudança de era. Pode-se nomear essa nova realidade, como bem definiu Hans Magnus Enzensberger, de *guerras civis mundiais*. Lemos no ensaio publicado na França – *"Vues sur la guerre civile"* (Perspectivas da guerra civil) – que a carnificina do século XIX era, de certa maneira, racionalizada: "de um lado, a instauração do serviço militar para todos e o progresso técnico deram-lhe enorme extensão; de outro, os Estados se esforçavam em submeter suas guerras às regras de direito internacional". Passadas as duas grandes guerras e com o fim da Guerra Fria, vivemos o momento das guerras civis, "de 30 a 40, que acontecem neste momento através do mundo". No capítulo intitulado *"Guerre civile moléculaire, absence de convictions"* (Guerra civil molecular, ausência de convicções), Enzensberger descreve a nova forma de violência de hoje:

> Vemos o mapa do mundo. Localizamos as guerras em regiões distantes, de preferência no Terceiro Mundo. Falamos de subdesenvolvimento, decalagem histórica, fundamentalismo. Temos a impressão de que o combate incompreensível se dá longe de nós. Mas nós nos iludimos. Na realidade, há muito a guerra civil entrou nas grandes metrópoles. Suas metástases fazem parte da vida cotidiana das grandes cidades, não apenas em Lima e Johannesburgo, Bombaim e Rio, mas também em Paris e Berlim, Detroit e Birmingham, Milão e Hamburgo. Ela não é promovida apenas por terroristas e serviços secretos, mafiosos e

> *skinheads*, gangues de droga e esquadrões da morte, neonazistas e xerifes negros, mas também cidadãos que do dia para a noite transformam-se em *hooligans*, em incendiários, loucos furiosos cometendo mortes em série [...]. E se nós acreditamos que reina a paz sob o pretexto de que ainda podemos comprar nossos *croissants* sem sermos abatidos por atiradores emboscados, estamos iludidos [...]. Nossas guerras civis não ganharam até agora as massas, elas são moleculares [...]. A violência está completamente livre das justificativas ideológicas.

No polêmico texto *"L'esprit du terrorisme"* (O espírito do terrorismo), publicado originalmente no jornal francês *Le Monde*, no dia 3 de novembro de 2001, Jean Baudrillard faz diversas análises sobre o espírito da violência atual. Entre tantas interpretações, ele fala de uma "guerra fractal de todas as células, de todas as singularidades que se revoltam sob a forma de anticorpos" contra a ordem mundial única instaurada pela mundialização e pelo pensamento único. É o próprio sistema que cria as condições objetivas desta *contorção brutal*: "Guardando para si todas as cartas, o sistema força o Outro a mudar as regras do jogo. As novas regras são ferozes porque o jogo é feroz". Eis a mutação das formas da violência.

2. Jacques Bouveresse dá o seguinte título a um dos seus incontornáveis ensaios sobre Karl Kraus: "O fim da Primeira Guerra Mundial ou por que nada acabou e tudo começa". Bouveresse cita o biógrafo de Kraus, Edward Timms, para evidenciar seu lado *profético* dos aforismos publicados em 1915 em suas análises da militarização das sociedades ocidentais. Nas 75 páginas de *Nachts* lemos, por exemplo, este impressionante fragmento de Kraus:

> Apesar de tudo, o soldado que volta para casa não se deixa reintegrar facilmente à vida civil. Ele criará uma cisão no país e é aí então que a guerra vai começar. Ele toma para si os sucessos que lhe foram negados e a guerra fora um brinquedo de criança comparada à paz. Deus nos livre da ofensiva que nos espera! Uma atividade terrificante, que não será mais controlada por nenhum comando, vai pôr ao alcance das mãos as armas e os prazeres em todas as situações da vida; haverá no mundo mais mortes e doenças jamais exigidas pela guerra.

Os soldados buscavam o sucesso que lhes havia sido negado nos campos de batalha do exterior – escreve Bouveresse – "criando a necessidade de uma nova guerra, ainda mais terrível do que a que acabava, contra a população civil do próprio país e, mais precisamente, contra todos os inimigos do interior". Isso seria apenas o ensaio da cultura do ressentimento na qual judeus, comunistas, ciganos e tantos outros seriam os objetos mais visíveis.

3. A Primeira Grande Guerra faz cem anos. Mas podemos afirmar, sem risco de erro, que ela não acabou. Vivemos em estado permanente de guerra. Mais precisamente, o *espírito* e a essência da guerra permanecem e, desde então, foram mais de 190 milhões de mortes em massacres e violências sem que se possa distinguir com clareza a guerra da paz: Primeira Grande Guerra, que gerou a Segunda Grande Guerra, que gerou a Guerra Fria, que gerou as guerras civis mundiais: da Indochina, Coreia, Vietnã do Norte, Vietnã do Sul, Espanha, Argélia, Bálcãs, Sri Lanka, Líbano, Revolução Russa de 1917, Saara Ocidental, Chade e Sudão, Sérvia, Etiópia, Kuwait, Kosovo, Afeganistão, Iraque; além da ciberguerra contra o Irã, a Guerra dos Seis Dias, as guerras coloniais, a Guerra das Malvinas, ditaduras militares na América Latina, fanatismo religioso, genocídios em Ruanda, sem nos esquecermos da diária guerra urbana que, só no Brasil, segundo as últimas estatísticas, chega a 50 mil mortes por ano. Vive-se, pois, na insegurança permanente, e não seria exagero dizer que em breve seremos levados a novo tipo de *clandestinidade a céu aberto*, já que entramos na sociedade de controle absoluto do Estado, das instituições civis e militares, do domínio do digital. Tudo isso em nome da liberdade, da democracia e da civilização.

Ao dizer que a guerra não acabou, queremos propor neste livro uma reflexão sobre o que acontece hoje em dois sentidos precisos:

- procurar definir quais foram as grandes transformações surgidas a partir de 1914, das quais a guerra é o ponto de partida e o exemplo mais emblemático, que culminaram na sociedade do controle industrial e militar. Isto é, no mundo dominado pela ciência e pela técnica, as ciências passaram a desenvolver poderes de destruição e manipulação sem precedentes. Mais: as relações entre conhecimento

científico e ética tornaram-se cruciais, uma vez que, como observa Edgar Morin, a capacidade ética de regular a ciência está longe de ser estabelecida;

- discutir um dos aspectos essenciais da guerra, as paixões, que são causas permanentes da violência. Esse outro lado da guerra é, de maneira geral, tido como irrelevante e relegado ao esquecimento.

Ao pôr em evidência os maléficos papéis da ciência e da técnica no desenvolvimento da violência, gostaríamos de deixar clara nossa distância em relação à tecnofobia. Como não reconhecer os grandes avanços da ciência em domínios essenciais da existência? Ainda assim, resta a pergunta: para que serve tanta ciência quando se trata da constituição do sujeito moral, do sujeito político e da própria constituição do humano? Lembremos mais uma vez Valéry: "Pode-se dizer que *tudo o que sabemos,* isto é, *tudo o que podemos,* acabou por opor-se *ao que somos*". Vivemos esse duplo trazido pela tecnociência, como observa Jean-Luc Nancy em um de seus inúmeros comentários sobre Heidegger: a enorme parafernália técnica, sem a qual não podemos hoje mais viver, é, também, o testemunho de uma "remodelagem completa do mundo". Essa aparelhagem, completa Nancy, "não é apenas o conjunto de catástrofes como o via Heidegger – o que o é realmente –, mas manifesta ainda essa capacidade humana de se dar um outro mundo".

4. Relembremos a grande ruptura: em um ensaio clássico, publicado em 1915, Valéry faz uma síntese do que poderia vir a ser o Ocidente. Lemos em *Une conquête méthodique* (Uma conquista metódica), texto no qual ele analisa as origens do grande salto alemão antes da Primeira Guerra, que tudo pode se resumir a três pontos: estratégico pela forma, econômico como fim e científico na preparação. O *made in Germany* é o emblema do Ocidente a partir de então: ponto de partida para a grande transformação tecnocientífica. A partir daí, a Alemanha torna-se comercial, industrial e militar: "Lutamos contra este exército (econômico) como bandos selvagens contra uma tropa organizada. Esta ação não é, como as nossas, feita ao acaso. Ela é científica. Todas as ciências estão inclinadas a servi-la. Ela é guiada por uma cuidadosa psicologia e faz mais do que se impor: ela se faz desejar". Todos conhecem o destino dessa concepção

de mundo ocidental desenvolvido. Basta citar outro grande pensador do período para deixar mais evidente ainda sua atualidade. A partir de 1914, escreve Robert Musil, surge uma massa impressionantemente maleável, coisa que, em geral, não se admitia antes. A própria guerra confirmou isso sob a forma de uma impressionante experimentação de massa. Com o desenvolvimento da ciência e da técnica, a guerra passa a ter outra forma com a invenção de novas armas: carros de combate, aviação militar, armas químicas contra a população civil. Mas o que mais nos interessa neste livro, como já dissemos, é a discussão sobre um dos aspectos mais importantes para se entender a guerra – a mobilização das paixões. A participação, muitas vezes voluntária, de grandes humanistas e pensadores em uma guerra que produziu milhões de mortes é sempre um enigma que talvez possa ser explicado através das paixões. É difícil imaginar que apenas *causas objetivas* – interesses militares ou a expansão econômica de uma nação – mobilizem milhares de cidadãos. O que levou, por exemplo, Péguy, Wittgenstein, Alain e tantos outros a se alistarem? Espíritos formados nos valores de um mundo que se desfazia, talvez fossem movidos pelo *nacionalismo,* pela *nostalgia* de um mundo em desaparecimento, pelo *heroísmo,* pela *coragem*, pelo desejo de ser reconhecido (o reconhecimento nos leva sempre a sentimentos excessivos), de vencer o medo ou mesmo de construir outro mundo, ou ainda pela luta contra o repentino esvaziamento dos valores clássicos: "Saibamos admirar e saibamos desprezar" essas virtudes, escreveu Alain em plena guerra. Havia, certamente, outros motivos, como os *deuses exteriores* que se chamam Pátria, Direito, Civilização. Sabemos que é sempre o homem que "carrega nos ombros os seus deuses". De qualquer maneira, eram tempos trágicos. Recorramos também ao famoso diálogo *Por que a guerra?* entre Einstein e Freud, então aterrorizados com os acontecimentos de 1914-1918. Os dois buscam uma explicação para tanta violência:

> Parece que uma resposta óbvia a esta pergunta [escreve Einstein na primeira carta] seria que a minoria, a classe dominante atual, possui as escolas, a imprensa e geralmente também a Igreja sob seu poderio. Isso possibilita organizar e dominar as emoções das massas e torná-las instrumento dessa minoria. Ainda assim, nem sequer essa resposta proporciona uma resposta completa. Daí surge uma nova questão:

como esses mecanismos conseguem tão bem despertar nos homens um entusiasmo extremado, a ponto de sacrificarem suas vidas? Pode haver apenas uma resposta. É porque o homem encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição.

A resposta de Freud não é menos trágica:

O senhor expressa surpresa ante o fato de ser tão fácil inflamar nos homens o entusiasmo pela guerra e insere a suspeita de que neles existe em atividade alguma coisa – um instinto de ódio e de destruição – que coopera com os esforços dos mercadores da guerra. Também nisso apenas posso exprimir meu inteiro acordo. Acreditamos na existência de um instinto dessa natureza e, durante os últimos anos, temo-nos ocupado realmente em estudar suas manifestações.

Freud termina o diálogo de maneira um pouco otimista: ele acredita no fortalecimento do intelecto, "que está começando a governar a vida do instinto", e na internalização dos impulsos agressivos, "com todas as suas consequentes vantagens e perigos". Freud esclarece ainda seu otimismo: "Isso não é apenas um repúdio intelectual e emocional. Nós, pacifistas, temos uma intolerância constitucional à guerra, digamos, uma idiossincrasia exacerbada no mais alto grau".

Mas não se pode esquecer a paixão religiosa. Assim, ao propor a análise do que move as guerras, queremos mostrar a permanência dessas paixões nas nossas vidas em tempos não menos trágicos: *coragem, medo, honra, ódio, egoísmo, mentira para si mesmo, fatalismo, fanatismo, intolerância, cólera, vingança, violência* e outras paixões. Alain observa que não existem duas, três guerras, "existe a guerra e é sempre paixão galopante; contra a guerra é ainda a guerra. Vivo em um tempo que me esclarece. Veja a quantidade de ingênuos que fazem a guerra para que não haja mais guerra. O erro das paixões não pode ir mais longe". Tentemos entender o funcionamento dessas paixões uma vez que é um erro acreditar que elas têm sua causa nos acontecimentos exteriores, como nos diz ainda Alain: "Qualquer paixão justifica-se por ela mesma. A verdadeira causa do ódio é, apesar de tudo, o ódio; ele cresce no próprio movimento [...] odeio, e tudo me prova que tenho razão de odiar; sem contar que o ódio engen-

dra o ódio no outro, o que aumenta ainda mais o meu". Como escreve o filósofo François Foulatier, no prefácio a um dos mais importantes livros sobre a guerra, *Mars ou la guerre jugée* (Marte ou a guerra julgada), de Alain: "Comecemos parafraseando um fragmento da *Ética* de Espinosa: 'Um homem livre só pensa na guerra; sua sabedoria não é uma meditação sobre a guerra, mas sobre a paz'".

5. De agosto de 1914 a outubro de 1917, Alain lutou no *front* e lá escreveu um dos mais impressionantes ensaios sobre a guerra, publicado em 1916 com o título *De quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées* (Algumas causas reais da guerra entre nações civilizadas). Para falar da origem das guerras, além dos clássicos motivos econômicos, Alain apresenta noções sobre a história, a revolta, o poder, até chegar às paixões no ensaio "Causas permanentes e causas acidentais". As causas acidentais são os acontecimentos, e as causas permanentes, as instituições, entendendo por instituições o armamento, a organização da guerra e os costumes, e entre os costumes estão as formas dadas às paixões em cada sociedade: "É preciso dizer também que, para pôr em movimento todo um povo armado, são necessários motivos que o emocionem como o Direito, a Civilização, a legítima resposta a uma agressão brutal [...]. Daí uma violência dos movimentos humanos que sem dúvida espantaria as legiões romanas se elas voltassem". Mas devemos dar atenção também à *ordem mecânica*.

> O que vemos aqui? A Liberdade de fazer fortuna que torna engenhosos: o desenvolvimento da instrução pública; a mina, a fábrica, a oficina tão bem preparadas para produzir armas; a indústria especial das armas, naturalmente excitada pelos lucros seguros, que, por sua vez, levará à guerra indiretamente e diretamente. Enfim, a miséria proletária que forma os corpos para a violência e os espíritos para a ideia da violência e não sem disciplina. Essa é a descrição mais ou menos completa das condições que fazem da guerra moderna uma explosão de males, não a despeito da civilização, mas graças à civilização, tanto mais terrível quando sabemos que os povos em conflito são os mais civilizados, por conseguinte os mais semelhantes e os mais próximos de serem amigos. Mas o que quero dizer com isso? O primeiro efeito das

> paixões guerreiras é o de fazer acreditar dos dois lados que o outro é injusto, bárbaro e inimigo da humanidade. Se as paixões são, pois, sem remédio, é preciso que a civilização morra pelas próprias virtudes. Mas não acredito nisso.

A conclusão de Alain possivelmente seria outra se ele visse para onde nos levaram as virtudes tecnocientíficas da civilização:

> *Estamos numa época na qual a civilização está arriscada a morrer pelos meios da civilização.*
>
> Nietzsche

> *Nós, civilizações, sabemos agora que somos mortais.*
>
> Paul Valéry

6. Acontecimentos recentes mostram de que maneira a civilização técnica passa a dominar o mundo. Como em 1914, mais uma vez é a guerra que se torna o emblema mais evidente dessa mutação. James Bamford, autor do primeiro livro sobre a Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos (a famosa NSA), alerta para o poder americano de lançar ciberguerras. Mas isso já está acontecendo na realidade. Em recente entrevista, Bamford diz:

> Além de comandar a maior e mais secreta agência de inteligência do mundo, há uma adição à NSA, o Comando Cibernético dos EUA, que é capaz de lançar ciberguerras. Não só pode espionar, mas comanda uma organização que pode atacar e destruir sistemas de computadores e infraestrutura física de outros países. Nenhum outro país fez isso até hoje – só os EUA (interferência nas centrífugas nucleares do Irã). É uma quantidade enorme de poder, e quase todo sob segredo.

O que mais impressiona nas revelações de Bamford é o poder que a NSA tem de penetrar no pensamento de qualquer cidadão:

> A NSA [diz ele] pode praticamente entrar na mente de alguém monitorando o que você está digitando no Google [...]. A NSA só tem 75 mil

> funcionários, não pode ouvir todo mundo o tempo todo ao mesmo tempo. O que a NSA faz é colocar um filtro eletrônico ou computacional nos principais pontos de conexão global e deixar os computadores decidirem o que capturar ou não.

As declarações de Bamford confirmam duas suspeitas: 1) a guerra é permanente, muda apenas de forma; 2) para os fins da guerra, cada vez mais brutal, a inteligência humana torna-se coisa supérflua: as máquinas comandam. Os drones são também uma nova realidade: aviões não tripulados, comandados a distância por computador, matam milhares de pessoas de maneira indiscriminada – civis, crianças e até militares. Enfim, a guerra é o exemplo mais evidente do comando da civilização técnica. Começamos a reconhecer que nos aproximamos de transformações extremas que subvertem não apenas o mundo, mas principalmente o homem e suas relações com o mundo. O que resta para o trabalho do espírito em tudo isso?

De repente, descobrimos que as formas gerais de vida mudaram de maneira radical com as redefinições da política, da guerra, da paz, da liberdade, das mentalidades, das afetividades, do próprio corpo. Descobrimos, por exemplo, que as noções de público e privado são coisas do passado e que a internet é um espaço de visibilidade indiferente a essa oposição. Descobrimos que o amor tornou-se *coisa líquida*, como escreveu Bauman, com tendências efêmeras a se desfazerem rapidamente, fruto de um narcisismo extremo e de um *egoísmo organizado*. Descobrimos que a política se alimenta da espionagem cotidiana nos *"googles"* e nos *sites* e que talvez estejamos saindo da sociedade de vigilância e entrando na sociedade do controle absoluto. Controle tão mais perverso quando sabemos que ele é exercido e desejado voluntariamente. Novas formas de controle que são, como escreveu Frédéric Gros, "reticulares, participativas e privadas", produzidas por nós mesmos a cada momento através do celular, do GPS e dos componentes eletrônicos adicionados ao nosso próprio corpo. O totalitarismo desses novos meios sabe quem somos, onde estamos, o que fazemos, para onde vamos. Eis um mundo que, ao anunciar a emancipação e autonomia do homem, fabrica principalmente controle e homens-massa, verdadeiros *buracos negros* que engolem a política, a ordem social, a cultura, tudo o que constitui

nossa civilização, como analisou Jean Baudrillard: "[...] a ideia de liberdade, ideia nova e recente, está em vias de ser apagada dos costumes e das consciências [enquanto] a mundialização liberal está a caminho de se realizar sob a forma exatamente inversa: a de uma mundialização policial, de um controle total, de um terror sectário". É a permanência da guerra com outros meios. Descobrimos que há uma tendência ao enfraquecimento dos partidos e dos sindicatos como corpos intermediários da política: políticos buscam relação direta com os eleitores através do Facebook, do Twitter e dos blogues. Descobrimos, enfim, que as grandes manifestações tendem a se transformar em puro acontecimento espetacular porque querem abolir os partidos, os ideais políticos, a organização e novas estratégias. Movimento que não dissimula uma *imobilidade agitada*, que pode pôr tudo a perder se nada for feito "para que se articulem até a ruptura os conflitos que a sociedade moderna sempre abortou e que a partir de agora são realidade pública cotidiana", como escreveu Maurice Blanchot a propósito de outro movimento de rua – o Maio de 68. "A fraqueza do movimento é também o que foi sua força, e sua força foi ter tido êxito prodigiosamente nas condições que tornaram seu sucesso impressionante, mas sem os meios políticos de futuro, sem poder de instituição." O que Blanchot disse não tenderia a se repetir com maior força em movimentos de redes sociais que buscam abolir os partidos e as organizações, pura *imobilidade agitada*? Que paixões regem esses movimentos?

Mais do que especular, portanto, sobre o desenvolvimento técnico, a proposta do livro *Mutações – Fontes passionais da violência* consiste em pensar o homem e suas paixões neste novo mundo. Reconhecer que a técnica tornou-se uma paixão cega. Ou mais do que isso: tentar esclarecer pelo menos alguns aspectos da caminhada do homem por esse grave enigma da passagem de um tempo a outro. Como dar forma a tendências que, muitas vezes, se apresentam vagas, mas latentes? As dificuldades são evidentes. Lembremos de um dos mais impressionantes fragmentos escritos por Karl Kraus: o progresso técnico inventou a moral e a máquina "para expulsar da natureza e do homem a própria natureza". Sabemos desde Montaigne que o espírito é a parte mais nobre da natureza humana. Perguntemos pois: o que é feito hoje da natureza humana? Que papel tem hoje o espírito – entendendo o espírito não como entidade metafísica, mas

como inteligência ou potência de transformação criadora? Assim, a nova realidade exige de nós o pensamento sobre as novas mentalidades, as percepções do mundo, a refundação da ética e da política, as novas relações afetivas etc. Tentar, enfim, responder à questão: o que é feito do homem diante da revolução tecnocientífica, biotecnológica e digital? O que se entende por *civilização técnica*? Tentamos ir além do que foi escrito por Hannah Arendt em *A condição humana*. Novos problemas como a experiência e o pensamento objetivo, a sensação, o corpo, o outro e o mundo humano, a coisa e o mundo natural, temas trabalhados pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção,* pedem nossa atenção. É de Merleau-Ponty a célebre afirmação: "A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las". Lemos também no prefácio da *Fenomenologia*:

> [...] não me posso pensar como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência [...]. As visões científicas segundo as quais sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem a mencionar, esta outra visão, aquela da consciência pela qual inicialmente um mundo se faz em torno de mim e começa a existir para mim.

Eis a questão central que nos mobiliza: por que os fenômenos morais, sociais e políticos não acompanharam os progressos técnicos e científicos? No ensaio "A concepção apocalíptica do mundo", o filósofo Jacques Bouveresse cita a interrogação feita por Condorcet:

> Da mesma maneira que as ciências matemáticas e físicas servem para aperfeiçoar as artes empregadas para nossas necessidades mais simples, não é igualmente da ordem necessária da natureza que os progressos das ciências morais e políticas exerçam a mesma ação sobre os motivos que dirigem nossos sentimentos e nossas ações?

7. Eis uma interrogação necessária para entender a falta de uma reflexão profunda sobre as fontes passionais da violência: por que, de maneira geral, os intelectuais recusam um julgamento explícito do mundo contemporâneo e fazem poucas alusões aos fundamentos do que acontece?

Não seria evidente o declínio – e mesmo o fim – de uma civilização, como podemos ler em Wittgenstein, Robert Musil, Martin Heidegger, Ernest Jünger, Karl Kraus, Stefan Zweig, Spengler, Kierkegaard, Paul Valéry e tantos outros? O fim da civilização ocidental não seria o advento da civilização técnica e científica como enunciaram esses pensadores? Quando, por exemplo, Kraus e Wittgenstein falam de uma *concepção apocalíptica do mundo* não estariam se referindo ao fim de *um* mundo que o Ocidente e a modernidade acreditaram perene? Wittgenstein escreve em 1947:

> A concepção apocalíptica do mundo é aquela, propriamente falando, segundo a qual as coisas não se repetem. Não é desprovido de sentido, por exemplo, acreditar que a época científica e técnica é o começo do fim da humanidade; que a ideia do grande progresso é uma ilusão que nos cega, como aquela do conhecimento finito da verdade; que, no conhecimento científico, nada há de bom e desejável e que a humanidade, que se esforça em alcançá-lo, cai numa armadilha. Não é claro que isso não seja o caso.

Kraus escreve no mesmo sentido no pequeno ensaio *Apocalipse*:

> A minha religião leva a acreditar que o manômetro está em 99. Por todos os lados saem os gases do doentio cérebro mundial, a cultura não tem nenhuma possibilidade de soprar e, no fim, resta uma humanidade morta ao lado de suas obras que lhe custaram tanto espírito para serem inventadas [...]. Fomos muito complicados para construir a máquina e somos muito primitivos para nos servirmos dela.

Assim, Kraus conclui: "O verdadeiro fim do mundo é a destruição do espírito. O outro está condicionado pela experiência que consiste em saber se o mundo subsistirá depois da destruição do espírito". Nenhuma das duas possibilidades propostas por Kraus é confortável. A perspectiva de um progresso ilimitado da ciência e da técnica parece confirmar a previsão da destruição do espírito ou, no mínimo, que ele se transforme em *coisa supérflua*, como escreveu Paul Valéry. Parece certo que, para destruir um mundo, deve-se começar por destruir o espírito desse mundo. O mundo é sempre *mundo do espírito,* escreveu Heidegger. Para ele,

se houve uma decadência da civilização foi porque a época "não era bastante forte para permanecer na medida de sua grandeza, da amplitude e da autenticidade original deste mundo espiritual". Ora, o que se entende por *espírito*? Valéry define-o como potência de transformação, e devemos acrescentar a essa definição um complemento que sempre a acompanhou nos escritos do poeta: espírito "é o que sempre diz não", inicialmente a si mesmo, e que, portanto, "por essência, não cessa de se dividir contra si mesmo". Jacques Derrida interpreta essas definições de Valéry como uma economia negativa do espírito, que não é senão "a origem de sua liberdade que opõe o espírito à vida e faz da consciência um 'espírito do espírito'. Mas este espírito permanece sempre *do homem*". Assim, Valéry esclarece o que quer dizer:

> [o homem] age pois *contra a natureza* e sua ação é daquelas que opõem o *espírito* à "*vida*". [...] Ele adquiriu em diferentes graus a "consciência de si", esta consciência que faz com que, afastando-se por momentos de "tudo o que existe", pode até mesmo afastar-se da sua personalidade; o "eu" pode às vezes considerar a própria pessoa como um objeto quase estranho. O homem pode observar-se (ou acredita podê-lo); pode criticar-se, pode contrariar-se; isto é uma criação original, uma tentativa de criar o que ousaria chamar de "espírito do espírito".

Como definir o espírito e qual a importância que ele tem em nossos propósitos sobre a civilização técnica? Recorramos a Montaigne e às interpretações dadas pelo filósofo Bernard Sève no livro *Montaigne: des règles pour l'esprit* (Montaigne: regras para o espírito). Sève começa pondo em evidência a diferença entre razão e espírito. "A razão é sempre apresentada por Montaigne como uma 'faculdade' de segundo tempo: a razão trabalha sobre coisas que já estão aí, apoiando-se em princípios que ela mesma não estabeleceu". Isso porque, diz Montaigne, "cada ciência tem seus princípios pressupostos através dos quais o julgamento humano é preso de todos os lados". Em oposição, o espírito aparece, em Montaigne, como uma *potência* que trabalha *ex nihilo*, sem princípio estabelecido. Sève nota que os termos usados por Montaigne são de grande precisão e impressionante constância: a razão é flexível, e o espírito é volúvel.

> A flexibilidade é essencialmente segunda, ela é capacidade de resposta e de adaptação a um dado do exterior. A volubilidade é essencialmente primeira, princípio de ampla mobilidade e de expansão para si [...] ela é uma agitação desordenada e originária [...]. O espírito jamais se põe a serviço do que quer que seja; ele é essencialmente insubmisso. Por sua volubilidade e dissolução, ele escapa de todos os laços.

Sève relata, por fim, as quatro operações próprias do espírito: "inventar, formular problemas, interpretar e crer". É certo que, para analisar a crise do espírito, poderíamos compará-la a essas quatro operações e chegaríamos facilmente à conclusão de que o que falta hoje são a invenção (no sentido original, e não apenas técnico), a formulação de problemas, a interpretação do que acontece e a crença (no futuro, por exemplo). A raiz comum para as quatro operações seria algo como um *fabular* originário, escreve Sève: "A fabulação do espírito segundo Montaigne é anterior a qualquer situação: ela não é uma resposta ou uma reação, mas um gesto absolutamente primeiro". É assim que lemos em Valéry a ideia que define de maneira precisa nosso tempo e que transforma o espírito em coisa supérflua. Ele escreve que a barbárie é a era dos fatos e que nenhuma sociedade se organiza, estrutura-se sem as *coisas vagas*. O termo *coisas vagas* pode ser traduzido, sem risco de erro, por fabulação originária. "Que seríamos nós sem a ajuda do que não existe?", pergunta Valéry em um pequeno texto sobre os mitos. "Pouca coisa, e nossos espíritos absolutamente desocupados feneceriam se as fábulas, as abstrações, as crenças e os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas da metafísica não habitassem com seres e imagens sem objetos nossas profundezas e nossas trevas naturais."

8. No ensaio *En lisant Dickens* (Lendo Dickens), Alain segue a mesma linha de pensamento de Valéry ao definir o imaginário e as abstrações como um gesto originário em contraposição ao desenvolvimento monótono das imagens ordinárias que hoje nos dominam. Para falar da criação, Alain inverte o que se tende a pensar:

> Penso que a imaginação de Dickens funciona em contato com a percepção [...]. Ela vai do fantástico ao real [...]. Dir-se-ia que existem dois movimentos, um que vai da experiência à forma abstrata e que se pode

> nomear imaginação reprodutora; e o outro que, ao contrário, vai da forma abstrata à experiência, que é construtiva. O primeiro vai das formas sensíveis à geometria; o segundo desce das formas geométricas (ou análogas) e circunscreve os objetos percebidos.

Ora, hoje a situação é mais precária: mesmo a experiência que busca formas abstratas encontra pouca coisa, quase nada, uma vez que há o predomínio quase absoluto dos fatos no campo da percepção. Eis a pergunta: que abstrações podem nos orientar hoje na criação de obras de arte e obras de pensamento?

Ora, se o espírito é essa consciência que se pensa, por que ele corre hoje o risco de se transformar em coisa supérflua? Derrida, em seu ensaio *Do espírito: Heidegger e a questão*, aponta como sintomas a ausência de questionamento originário, a metodologia científica, o predomínio do quantitativo: "Tudo isso, que se acomoda à mentira e à destruição, é o mal: é o estranho ao espírito *no* espírito". Há ainda, escreve Derrida, renúncia do espírito na inteligência, no entendimento, no cálculo, na vulgarização maciça, na *literatice* e nos esteticismos, no sentido do *bel esprit* e do *avoir-de-l'esprit*. Por fim, o que nos interessa mais de perto: a instrumentalização do espírito, "a transformação do espírito em intelecto superestrutural e impotente ou, simetricamente, se se pode dizer assim, a organização do povo como massa viva ou como raça". Esse é, certamente, o ponto de partida para a *razão instrumental*.

9. Repensar a ideia de civilização? Foi no final do século XIX e, com maior insistência, depois da Primeira Guerra Mundial que surgiu o tema do fim da civilização. Historiadores e filósofos apontam causas diversas para esse fim – perda da supremacia mundial da Europa, crise dos fundamentos das ciências etc. –, mas certamente a mais determinante foi o progressismo difundido pela ciência e pela técnica, a junção da tríade *progresso*, *ciência* e *técnica*. É comum ler nos pensadores da época termos como apatia, incerteza, decadência, pessimismo, fim dos ideais humanistas. Depois de expressar a dificuldade de entender o que acontecia pela falta de conceitos apropriados, restava apenas, escreveu Musil no ensaio *Das hilfsole Europa* (A Europa desamparada), um mal-estar cheio de estupor,

> como se as vias nervosas traçadas pelo acontecimento tivessem sido prematuramente cortadas [...]. Muitos pretendem que perdemos a moral. Outros dizem que perdemos a inocência para sempre ao ingerir, com a maçã, o demônio da intelectualidade. Outros defendem ainda que deveríamos superar a civilização para chegar à "cultura" tal como a conheceram os gregos.

Musil toma a Primeira Guerra como ponto de partida, essa "enorme experimentação de massa" na qual o homem oscila entre extremos "sem mudar sua substância". Ou seja, grande amplitude do mundo exterior, fraca amplitude no seu interior. O que impressiona é que essa massa se revela espantosamente maleável e se transforma naquilo que ela faz. Podemos ler o *sem mudar sua substância* como a permanência das paixões tristes que participam da guerra.

Como acontece com todas as coisas, abre-se, a partir daí, um processo de contradições insuperáveis. A guerra de 1914 inaugurou um mundo inteiramente outro, dominado pela ciência e pela técnica, um novo universo humano. O espírito científico impõe-se pouco a pouco a todos sem que as normas morais, a política, os costumes, as mentalidades, as afetividades estejam em harmonia com a nova realidade. Qualquer pessoa mais ou menos instruída, escreve Valéry, reconhece que não existem mais "noções, princípios, *verdade,* como antes se dizia, que não estejam sujeitos à revisão, à refundação". Eis a grande novidade: a guerra de 1914 não foi apenas um acontecimento trágico; foi um acontecimento *fundador* que reconfigura o mundo que se anunciava através de falas nebulosas e confusas de toda uma geração de grandes intelectuais, artistas e pensadores – um mundo desconhecido e cheio de terríveis promessas que, por certo, ajudaram a definir o engajamento deles na guerra.

Para Musil, a guerra se dá, entre outras causas como a política e a economia, no vazio do espírito. A guerra e o declínio que se segue, escreve ele, jamais teriam tido tanta extensão se houvesse um princípio de ordem espiritual. A saída foi, segundo Musil, buscar refúgio no *romantismo intelectual*:

> Foge-se do presente para se refugiar em qualquer passado em busca da flor azul de uma segurança perdida [...], mas o estado atual do espírito

> europeu não é, para mim, a decadência, mas uma transição ainda em curso; não um excesso, mas uma insuficiência de maturidade.

É a não forma de sua natureza que obriga o homem a aceitar formas, adotar caracteres, costumes, uma moral, um estilo de vida e todo um aparelho de organização. Cada um de nós pôde ouvir dizer que, na nossa época de maquinismo, são as máquinas que comandam o homem: explicaram-se assim os horrores da guerra e da política. É verdade: vê-se aí a combinação da potência e da impotência.

Ciência, técnica e progresso provocam mal-estar e suspeita entre os pensadores:

> A melhor maneira de fazer aparecer o caráter específico desta grande catástrofe [escreve Ernst Jünger] consiste, sem dúvida, em mostrar que ela foi para o gênio da guerra e o espírito de progresso a ocasião de concluir uma aliança estreita [...]. Ora, a firmeza com que, e isso é significativo, certos movimentos de progresso conduzem a resultados contrários às próprias intenções faz logo pressentir que aqui se impõe, como aliás em todo o mundo da vida, menos esse tipo de intenções do que outros poderes, mais secretos.

Mais ou menos no mesmo momento, Valéry escreve:

> Nós, civilizações, sabemos agora que somos mortais [...] o número e a importância das novidades introduzidas em tão poucos anos no universo humano quase que aboliu toda possibilidade de comparar o que se passava há cinquenta ou cem anos com o que se passa hoje. Introduzimos poderes, inventamos meios, ganhamos hábitos inteiramente diferentes e imprevistos. Anulamos valores, dissociamos ideias, arruinamos sentimentos que pareciam inquebrantáveis por terem resistido a vinte séculos de vicissitudes e, para exprimir um tão novo estado de coisas, temos apenas noções imemoriais.

Ao fim dessa grande mutação, resta a pergunta: a ideia de refundação refere-se a quê? À tradição grega, à fé na razão estabelecida pelos antigos ou pelos ideais iluministas? Ou às duas concepções de mundo ao

mesmo tempo? Por fim, no texto clássico *La politique de l'esprit* (A política do espírito), Valéry indica, com extrema clareza, a grande questão das mutações e o que é necessário à *refundação:*

> O mundo moderno em toda sua potência, de posse de um capital técnico prodigioso, inteiramente penetrado de métodos positivos, não soube criar uma política nem uma moral, um ideal, nem leis civis ou penais que estivessem em harmonia com os modos de vida que ele criou e mesmo com os modos de pensamento que a difusão universal e o desenvolvimento de certo espírito científico impõem pouco a pouco a todos os homens.

10. Entendemos o termo *refundação* não como restauração, mas como abertura para o novo a partir dos fundamentos da política, da liberdade, das normas antigas.

Mais ou menos na mesma época, Husserl escreve em *A filosofia como ciência de rigor* que "o infortúnio intelectual da nossa época tornou-se intolerável, se o que perturba nossa quietude fossem apenas estas obscuridades teóricas [...]. Mas sofremos, ao contrário, do mais radical infortúnio da *vida,* infortúnio que não poupa nenhum aspecto de nossa existência". Muitos comentadores afirmam que neste como em muitos outros textos, Husserl vê nas *filosofias da decadência* o sintoma mais característico da crise da razão. Mas o que tende a desaparecer, a perder-se na crise não é propriamente a razão, esta sim um dos *fundamentos,* mas a crença na razão. Essa descrença, para Husserl, tem nome – ceticismo: "Estamos diante do maior perigo: naufrágio no meio do dilúvio cético e deixar assim nos escapar nossa própria verdade".

Ou seja, as grandes transformações produzidas pela ciência e pela técnica levam o homem à necessidade de pensar – e praticar – uma nova política, novas normas morais, novas mentalidades, novas sensibilidades, enfim, aquilo que define o homem. O primeiro passo na direção de um novo pensamento consiste, pois, em reconhecer que o objetivo da filosofia é diferente do da ciência, que se preocupa apenas com o *progresso* material. Talvez devêssemos pensar a *refundação* como um aprofundamento do que já está conhecido, do que é dado, no lugar da *invenção* de novos conceitos. Não há *progresso* de pensamento, como

diz Wittgenstein: "Se, para chegar aonde quero, só fosse possível subindo uma escada, certamente renunciaria a chegar lá. Porque, lá aonde quero ir, já devo, na verdade, estar. O que se pode atingir servindo-se de uma escada não me interessa".

No plano das mentalidades, dos costumes, da política, das afetividades – enfim, no universo da relação do homem com a vida –, os problemas se apresentam talvez de forma mais intensa. Não é apenas, como foi ao longo de toda a modernidade, um mundo de ambiguidades que designavam realidades completamente diferentes – visões contraditórias que habitavam a mesma cabeça. Uma palavra podia designar coisas diferentes e até contrárias e essas ambiguidades e incompletudes estavam inscritas, como escreveu Merleau-Ponty, "na própria textura da nossa vida coletiva e não somente nas obras dos intelectuais", ou seja, nos conceitos. As contradições estavam nas próprias coisas. Eis o espírito do *homem moderno:* "cheio de pensamentos e tendências que se ignoram". Víamos a cada instante, em uma mesma família – escreveu Valéry –, "muitas religiões praticadas, muitas raças unidas, muitas opiniões políticas e, no mesmo indivíduo, todo um tesouro de discórdias latentes". Hoje, tendemos a pensar que essa multiplicidade de tendências perde espaço e somos governados por um único *valor*, o *valor monetário.*

Pouco antes da guerra, Musil nota as intensas atividades ética e estética, a crença em um futuro social e em uma arte nova. É verdade, escreve ele, que a arte apresentava aspectos mórbidos e decadentes,

> mas esses dois aspectos negativos eram apenas a tradução circunstancial de uma vontade de ser outro e de agir de maneira diferente do homem do passado; acreditava-se no futuro, mesmo quando se entregava voluptuosamente à ideia de que a virada do século seria o começo do apocalipse [...]. Comparemos essas ideias com nosso atual clima de apocalipse: é o acinzentado, as cinzas, a desmoralização, a tristeza. E o que distingue esse período do nosso é o movimento vivo, a vontade, a esperança, um sentimento metade real, metade imaginário de força.

> Essa mesma época era, além do mais, internacionalista: rejeitava-se em bloco Estado, nação, raça, família e religião [...] acreditava-se no progresso, na vida do espírito [...] e no valor de suas obras: essas épocas são

> sempre internacionalistas [...] o capitalismo começa a invadir o domínio do espírito sob suas formas mais grosseiras enquanto os conceitos críticos e as tomadas de posição ideológica se esvaem.

O nacionalismo guerreiro integrava tudo.

11. Civilização sem espírito? Os teóricos costumam dizer que uma das particularidades da civilização – conceito novo que surge em fins do século XVIII – é que ela não é apenas um estado de fato, mas também um estado de ideia. O que ela pensa exerce influência determinante sobre o que ela é. A civilização *se pensa* e, ao se pensar, ela se abre a uma aventura do espírito sem exemplo nem fim. Assim, lidando no campo das ideias divergentes e contraditórias – *espírito contra espírito* –, a civilização está sujeita a riscos incontornáveis. Isso porque a civilização compõe-se de noções discordantes e instáveis na política, na justiça, nas normas morais, nos hábitos, nas mentalidades... Uma das dificuldades da própria civilização está no fato de ela englobar todos os domínios da atividade humana, tanto do sujeito quanto da sociedade. Ela pode, portanto, não apenas voltar-se contra ela mesma mas também deixar aflorar o que há nela de mais violento e destruidor.

Mas, para analisar de maneira mais precisa a civilização ocidental, Nietzsche e Valéry recorrem a dois pontos predominantes: a ciência e a técnica. Nietzsche vê o *espírito científico* como uma forma de distanciar o homem da própria vida que o lança "em um mar do vir-a-ser reconhecido vibrante em ondas luminosas sem fim nem limite". Ele se priva da intimidade das coisas vivas, comenta Édouard Gaède no livro *Nietzsche et Valéry: essai sur la comédie de l'esprit* (Nietzsche e Valéry: ensaio sobre a comédia do espírito), para exilar-se no "deserto da ciência, este grande *columbarium* dos conceitos, a necrópole das imagens e sensações". Gaède resume assim o espírito científico descrito por Nietzsche:

> Ele [o espírito científico] só leva em conta os valores humanos a título de pretextos para pesquisas. O próprio homem, medida de todas as coisas, torna-se para a ciência um objeto de estudos como os outros. Nem o amor, nem a esperança têm lugar: apresentam-se como anomalias, fenômenos escandalosamente irracionais [...] em síntese, a ciência

é uma atividade extra-humana, supra-humana. Toda a humanidade é sacrificada por sua irresponsável curiosidade.

Para melhor caracterizar o predomínio da ciência e da técnica e o advento de outra civilização – que ele não nomeia –, Valéry trabalha de maneira insistente as dualidades ciência/saber e ciência/poder. A ciência/saber está no campo do conhecimento teórico, e a ciência/poder, nas possibilidades da aplicação prática, mais próxima, portanto, das normas técnicas. Ora, técnica e *Estado de fato* surgem hoje nos Estados bem organizados e racionalmente estabelecidos. É assim que Valéry vê essa nova civilização: "As máquinas mais temíveis não são talvez aquelas que rodam, que transportam ou que transformam a matéria ou energia. Existem outros engenhos, não de cobre ou de aço, mas de indivíduos muito especializados: organizações, máquinas administrativas, construídas à imagem de um espírito naquilo que há de impessoal".

Nessa forma de organização da sociedade, a conclusão de Valéry é evidente: nesse mundo, o espírito tornou-se impossível – impossível porque *supérfluo*. Uma das razões desse declínio pode ser atribuída à queda dos valores morais e políticos. Com ironia, Valéry vincula o espírito moderno à produção material que, como todas as coisas, participa do grande mercado com suas flutuações na Bolsa: os valores sobem e descem, dependendo da conjuntura: "Há um valor chamado 'espírito' [...] como há um valor petróleo, trigo, ouro" e infelizmente ele não cessa de baixar.

Onze notas sobre as *Fontes passionais da violência* Adauto Novaes | Violência e sociedade do espetáculo Francisco Bosco | Violência na mudança e mudança na violência Pedro Duarte | Fundar a violência: uma mitologia? David Lapoujade | Civilização e barbárie Oswaldo Giacoia Junior | Terror, violência e política Newton Bignotto | Qual "crise do espírito", de 1914 até hoje? Frédéric Worms | A guerra mecânica Marcelo Coelho | Matar sem culpa: algumas reflexões sobre os assassinatos coletivos Eugène Enriquez | A negação do sujeito Franklin Leopoldo e Silva | A ética da obediência Frédéric Gros | A Guerra de Troia não acontecerá: *pathos* antigo e tecnologia moderna Olgária Matos | Os homens que amam a guerra Marcelo Jasmin | Violência sem paixão? Isabelle Delpla | A violência da vida: Georges Ganguilhem e a construção da biopolítica Vladimir Safatle | Do desejo à violência e reciprocidade Jean-Pierre Dupuy | Violência do pai, violência dos irmãos Maria Rita Kehl | Urbanidade, fonte de violência? Pascal Dibie | Violência na linguagem: a forma bruta dos protestos Eugênio Bucci | As formas da violência mexicana no século xxi Gilles Bataillon | Mundo, obsolescência programada Guilherme Wisnik |A razão e suas vicissitudes Luiz Alberto Oliveira

ISBN 978-85-69298-11-3