



Editorial

A VIOLÊNCIA E O DIREITO

Marcelo Perine

Esquivar um problema é, certamente, mais fácil que dominá-lo, e um problema eludido não oferece mais dificuldade que um problema solucionado. O que queremos considerar sob o título de A violência e o direito constitui um dos problemas fundamentais desses grandes indivíduos históricos que nós chamamos Estados, a saber, o fato de todos eles terem nascido da violência e de conservarem os traços da sua origem, por mais constitucionais que sejam. A nossa tarefa diante de tal problema é de compreensão, e já nos daríamos por recompensados se a reflexão a seguir mostrasse a sua necessidade, pois o problema do conflito entre a violência e o direito é daqueles que o leitor, as mais das vezes, crê ter compreendido porque se lhe ocultou a necessidade de compreender.

Afirmar que a humanidade sempre teve a ver com a violência é uma trivialidade que pode esconder uma evidência mais radical e, por isso mesmo, encoberta, a de que a violência só apareceu a partir do momento em que ela foi nomeada ou, o que é o mesmo, pensada. Isto significa que a violência é um fenômeno exclusivamente humano, vale dizer, fenômeno ligado à própria constituição do homem como animal dotado de linguagem razoável. As forças da natureza, cósmica ou animal, não podem ser chamadas de violentas senão pelo homem que as sofre e/ou delas se maravilha.

Os tempos humanos começam com a violência, certo; mas afirmar que nada se fará na história sem a violência porque sem ela nada se fez é afirmar uma meia-verdade, tão falsa quanto a outra metade que ela esconde, se tomadas separadamente. É verdade que a história propriamente dita começa com a violência, mas o começo da história é o começo da luta violenta contra a violência, começo que assinala a derrota progressiva da violência, em primeiro lugar na natureza exterior e, como causa final de toda ação na história, na natureza humana. Se é verdade que a violência urde e trama os fios da história, é também verdade que o enredo do seu tecido se revela sensato, pois é

impossível falar, pensar ou escrever a história sem pressupor que os acontecimentos tenham um sentido: Os sacerdotes da violência e os arautos do conflito não conseguem esconder o fato de que nós hoje somos civilizados porque, antes de nós, brutos com rosto humano (os andrópodoi, como diziam os antigos) se bateram entre si, até começarem a compreender que a luta entre os trabalhadores tornava impossível o sucesso do trabalho e expunha todos e cada um à violência da natureza (Cf. E. WEIL, Logique de la Philosophie, Paris 1974(2), 39).

Não há história sem violência, mas não há violência que não seja nomeada, pensada, significada, ainda que somente ex parte post e, assim, de certo modo já ultrapassada por aquele que a pensa em função de um sentido que, apesar dela, nela se revela e se realiza. Não existe história senão em função de um sentido ou, se se prefere, de uma moral; e a história só é compreensível como realização desse sentido, dessa moral que a constitui ao mesmo tempo que ela o revela. O sentido, a moral, não existe fora dessa história de violência, mas se ele nasce da violência, é contra a violência que ele nasce.

Seria impossível percorrer aqui o longo caminho pelo qual a história chegou ao ponto em que os indivíduos históricos, Estados ou seus chefes, puderam se colocar em questão diante da moral viva das suas comunidades, e reconhecer que a violência pura não é mais possível. O que caracteriza um caminho é o ponto a que ele chega: o grau de constitucionalidade alcançado por alguns Estados modernos demonstra pelos fatos que uma vez posto o problema da violência na história, ele começou a ser resolvido de fato porque já estava sendo ultrapassado em direito. Dizendo isso, porém, não estamos tentando eludir o problema do qual partimos, ou seja, o da permanência da violência, pelo menos como possibilidade onipresente, mesmo nos Estados mais modernos e constitucionais.

Não se trata de um círculo in probando, mas a reflexão feita até aqui aponta para a chave de desenleio do problema que nos propomos compreender. A racionalidade, o trabalho organizado, a vitória sobre a natureza exterior e, acima de tudo isso, o Estado de Direito, é o que de maior a nossa história realizou, dado que tudo isso, sem ser a condição suficiente, é a condição necessária da possibilidade de uma vida sensata para todos os homens. E a nobreza dessa nossa história consiste em ter permitido aos homens pôr a questão do sentido, questão que não surge senão onde e quando a necessidade e a violência já não dominam absolutamente a vida dos homens isolados.

Mas essa nobre história do sentido ou, o que é o mesmo, da razão, é

feita por homens que não são e não serão nunca razão; homens que são e serão sempre, no máximo, razoáveis, vale dizer, aptos à razão; homens que são os únicos animais capazes de dizer não ao insensato mas, ao mesmo tempo, impossibilitados de anunciar definitivamente o conteúdo do sentido, como se o sentido tivesse um conteúdo ao lado de uma forma e separável dela, como se a busca do sentido pudesse ser outra coisa que a ascensão difícil, laboriosa e lenta na direção dos fundamentos do discurso do homem agente, tarefa que Kant, como no-lo recorda Eric Weil, atribuía ao filósofo (Cf. Problèmes Kantiens, Paris 1970(2), 106).

O Estado, esse deus mortal, como disse Hobbes, carrega a marca do seu ser histórico, da sua finitude inultrapassável e impossível de ser supracumida por qualquer dialética. Mas essa criação maior da vontade de não-violência, se não recusa a história e não aceita a morte, deve lutar contra a violência por meio da violência, único argumento compreensível, se é que se pode falar aqui de compreensão, pelos violentos (Cf. E. WEIL, Essais et conférences II, Paris 1971, 252). Desta verdade quase brutal na sua banalidade não se segue, porém, nenhuma justificação para os profetas da violência e para os pregadores do fim do Estado como um mal não necessário, nem para os sermonários intransigentes e incoerentes do fiat justitia, pereat mundus pois, se ela deve existir, é no mundo que a justiça deve ser feita.

O Estado moderno encontra na legalidade formal e universal a sua subsistência, e a lei fundamental que rege as suas ações não é senão a tradução da realidade social e histórica, tradução daquilo que é vivo enquanto passado-presente, e daquilo que faz viver enquanto futuro-do-presente, de uma comunidade. Ora, se a legalidade formal e universal deve traduzir a moral viva de uma comunidade, da qual o Estado não é senão a consciência, ela terá necessariamente um caráter imperativo, que se traduzirá na coercitividade e, portanto, na violência da lei. Além disso, a política, enquanto moral em marcha (Cf. E. WEIL, Philosophie Morale, Paris 1969(2), 213), deve determinar positivamente os meios para assegurar a esta moral duração, vida e independência ou, se se prefere, deve determinar positivamente o que, numa situação dada, é ou não é violência a ser abolida por todos os meios, aí incluídos os da violência, mesmo que o progresso para a não-violência permaneça como a bússola que define para a política o sentido da história.

É certo que a efetividade de grande número de Estados que se querem modernos, entre eles o Estado brasileiro, pode ser invocada aqui como um brutal desmentido do nosso esforço de compreensão da

realidade. A ruptura violenta da legalidade com a usurpação do poder político pelos militares, em vez de se mostrar justificada pela moral viva da nação, em nome da qual ela pretensamente se exerceu, gerou uma espiral crescente de arbítrio que, obstinadamente, tentou impor um espectro de ordem legal tutelada pela doutrina de segurança nacional, esta espécie de Cíclope que devorou a nação nas duas últimas décadas.

Esta rápida evocação da nossa história recente é suficiente para mostrar que estamos conscientes da vulnerabilidade de tudo aquilo que é pensado no universal. Mas se a nossa tarefa é de compreensão, é só a partir do universal que ela pode ser levada a cabo. De fato, não são as deformações do Estado que desmentem a verdade da sua compreensão no universal; ao contrário, é a idéia de Estado de Direito, gerada ao longo dessa história de violência, que permite julgar todas as suas realizações particulares e imperfeitas. Se não podemos nos iludir com o melhor nem queremos nos resignar com o pior, é porque estamos convencidos de que a realidade compreendida não é mais a mesma de antes da compreensão.

O conflito entre a violência e o direito mostra por um lado, que a humanidade não está, e jamais estará, totalmente libertada da necessidade e da violência e, por outro lado, demonstra que toda libertação do homem é libertação para uma vida sensata, para a possibilidade de criar um mundo no qual todos possam viver dando um sentido à sua liberdade tornada possível. Dito de outro modo, a permanência do conflito entre violência e direito traduz, no nível da política, a dualidade constitutiva do homem: o conflito entre a violência da sua própria natureza passional e a razão que a nomeia, exprime, nega e ultrapassa.

Ao concluir a Ética a Nicômaco, Aristóteles afirma que quem quiser tornar os homens melhores deve se esforçar por adquirir a ciência do legislador, se é verdade que é graças às leis que nós nos tornamos bons (Cf. X, 1180b 23ss). Ele afirma ainda que para levar a bom termo a filosofia das coisas humanas é preciso explorar o campo da legislação e, portanto, todo o problema da política (Cf. X, 1181b 13ss). O modo aristotélico de pensar a relação entre ética e política viu suas possibilidades de realização ruírem com o desmoronamento e o fim da Cidade grega. Todavia, ele permaneceu na tradição ocidental como um ideal, mais exatamente, como uma idéia reguladora (no sentido kantiano) das relações entre essas duas ciências que, distintas mas juntas, constituem aquela filosofia das coisas humanas, saber teórico de um fim — o bem do homem —, mas em vista da ação.

No momento em que a nação brasileira se prepara para reescrever a sua lei fundamental, no momento em que o Estado se submete a um processo de modernização que não atinge somente os seus instrumentos técnicos e administrativos, mas pretende transformar a própria forma na qual ele subsiste, neste momento se coloca com inadiável urgência o mesmo problema fundamental que a aristotélica filosofia das coisas humanas pretendia resolver. Por mais perfeita que seja a lei fundamental, por mais eficazes os seus procedimentos de aplicação, ela pode ser perniciosa se ela não for acessível e aceitável, compreendida como boa e admitida como indispensável pela comunidade que nela toma consciência de si mesma ao formular o seu ethos, a sua racionalidade técnico-científica e a sua razoabilidade moral.

Para usar uma feliz expressão de Henrique de Lima Vaz ao analisar a recente pesquisa coordenada por Hélio Jaguaribe, **Brasil, sociedade democrática, Rio de Janeiro 1985, a exigência de uma reforma moral do Estado ou a criação de um estilo ético de fazer política (p. 485) constitui a grandeza inquietante deste tempo de transição que é o nosso. Tal exigência se impõe como o desafio maior desse momento em que, para dizer como Hegel, uma forma da vida envelheceu e uma nova realidade está às portas.**

Tal exigência se apresenta como tarefa, como ação a ser determinada e empreendida no plano da política e da história. Não incumbe ao filósofo, enquanto homem da compreensão, realizar em primeira pessoa a reforma do Estado ou a criação de um novo **ethos político**. Mas o conflito entre violência e direito no Estado, entre violência e razão no indivíduo, uma vez compreendido, deixa o campo da compreensão para se estabelecer como problema para a **ação** finalmente tornada **consciente**.

Não se trata mais apenas de realizar um mundo no qual a moral possa coexistir com a violência, pois isto já está sendo realizado desde que o homem é homem, desde o dia em que este ser violento que é o homem se **compreendeu a si mesmo e, por isso, deixou de ser pura violência**. A mais alta expressão deste mundo de violência **informada, educada, tornada razoável em certo grau é a legalidade formal e universal na qual o Estado subsiste**. A tarefa da **ação consciente** é, doravante, a de realizar um mundo no qual a moral possa viver com a não-violência, um mundo no qual a não-violência não seja simples ausência de sentido, mundo no qual a não-violência seja real sem ser a supressão do não-senso da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens (Cf. E. WEIL, *Philosophie Politique, Paris 1971(3), 234*). Dito de outro modo: a tarefa de compreensão se completa e se acaba em tarefa de educação, que é a ação política por excelência.

A outra metade que escondia a tese de que nada se fez na história sem violência consiste na afirmação de que nada de verdadeiramente humano jamais foi feito sem educação. Quando Hegel afirmou nas Lições sobre a filosofia da história que nada de grande se fez no mundo sem paixão (Leidenschaft = páthos), ele formulou a verdade inteira que as duas metades não conseguem traduzir separadamente: a educação do indivíduo, violento na sua individualidade, à universalidade é educação das paixões e, portanto, violência. O homem razoável sofre de si mesmo enquanto ser empírico, e é dessa paixão que o esforço para o sentido pretende libertá-lo.