

ACTO DE GUERRA

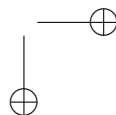
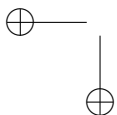
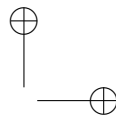
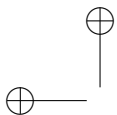
Ensaio



Américo Pereira

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Acto de Guerra. Ensaio*

Autor: Américo José Pinheira Pereira

Colecção: Ensaaios LUSOSOFIA: PRESS

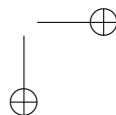
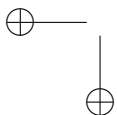
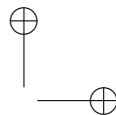
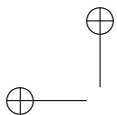
Direcção da Colecção: José M. S. Rosa & Artur Morão

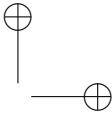
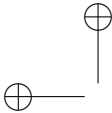
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





Acto de Guerra.

Essência Ética e Manifestação Política, no horizonte de uma possível Pedagogia para a Paz*

Américo Pereira
Universidade Católica Portuguesa

1. Definição de *acto de guerra*, *consequências*, *responsabilidade*

Definimos *acto de guerra* o *acto* que *inicia* um processo que visa a *destruição total e absoluta* do *acto próprio* de um *ser humano*, independentemente dos seus “motivos” ou “causas”, bem como das suas consequências, isto é, do que por ele for “motivado” ou “causado”, para além da supracitada destruição. Toda a guerra tem origem exclusiva em um acto de guerra e só nele, sendo independente dos motivos adjuntos ao mesmo. Trata-se de um *acto*, pois, só actualmente, só como realização actual pode ter alcance ontológico objectivo, efectivo: a sua mesma potencialidade ou virtualidade reduzi-lo-ia a uma simples possibilidade, sem qualquer relevância

*Este conjunto de reflexões resume o percurso das Sessões de Seminário sobre a *Guerra e a Paz*, ministrado na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, no ano-lectivo de 2004-2005, no Curso de Licenciatura em Filosofia.

ontológica outra que a de mesma exacta pura possibilidade. Mas trata-se também do acto que inicia o processo, pois, sem este absoluto que é o acto como início,¹ nunca haveria guerra alguma: *é no acto iniciador que reside quer a fonte da guerra quer a mesma sua responsabilidade* todos os actos que se seguem são-lhe meramente relativos e seriam inexistentes, não fora a *sua posição inicial*, por aquele, *primeira, absoluta*.

Assim, nunca se situam num mesmo nível ontológico ou ético o primeiro acto de guerra, que inicia a guerra,² seja ele qual for, sejam quais forem os seus “motivos” ou “causas”, e os actos que se lhe seguem e que por ele foram causados. Como demonstração teórica, podemos invocar o exemplo de dois homens, capazes de possível confronto, armados, tanto quanto lhes seja possível, com

¹A questão do início, em seu absoluto, suscita a questão da continuidade ou descontinuidade do acto do ser. Esta última, a haver, implicaria passar do ser para o não ser, absolutamente, o que só poderia acontecer uma vez, aniquilando todo o ser. Como esta hipótese é manifestamente absurda, resta a da continuidade insecável do acto. Mas, se há uma continuidade do acto, que sentido existe em falar-se num «início», se o início, absolutamente entendido, só pode acontecer por passagem de um não ser a um ser, de um não acto a um acto? A questão não é resolúvel seguindo estas premissas, que estão erradas. Não há um início absoluto segundo o acto, no sentido universal e unívoco deste, por oposição ao nada. “Nunca” “houve” um nada de que emergisse o acto: sempre houve o acto, em suas infinitas “modalidades” (as aspas altas devem-se à manifesta limitação da palavra perante este limite da inteligibilidade possível). O início, cada início só acontece segundo o ser, isto é, segundo o sentido do acto e este sentido é sempre e só humano, fruto da colheita da presença do acto operada pela inteligência constituinte do homem. Consequentemente, o tempo e o espaço próprios das “coisas”, dos entes só acontece quando a inteligência os põe como sentido, os “cria” semanticamente. Ora, a acção humana é uma forma de a inteligência ontológica/ontopoiética criar sentido. É a forma propriamente humana.

²Propositadamente, não pomos complemento directo, pois o início absoluto é um início de isso que, neste absoluto, se inicia, *sem trânsito complementar*. O primeiro acto de guerra não inicia a guerra, como se esta fosse uma mera consequência exterior daquele: *ele é, já, a guerra*. É neste absoluto do início que reside a diferença entre ser e não ser, poder ou não poder estar em acto, ter ou não ter, em absoluto, sentido para o homem.

quaisquer armas, que, potencialmente, se podem agredir mutuamente (sendo sempre um o primeiro a começar, dado que *uma absoluta coincidência no tempo não é possível*, se a análise do mesmo acto em termos de tempo for fina)³ em *acto de guerra*, e que, no entanto, sendo-lhes dada uma eternidade possível para o fazer, o não fazem, permite compreender negativamente o que, pela positiva, é o específico próprio do desencadear do acto de guerra, que de nada mais depende senão do puro acto de que e em que nasce.⁴

Como é óbvio, neste exemplo, podendo ambos os homens desencadear o acto guerra, dispondo de uma eternidade para o fazer e de todas as condições para o fazer, *nada obriga a que o façam ou a que não o façam*; se não o fizerem, nenhuma causa existiu; só quando o fazem, se pode invocar a presença de uma causa “possivelmente” independente do mesmo acto, pelo que esta só é considerável no e com o acto, não independentemente, não “antes”, pelo

³Se o rigor da medida for infinito e o tempo a medir for infinitesimal.

⁴Cai, assim, pela base, toda a justificação “externa” ao acto, que ensaia dar razão do mesmo acto, reduzindo-o, em termos etiológicos, a algo a si “exterior”, isto é, propriamente, alheio. O acto de guerra, na sua pureza própria de acto, que é o que é e como é, não pode ser reduzido a qualquer outra “coisa”: o acto de guerra é um absoluto. Absolutamente, se não fosse, isto é, se não fosse actuado, actualizado, essa sua mesma não actualização aniquilaria o que, sendo actualizado, parecem ser as suas razões. Verdadeiramente, a relação deve ser vista ao contrário: é o acto de guerra que cria as suas razões, *ao ser*; estas só fazem sentido se houver um qualquer acto de guerra. É a sua actualização que faz com que o “contexto” pareça ser causa. Como já se afirmou, todo o contexto pode estar presente, que, *se não houver a decisão de actualizar o potencial acto de guerra*, este nunca existirá. Concreta e historicamente, se, na madrugada de 01 de Setembro de 1939, Hitler tivesse *não dado* a ordem de actualizar o acto de guerra contra a Polónia e não houvesse qualquer outra iniciativa do mesmo género, nunca teria havido *aquela* “Segunda Guerra” mundial, apesar de “estarem reunidas todas as condições” para tal. Não são estas que criam as guerras, *são os homens*. Pensar o contrário, é pensar que há um *determinismo de tipo mágico* nas condições, independente das vontades dos homens, como se houvesse uma natureza própria do fenómeno político, independente do foro ético que o realiza. Tal não é manifestamente possível.

que perde a sua valência própria de “causa”. É o acto que carrega a sua “causa”, não esta que move o acto.⁵

Basta, no entanto, que um deles desencadeie o processo, para que passe a haver um acto de guerra, levando, se bem actualizado, enquanto acto de guerra que é, ou à morte de um dos dois ou de ambos, caso em que o acto se teria plenificado, pois o desencadear inicial teria, assim, provocado uma resposta semelhante, tornando-se o acto de guerra biunívoco, e biunivocamente realizado, completo, em tal esquema. O que teria provocado tal resultado não seria outra causa senão o desencadear absoluto do processo. Não podemos procurar nem na materialidade das armas nem na presença de quaisquer outras condicionantes, que de nada servem, se o acto nunca for desencadeado.⁶ *E o que desencadeia o acto de guerra é o*

⁵Ontologicamente, pode perspectivar-se a questão do devir analepticamente ou prolepticamente, sendo que o único lugar próprio do acontecimento do ser, isto é, do seu acto próprio é a pura actividade positiva do presente, sem a qual nada haveria (dado que não faz qualquer sentido dizer: «haveria o nada»). A partir da única realidade do presente, podemos intuir que o estado presente abstracção simplista, mas cómoda e útil, dado que não há propriamente «situação» alguma, mas um contínuo irromper de acto se deve a um desenrolar causalista de uma riqueza ontológica preexistente, havendo como que uma plenitude ontológica inicial, que se vai explicando, sendo esta explicação, em acto, o acto do presente; ou que todo o acto do presente é fruto de uma convocação para um estado de plenitude final, sendo esta a causa matricial de tudo, não havendo acto algum cuja etiologia fundamental escape a este atractor teleo-ontológico. Mas nem uma nem outra perspectiva estão correctas. A única realidade que existe é a do presente, que, no mesmo absoluto do presente se esgotando, se liga, se relaciona, enquanto acto de pura presença, com tudo o que esta presença implica: uma infinitude actual de acto, sem o que nada haveria. De esta infinitude, o homem é capaz de uma fracção, exactamente aquela que constitui o seu acto, isso que é o ser o seu acto, como *logos* seu actual do infinito em que radica.

⁶As definições clássicas de «guerra», tentando explicar exhaustivamente a guerra exteriormente ao seu acto matriz, conseguem explicar quase tudo o que acompanha exteriormente o acto de guerra, mas não explicam este na sua mesma essência interna, isto é, nada dizem sobre a guerra, mas apenas sobre a sua colateralidade, nada sobre a sua mesma ontologia, apenas sobre os correlatos contextuais coevos. Do que conhecemos, o autor que melhor se aproxima do enten-

sujeito humano que o pratica (em acto, que o está praticando). Tal sujeito pode estar na presença de quaisquer condicionantes, mas *pode*⁷ *sempre ignorá-las, pode sempre eliminá-las na relação consigo*, nem que, para tal, tenha de se sacrificar a si mesmo. Se, por um lado, a fim de não actualizar a possibilidade da guerra, o homem pode abdicar do seu ser, eliminando a possibilidade de o acto de guerra nele se originar, fazendo, assim, com que o mal possível, que necessariamente tinha de por ele passar para ser um acto de guerra por ele actualizado, não se realize; por outro lado, um suicídio, não como meio de evitar um mal, mas como mera demissão de combate a esse mesmo mal possível, não só não impede o mal de se realizar, como pode contribuir para o seu triunfo.

Aqui surge o problema da classificação de um acto que, respondendo a um acto de guerra, acaba por eliminar quem desencadeou a guerra. A resposta não é simples, salvo no que respeita à atribuição da responsabilidade ética, política e ontológica pelo desencadear do processo, que pertence obviamente a quem dá o primeiro passo.⁸ Mas, que responsabilidade, aos mesmos níveis, tem quem pode evitar que tal acto seja desencadeado por si ou por

dimento interior da guerra é Sun Tzu, o que pode explicar a sua evidente aversão ao que ela é e a eficácia das respostas que propõe para que termine o mais brevemente possível, com todas as consequências que tal proposta acarreta. Todas as outras propostas, sobretudo as que seguem Clausewitz, são comparativamente pueris.

⁷Este poder é um absoluto: se o homem intuíisse o alcance deste poder, a realidade humana seria bem diferente. O que não é possível dizer é se seria melhor ou pior.

⁸*Não fora haver consequências ontológicas, os domínios da ética e da política mais não seriam do que mundos de pura ludicidade. Mas o bem ou o mal praticados são ontologicamente reais* (um por positiva presença, o outro por ausência de uma presença que deveria realizar-se e não se realiza), constituindo acto ou destruindo possibilidade de acto, nada havendo obviamente (senão para quem se compraz na ludicidade ontológica da construção de seu ser a expensas da possibilidade ontológica de outros, isto é, para o tirano) de lúdico, por exemplo, na morte de inocentes, por mais “colateral” ou “sagrada” que seja.

um outro e não o faz? A resposta é, também aqui, simples e imediata: *toda*, pois, ao poder eliminar a única verdadeira etiologia da guerra, não o fazer, é permitir que essa mesma etiologia seja e desencadeie todo o rol de malefícios que a guerra necessariamente acarreta. Tão responsável, neste caso, é quem quer desencadear a guerra quanto aquele que podendo impedi-lo o não faz. Como a possibilidade de um e de outro relativamente a um possível desencadear da guerra é um absoluto, é também absoluta a responsabilidade que esta possibilidade implica. Relativamente a este absoluto de possibilidade e de responsabilidade, qualquer dado ancilar é meramente isso mesmo: ancilar. Posso invocar qualquer condicionante: capricho, a voz de um qualquer “deus” ordenador, a voz da “consciência”, uma qualquer necessidade, etc.. Todas valem o mesmo, perante o único absoluto de possibilidade do desencadear da guerra: ou actuo ou não; se actuar, o que de este acto promanar implicará consequências políticas que tornam qualquer dado marginal ancilar perfeitamente irrelevante e mesmo antropológicamente impertinente. De que serve dizer que uma guerra que redundou num massacre foi começada por causa de querer o trigo do povo do lado porque o meu próprio povo passava fome? Se fosse por mero capricho, seria mais ou menos massacre o massacre? E se fosse por mando de um qualquer “deus”? E as consequências ontológicas sobre os massacrados? E o absoluto da absoluta irresgatibilidade das consequências negativas sobre quem nenhum mal fez e foi apanhado pelo movimento que desencadeei? O absoluto do mal provocado?

Perante o constante e necessário sacrifício de inocentes que a guerra produz, de que serve quer a mesquinhez quer a “nobreza” dos chamados motivos? Os inocentes massacrados por causa de uma qualquer “causa nobre” são menos ou mais bem massacrados do que aqueles que devem a sua morte a uma causa “não-nobre”? A resposta é evidente. Mas, aqui, tocamos na questão essencial relativa à problemática da guerra: é que, se a guerra fosse apenas um

jogo lúdico e absolutamente inconsequente, do ponto de vista ontológico, a guerra não constituiria mal algum. Mas o mal da guerra consiste exactamente *na sua capacidade ontológica de tocar irremediavelmente o ser*, a actualidade do ser, podendo exactamente *desactualizar* esse mesmo ser. Deste modo, tendo a guerra este poder absoluto de destruição, o único modo de não poder atingir, de modo algum, em vez alguma, ser algum, *é nunca existir*.⁹

Assim sendo, quem inicia uma guerra tem sempre a responsabilidade de e por tudo o que essa mesma guerra produzir em termos de destruição, sofrimento incluído, dado que o sofrimento é a destruição da possibilidade de sentido do homem.¹⁰ *Do ponto de vista das vítimas, aquele que desencadeou o acto de guerra nunca deveria ter existido.* Do ponto de vista de eventuais vítimas de acto de guerra, o eventual causador desse eventual acto deve ser impedido de o fazer, liminarmente, absolutamente. Do ponto de vista das vítimas, já reais ou ainda eventuais, a guerra nunca deveria ser.

⁹Compreende-se, assim, a grandeza ontológica, ética e política da máxima que diz que a única guerra boa foi aquela que nunca existiu.

¹⁰Não confundir sofrimento com dor: esta é um bem próprio da ontologia do homem, que serve para alertar acerca de disfuncionamentos da sua mesma ontologia actual; o sofrimento, que pode acontecer quando a própria dor atinge paroxismos totalmente invasivos do campo de consciência do homem, é sempre um mal e marca psicológica e espiritualmente *a perda de sentido e de sua possibilidade para o homem*. Quem ainda se constitui como unidade ontológico-semântica de sentido não sofre verdadeiramente. O sofrimento marca a perda desta unidade; daqui, a sua grandeza esmagadora. A angústia também não deve ser confundida com o sofrimento, dado que é o sentido da finitude do homem, isto é, ainda é sentido. Só quando a angústia se resolve em perda de sentido o sofrimento nasce; neste momento, o homem implode espiritualmente em forma de sofrimento insuportável, que só cessa ou por intuição conversiva, na forma de intuição de fé em algo que transcenda necessariamente a condição finita do homem (não desaparecendo a angústia, mas o sofrimento) ou por meio do suicídio. Este suicídio pode não ser assumido de uma forma puramente ética e pessoal, pode implicar o desejo de suicidar toda a humanidade connosco (tal o caso de Hitler nos dias anteriores à sua morte).

Poder evitar uma guerra e não o fazer, é colaborar com o carrasco que a origina, tornando-se, com ele, carrasco.¹¹

A guerra deve ser sempre perspectivada do ponto de vista das suas vítimas, reais ou possíveis, pois não é antropológicamente aceitável a consideração do ponto de vista daqueles que as vitimizam sem que a própria fundação ontológica da antropologia seja definitivamente arruinada: aqui, não há possibilidade de ouvir ambas as partes, pois tal implica considerar a vítima e o carrasco a um mesmo nível, o que é obviamente humanamente obsceno. Aqueles que optam por pôr a vítima e o carrasco ao mesmo nível, podem fazê-lo, mas, ao fazê-lo, estão mesmo a fazê-lo e estão objectivamente a cooperar, também elas, com o carrasco, sendo também elas carrascos.

A vítima entenda-se vítima inocente de qualquer responsabilidade pela guerra que a vítima, *sem a guerra, continuaria a sua vida*, que poderia ser uma vida de paz, dado que, à partida, não há qualquer necessidade de que o não seja. Ora, precisamente à partida, ninguém sabe que tipo de vida as possíveis vítimas vão ter, pelo que há que presumir que *todas* possivelmente irão ter vidas pacíficas. Deste modo, o que a guerra faz, do ponto de vista das

¹¹Mais do que suscitar a questão das chamadas «guerras preventivas», esta evidência marca a necessidade de se pensar na possibilidade de serem tomadas medidas para evitar o desencadear de guerras, eliminando as suas eventuais causas, sempre humanas: se fosse possível saber exacta, precisa e certamente que alguém se prepara para iniciar um acto de guerra, todas as medidas possíveis para o evitar deveriam ser desencadeadas. O caso de Hitler é típico: se se tivesse dado ouvidos a Churchill, durante a década de trinta de 1900, e tomado as devidas medidas, que poderiam ter passado pela aniquilação do tirano, o panorama teria sido bastante diferente e, se não sabemos se seria necessariamente melhor, não é difícil perceber que se teriam evitado actos que envergonharão para sempre a espécie humana. Como é evidente, desde este ponto de vista, justifica-se plenamente a aniquilação dos tiranos. Bem sabemos que, no entanto, há quem prefira preservar estes, sempre a expensas das suas futuras vítimas, dado que não há, por definição, tiranos sem vítimas; esta evidência essencial tem consequências incontornáveis.

vítimas, é *eliminar a possibilidade de existências pacíficas*, que bem poderiam contribuir para o bem comum, único fim racional aceitável para a cidade, bem como para a espécie. Toda a visão guerreira e conquistadora da cidade é uma visão que intenta objectivamente servir formas de tirania ou de oligarquia, tirania de vários (a democracia é uma destas últimas, quando não serve o bem comum), às custas do ser daqueles a conquistar. *Mas quem garante que racionalmente a besta predadora é melhor do que o homem de paz?* Quem? E estará disposto a apostar nessa aposta a sua própria vida, assumindo todas as consequências que a sua aposta necessariamente implica?

Em última instância, ninguém pode ser obrigado a praticar um acto de guerra: intimado a praticá-lo, sob pena de ser eliminado, pode sempre optar por perder a vida, para não praticar o acto de guerra. Isto implica necessariamente que se esteja na posse mínima que, existindo, mesmo como mínima, é, nesse mínimo, máxima, da condição humana: um ser que já não disponha desta capacidade já não é verdadeiramente humano, em termos de possibilidade de decisão, sendo que qualquer “acto” que “pratique” não é verdadeiramente um acto, mas uma mera *decorrência mecânica de uma causalidade exterior*,¹² perdendo-se, com ela, quer a possibilidade da sua responsabilização quer a possibilidade de classificação de tal “acto” como “acto de guerra” quer a própria humanidade do presumível “sujeito”.¹³

¹²Neste caso, sim, as teorias redutoras do acto aos seus condicionantes teriam razão, mas às custas de não haver propriamente um acto, no sentido humano do termo.

¹³É, muitas vezes, labor da tirania reduzir o que era um homem a algo perfeitamente desumanizado, em que já nada mais parece restar do que a simples possibilidade e a mera aparência. O tirano reduz a humanidade do homem ao mínimo possível, no limite mesmo próximo da destruição do homem, para melhor poder sobre ele exercer o seu poder. Mas, se for minimamente inteligente, mais tarde ou mais cedo, irá descobrir que não impera já sobre homens, mas apenas sobre “quase-coisas com figura de homem”.

A guerra manifesta-se na e pela acção do homem que *visa aniquilar o ser, a actualidade própria do ser de outro homem*.¹⁴ Em todo o acto de guerra, encontra-se sempre presente a vontade de destruição total e absoluta do ser de um outro homem: *no limite, todo o acto de guerra é dirigido contra o absoluto da presença do mesmo ser que se quer aniquilar*. Todo o cortejo fenoménico de destruição, que o acto de guerra manifesta, promana daquela primeira e fundacional finalidade de destruição, de aniquilação de alguém.

Que dizer, então, dos actos que visam, não a aniquilação do ser do outro, mas “apenas” a sua mutilação, o seu sofrimento, a sua derrota? São actos de guerra?; não são actos de guerra?; são “actos de guerra incompletos”?

Primeiramente, há que dizer que *não há graus no acto de guerra*: este ou é absolutamente ou não é. Se é, é sempre completo e visa a eliminação do ser do seu objecto. Não há, pois, actos de guerra incompletos; o que pode haver é *actos de guerra falhados*, que são todos aqueles que não lograram atingir o fim último e uno a que se propuseram. Deste modo, um acto de guerra falhado é um acto de guerra. Mas, então, um acto que visa atingir o ser do outro, mas sem o aniquilar, o que é?

Não é coisa alguma, porque nada pode ser: é que não é possível atingir o ser parcialmente, dado que *não há como parcializar o ser*,

¹⁴Esta evidência torna trágica a situação de possibilidade de evitar uma guerra eliminando o seu eventual “certo” promotor: é necessário um acto de guerra para evitar um acto de guerra... Deste modo, não sendo possível a divina ciência acerca da dimensão e consequências do acto de guerra a evitar, deve ser evitado o mais possível o recurso a tal método, salvo em casos por demasiado óbvios, como o referido ao protagonista Hitler. No entanto, tal força imperativa de evitar um mal maior não resolve o carácter de acto de guerra do acto de eliminação do tirano e quem por tal optar terá de viver com a responsabilidade de o ter praticado, assim como, no caso de se optar por não avançar para tal acto, se tem de viver com a responsabilidade pelas consequências da não actualização. O que não é possível é a indisfarçada cobardia pseudo-taoista de nada fazer, forma, ainda, de acto, por defeito.

primeiro, para, depois, o atingir. O ser é uno e não posso destacar um “pedaço” de ser de alguém, a fim de o atingir separadamente do “resto”. Qualquer ataque a alguém implica todo o seu ser, pelo que constitui, também, um ataque ao seu ser como um todo, logo, um acto de guerra, dado que, *pondo em causa o ser como um todo, não pode deixar de suscitar a questão da sua eventual aniquilação*.

É fácil perceber isto, por meio de dois exemplos. Primeiro: alguém fere alguém ligeiramente (pode mesmo ser propositadamente assim), este ferimento infecta (o que podia nem sequer ser querido pelo agressor), o agredido entra em septicémia e morre... A objectividade do acto independente do querer do perpetrador é tal que transcende qualquer possível intencionalidade, o que implica que, *à partida, nunca se saiba exactamente qual o resultado final que emergirá*, pelo que, sendo assim, *qualquer agressão é um possível acto de guerra* e, portanto, como possível, um acto de guerra. O segundo funda-se na seguinte questão: e se o acto de agressão parcial não resultar? Realiza-se outro? E, assim, sucessivamente? Mas, então, o limite, neste caso, não é exactamente a aniquilação do ser do visado? A resposta é, obviamente, sim, pelo que este também é um caso de acto de guerra. O paradigma a que qualquer agressão obedece é, pois, o do acto de guerra, dado que é sempre o ser de outrem que se visa, que se põe em causa. Mesmo como mero limite, é, ainda, este paradigma que se impõe.

Assim sendo, para a definição da sua mesma qualidade, a possível variação de intensidade ou de alcance do acto de guerra não é relevante, dado que, obedecendo a este paradigma, sempre que se opera uma agressão, a qualidade de acto de guerra já está presente e, se não se anular o acto, o cumprimento deste anulará o ser que é seu objecto. O acto de guerra, enquanto tal, é totalmente um acto de guerra, não importando para a qualidade da sua realização quaisquer dados acidentais acompanhantes. A sua qualidade essencial de acto de guerra qualifica segundo o seu fim e apenas

segundo o seu fim tudo o que o acompanha. Deste modo, reduz ao mal final todo o possível bem que acidentalmente o acompanha.¹⁵

Quando o tirano Hitler assume o sentido explícito de uma “guerra total”, limita-se a tirar a conclusão óbvia implicada pela análise da essência do acto de guerra, que é sempre total: uma “boa” guerra, segundo a própria essência do acto de guerra, é uma guerra que assume a sua totalidade de devastação e morte possíveis dos seres eleitos como inimigos e, no limite, de todo o ser: para mal das suas vítimas, Hitler foi o único a verdadeiramente compreender o verdadeiro alcance e valor ontológico da guerra.

Muitas pessoas surpreendem-se ao ver as proporções que a guerra tende “naturalmente” a assumir; mas tal surpresa só faz sentido se não se pensar no acto de guerra como um acto totalmente votado à destruição e que só se cumpre como acto de guerra quando realiza tal destruição, *quando se totaliza na destruição*, totalizando-a. A compreensão desta natureza do acto de guerra permitiu a Hitler operar de forma vitoriosa, até que os seus inimigos por si eleitos como tais compreendessem, também eles, essa mesma natureza e agissem de acordo. A Segunda Grande Guerra, mais do que uma guerra mundial, foi *a primeira guerra* conscientemente *total*: as consequências acompanharam esta mesma dimensão tendencialmente totalizante.¹⁶

O carácter de totalidade necessária do acto de guerra faz com que a questão da chamada “colateralidade” de certos actos sucessi-

¹⁵Por exemplo, se, para aniquilar alguém, primeiro o salvo de morrer afogado, matando-o, depois, este acto final relativiza a si, à sua maldade o bem anteriormente feito e o saldo final não é obtido por meio de uma operação análoga de uma néscia soma algébrica (moral e política), mas reflecte apenas o resultado final.

¹⁶De tal modo que, aquando do desenvolvimento da bomba atómica, não havia a certeza de que, quando esta fosse experimentada pela primeira vez, a reacção nuclear de fissão em cadeia não fosse descontrolada, destruindo todo o planeta Terra: se tal se verificasse, seria a realização verdadeira de um acto de guerra plenamente conseguido. De estes, só pode haver um, que é o primeiro e o último.

vos ao desencadear primeiro da agressão, com os necessários efeitos directos, seja perfeitamente ilusória: não há danos “colaterais”, apenas “danos”, causados pelo desencadear do acto de guerra, e seus danos sucessivos, necessariamente decorrentes. Não há, pois, um “cenário de guerra”, em que esta se realiza, de onde “saltem” colateralmente uns certos actos danosos: onde chega o acto de guerra, onde o acto de guerra alcança, tudo é absorvido por ele, não “colateralmente”, mas para o seio mesmo da sua actividade destruidora. A guerra não possui colateralidade alguma, apenas *centralidade*, que é definida e determinada pela sua extensão própria. A guerra nunca perturba colateralmente a paz: anula-a.

Assim sendo, o acto de guerra é sempre um *acto radical*, um acto absoluto, de *absoluta negação do direito do outro à existência*, de necessária remoção da existência do outro. Para o autor do acto de guerra, a existência, a *presença ontológica* daquele que quer eliminar torna-se insuportável, constitui um real atentado à bondade do ser em geral, tal como a entende, uma verdadeira ameaça ao equilíbrio daquilo que considera ser o “seu” mundo, um obstáculo intransponível, enquanto existir, à possibilidade da sua própria existência, em absoluto ou com o nível de qualidade que entende ser o necessário e conveniente.

Eliminar, anular, matar, aniquilar aquela existência pestífera transforma-se no *imperativo* mais forte da sua mesma existência, domina-a. Este imperativo só será satisfeito quando cabalmente realizado o acto que lhe dá cumprimento. Todo o acto de guerra se funda, pois, no *imperativo ontológico* da eliminação de uma existência humana. As razões epígonas aduzidas servem meramente de ancilares motivos retóricos, mas não escondem a fundamental razão de, sob elas, fazer, *sempre activa*, a finalidade de anular o ser de alguém.

A esta luz, torna-se óbvio o motivo fundamental para o insucesso das tentativas, também das contemporâneas, de terminar com as guerras. Ao reduzir as suas “causas” a razões de ordem “polí-

tica” (no sentido clássico comum) e económicas, não se percebe o que está verdadeiramente em jogo, para além dos condicionalismos políticos, e que é a vontade de eliminar o outro povo, isto é, cada um dos seus componentes pessoais. Aquilo a que se chama ódio, presente nestes conflitos, é uma confusão de um suposto sentimento o ódio com uma vontade, cuja teleologia visa um acto, de destruição do ser de outrem. *O que se “sente” pelo outro é fruto da vontade de o eliminar e não o inverso.* Quer-se eliminar o outro, porque a sua presença é julgada incompatível com a minha, absolutamente (isto é, absolutamente, a relação é impossível, melhor, vista como impossível). O mundo que o outro carrega *consigo* é incompatível com o *meu* mundo, e só pode haver um: ou o dele ou o meu compete-me, a mim, defender o meu mundo, que é o bom, por definição, eliminando o outro, afastando, por meio deste acto, o perigo de que o mundo do outro elimine o meu, por uma possível acção recíproca análoga. Mas o que desencadeia o acto não é o meu mundo, *sou eu*: se eu percebesse a compossibilidade do meu mundo com o mundo do outro e aceitasse esta descoberta, não atacaria o outro e, deste modo, nunca haveria guerra alguma desencadeada por qualquer acto de guerra meu. O mesmo se pode dizer relativamente à posição daquele com quem possivelmente me defronto. As razões pontuais, de ordem material, incluem-se na composição do que é o meu mundo.

Não houvesse a finalidade de anular o ser do outro, todas as supostas “reais” razões para o acto de guerra nunca, por si sós, conduziriam àquele mesmo acto. Os caminhos da *relação* seriam outros. Respeitar-se-ia o direito do outro a ser e a ser o e no que é, ocupando o *lugar ontológico* que é o seu, *na sua mesma diferença*, que o ergue em ser, assumindo a necessária interferência que essa mesma presença do outro no ser produz na minha existência.¹⁷ Quando não se aceita o outro, na sua mesma radical diferença de *ser outro*, é o seu *direito a ser e ao ser*, ao seu *próprio* ser, que se

¹⁷Esta é a definição do caminho para o *bem comum*.

nega. É neste nível fundamental que se situa o fundamento para a vontade de destruição do outro, *a quem não se reconhece o direito à existência*. É neste nível que a guerra encontra o seu fundamento mais profundo. *Se se reconhecesse o direito à existência do outro, no que ele é propriamente, nunca haveria acto de guerra algum.*¹⁸ O relacionamento efectuar-se-ia sempre no respeito do *princípio do melhor possível para o ser de todos*, não apenas para o meu ou para o de alguns, em particular.¹⁹

Se cada homem entendesse plenamente²⁰ o absoluto da dig-

¹⁸É esta diferença, que é *ontológica* e *ontopoiética*, que faz com que este ser A seja diferente de este ser B; que B seja diferente de A. Esta diferença é um absoluto ontológico, absoluto que é o que permite a relação como relação com um outro e não apenas consigo mesmo. Todo o universo da política, como lugar da possível transcensão da pura interioridade inicial do que sou, se deve a esta diferença. *A política é, pois, ontologicamente entendida, o reino da necessária diferença*; necessária, pois, sem diferença não seria possível ontologicamente a constituição do *topos* político. Corolário imediato é a óbvia destruição quer do *topos* político quer da possibilidade ontológica do outro, num horizonte de igualdade: esta é sempre a redução melhor, a tentativa, dado que, na realidade, tal não é possível do que constitui ontologicamente o outro a uma matriz de (falsa) identidade com o que eu sou eticamente, destruindo necessariamente o outro. A guerra é, pois, esta negação activa do direito do outro ao seu absoluto próprio de diferencialidade e de diferença. Não admira, então, que a guerra *concreta* seja uma tão excelente *niveladora* de tudo, tudo reduzindo a uma igualdade de tendencial aniquilação do ser próprio de tudo aquilo que envolver. A guerra é, ironicamente, numa triste ironia, dos poucos fazedores de “igualdade” que a realidade humana conhece.

¹⁹Definição única possível para o bem comum, pondo de parte retóricas cosméticas.

²⁰O acto de inteligência, nomeadamente de intuição conhecimento directo e imediato constitutivo do acto semântico do homem (ou do homem enquanto acto semântico), é fundamental, fundante: havendo esta intuição, o homem, que mais não é semanticamente do que esta intuição, transforma-se semanticamente na compreensão que actualiza ou se actualiza, mais do que *em si*, como *o que é*. Então, o homem é semanticamente a compreensão da dignidade ontológica do outro, agindo de acordo com esta mesma compreensão. No limite, pode, ainda, aniquilar o outro, dado que a sua compreensão não é infinita, mas, ao fazê-lo, fá-lo sabendo que é o ser do outro que está tentando atingir. A compreensão infinita

nidade ontológica do outro homem, nunca atentaria contra a sua existência. Os casos em que realmente atenta contra a existência do outro não desmentem a afirmação anterior, antes a comprovam, pela negativa: sempre que atenta contra a existência do outro, o homem mostra, nesse e por esse mesmo acto, que *não entende* o absoluto da dignidade ontológica do outro. Não interessam as razões que possam ser apresentadas para justificar tal incompreensão: aquelas não esgotam ou anulam esta, esta mantém-se, apesar delas.

O acto de guerra manifesta, pois, maximamente, a vontade de morte e destruição do outro. É a mesma manifestação desta vontade. *A radicalidade da destruição que a guerra origina é o sinal próprio dessa outra radicalidade da vontade de destruição*, bem como da radical profundidade daquilo que se quer destruir. Não pode a guerra manifestar-se brandamente,²¹ dado que o que se propõe destruir é o mais profundo nível a que o homem pode querer ter

de que não é capaz em imediato acto implica que o acto seja de mera contemplação, o que é indiscernível do acto de amor, pois apenas a contemplação permite que o melhor possível se actualize. Assim Deus.

²¹A mera noção de uma guerra sem graves consequências ontológicas é absurda: confunde-se «guerra» com «polémica» cívica ou com alguma forma de “dialéctica” entre afirmações antitéticas, mas sem outra realidade ontológica para além da teórica. Ora, *a guerra não é um exercício teórico de contraposição de teses*, mas um acto realmente prático e pragmático de tentativa de interferir maximamente com a ontologia própria de alguém, que nos transcende, afectando-o no que de mais importante e precioso possui: a sua mesma presença no ser. Visando, pois, a destruição do ser do outro, não pode a guerra não ser maximamente destrutiva: o seu limite é a aniquilação da presença do outro, sendo “bons”, para tal fim, todos os meios destrutivos possíveis. Daqui, o cortejo de destruição da guerra: uma guerra económica e racional procuraria destruir o menos possível. Mas o que não pode evitar é destruir o mínimo necessário para a realização do fim de que vive e que é um máximo a destruição do outro. Não há, assim, danos menores ou colaterais, mas tão só os danos necessários para fazer chegar o acto de guerra à sua finalidade. Todos os danos são justificados por este acto. Apenas a não realização deste acto poderia evitar danos, “colaterais” ou não.

acesso: o próprio *ser* do outro. Para penetrar tão profundamente, é necessário, não só usar da força, como *abusar da força*. *A guerra é sempre um abuso da força*: daqui, deriva a dimensão terrível da sua manifestação e dos efeitos que a materializam. Não pode, pois, haver guerras sem efeitos devastadores. Pode haver guerras mais ou menos localizadas no tempo e no espaço, ficando, assim, limitados os seus efeitos no tempo e no espaço: são guerras falhadas. Mas, *no tempo e no espaço que são os seus, toda a guerra é, por necessidade intrínseca da sua mesma finalidade, maximamente destrutiva, sempre em proporção directa com o seu fim: a destruição do ser do inimigo*. Não há, pois, guerras humanitárias ou boas ou santas, pode haver guerras “sagradas”,²² porque alguém as declara como tais, mas nem por isso deixam de visar a anulação do ser daqueles contra quem se realizam. São declaradas sagradas porque cumprem o desígnio de impor o modo correcto de ser sobre um mundo “pervertido” por um modo “errado” de ser, mundo que tem de ser *anulado*, antes da *nova implantação* do “bom ser”. É sagrada, neste sentido, porque impõe um absoluto cósmico, ontológico, universal, total, virtualmente infinitizável, mas de etiologia meramente antropológica.

A guerra visa sempre a imposição de um determinado modo cósmico, melhor, de um determinado modo ontológico: a guerra faz-se sempre para impor o nosso modo de ser sobre os outros homens ou uma parcela do mundo e dos homens que nele estão. Para

²²Como é evidente, o sentido de «sagrado», presente nesta expressão, remete não para o sagrado como sentido do absoluto do que se manifesta maximamente no ser sua definição, sendo, neste sentido, que são sagrados, por exemplo, a sarça ardente do A. T., a cruz de Cristo ou a palavra corânica, mas no sentido do decreto, mais ou menos arbitrário, mas sempre arbitrário, dos homens que proferem a declaração de sacralidade. É, pois, um sentido fraco de «sagrado», profundamente político no sentido estrito de «poder» e não religioso. No fundo, neste “sagrado”, não está em causa o absoluto do acto máximo possível a própria divindade, mas o absoluto do acto político do declarante: é meramente antropológico (e relativo ao que de menos bom a antropologia possui).

tal, há que *aniquilar* o modo de ser dos outros, matando-os fisicamente ou espiritualmente, ou que tomar novos espaços físicos em que o nosso modo de ser possa manifestar-se. Trata-se sempre de uma recosmicização. É, pois, uma *re-criação* do mundo, em sentido lato. Para tal, é necessário *eliminar* o mundo antigo, enviá-lo para o nada, de modo a que não contamine o mundo novo que aí vem. Esta acção implica um uso da força, que visa a *aniquilação* de tudo o que ocupava o lugar ontológico necessário para o que, agora, vai manifestar-se como o novo e “bom” ser.²³ A guerra manifesta, assim, supremamente a força genesiaca presente em uma determinada vivência do ser, *arrasando qualquer possível alteridade*.²⁴ O

²³Olhando a história da humanidade, podemos verificar que esta não é apenas uma constatação especulativa; basta, para tal, de entre muitos exemplos possíveis, chamar à colação o do famigerado *Lebensraum* de Hitler, como espaço de possibilidade de realização concreta do seu sonho de um novo *Reich*, de intenção universal, habitado por uma nova raça de sobre-homens. Na coerência teórica de suas ideias, o candidato a chefe de tal empresa anunciou ao mundo a futura aquisição de tal espaço, de onde erradicaria os que lá vivessem, mesmo aniquilando-os. Se bem o anunciou, melhor o realizou.

²⁴A questão fundamental presente em certas formas dos chamados «fundamentalismos» é a da possibilidade do convívio político (de base ética) com a diferença. É por meio do absoluto da diferença que o acto é criado: cada novo acto é necessariamente diferente de toda a actualidade a si anterior ou não seria, em absoluto. A novidade é, pois, ontopoiética, realmente ontocriadora. Deste modo, conviver com a diferença, como diferença e na diferença, na pureza da sua emergência, equivale a conviver com o ser, no seu processo de geração, de verdadeira criação. Mas esta criação deixa o homem sem qualquer segurança, pois *tudo o que é real está sendo criado*, isto é, *nada permanece senão o próprio acto de criação*. O convívio com tal actualidade exige uma ténpera verdadeiramente espiritual, sabendo o homem que, em cada instante, impende sobre o nada. Ora, tal vivência é geradora de uma grande angústia. O único modo verdadeiro de se ser homem, é, assim, esta angústia, *sendo* nela e com ela: sempre nas mãos da Providência (“ou de nada”), sem outra segurança. A outra maneira, a falsa, a comum, mascara o absoluto da diferença com falsas regularidades ou estabilidades, que funcionam como “bóias gnoseológicas” para o ontológico candidato a naufrago. O “semelhante”, o “igual”, o “estável” fornecem a ilusão de uma segurança ontológica, que toda a diferença põe em causa. Por tal, tem a diferença

acto de guerra é o veículo desta transformação cósmica. No e pelo acto de guerra manifesta-se concretamente a impossibilidade da co-existência de dois modos de ser concorrentes ou que, pelo menos um dos, agora, inimigos presentes, considera como tais.

Nesta mútua presença factual de dois, em absoluto, possíveis modos de ser, revela-se a impossibilidade formal da sua mesma mútua presença: um deles vai ter de desaparecer, para permitir ao outro *a exclusividade do direito ao ser. A guerra é sempre uma manifestação da luta pelo direito exclusivo ao ser. Só não haverá guerra, se um dos dois modos de ser presentes se submeter ao outro, originando a servidão de quem se submete, ou se os dois resolverem co-existir, exactamente como o que são*, cada um deles permitindo ao outro ser maximamente o ser que é, na *compossibilidade de ambos*: surgimento do *amor* e, assim, da real impossibilidade de desencadear qualquer acto de guerra. *A única alternativa positiva à guerra é o amor*, ou seja, o assumir o bem do outro pelo bem do outro, sem mais, na diferença que o ergue ontologicamente, cuja aceitação o faz ser e me faz ser com ele e o faz a ele ser em mim, pois a relação de amor potencia positivamente ambos os actos interessados por esta relação. A terceira alternativa é a guerra, e não há uma quarta: para além do amor, todas as outras variantes invocáveis são redutíveis ou à guerra ou à servidão. Por visar necessariamente a destruição do acto do homem, a guerra remete inequivocamente para a *violência*.

2. Guerra e violência.

Por visar a destruição do ser de alguém, o acto de guerra nunca é um mero acto de simples *força*. É sempre um *acto de violência*. Esta difere daquela por ser excessiva. Definimos *violência* como

de ser anulada ou reduzida à semelhança. No mais fundo da raiz ontológica do ser ético do homem, no instante e na instância próprios da sua criação em acto, nasce todo o acto de guerra...

todo o uso excessivo da força.²⁵ Assim, dos excessos mentais como dos físicos. O uso excessivo da força configura sempre um acto de violência e *todo o acto violento só o é porque nele existe um excesso de força*, excesso que determina a negatividade ontológica nele presente. No limite, o acto em que nenhum bem é produzido é *todo ele* excesso de força, pois todo ele é supérfluo, sem razão ontológica de ser: o acto realizado é todo ele escusado e, assim, porque todo ele está a mais, toda a energia e força empregues estão a mais, configurando violência. Do ponto de vista da positividade ontológica, bem melhor seria que tais actos nunca tivessem sido. Deste mesmo ponto de vista, não há lugar para a violência no reino do acto. Como é óbvio, não é este ponto de vista que reina, no reino dos homens, bem diferente do reino do acto, da pura actividade ontológica, ontopoiética pura.

Não contemplando a *necessária adequação da grandeza da força a utilizar à grandeza da tarefa a desempenhar*,²⁶ o agente, ignorando a dignidade absoluta da ontologia própria da última, altera a *qualidade* da força empregue neste mesmo acto, convertendo-a em violência. Na relação interpessoal, política, consubstanciada na e pela guerra, o excesso da força não se destina a remover o puro obstáculo à concórdia, visa destruir o ser do outro, encara

²⁵O termo «força», que não é de exclusivo uso físico, adequa-se à expressão da actualidade própria necessária para que o bem de um acto se produza.

²⁶A grandeza de que aqui se fala é «grandeza ontológica», no sentido da pura positividade ontológica presente em cada acto, exactamente prescindindo do que nele é ausência de grandeza (ausência virtualmente infinita). No limite, uma acção em que nenhuma positividade ontológica é visada é uma acção de total violência e coincide transcendentemente com a definição do mal absoluto, fruto do acto do homem. Assim como a acção na plenitude do acto dá transcendentemente (acto criador de Deus) o absoluto bem (objecto da vontade), o absoluto belo (objecto da inteligência sensível), o absoluto verdadeiro (objecto da inteligência noética), o absoluto uno (objecto unitário da união de todas estas faculdades), assim o puro acto de violência dá o “transcendental” que nega tudo isto, isto é, o mal, precisamente pelo vazio metafísico que dá à “contemplanção” das “faculdades”. Assim se compreende melhor o estatuto ontológico do mal.

este mesmo ser como o próprio obstáculo e exerce-se a fim de o eliminar. Se assim não for, não haverá guerra, quando muito, “polémica” no diálogo: é mesmo assim, a resolução de problemas conflituais sem guerra implica sempre um qualquer diálogo e nada mais. Ou diálogo ou guerra; e todo o diálogo que não terminar em guerra é necessariamente amoroso, porque implica que cada uma das partes dialogantes queira, de algum modo, o bem da outra; o seu, sem dúvida, mas também o da outra, isto é, o bem comum, impossível com guerra.

E quando a força usada coincide exactamente com a precisamente necessária para fazer o mal querido, onde está a violência, dado que não há, pelo menos aparentemente, excesso relativamente ao fim visado? A resposta é fácil: é que não estamos perante uma questão de mecânica, em que, como na física (e, nela, bem), há uma simples e amoral adequação de forças a forças e a inércias e nada mais. Se bem que quer a guerra quer qualquer outra forma de realizar o mal não possa dispensar a física e a sua mecânica, a questão do acto não é física, mas metafísica, implica a física, mas dela não depende fundamentalmente, depende da intuição e da decisão, que não são físicas, mas fundamentalmente semânticas, metafísicas, portanto.

A resposta diz respeito, pois, ao acto como um todo, que implica a intuição do fim a realizar (destruição, aniquilação, mal) e a decisão de realizar tal fim de mal. A “força” a considerar é, então, o acto como um todo, percebendo-se que a sua *energeia* é, toda ela, do ponto de vista do bem, excessiva, pois nenhuma deveria ser, absolutamente.

O excesso da força é o que introduz a qualificação de violência, mas, quando a violência se actualiza, não é violenta apenas a parte excessiva da força: no acto violento, porque violento, toda a força nele exercida é marcada, qualificada *essencialmente* por este mesmo excesso,²⁷ tornando-se excessivo todo o acto, contaminado

²⁷Sem a presença do excesso de força, esta existiria quantitativamente apenas

pelo excesso da força.²⁸ Deste modo, o acto, na sua totalidade, é qualificado como acto violento, não apenas a parte em que a força se excede, pois não há como dividir o acto, como um todo, em acto de força a parte adequada e acto violento a parte excessiva, desadequada.

Poder-se-á dizer que o raciocínio agora conduzido só se aplica aos casos em que a acção vise um bem qualquer, fazendo uso excessivo da força relativamente à força necessária, degradando o acto forte, isto é, capaz, em acto violento, incapaz, porque destrói o objecto, no seu todo ou em parte, mas arruinando sempre o que é na sua totalidade uma. Ora, *que é um qualquer acto que não vise um qualquer bem?*; que não vise uma qualquer positividade ontológica a produzir e a produzir por seu mesmo intermédio? Seria um acto que visaria o nada absoluto. Mas que significado tem esta última afirmação? O que é “visar o nada” (ou mesmo “querer

na exacta e necessária medida capaz de resolver a questão que provocou a sua presença: não se encontra, aqui, qualquer excesso, toda a força presente se esgota, por necessária, naquela resolução. O excesso de força, quando presente, contamina toda a força presente, pois *não há como dividir o acto* em que esse excesso se encontra presente, em parte de acto em que está presente a força adequada e parte do acto (mesmo acto) constituída pelo excesso de força, uma vez que é impossível dividir qualquer acto (como é óbvio, não há “meios-actos” ou quaisquer outras “fracções de acto”). Assim sendo, quando o excesso está presente, é o acto, na sua globalidade, que se torna, que é *excessivo em força* e, portanto, *violento*. Um acto que conduza à morte de alguém, por exemplo, sem que essa mesma morte seja necessária, é necessariamente um acto violento, independentemente de quaisquer circunstâncias ou tentativas de explicação, que, perante a incontornabilidade do desfecho do acto, provocada pela violência nele presente, se tornam em meros exercícios retóricos verdadeiramente atentatórios da dignidade única do bem precioso e insubstituível que é a vida humana, vida que não pode estar à mercê de quaisquer desacertos políticos no uso da força, seja por quem for seja por que motivo for.

²⁸Isto é, quando há um uso excessivo da força, este excesso não é contabilizável à parte, ganhando, separado, uma qualificação diferente: a presença do excesso retroage imediatamente sobre a totalidade da força usada, qualificando-a, no seu todo, como excessiva.

o nada”)? Como é que “absolutamente nada” pode mover a vontade e a inteligência? O que é que a inteligência intui no e como nada? Se não é possível qualquer notícia do nada, enquanto tal, como pode a vontade querê-lo? Como se pode querer algo de que não há qualquer notícia e que, portanto, não tem qualquer forma de inteligibilidade possível? É claro que pensamos na eventual “imagem” da ausência, a partir da presença e da sua negação. Mas, à parte este exercício, que tem tanto de lógico quanto de imaginativo, há alguma outra forma de referenciar o nada? Como é óbvio, qualquer “contacto” com o nada, por mais “espiritual” que fosse, eliminaria o contactante (quando, por exemplo, os místicos falam do “nada”, não é certamente do “nada” que falam...). Quanto aos “nadas que são todos”, são mesmo “todos”, poeticamente ditos.

Assim sendo, quando um acto visa a produção do mal, imediatamente se qualifica a si mesmo como violento, dado que nenhuma força empregue visará produzir qualquer bem. *O mal, nesta perspectiva, é sempre fruto da violência e a violência é sempre a eficácia de um mal que se quer.* O fim não só caracteriza o todo do acto que convoca, como também caracteriza os meios que o servem: um mau fim é sempre servido por maus meios, pois estes retiram a sua mesma bondade ou maldade do fim que servem.

A não consideração da dimensão própria da tarefa implica necessariamente que não se considere devidamente a ontologia do ser humano outro nela e por ela implicado. Cada tarefa²⁹ a executar, na e pela acção do homem, tem dimensão própria, única, realmente não padronizável.³⁰ Requer, apenas e só, a quantidade

²⁹Entenda-se «tarefa» no sentido ontológico positivo de positividade ontológica a realizar.

³⁰Ou seja, é ilusão pensar-se que possam existir padrões ou paradigmas de avaliação reais relativamente à acção do homem. As acções de dois homens nunca são realmente comparáveis, a menos que instituamos a acção de um deles como padrão (ou se compare a acção de cada um e dos dois com um padrão não humano, o que é absurdo). Mas como escolher qual? Um paradigma como Cristo releva do âmbito da revelação, exactamente porque Cristo com nada é

de força adequada à sua realização: nem mais nem menos, mas exactamente. Força em quantidade insuficiente implica a impossibilidade de atingir a finalidade proposta, pois, o resultado é insuficiente, exactamente por ausência de força bastante.³¹ Força em quantidade excessiva acaba por ultrapassar o necessário, sendo o excesso de força utilizado não para concluir a tarefa, que se concluiria sem o excesso, mas para, exagerando, destruir o ser do objecto da acção e, com ele, o resultado anteriormente obtido.

Esta aproximação dinâmica ao estudo da questão da violência mostra que, para a realização de uma qualquer tarefa, seja esta de que âmbito for, *há um uso apropriado da força*: em Física, tentar equilibrar, numa vulgar balança de laboratório, o grama de matéria, presente em um dos pratos, com uma tonelada de matéria, no outro prato, é um exemplo de uso excessivo da força, uso de difícil justificação racional. É este excesso de força que, amoral no campo da pura Física, separada de toda a referência humana,³² se torna moral e politicamente qualificável, no âmbito da acção hu-

comparável. Se o fosse, deixaria de poder ser paradigma. Serve, assim, de bitola absoluta, não porque seja um homem transformado em padrão, mas porque é um “padrão transformado em homem”: tudo se lhe compara, na medida do defeito próprio do homem, nada lhe é comparável, na medida da sua mesma perfeição. Numa qualquer antropologia não revelada não é possível o estabelecimento de qualquer padrão não arbitrário, necessariamente tirânico.

³¹Sem trair o sentido desta reflexão, poder-se-ia falar, neste caso, de como que uma “violência por insuficiência”, sem grande importância em tarefas sem relevância política, mas podendo assumir consequências semelhantemente graves quanto as do excesso, no caso de tarefas políticas que impliquem questões ou valores humanos importantes: pense-se nas consequências de um uso inadequado de força, por defeito de presença desta, no caso da tentativa de salvamento de uma criança, por exemplo, por cobardia de algum dos executantes ou dos responsáveis, ocasionando a morte da criança.

³²O que não se passa propriamente no exemplo anteriormente avançado. Quando se fala de uma física, há que distinguir bem o âmbito de uma pura física, independente do ser humano, de uma física, como Ciência Física, sempre dependente do ser humano, por mais «objectiva» que se tente torná-la: estes ensaios são, eles também, humanos, absoluta e simplesmente humanos.

mana. Deste modo, no campo da actividade humana, *todo o uso excessivo da força configura violência*.

3. Violência e acto de guerra

Vemos, assim, que, em todo o acto de violência, há, objectivamente, um excesso de força. *O acto de guerra*, porque visa destruir acto, isto é, porque visa o nada do acto que quer destruir, não tendo, pois, fim positivo algum que justifique a força utilizada, *é sempre um acto de violência*. Mas, se a violência se define como aquilo que, por ser excessivo, qualifica a força de um acto como excessiva no seu todo, e se a força excessiva não se limita a cumprir a tarefa positiva que é destinada à simples força, antes, pelo seu mesmo excesso, destrói a tarefa e pode chegar a destruir o seu objecto próprio, então, *todo o acto de violência é, por essência própria, um acto de guerra*.

Como vimos, no acto violento, a força usada excede a força necessária para a realização de uma tarefa que não implique a destruição de algo, na sua pura positividade. O excesso de força não pode ser usado para a realização da tarefa, pois, aquela não comporta mais do que o exactamente necessário. *O excesso de força é usado contra a mesma tarefa que se ensaiava realizar*, prejudicando-a, podendo mesmo anulá-la, o que implica que, no limite, a sua anulação é possível. Objectivamente, o acto violento visa sempre ultrapassar o necessário para a realização de uma determinada acção, no que esta tem de virtualmente positivo. Este excesso é *objectivamente independente de qualquer intencionalidade gnoseológica ou moral*. *Objectivamente*, é equivalente destruir algo por meio de um acto violento consciente ou inconsciente, assumido ou não assumido, querido plenamente ou não querido plenamente: o acto de destruição ocorreu, o excesso de força produziu o seu excessivo efeito, deu-se a destruição. De nada importa, *para o destruído*, enquanto destruído, a qualificação subjectiva do acto.

Uma “boa intenção” não destrói a destruição, retroagindo ontologicamente sobre ela,³³ não faz o acto destruidor “voltar atrás”: *o acto violento tem, como qualquer acto, alcance ontológico objectivo*. Este alcance ontológico opera quer sobre o que o acto é, como acto, qualificando-o, quer sobre o sujeito desse mesmo acto, qualificando-o, quer sobre o objecto dessa mesma acção, não já apenas qualificando-o, mas atingindo a sua mesma entidade, mais ou menos profundamente. Querer reduzir a dimensão do acto violento apenas a uma função qualificativa da subjectividade, é não entender que *o fundamental no acto violento é o seu poder ontológico sobre entidades que o transcendem*, a que pode ferir de morte.

A questão fundamental da violência é a da sua capacidade objectiva, independente das motivações que parecem movê-la ou, porventura, efectivamente a movam.³⁴ Se a violência fosse re-

³³Se há uma retroacção lógica do todo sobre as partes, de tal modo holística que faz com que cada uma das partes desse mesmo todo, por pertencer a esse mesmo todo, possa marcar cada uma das outras, pois não há logicamente modo de fraccionar um todo sem o destruir no que é e exactamente como é, ou seja, como um todo, fora do âmbito estritamente lógico, esta retroacção não é possível. E não se trata de uma questão de tempo, no sentido algébrico do mesmo reversível, portanto, mas de uma questão do absoluto do acto que, *uma vez havido*, não pode ser *des-actualizado*: aqui, uma eventual reversibilidade segundo o tempo implica, ainda, uma actualidade absolutamente nova segundo o acto. Ontologicamente, segundo o acto, “anda-se” sempre “para a frente”, mesmo quando parece que se “anda para trás”.

³⁴Do ponto de vista do objecto do acto de violência, apenas conta a capacidade efectiva desta sobre o seu acto: para quem é agredido ou morto, as razões que tal motivaram não têm qualquer interesse ou pertinência; o que interessaria seria que tal acto nunca tivesse sido realizado. Ora, se se pensar que o puro objecto da violência nada tem a ver com ela (se tiver, não é um puro objecto), perceberemos que apenas o ponto de vista do objecto tem direito de existir, pelo que *as motivações subjectivas do sujeito do acto de violência pura e simplesmente nunca deveriam ter sido*. Mas, mesmo quando se quer dar direito de cidadania política a estas, o mais que se consegue é reduzir a dignidade do próprio agente, que deixa de ser senhor de seu agir, para passar a ser apenas um escravo nas mãos de “razões” a si exteriores e que, deste modo, necessariamente o transcendem, como acontece com todas as paixões: assim, um assassino que veja as suas

duável a algo de subjectivo, nem problema era: o acto violento repercutir-se-ia apenas sobre o seu mesmo agente-criador, dando a este a merecida recompensa: justiça poética e justiça final. Mas tal não é o caso: o acto violento é importante porque *transita*, em termos de efeitos, do seu agente para o seu objecto. Há um sentido de *poeticidade*, de operatividade, em todo o acto de sujeito humano, politicamente considerado,³⁵ pelo qual *há um necessário trânsito ontológico da acção do agente para o objecto*: não posso matar alguém, sem que alguém, nesse e por esse mesmo acto, *seja morto*. Se o acto, enquanto puro acto, não transita do agente que o realizou, os efeitos desse mesmo acto, transitam necessariamente, numa necessária, irresgatável poeticidade prática e pragmática e política.

Um puro acto, sem qualquer trânsito neste sentido, teria de ser um acto que dissesse respeito apenas à pura interioridade desse mesmo sujeito: mas, se assim fosse, não poderia desse mesmo

razões próprias reduzidas a disfunções do cérebro, por exemplo, é destituído do pouco que humanamente lhe resta, o ser o autor de um assassinato. Afinal, não foi ele: foi a “doença”. Sob a capa de uma “piedade” política, pratica-se, assim, uma das piores formas de violência, aquela que reduz a dimensão humana do homem a algo de inferior ao homem como agente pleno de seus actos.

³⁵É esta mesma poeticidade necessária que funda a política e a distingue da ética, que é o domínio da pura interioridade pessoal de cada ser humano, coincidente com o que há de mais próprio e profundo na sua mesma pessoa. Deste domínio, na sua pureza de acto, nada transita, o que funda a incomunicabilidade do acto próprio de cada homem e faz dele pessoa. Mas, se cada um destes actos não está isolado, deve-o à sua mesma, própria, dimensão política, que é a dimensão da transitividade poética dos seus actos, enquanto efeitos transcendentais à pura esfera ética. Realmente, não há acto algum que não tenha uma dimensão poético-política, pois mesmo o mais reservado dos actos éticos do homem tem consequências sobre o que ele é como um todo, directamente, tendo, indirectamente, consequências sobre o que de si transita. Todo o acto tem, pois, uma dimensão prática ética: se esta se limitar à pura interioridade do sujeito, dele não transita (caso limite, puramente teórico); se transpuser esta mesma pura interioridade, funda o domínio da política. Permitimo-nos sugerir que se revise a famosa distinção *praxis/poesis* de Aristóteles nesta mesma linha de sentido.

acto haver qualquer comunicação com o “exterior” dessa mesma subjectividade,³⁶ pelo que seria para sempre irreferenciável por e para qualquer outro sujeito. Ora, todos os actos sobre que os homens se pronunciam transitaram, de algum modo, desde aquela pura interioridade subjectiva, para a exterioridade objectiva em que as diferentes subjectividades se encontram. Assim, todos os actos humanamente referenciáveis são actos em que houve um qualquer trânsito efectivo para o exterior da sua pura intimidade subjectiva, *são actos políticos*, na sua mesma essência.

Todos os actos humanamente referenciáveis são, pois, actos com *parte poiética*, isto é, em que há a realização de um efeito exterior sobre algo que transcende a pura interioridade subjectiva. Deste ponto de vista, *o acto adequado* é aquele que usa da necessária *exacta medida de força*. Todo o acto que não use dessa medida é um acto inadequado ou porque fica, por simples incapacidade do agente, para aquém das necessidades, falhando o objectivo, ou porque é fruto de um uso excessivo da força neste caso é sempre um acto de violência, *independentemente das razões que lhe possam assistir*, tornadas irrelevantes.³⁷

A violência não é, pois, fruto de uma especial deliberação, que

³⁶Esta «subjectividade» é entendida como a pura interioridade, intimidade ou imanência ontológica de cada ser humano, fundamento da sua incomunicável pessoalidade, mas possibilidade, única, da sua comunicabilidade política. Deste modo, esta subjectividade é ontologicamente o que de mais objectivo existe, do ponto de vista da ontologia própria de cada homem. O único “subjectivismo” possível, aqui, seria a redução de todo o âmbito da actualidade e da ontologia à pura imanência, assim necessariamente “subjectiva”, isto é, a negação da possibilidade da transcendibilidade política do ser humano, para além do mero horizonte interior do seu mesmo acto.

³⁷Matar alguém porque limpou mal a cozinha é sempre um acto de violência, independentemente das desculpas que se possam aduzir; violar alguém, seja de que modo for, é sempre um acto violento, independentemente das “razões” que possam assistir ao violador; e assim indefinidamente, dado que os possíveis exemplos podem ser infinitamente variados.

perverta um uso da força,³⁸ de outro modo correcto, mas o excesso no uso da força. É este excesso que é a perversão do correcto uso. É este excesso que perverte a poeticidade do acto possível de cada homem. É este excesso que é destrutivo. É o constante perigo deste excesso que obriga a uma constante atenção à grandeza ontológica de cada ser, de modo a que o relacionamento com ele seja sempre efectuado de um modo em que a necessária força seja empregue, mas apenas esta, pois só esta pode respeitar aquele mesmo ser.³⁹

O acto de guerra é sempre um acto de violência. Mas *todo o acto de violência é um acto de guerra*, pois todo o acto de violência visa atingir, de algum modo, *o ser* de quem é o seu objecto. Como o excesso da força no acto violento e no acto de guerra *tende* a destruir o seu mesmo objecto, um e o outro actos, mesmo que sejam vistos diferenciadamente, visam, de algum modo, o próprio ser do

³⁸É claro que o emprego deste termo «força» não escapa à inescapável metáfora essencial de todo o humano discurso, existente mesmo nas linguagens aparentemente mais denotativas/técnicas (veja-se a “coincidência”, na linguagem informática básica, de o «0» (zero) significar «não passagem de corrente eléctrica»). No entanto, esta «força» remete necessariamente para a actualidade de isso que é necessário para que algo seja: tal é, exactamente, um acto. Este acto só é «acto», porque nele há uma “força”, isto é, uma *activa capacidade* de realização. É esta virtude ontológica primária e primeira que está na base de toda a ontologia possível e que é fundamento de toda a virtude possível, ética e política, precisamente como o modo de que o homem dispõe para governar o uso da “força” de que dispõe, a fim de poder ser em acto ou interferir nos eventuais actos que politicamente o acompanhem. Cada acto, na positividade da sua finalidade, requer uma exacta “quantidade de acção” (poderíamos escrever sem as aspas altas): precisamente essa e não uma outra qualquer; outra qualquer é já violência, independentemente de qualquer juízo ético (do seu sujeito) ou político (dos “outros”). Qualquer acto tem também um alcance ontológico próprio, que é exactamente o da finalidade positiva a alcançar: outro qualquer alcance será fruto de uma desadequação da força relatinante à tarefa, logo, violento. Considerações análogas podem ser tecidas em relação quer à amplitude do acto quer à sua intensidade.

³⁹Nasce aqui a necessidade das virtudes, como exacta necessária medida para cada acto: absolutamente a quantidade de acto necessária nem mais nem menos, no que diz respeito à possibilidade activa do sujeito humano.

seu objecto, visam-no no sentido de o eliminar. Em última análise, quer o acto de violência quer o acto de guerra visam a eliminação do seu mesmo objecto: não fora esta finalidade última, nada justificaria objectivamente o excesso da força. Pode, no entanto, perguntar-se: “e se o sujeito da acção for simplesmente estúpido ou incompetente?”. Ainda assim, o acto de excessiva força é um acto de violência. Esta não depende objectivamente da qualidade subjectiva do sujeito: o excesso de força, enquanto tal, é independente da qualidade de quem o pratica. Violência por querer ou sem querer, consciente ou inconsciente, etc. não deixa de ser objectivamente violência e é objectivamente que a violência conta, pois, não fora esta objectividade, a violência se é que de tal se pode sequer falar seria irrelevante.

4. Guerra, ontologia e ética

Não há guerra sem homens. A guerra é uma actividade específica, típica e exclusivamente humana. Expressões em que se usa o termo “guerra” referindo-o a outras realidades que não a humana alargam de forma *errada* o seu campo semântico, dado que não há qualquer outra realidade, para além da humana, que conheça ou possa conhecer esta actividade.⁴⁰ No campo das entidades materiais não vivas, nada há que possa ser considerado como acto de guerra. No campo das realidades vivas, se bem que haja confronto e disputa, estes não podem ser analogados ao acto de guerra, pois, os entes neles envolvidos não dispõem da mesma capacidade de decisão sobre aquele mesmo acto de que dispõe o ente humano: este, quaisquer que sejam as condições, pode sempre mesmo pres-

⁴⁰A guerra é, pois, numa outra perspectiva, algo de cultural, entendendo *cultura* no seu sentido mais lato e, por tal, mais correcto e mais próprio, de conjunto total da actividade humana: é cultura, pois, tudo o que passar pela *poiesis* humana, pelo que a guerra, que necessariamente é de humana poiese, é algo de cultural, isto é, de não natural ou sobrenatural.

cindindo voluntariamente do seu ser recusar o acto de guerra; mais nenhum ente tem esta capacidade *voluntária autónoma*.⁴¹

As guerras entre seres de tipo “metafísico” deuses, potências caóticas ou cósmicas, etc. mais não são do que formas mítico-simbólicas de expressar as bem humanas tensões, e a também não menos humana incapacidade de as resolver quer recorrendo à guerra quer não recorrendo à guerra.⁴² Deste modo, quer se tenha su-

⁴¹ Para além desta distinção fundamental e na sua sequência, há que considerar que os movimentos de “agressão” ou de defesa a “agressão” registados nas espécies não humanas de seres vivos se limitam a operacionalizar possibilidades de actividade/reactividade que são como que “programas” biológicos (as aspas devem-se ao facto de qualquer analogia, entre o domínio de acção humano, a que temos acesso semântico directo nas nossas mesmas pessoas, e qualquer outro ser sempre uma forma de *prosopopeia* e, portanto, nunca sendo exacta ou capaz sequer de estabelecimento de similitudes, muito menos de “igualdades”) destinados a procurar assegurar a sobrevivência quer do indivíduo em que se encontram presentes quer da espécie constituída pelo conjunto de indivíduos (especificamente ordenados) que a constituem (e em que se encontra presente, sem o que não seriam pertencentes a essa mesma espécie). São, assim, analogáveis a “mecanismos” de defesa e de sobrevivência, incontrolláveis pelos indivíduos e pela espécie. Estes “mecanismos” actuam mecanicamente, de uma forma necessária, quando estão presentes, e não há alternativa possível. Ora, a espécie humana não possui tais “mecanismos” necessários, pelo que, se bem que sendo potencialmente influenciável e condicionável pelo meio ambiente (sentido lato), pode sempre negar tais possíveis influências, transcendê-las e optar de um modo que mais nenhuma espécie conhece. Quando tal poder não se encontra presente, já não estamos perante um homem: de algum modo, o que constituía a essência da sua humanidade foi eliminado ou afastado de tal modo que se torna indiscernível de uma eliminação. De nada serve reduzir um homem a um estado de não humanidade actual, para, depois, “o” levar a “agir” mecanicamente em cada um destes “actos” “mecânicos” já não está presente um sujeito humano, apenas algo com a figura exterior de um homem. Mesmo que se considere este “homem” como cidadão ou se lhe confira uma outra dignidade política qualquer, será sempre uma coisa com figura humana, não já um homem. É sempre este o resultado da acção dos tiranos sobre os homens.

⁴² Não se sendo capaz de recorrer à guerra, o mito permite substituir aquela, criando um ambiente de tipo imaginal-teórico (de que a ciência também se irá servir) que substitui, na vida dos homens aqui interessados, aquele acto de que

cesso no mundo da real materialidade da coisa política quer não, no realíssimo semântico mundo dos mitos, tudo se resolve, todas as vitórias são possíveis, todas são “justas”, todas as derrotas são ou justificáveis ou injustas ou transformadas em vitórias e a humana vida pessoal e política pode continuar. Mas, neste mundo mítico-transcendente, não encontramos verdadeiramente guerra alguma. A guerra é outra coisa, implica sempre materialidade, carnalidade e consequente perda, dor e sofrimento, que nenhum mito pode conter, apenas se pode contentar com narrar, numa semântica necessariamente desencarnada.⁴³

Assim sendo, as reais origens da guerra não estão nem na “natureza bruta” nem na “biologia” nem no reino dos mitos: pertencem todas ao reino do homem, na plenitude de todas as suas modali-

são incapazes: “em sonho”, em jogo com realidades puramente semânticas, todos somos heróis e vencedores de grandes batalhas e dos mais poderosos inimigos. Salva-se, assim, a dignidade ou o que há de pouca dignidade de uma humanidade pretensamente guerreira. Sendo-se capaz de recorrer à guerra, o mito serve para paradigmaticamente quer os objectivos a atingir quer o modo de os realizar. Serve, pois, de “teoria” orientadora e pedagógica do e para o acto de guerra. Note-se que esta reflexão não se aplica apenas às “velhas” humanidades de há algumas centenas ou milhares de anos atrás, aplica-se exactamente à humanidade que hoje somos. Quanto à ciência, o campo semântico teórico serve funcionalmente para suprir a real incapacidade de se conhecer o que as coisas sejam em si mesmas: com esta consciência, a ciência é um belo edifício de uma não menos bela poética racional tendencialmente verdadeira; sem ela, mais não é do que um conjunto de mitos e de práticas mágicas transvestidas de racionalidade.

⁴³Se, do ponto de vista do puro significado dos actos, isto é, num puro reino de literal onto-logia, nada é mais do que aquele mesmo significado; se, fora deste mesmo reino, não há uma realidade, qualquer que seja, referenciável, em termos humanos, uma e a outra premissa necessariamente nos obrigam a perceber que deste mesmo reino semântico faz parte a referência a uma transcendência “trans-semântica”. A velha questão da «intencionalidade» ganha o sentido da necessária referência a uma actualidade própria da presença semântica do ser ao homem, que necessariamente o transcende ontologicamente: actualidade que não pode depender absolutamente dele, finito que é. A humilde lição cartesiana das *Meditações* é um bom texto a meditar, neste sentido.

dades, dos seus níveis, da holística do seu acto. Política, cultura, economia, psicologia, etc.: tudo dimensões presentes no acto de guerra, tudo dimensões humanas. Todas elas dependentes, em última instância, do que é o acto próprio do homem, isto é, *da sua essência ética, duplamente entendida como possibilidade própria sua e como realização actual própria sua*. A guerra remete mediata e imediatamente para a ontologia própria do homem. Radica nesta; sem esta, nada é. *A guerra é uma consequência da ontologia própria do homem.*⁴⁴

As razões profundas para a guerra têm de ser procuradas no ser do homem: é aqui que elas residem, é daqui que promanam. *A guerra é um acto político*, mas um acto político que *radica eticamente* na ontologia própria do homem. A guerra só é actual enquanto realidade política, isto é, no (e do) âmbito da relação entre homens, mas a sua etiologia profunda não é política, mas ética: é no seio da intimidade própria do acto de cada ser humano particular que a guerra nasce, primeiro como desígnio de atentar contra o ser de um outro homem, depois, como realização, actualização desse mesmo acto. *Mas só nesta segunda etapa emerge o acto de guerra propriamente dito*: até este momento, não se pode falar de acto de guerra, mas apenas de um desejo ou de uma formulação incipiente

⁴⁴Há, pois, uma *relação necessária entre a guerra e o modo próprio de o homem ser*. O ser que o homem é carrega consigo uma infinitude de possibilidades. De esta infinitude, fazem parte duas possibilidades balizadoras para a acção, quer do ponto de vista ético da sua mesma auto-definição e auto-criação interior, quer do ponto de vista político da definição do mundo que acompanha aquela interioridade. Estas duas possibilidades são a acção no sentido do bem político ou no sentido do mal político. No limite, a acção *como amor* ou *como guerra*: a acção como acto no sentido do bem do outro ou acto no sentido do mal do outro. Este bem querido, no limite, implica a infinita perenidade do outro, em bem. Este mal querido implica, no limite, a aniquilação do outro (note-se que o contraditório de um bem eterno, não é um mal eterno, mas a absoluta ausência de bem, isto é, para um bem qualquer já havido, a sua aniquilação).

de uma vontade, que só se actualiza como vontade quando o acto de guerra é desencadeado. Até aqui, nem vontade era propriamente.⁴⁵

Sem este trânsito no sentido da transcendência e realmente transcendente, cuja origem reside no âmbito puramente imanente à interioridade íntima do acto de ser do homem, de cada homem, não haveria acto de guerra algum, não haveria guerra alguma. Quaisquer que sejam as condicionantes transcendentais, por mais imperativas que sejam, enquanto houver aquilo que é propriamente humano no homem, isto é, *a sua capacidade absoluta de auto-determinação*, este pode sempre opôr-se-lhes e não ser por elas determinado. Numa situação em que o efeito de tais condicionantes transcendentais seja de forma a anular esta capacidade, já não estamos propriamente na presença de um homem, mas apenas de uma redução do que fora um homem a uma “figura” humana, em que o que fora puramente humano foi aniquilado. Este é o efeito consequente e necessário da tirania.

Como é fácil de perceber, esta oposição, exactamente porque põe em jogo um absoluto e um absoluto que se confunde com o que é essencialmente próprio do homem, pode implicar que este

⁴⁵Um dos grandes problemas ético-antropológicos no estabelecimento de uma teoria acerca do homem reside na hipostasiação da vontade como “faculdade”, atribuindo-lhe uma forma entitativa de tal modo substancializada que acaba por a transformar em algo como que um ente substantivo “dentro” de outro ente substantivo (este realmente), o homem. De facto, a vontade não é uma faculdade, mas a forma própria dos actos voluntários do homem, apenas acedível em cada actualização: assim, se nunca houvesse acto voluntário algum, a tal suposta faculdade seria, para sempre, irreferenciável. A única realidade a que o homem pode ter acesso (e a que tem acesso, confundindo-se semanticamente com o mesmo acesso que tem) é ao seu mesmo acto. De este acto, fazem parte os actos voluntários (bem como a inteligência, etc.), polarizados numa forma unitária (cujo funcionamento se ignora), a que podemos chamar vontade. Deste modo, a vontade assume a função de um como que transcendental referencial do acto humano, exactamente na sua vertente «voluntária». Qualquer outra afirmação acerca da vontade ou cai no domínio mítico-mágico ou da dogmaticidade caprichosa, de quem efábula sobre o que não sabe ou se limita a mascarar nominalisticamente o que também não sabe.

tenha de prescindir de si mesmo, a fim de não ser determinado por instâncias transcendentais. Mas esta opção é, apesar de tudo o que se possa dizer, não uma negação do seu ser, mas uma afirmação do que o seu ser é absolutamente, uma reiteração da sua essência, afirmação final e conclusiva, mas que não trai o que essa mesma essência é, pelo contrário, demonstra tragicamente o que é, sendo essa mesma afirmação, a única que exactamente o não trai, em absoluto.⁴⁶

É, pois, no seio do mais profundo do seu ser⁴⁷ que cada homem resolve, como resolve, a questão da guerra e da paz: um ser trabalhado no sentido centrípeto da aquisição de vantagens, que, no fundo, mais não são do que a mais ou menos desesperada busca de algo que preencha o vazio ontológico de quem vive apenas para si próprio, irá sempre utilizar todos os meios possíveis para adquirir

⁴⁶É também óbvio que haverá sempre quem diga que mesmo este acto é uma determinação “exteriorista”, não podendo o homem fugir, em termos absolutos, de um destino que o condena a ser sempre marioneta de algo que o transcende. Mas estes são exactamente aqueles que preferem atraiçoar a possibilidade de dignidade do seu ser, não o sacrificando seja por que razão for. Ao longo da história, são estes que provocam as guerras e conseguem sobreviver-lhes, dada a inata capacidade de a tudo se adaptarem, em nome de uma suposta indiferença, que melhor merece o nome de cobardia, isto é, de um nível de coragem muito baixo.

⁴⁷Em proporção directa com o nível de profundidade do ser de cada qual: assim, é muito mais fácil a alguém superficial embarcar no acto de guerra do que a alguém mais profundo. Não admira, pois, que um dos esforços fundamentais de qualquer tirano seja fazer com que os seus tiranizados sejam o mais superficiais possível, ontologicamente, de modo a poder mobilizar facilmente a sua superficialidade veja-se o exemplo hitleriano e a difícil compreensão de o “culto” povo alemão ter embarcado no «espírito guerreiro» do Chanceler. É que uma grande cultura não é bem o mesmo que a posse de uma interioridade ontologicamente profunda, que implica reflexão, assunção da solidão ontológica própria de cada pessoa e, a partir desta mesma solidão, a saída para a única forma de verdadeira comunicação que existe e que é o amor. Não foi bem este o pão-nosso-de-cada-dia dos alemães, desde as suas remotas origens, e, sobretudo, desde o consulado de Herr Bismarck.

ser. Ora, como a sua interioridade não se desenvolve explorando o absoluto do ser que o sustenta, este mesmo sustento, que se desconhece na sua presença de tesouro interior, tem de ser procurado fora.

Mas isso que se procura fora não é económico ou político, mas ontológico: o desespero da ausência de ser próprio intenta buscar fora de si o ser de que carece, mesmo que seja à custa do ser dos outros. Aliás, tem sempre de ser à custa do ser dos outros, e esta busca assume características depredatórias e parasíticas, ilusoriamente roubando ser e possibilidade de ser aos outros entes, mormente aos humanos, como se fosse possível constituir a minha ontologia à custa da ontologia dos outros. Tal não é realmente possível, e o desespero aumenta, à medida que aparentemente retiro ser aos outros e que, quando olho para as minhas mãos, não só o ser que roubei já lá não está, como as minhas próprias mãos parecem ter diminuído, diminuindo a possibilidade de tirar aos outros o ser de que tanto necessito para ser.

Na guerra concreta, esta falência actual da mesma guerra em acto assume, por exemplo, a forma da morte de cada vez mais dos meus camaradas, súbditos ou inimigos, diminuindo a minha possibilidade de triunfo, e com ela, do triunfo da minha causa, que é o meu mesmo ser. Mesmo quando aparentemente vou ganhando e, para tal, tenho de ir cumprindo o objectivo da guerra, isto é, destruindo o ser dos que elegi como inimigos, se for inteligente, vou percebendo que estou cada vez mais pobre, pois cada nova vitória só pode ser uma nova morte e esta nova morte elimina a possibilidade de uma nova morte, paradoxalmente transformando a minha parcial vitória na possibilidade de uma derrota total, se eliminar todos os meus inimigos. *A guerra, ao cumprir-se, transforma-se na necessária derrota de si mesma.* Assim se compreende quer a aceleração paroxística de certas guerras, a partir de certos momentos do seu decurso, quer a necessidade de levar esse paroxismo ao seu máximo, aqui e apenas aqui acabando a guerra, não porque alguém

o tivesse decidido, mas porque a guerra a si mesma se anulou, por falta absoluta de substracto ou de substracto viável.⁴⁸

É porque a guerra é uma questão ontológica que a guerra é algo de tão poderoso. Estamos, agora, muito longe da guerra como mero fenómeno de radicação cultural e política: a guerra é uma luta contra o ser de alguém em proveito único e exclusivo do meu ser.⁴⁹ Como tal, a guerra é sempre tão poderosa quanto poderosa é a ontologia de quem a actualiza,⁵⁰ positiva ou negativamente consi-

⁴⁸Os inimigos que me restam podem ser já tão poucos ou estar tão longe que não é possível contar com eles para a minha guerra e esta, por falta de que destruir, auto-aniquila-se. Quanto à «morte» das guerras, esta é a sua forma mais segura. Tal é a sua força e dinâmica próprias, que uma guerra, quando começada, não pode ficar “a meio”: se não desaparecer por auto-aniquilação, volta a surgir e a ressurgir tantas as vezes quantas as “meias-mortes” por que passar, até à auto-aniquilação, por esgotamento.

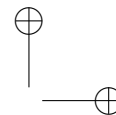
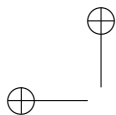
⁴⁹Assim se explica, por exemplo, a razão profunda pela qual, quando um tirano se encontra à beira de perder uma guerra, muitas vezes, prefere sacrificar tudo e todos, mesmo e sobretudo aquilo que eram os seus aparentes motivos nobres: se a guerra fosse travada em nome destes, estes nunca seriam sacrificados, mas a guerra é travada, com estes como meios, em favor exclusivo do ser do tirano. Assim, por exemplo, o caso de Hitler, refugiado no Bunker da Chancelaria, em Berlim, querendo aniquilar tudo e todos na e da sua «“querida” Alemanha». Não, Hitler não estava demente, estava bem lúcido, o que sempre quis foi o engrandecimento do seu ser por meio do engrandecimento do ser da Alemanha; perdida esta possibilidade, a incapacidade de a Alemanha o transformar em um ser ontologicamente superior e ontologicamente preenchido foi vista como uma traição e a “amada” Alemanha passou imediatamente a integrar o número dos inimigos, isto é, daqueles cujo ser é obstáculo ao meu ser e que, por isso, têm de ser mortos. Hitler morreu apenas depois de ter declarado guerra à Alemanha. Sabia bem o que fazia.

⁵⁰É uma luta pelo ser, pelo absoluto do ser. Aqui entronca a confusão com os aspectos de luta pela sobrevivência dos seres não humanos: por exemplo, a biologia parece uma permanente guerra de todos contra todos, porque há uma luta de todos pelo seu ser, o que implica lutar contra o ser dos outros. Mas aqui não é o outro, *enquanto outro*, que está em causa, mas a sua funcionalização ao meu ser pode ser preciso aniquilar aquele gamo para que seja comido, mas não é o *gamo* que se visa, é a *comida* que ele, do ponto de vista do ente que tem fome, é. Comida é comida, nada mais. Não é isto que se passa com os

derada.⁵¹ Como se faz em nome de um absoluto de ser, que se não tem e se quer ter, o seu acto tem esta mesma dimensão e força de um absoluto. A guerra é a ontologia em acto de um ser que, carente de plenitude ontológica própria, se constitui ilusoriamente ontologicamente por meio quer da tentativa gorada de apropriação da ontologia de outro quer da aquisição de sentido, através do exercício do acto de poder psicologicamente (ilusoriamente) mais próximo

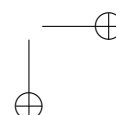
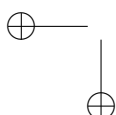
homens: estes, na guerra, visam o ser do outro, que não é confundível com algo de exterior. A guerra visa não só matar ou aniquilar o ser manifesto e político do outro homem, mas o seu ser total: eliminar-lhe, não a existência, mas o mesmo ser, verdadeiramente aniquilá-lo, ou não se partiria para o acto de guerra, pois perceber-se-ia que não basta matar, há que anular absolutamente. A guerra é verdadeiramente o contrário do amor: enquanto este é querer o absoluto do ser do outro, pelo absoluto do ser do outro, simplesmente para que seja, no possível esplendor da sua positiva possibilidade; a guerra é querer absolutamente o não ser do outro, para que não seja. Não é, pois, o ódio o contrário do amor, mas a guerra.

⁵¹Nada há que não tenha acto (seja acto), mesmo a menor das potências, ou não seria absolutamente. Mas a actualidade, a positividade ontológica de um acto que parasita outros actos é lógica e necessariamente inferior à daqueles que parasita ou não os parasitaria, pois não haveria o que parasitar. Assim, a consideração de um qualquer tirano, “politicamente grande” ou “grandioso”, como ontologicamente «grande» não faz qualquer sentido, pois o tirano alimenta a sua ontologia com a ontologia daqueles a quem parasita. Ora, se fosse «grande» a sua ontologia, não teria necessidade alguma de parasitar fosse o que fosse. É por isto que só é grande quem ama, porque quem ama não só não parasita, como dá de si e, para dar de si, tem de ter o que quer dar. Todos os que “engrandecem” às custas do ser dos outros são sempre “pequenos” ontologicamente e «pequenos» vão continuar, pois o ser roubado aos outros não permanece no roubador, dilui-se imediatamente no nada da sua mesma insubstância, o que obriga o tirano a roubar cada vez mais, ao desespero por não se ver crescer ontologicamente e à sua própria destruição ou à destruição daqueles que parasita, o que acarreta a sua própria destruição, pois vive de os parasitar. O erro de avaliação consiste em confundir o que é propriamente ontológico no homem com as diferentes posses politicamente manifestadas, que, aparentemente demonstram poder e «valor» por parte de seu possuidor. Tal infantilismo hermenêutico tem consequências antropológicas terríveis, mas como é “redentor” ou, pelo menos, reconfortante, vai permanecendo e fazendo escola.



do acto criador, que é o acto destruidor: não poder criar recebe a também ilusória compensação do exercício de poder “des”-criar.⁵² Neste sentido, a guerra é um movimento ontológico que pretende levar do ser diminuído ao ser mais pleno, mas acaba por ser o mo-

⁵²Embora sendo intuitivamente fácil de perceber esta proximidade entre o criar e o “des”-criar, entre a verdadeira criação, primeiro potente e, depois, actual, e o seu substituto psicológico para impotentes ontopoiéticos que é a destruição do criado vivida como realização positiva, a sua explicação racional não é fácil. Nietzsche bem percebeu que a fase de destruição, do leão, é, ainda, uma fase menor, exactamente porque a acção realizada pelo seu «não», sendo real, não acrescenta «valor» (no sentido nietzscheano) à realidade, antes serve apenas para reduzir ou anular valores moribundos. É uma falsa criação e os destruidores, mesmo os bem intencionados ou os “limpadores”, serão sempre ontologicamente frustrados. É o «sim» da *criança* que é criador e, em aparente paradoxo, deixando vir ao ser o que é de vir ao ser, numa inocente visão e acção estranhamente (ou não), próxima do criacionismo ético cristão. Ora, a impotência criadora é a grande mãe do ressentimento e este é o grande pai da destruição. Assim, a impotência criadora, por intermédio do ressentimento, compensa-se *criando destruição*, isto é, no e por meio do exercício daquilo que é a mesma definição do mal. A proximidade ontológica dá-se na crista medial entre os abismos do ser e do nada e o ressentimento é como que o veículo de um caminhar ao longo da crista, mas com os olhos postos no nada como se no ser estivessem postos, e esta é metaforicamente a definição activa de todo o mal, que só é compreensível nas dimensões da estreiteza do caminho e da profundidade dos abismos.



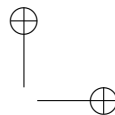
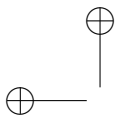
vimento ontológico que, se levado às últimas consequências, leva de um ser diminuído ao nada absoluto.⁵³

5. Radicação ética da guerra

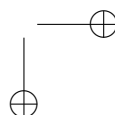
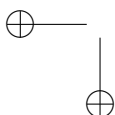
A guerra é necessariamente um acto político. É-o necessariamente no sentido de ser um acto de relação entre, pelo menos, duas pessoas.⁵⁴ A guerra é sempre um acto de relacionamento entre duas ou mais pessoas. É exactamente o acto que tem como fim último aniquilar essa mesma relação, aniquilando pelo menos uma dessas pessoas. *Esta aniquilação é necessária, porque a existência*

⁵³No vetusto mito de Midas, o desejo e a vontade deste em possuir tanto ouro quanto metafisicamente possível, ignorando quer o absoluto das possibilidades metafísicas quer o da realidade que não pode ser apenas de ouro, faz com que, no fim, tudo acabe indiscernivelmente por ser de ouro, instaurando-se um reino de absoluta indiferença, dificilmente discernível de um reino de nada. Se virasse o seu poder para si mesmo, Midas reduziria mesmo tudo a ouro, para, imediatamente, deixar de ser Midas e dono de ouro. A guerra, em sua significativa prosopopeia, e o guerreiro, em sua necessária realidade, funcionam em perfeita analogia com Midas: se triunfarem, nada fica, absolutamente nada; nada que possa fazer sentido, pois, para que haja sentido, precisamos de um homem. O triunfo final do guerreiro é a morte de toda a possibilidade de inteligibilidade humana, de ser.

⁵⁴No caso de se querer falar de uma “guerra interior” de uma pessoa contra si própria ou no seio da interioridade dessa mesma pessoa, há que necessariamente se supor uma qualquer forma de “esquizoidia”, em que uma das partes do “desdobramento” ontológico se contrapõe à outra (ou outras), querendo a sua aniquilação, o que é, de um ponto de vista fundamental, absurdo, dado que é assumir o natural diálogo de razões ético como uma relação entre hipóstases interiores, que replicam perversamente o todo que supostamente compõem como partes separadas. A unidade ou unificação e a não unidade são um acontecimento semântico, de puro sentido. Os casos de “esquizoidia” mais não são do que o fracasso da unificação, unificação que é sempre resultado em acto de uma dialéctica de concorrência de possíveis sentidos, a actualizar por uma intuição, que, quando se realiza, obtém a unidade. Uma tal suposta guerra interior mais não é do que o falhanço desta intuição unificadora, uma essencial não inteligência, tal como no caso das guerras “exteriores”, isto é, políticas.



da pessoa, com que nos relacionamos no acto de guerra, tem de ser aniquilada. O acto de guerra é aquele, independentemente do modo que assuma, por meio do qual procuramos a aniquilação daquela mesma pessoa. Esta deve ser aniquilada porque a sua presença, enquanto existente, constitui um obstáculo insuperável à nossa mesma existência. Não interessa substantivamente se esta ameaça é “real” ou apenas percebida como tal: é a mesma percepção da sua existência como real que faz dela ameaça e ameaça vital a remover definitivamente. Neste âmbito, não há qualquer critério



absoluto para assegurar um absoluto de realidade da ameaça.⁵⁵ É real toda a ameaça que for julgada como tal.

Mais do que uma realidade psicológica, a ameaça à existência, que pode levar ao desencadear do acto de guerra, é uma *realidade semântica*.⁵⁶

⁵⁵*O que é real?* Aparentemente, *real* remete para o âmbito das «coisas»; coisas que não podem deixar de ser vistas como “materiais”, isto é, como exteriores ao âmbito judicativo/gnoseológico. Mas, se se perguntar como estão as “coisas” presentes em este e a este âmbito, a resposta não é fácil. A presença das “coisas” no campo da interioridade humana (o «ao campo» é um sub-conjunto de o «no campo») não é obviamente material; a demonstração obtém-se por redução ao absurdo: uma estátua observada por dez milhões de pessoas não se divide em dez milhões de estátuas (iguais ou diferentes?!) materialmente presentes na “mente”, uma a uma, de dez milhões de pessoas. Assim, o que está presente nessa “mente” é algo de não material “relativo” àquilo material que está fora da “mente”. Ora, que “relação” é esta que une algo material a algo não material? É, em si mesma, material ou imaterial? Se é material, porque não fica confinada ao campo da materialidade não capaz de penetrar na “mente”; se não é material, *como se relaciona* com a “coisa” material, fora da mente? No fundo, a questão maior é esta: como se relaciona o material com o imaterial? Como nasce o “sentido” do material? Tal nascimento é possível? É possível *uma relação qualquer entre o material e o não material*? O imaterial relativo ao material é o quê ontologicamente? Uma “sublimação” ideal da matéria (à maneira da indução aristotélica)? Mas que relação há entre a coisa material e a sua “noção” ou o seu “conceito”? Não basta dizer que um é relativo ao outro: é necessário dizer como é que o é, ontologicamente. A semântica nasce da matéria? Mas como? Que “magia” é esta que retira “ideias”, “noções”, “conceitos” de coisas materiais? E como é que eu chamo «matéria» à “matéria”? Como se liga ontologicamente «matéria» ideia a “matéria” coisa, de que a «matéria» é ideia? O que é que as liga? De que estofo é a ontologia própria desta relação? Não é muito difícil perceber que, hipostasiados dois mundos, um das coisas outro das ideias, não pode haver qualquer relação entre eles. A conclusão lógica (ou a menos absurda, para quem não perceber) é que nada é, para além da realidade semântica que é, e que todo o real ou é sentido ou nada é.

⁵⁶E no reino do sentido indiscernível do que cada acto de ser humano é que se joga toda a existência do homem. É também neste reino que se joga o desencadear e o processo do acto de guerra. Só que o acto de guerra tem a especial particularidade de transcender necessariamente a pura interioridade semântica de cada pessoa, para o âmbito da relação inter-pessoal. Assim se percebe qual

A guerra nunca reelabora seja o que for, quando muito, por meio da destruição que opera, obriga a que se reconstrua, melhor, que se construa *novo*. Mas é este processo de “reconstrução” que “reelabora”, não a guerra. Sem ele, não haveria reelaboração alguma. De qualquer modo, neste caso, esta reelaboração é sempre feita sobre a dissipação entrópica operada pela guerra⁵⁷, que, sem a reelaboração, que pode acontecer ou não, nada mais seria do que o caos entrópico do cadáver do que fora a *polis*. *O dissipado é ir-recuperável absolutamente*, o que é fácil de entender, no caso das pessoas mortas ou das coisas destruídas: apenas uma mentalidade nesciamente mágica pode acreditar que as pessoas ressuscitam politicamente ou as coisas politicamente retornam ao ser um soldado

a radicação profunda política da guerra. Não diz respeito ao que habitualmente se designa como “mundo da política”, isto é, dos jogos de poder entre diversos tipos de potências políticas, *mas ao domínio mesmo da relação inter-humana geral*, matriz da vida política. Só na *polis* pode haver guerra, mas a guerra é o inimigo mortal da *polis*. Esta constitui-se por meio de um movimento contínuo de luta contra a entropia. *A guerra é sempre o retorno do reino da entropia*, pelo que ajuda sempre a dissipar a positividade energética (isto é, ontológica) que a *polis* foi construindo ao longo do tempo de paz. O regime de entropia da guerra, levado ao seu extremo e às suas últimas consequências, necessariamente aniquila toda a positividade que a *polis* constituiu, aniquilando a própria *polis*.

⁵⁷Ontologicamente, radica aqui todo o mal, nesta irresgatável distância ontológica entre um bem possível e um bem realizado: o que ficou por realizar, de uma possível plenitude de realização, naquele acto, daquele acto, nunca conhecerá qualquer actualidade. A sua possibilidade foi anulada, isto é, reduzida a zero, a nada de acto. Isso que se perdeu, perdeu-se para sempre. A ilusão de que algo o substituirá labora no erro de se pensar que o que não foi actualizado deixou como que um “lugar” de possibilidade que, não sendo “preenchido” agora, o será “depois”; não sendo por “isto”, o será por “aquilo”. Mas a não realização do absoluto do ser anula também o absoluto da sua possibilidade única e radicalmente própria, o tal “possível lugar”. Nada resta, pois, senão a ilusão. O que de novo surgir “perante os nossos olhos”, surge como absoluto, em nada relativo à possibilidade anulada, apenas relativo “aos olhos” perante que surge. Confundimos a nossa unidade e continuação semântica com uma unidade e continuidade a nós exteriores. O novo acto que realize parece continuar algo fora de mim, mas apenas a mim continua.

morto no Somme, morreu no Somme, para toda a humana terrena “eternidade”,⁵⁸ e a política não se pode pronunciar sobre qualquer outro tipo de destino. O soldado morto no Somme, no Somme ficou morto, para sempre. O quadro queimado no bombardeamento queimado ficou e, das suas cinzas, nunca quadro algum *igual* ressurgerà, porque cada coisa é única⁵⁹ e única cada pessoa, nos actos próprios que são os seus, ontologicamente insubstituíveis na sua radical e incomunicável individualidade própria.⁶⁰ Não há aqui magia alguma e a destruição causada pela guerra, *desnecessária*, é tão definitiva como a causada pela natureza, essa muitas vezes realmente inevitável: é possível evitar qualquer guerra, está nas mãos de quem a provoca, não se pode evitar que o sol se expanda e destrua a Terra ou que esta arrefeça, por exemplo...

É que estes dois casos naturais, propositadamente extremos, apresentados, entre imensos outros exemplos possíveis, não dependem dos homens. Por mais que os homens façam, quando o sol tiver de se expandir, se tiver de explodir, explodirá; se não, não. Mas não houve, há ou haverá guerra alguma cujo desencadear não dependa dos homens seus desencadeantes. Pode-se dizer que o desencadeamento de uma guerra é um processo complexo.⁶¹ Cer-

⁵⁸E para a eternidade metafísica do absoluto do que foi.

⁵⁹Propositadamente, se escreveu «coisa» e não «ser», pois esta irrepetibilidade verifica-se em todo o domínio do ser, em que não há dois actos iguais: cada acto é o que é, enquanto é, não havendo nem podendo haver qualquer outro que com ele coincida. Esta “eventual” coincidência implicaria uma total e absoluta coincidência de um acto com o outro, o que tornaria impossível a sua discernibilidade: apenas A coincide com A; se $A' = A$, então, A' é A e A é A' , sendo que uma qualquer das duas formas de designação é supérflua. Do ponto de vista lógico, toda a equação $Bx = A$ implica que Bx e A sejam o mesmo, sendo esta absoluta coincidência o que permite descobrir o valor da incógnita x.

⁶⁰Acusamos de profunda necedade ontológica todo o discurso que defende a repetibilidade seja do que for, das pessoas (por exemplo, na clonagem), ao mais ínfimo pormenor ontológico, isto é, ao mais ínfimo acto (as razões moram supra).

⁶¹Mas, na sua complexidade, não é necessário: pode ser evitado, se ninguém

tamente, por vezes, será. Mas o acto final de antes do desencadear e esse mesmo que desencadeia, *esse é só um e é sempre simples*. O mesmo homem que, por meio de um acto, desencadeia, pode não desencadear e nada há de complexo nisto. Pode haver, isso sim, algo de “complicado”, no sentido popular e psicologista do termo. Mas o que este termo “complicado” significa é a falta de elevação e grandeza ética por parte de quem decide destes actos. Isso, sim, é “complicado”, prenhe de consequências negativas, o que facilmente se percebe, no caso ou de indecisões ou de decisões erradas, que provocam males políticos.

Rebentem natural e espontaneamente os sóis as vezes que rebentem, não há nestes rebentamentos qualquer relevância ética. Não passam estes actos pela fieira humana. Nem a sua etiologia nem as suas consequências imediatas são minimamente éticas. Só as consequências mediatas, se houver oportunidade de existirem,

iniciar o primeiro acto de guerra. Esta afirmação não é “utópica”, é absolutamente lógica e realista, desmentida factualmente pela acção dos homens: falha de lógica e anti-realista. Como todo o puro acto de decisão, é de uma simplicidade absoluta: cumpre-lhe decidir-se entre um sim e um não-sim seja ao que for (aqui, a materialidade não interessa, apenas o processo lógico). Pode, até, nunca decidir, fazendo perpetuar a possibilidade de decisão: mas esta permanece logicamente como é. Pode-se dizer: «mas e se houver, não duas, mas duas mil alternativas?» Então, quando a decisão acontecer, se acontecer, perceberemos que houve um «sim» e mil novecentos e noventa e nove «não-sins», mas o acto de decisão permaneceu simples. É claro que o processo que a ele levou pode ter sido bem mais complexo (ou não), mas não se pode confundir o processo que antecede a decisão com a própria decisão. É para o bem deste processo que servem as virtudes.

poderão ou não ter consequências éticas, por acção ou omissão⁶² por parte do homem. Mais não são do que ocasiões para a acção.

Mas o mesmo não se passa com a questão do acto de guerra. Este depende sempre do homem. Independentemente do nível de responsabilização que se possa posteriormente apurar, e que é sempre irrelevante, de um ponto de vista fundamental,⁶³ a guerra é sempre fruto de um acto realizado pelo homem. Não se deve à natureza ou ao destino ou aos deuses ou a qualquer outra entidade que não a mesma humana. De nada serve invocar qualquer factor desculpabilizante como, por exemplo, supostas doenças ou supostas influências de tipo demoníaco: a guerra continua sendo um acto operado pelo homem. Economia, ciência política,⁶⁴ psicologia, ci-

⁶²No caso do rebentamento do sol, dificilmente haveria ocasião para consequências éticas. Mas, no caso de uma catástrofe natural menor, de que a nossa existência nos dá sobejos exemplos, em que há muitas vítimas, mas há sempre uma grande maioria de sobreviventes, é evidente que, para estes, as consequências mediatas éticas existem: ajuda ou não ajuda?, ignoro a sorte dos meus semelhantes ou ajo no sentido do seu bem? Se a catástrofe natural em nada dependeu, por definição, *do meu acto*, as respostas a estas interrogações dependem necessariamente do acto que lhes der, dando-me, concomitantemente, acto a mim próprio, nessas e por meio dessas mesmas respostas.

⁶³Dada a dimensão e a importância da destruição causada pela guerra, objectivamente, a questão das responsabilidades (questão subjectivista) é, de facto, irrelevante: suponhamos que condenamos alguém à morte por ter originado, com o seu acto, mil mortes, que fazemos a quem tiver causado duas mil, executamo-lo duas vezes?... A mesma anedótica matemática proporcionalista pode ser aplicada a qualquer castigo, que pretenda premiar qualquer responsabilidade. De qualquer modo, faça-se o que se fizer ao responsável, *o mal feito não é remível* e a eventual capacidade pedagógica de tal prémio para o próprio e para possíveis terceiros é duvidosa. Apenas a *prudência*, único meio possível de evitar tais actos, é absolutamente pertinente e é-o porque se *antecipa actualmente à possível actualidade do acto* que, sem a prudência exercida, seria a fonte do mal. Após o acto que introduz o mal no real se concretizar, substantivamente tanto faz, o irremível irremível é. Há, aqui, um carácter necessariamente trágico, que deve ser pensado como tal, levando a agir segundo um modo prudencial, único capaz de evitar estas tragédias, por antecipação praxiológica, literalmente.

⁶⁴«Política», nesta designação, entendida num sentido muito restrito.

ências médicas, história, outras, poderão ajudar a compreender “os porquês” e os “por quês” exteriores do acto de guerra, mas a etiologia profunda deste depende sempre do âmbito estrito da ética, entendida como acto próprio de cada homem: é neste íntimo *forum* que tudo se decide, é aqui que o sim ou o não final, de que tudo depende, nasce, daqui que se transcende para o outro *forum*, o da relação entre homens, que é a *polis*. A guerra só se torna política no acto e no instante em que o seu autor *ético* faz desbordar o primeiro possível acto de guerra da sua pura interioridade ética. Até então, mais não era do que uma *possibilidade política*, de etiologia ética. É aqui que reside e radica toda a responsabilidade ética e política do homem, também pela guerra. Mas esta responsabilidade fundamental só é pertinente enquanto exercício prudencial que evita os males decorrentes da guerra, evitando a guerra. Qualquer outra responsabilização (analéptica, pois) não tem qualquer alcance objectivo sobre o mal já feito e é, por tal, fundamentalmente espúria, quando não perigosa, dado que pode conduzir a que se pense que uma qualquer responsabilização como que atenua os efeitos maléficados causados pela guerra, o que não passa, novamente, de uma forma mágica de pensar.

A origem primeira da guerra não está, pois, em questões económicas ou outras exteriores ao acto mesmo de cada homem: é possível pensar uma *polis* em que todas as condições, por exemplo, económicas estivessem reunidas para que houvesse guerra e, mesmo assim, esta não se desencadeasse.⁶⁵ É a decisão, acto ético

⁶⁵Por exemplo, numa situação de fome, em que, na *polis* vizinha, houvesse excedente de alimento: a tentação é dizer que imediata e necessariamente se vai atacar o vizinho para obter os alimentos necessários. Mesmo que assim tenha sempre sido, é possível pensar, sem atraiçoar o que é a humanidade no seu ser mais profundo, que esse ataque nunca ocorra, porque os habitantes da *polis* com fome preferem morrer a atacar os seus vizinhos. Ninguém inteligente e honesto pode pôr esta hipótese de lado e convém não confundir o plano puramente teórico das possibilidades, que abre um horizonte metafísico, com o horizonte da concretização das mesmas, horizonte histórico.

por excelência, *de atacar que inicia a guerra*, não o pretexto que a antecede, por mais forte que possa parecer. Só é verdadeiramente forte, isto é, só *parece* verdadeiramente forte quando o acto de guerra se desencadeia e, então, se pode dizer que este foi “originado” por aquele. Mas tal não é correcto: o acto de guerra não foi originado pelo pretexto a que parece obedecer, mas *pela decisão* de que exclusivamente promanou. Esta, enquanto tal, é independente daquele, pois, *mesmo existindo aquele, esta poderia nunca se dar*.

A decisão depende apenas de quem decide. Aqui reside a grandeza ontológica ética do ser humano: poder decidir, *apesar de e contra tudo*, mesmo tendo de prescindir do único bem que verdadeiramente possui, a sua existência, absolutamente considerada. No que diz respeito ao acto de guerra, é sempre possível dizer que não à sua realização, nem que, para tal, tenha de se assumir a efectivação da possibilidade da perda do ser próprio. Não colhem os argumentos relativos a supostos condicionamentos necessitaristas, que obrigariam o homem a escolher contra a sua vontade, por exemplo, nos casos de trabalho psicológico de condicionamento das pessoas, dirigindo-as inexoravelmente para a aceitação necessária de ditames externos à sua consciência tal o caso exemplar das juventudes hitlerianas e outras análogas, condicionadas psicologicamente desde tenra idade. O argumento não colhe, não porque esteja histórica e psicologicamente errado, o que não acontece, mas porque o que esse condicionamento faz é *remover o homem da questão*, transformando seres possivelmente humanos em entidades semelhantes a máquinas ou coisas mecânicas com figura humana, que respondem apenas a programas pré-determinados. O argumento continua válido: o acto de guerra é sempre de iniciativa humana, neste exemplo, não há já é homens que possam tomar

qualquer iniciativa.⁶⁶ Mas alguém a toma por eles, usando-os na efectivação das consequências da sua decisão.

É sempre no âmbito da pura interioridade ética do homem e de cada homem que o acto de guerra se desenha, toma forma e se desencadeia, passando a assumir a sua forma final de acto político. *Mas não é no domínio da política que a guerra se origina*, é no domínio ético de cada e mesmo homem. Uma pedagogia da paz implica que se perca o *quimérico sonho de resolver as questões ligadas à guerra no campo político*, que é secundário e não originário e originante, e se assuma a tarefa de trabalhar a interioridade ética de cada homem, mãe de todas as guerras e única matriz possível para a paz. Só uma interioridade convertida ao *absoluto do sentido do bem nela presente*, perante o deslumbramento do absoluto do ser que aí se revela, pode perceber que, *em cada outro homem, que consigo constitui o domínio da política, há um absoluto de ser, tão precioso para o outro quanto o seu é para si*. Só contemplando este absoluto de bem, pode o homem entender o absoluto do bem que está presente em tudo e, assim, agir no sentido desse mesmo absoluto bem. Se assim for, a acção *no sentido do absoluto do bem* implicará sempre um acto no sentido do *bem mais geral possível*, para si e para todos, pelo que *o acto de guerra se torna impossível*. A guerra só existe porque o homem não consegue entender o absoluto de ser que habita cada homem, que o ergue do nada e o lança na possibilidade de ser. O homem só faz guerra porque não percebe que, absolutamente, é, buscando o ser, que em si não intui, no poder que pode exercer sobre o ser dos outros. *A paz é o momento em que o homem se torna uno com o absoluto do ser que em si se encontra*. É para este encontro que uma pedagogia da paz deve trabalhar.

⁶⁶ Aliás, é sempre este o procedimento dos tiranos, a aniquilação ética do homem, reduzindo o que a humanidade era a apenas um simulacro exterior de humanidade, em que seres com figura de homens, mas que já não são verdadeiramente homens, são dominados segundo o belo prazer de quem assim os degradou.

6. Guerra e virtudes

Temos vindo a definir a guerra como o acto em que se visa a aniquilação do ser de um outro homem, acto que, sendo *político* na sua realização, é *ético* na sua etiologia mais profunda. Este acto introduz uma *reconfiguração cosmológica*, implementando um movimento que, em última análise, intenta, por meio da instalação do caos, a anulação do próprio cosmos e do ser.⁶⁷ A guerra é, pois, sempre uma tentativa de destruição do próprio ser, pelo mesmo ser. A guerra é a vontade de e o acto de aniquilação do ser pelo ser. É a paradoxal presença, no ser, da dinâmica da sua anulação. É a presença do mal no ser.⁶⁸

Aquando da guerra, todo o regime cósmico se altera, mais ou menos profunda e radicalmente, na directa proporção da actualiza-

⁶⁷ Como é evidente, a guerra, levada à suas últimas consequências, aniquilaria todo o ser, tal como é, isto é, todo o universo de sentido, universo que é necessariamente humano: *aniquilando o último homem, aniquila-se, com ele, toda a possibilidade de sentido*. Ora, o ser é exactamente o sentido, que constitui o homem como tal. Sem o homem, não há qualquer referência possível a qualquer possível sentido quem o faria e como? Pode dizer-se: destrói-se o homem, mas sobrevive o “mundo”; mas o que é o “mundo” sem o homem qual o *sentido* desse “mundo”? Ou é-se suficientemente ingénuo para pensar que aquilo que o homem denomina de «mundo» é algo que também é “mundo”, como o é para o homem, para outros, que não os humanos? Não há um mundo para as formigas: nós é que dizemos que elas estão num mundo, o que é verdade, se considerarmos que, para nós, elas *estão* exactamente *no nosso mundo*. Mas quem sabe o que seja o “análogo” fórmico de um “mundo humano”? E um análogo «extra-terrestre»? Desde este ponto de vista, não há «mundo» ou «universo» ou «ser» sem o sentido humano que no-los dá como tais. Assim sendo, *aniquilar o homem é aniquilar o ser*.

⁶⁸ Assim, como corolário lógico imediato, podemos dizer que todo o acto de guerra é um acto de mal; mas também podemos dizer que todo o acto de mal é um acto de guerra, pelo que «mal» e «guerra» são dois termos diferentes para designar uma mesma realidade, a do acto destrutivo que, em última análise, visa a aniquilação do ser. O verdadeiro mal só se cumpre na aniquilação do ser; a guerra partilha desta mesma necessária finalidade. Como é óbvio, daqui deriva o seu carácter destruidor, sempre acelerado, se deixado a si mesmo.

ção da realização do desígnio último de aniquilação. Assim sendo, o sentido daquilo que são as virtudes também sofre mutação. Na paz, na sua plenitude, não há propriamente virtudes, mas actos virtuosos.⁶⁹ É a presença continuada destes mesmos actos de bondade que realiza a paz. Não é, pois, a paz que permite a bondade dos homens, mas *a bondade dos homens que, indefectível, é a paz em acto*. Sempre que um homem actualiza um acto de bondade, constrói a paz. Se todos os seus actos forem actos de bondade, vive absolutamente a paz e em paz.⁷⁰ Alargando o âmbito ontológico e político, se todos os homens actuarem segundo o bem, sempre, o reino que construirão será necessariamente um reino de paz.⁷¹ Mas esta é uma hipotética teórica situação tragicamente an-histórica. Não sendo uma utopia, pois nada nos pode garantir a impossibilidade da sua realização, é “apenas” uma possibilidade, teórica, portanto, nunca se tendo verificado na realidade.

Muito diferente é o nosso reino de cada misto dia de nem paz

⁶⁹Isto é, não há, apenas, potencialidades de bem, que são, no mesmo acto de potencialidade, potencialidades de mal, mas actos de bem, sem o que não seria possível haver paz: esta é, por definição, o reino dos actos de bem, e tão só.

⁷⁰A paz nunca é uma questão exterior ao acto próprio de cada homem. No entanto, algumas das condições da paz são-no. Mas o que a paz de cada um é absolutamente é independente das condições exteriores ao seu ser. Pode-se sempre transcender estas mesmas condições e operar no sentido do bem. É claro que o preço pode ser muito elevado, mas tal não obsta, nem é isso que aqui está em causa. De nada serve, para uma eventual posição em contrário, dizer que quer histórica quer estatisticamente não é isto que se verifica: basta que um homem tenha, excepcionalmente, conseguido furtar-se àquele suposto determinismo causalista exterior para ficar provado que é possível a ele não se submeter; ou, então, temos que defender que a humanidade não é a mesma para todos os homens quem, racional, está disposto a fazê-lo abertamente?

⁷¹É esta a intuição augustiniana de uma «cidade de Deus», necessariamente feita de e por homens, em que a virtude passou a actualidade do bem, necessariamente inspirados por aquilo que, para Agostinho, que, angustiadamente, busca esta perfeição da paz, não pode deixar de ser a fonte metafísica de todo o bem actual, Deus. É também esta a finalidade transcendental do tão famoso quanto mal compreendido «imperativo categórico» de Kant.

nem guerra em que vivemos, permanentemente ameaçados pela vinda do anti-reino da guerra: este é o reino dos homens *virtuosos*, potentes para o bem mas potentes para o mal, pois é o lugar da potencialidade do bem e do mal, do acto de paz e do acto de guerra, misturados, em periclitante balanço e precário equilíbrio, em que o resultado quotidiano se resume a um saldo, algebricamente obtido, entre paz e guerra, vivendo nós desesperadamente esperançados em obter o melhor de que temos vindo a ser capazes: um saldo nulo. A este saldo nulo chamamos ordinariamente de “paz” e, contentes com ele, dizemos que “vivemos em paz” e este é o sentido comum que existe de “viver em paz”: o seu habitual sentido político. Mas é um sentido de falsa realidade, porque se contenta com muito pouco, com a mera sobrevivência da possibilidade do bem, não com a sua realização, muito menos com a sua realização plena. Não: *viver em paz é viver no e segundo o bem*, positivamente, actualmente. Não é viver num e de um saldo nulo de bondade e de paz.

As virtudes são imprescindíveis para, pelo menos, manter este saldo nulo, pois é o seu exercício, isto é, a transcensão da sua simples e pura virtualidade na e para a actualidade do bem, que permite realizar, que mantém, ainda assim, a nulidade do saldo, evitando a sua queda para o negativo. Mas as virtudes podem potenciar um saldo positivo do bem e da paz unitário, total. É nelas que reside a potencialidade de afastar o mal, por meio do *único meio possível*, que é o *da criação*⁷² *do bem*: este, realizado, não deixa possibilidade alguma para o mal. Mas, acto após acto, tem de ser o bem a triunfar, pois *cada desfalecimento do bem é o mesmo mal*: sempre

⁷²Trata-se de uma verdadeira criação, pois o novo que a presença deste bem instaura nunca fora e, no que é, é absolutamente novo, isto é, está no *possível topos ontológico* de um possível nada de si. Não é o absurdo de uma criação absolutamente *ex nihilo*, mas o absoluto de uma criação de um acto totalmente novo, no acto que é. Activamente, reside aqui o estofo divino do homem, não encarnação substantiva do divino, mas co-criador de seu próprio acto, no específico da sua esfera ontológica.

que o bem não conquista o acto que é o possível seu, como que hipostasia, por *ausência* sua, o mal, sua única alternativa.

A luta contra o mal é, pois, a perene luta contra a defecção do acto do bem, pela contínua transformação da *potencialidade virtual* da virtude em actos de bem. *Este labor criativo do bem não pode flectir: sempre que o faz, é o mal que se instala.* É patente que o esforço que se exige do homem, no sentido do bem, é imenso, virtualmente infinito mesmo. Mas é um esforço para o qual está dotado. Só o facto de poder pensar que assim é, que assim está, é já a prova de que essa possibilidade radica no seu ser ou não haveria, de modo algum, esta mesma referência.⁷³ A tarefa de bem do homem é exactamente proporcional, em termos directos, à sua mesma virtualidade. O homem é capaz do bem e, consequentemente, da paz. Não constitui esta capacidade qualquer necessidade, o que anularia a possibilidade da sua mesma auto-criação. *O homem faz sempre o bem e o mal que quer,*⁷⁴ independentemente das desculpas que

⁷³No nosso mundo de menoridade intelectual, vive-se, em grande parte dos casos, numa atmosfera de preconceito empiricista, herdada de pensadores como Hobbes e Hume, incapazes de intuir, na sua mesma intuição auto-criadora, o carácter intelectual necessário de cada intuição. O empiricismo quer reduzir toda a possibilidade de intuição à sensibilidade portal, sem perceber que a mesma sensibilidade mais não é do que a forma aplicável à matéria capaz da inteligência. O que o empiricismo nunca conseguiu explicar (e nunca conseguirá) é a presença na intuição (humana: não conhecemos outra) de realidades objectivas (no sentido cartesiano) que nunca passaram nem passarão pelo portal da sensibilidade: a intuição da unidade ou do infinito, por exemplo. Ora, este mesmo sentido de possibilidade infinita de labor no sentido do bem não pode advir da sensibilidade, pois a infinitude virtual não é algo que seja “captável” por ela. Assim, ou vem do nada, o que é absurdo (mesmo para um empiricista inteligente) ou há-de ter vindo de algo que necessariamente transcende a capacidade exclusiva da sensibilidade. É exactamente aqui que se funda a intuição de uma “região” metafísica, na continuidade e contiguidade da “região” ontológica da nossa actual inteligência, como possível campo infinito de alargamento possível desta.

⁷⁴A nota paulina, *Rm 7*, segundo a qual o homem vê onde está o bem, mas não age de acordo com essa mesma visão, de um ponto de vista lógico, não

a si mesmo se atribua. Como temos vindo a chamar a atenção, só não se verifica esta condição quando aquilo que faz do homem homem se encontra removido, isto é, quando a sua possibilidade de auto-determinação se encontra anulada. Mas, então, ou a sua responsabilidade se encontra anulada totalmente ou transitou para a entidade que assim o condicionou.⁷⁵

faz qualquer sentido: se o bem é o motor da acção, seja que bem for, por mais “ilusório” que seja, o homem faz sempre por realizar o “bem” que “vê”, que entrevê, que, de algum modo, percebe como tal. Não pode, pois, haver qualquer dúvida de que ele veja sempre um qualquer “bem”, mas o “bem” que vê, que «bem» é? Qual o critério de «bondade» do “bem”? Há, sequer, algum critério? Se nos quedarmos numa perspectiva meramente gnoseológica, não há critério algum, pois não há como garantir a “bondade” da qualidade de fidelidade da representação que temos de “isso” que seja o “bem”. Quedamo-nos numa posição transcendentalista horizontal e deontologista, à maneira de Kant. Mas, se houver um sentido de objectividade e de fé (confiança fundamental, que é o que o conhecimento tem de melhor para dar), na boa qualidade da *intuição* (intelectual), isto é, do sentido que retiramos da manifestação presencial do objecto para connosco: *bem* é tudo o que acrescenta positividade ontológica actual ao acto do objecto; *mal*, tudo o que diminuir ou restringir aquela mesma positividade. É nesta evidência metafísica, natural à essência ontológica do acto, que se baseia o mandamento «Amai-vos uns aos outros...». Assim, este mandamento não é fundamentalmente algo de “religioso”, mas algo que nasce naturalmente com a própria natureza metafísica do homem, cuja real possibilidade de crescimento só se realiza na paz, isto é, no reino do comum e universal amor.

⁷⁵Por definição, não há acção humana sem responsabilidade humana. Uma acção, na aparência, realizada por alguém que efectivamente está a ser constringido (e o constringimento é sempre constringimento, mesmo que seja graduável, embora numa escala que terá sempre de ser qualitativa e não objectiva) é da fundamental responsabilidade de quem constringe a essa mesma acção. O aparente sujeito da acção pouco mais é do que um mero instrumento cuja utilização é determinada por quem constringe. Se bem que, a menos que o aparente sujeito (que, então, já nem sujeito seria) seja já cadáver ou esteja reduzido a um estado ético indiscernível de um “cadáver ético”, haja necessariamente partilha de responsabilidades entre os dois sujeitos, a responsabilidade fundamental é de quem constringe: é o seu acto que determina o essencial do acto poderia, em certos casos, não usar um instrumento humano, mas apenas material, obviamente não sujeito ético.

No tempo do saldo nulo, podemos agradecer à actualização das virtudes este mesmo saldo e a não vitória do mal e da guerra. E este exercício passa infelizmente despercebido, embora, muitas vezes, seja verdadeiramente heróico: é a mãe que, prescindindo do seu egoísmo, se multiplica em actos de bondade para com o seu filho, actos concretizados nas mais pequenas e aparentemente insignificantes “coisas”, pois são estas mesmas “insignificantes coisas” que fazem a paz da vida daqueles seres e contribuem para o nulo do saldo do bem deste nosso mundo; é o trabalhador que executa *bem* a sua tarefa, mas que soube escolher uma tarefa que não contribua para o mal de terceiros: assim, mesmo na escolha do trabalho próprio de cada um, está já presente o possível da actualidade do bem e do mal; e não é o mesmo, do ponto de vista político da construção da paz, fazer seringas ou traficar droga.⁷⁶

Mas, se o papel da actualização das virtudes é fundamental, no tempo comum do saldo zero do bem, é, sobretudo, no tempo do saldo negativo, que o labor das potências do bem presentes no homem se torna essencial. É no tempo do tendencial caos que a guerra instala que é mais difícil transformar a virtualidade do bem em bem actual, mas é neste tempo que, se a virtude falhar, o próprio ser se arrisca a mergulhar no nada. *A virtude é a guardiã da possibilidade do ser.* É no tempo de guerra que melhor se percebe esta função.⁷⁷ Talvez seja apenas no tempo de guerra que ela é

⁷⁶Se bem que qualquer objecto, manufacturado ou não, possa ser utilizado para fazer mal: mas usar uma seringa para matar alguém não qualifica moralmente os trabalhadores que contribuíram para a sua feitura; qualifica exclusivamente o assassino, que usou a seringa, mas poderia ter usado um calhau rolado, sem que, por isso, culpássemos o rio que o afeiçoou ou a terra de onde proveio. O mesmo já não se pode dizer do traficante de droga: *que bem* pode advir desta actividade, para além daquele que lisonjeia o seu egoísmo, a sua ganância, a sua cobardia ou a sua fraqueza, bem como semelhantes vícios daqueles que com ele os compartilham e que, por isso, sempre o defendem?

⁷⁷No tempo da pobre paz, da paz do saldo nulo, a fraqueza da virtude, por causa da instável estabilidade do saldo, parece não incomodar, pois, aparentemente, a sua defecção é sempre contrariada por uma qualquer oportuna actua-

percebida, dada a dimensão de manifestação que a sua relevância ganha: as pessoas percebem que apenas a actualização das virtudes por parte daqueles que de isso forem capazes pode salvá-las da morte ou mesmo da aniquilação, que parece, então, ser o prémio merecido por quem deixou o ser chegar a tão baixo nível.

São os homens virtuosos que aguentam o esforço da tarefa de, pelo menos, estabilizar o saldo entre o bem e o mal no zero, saldo compossível com a sobrevivência do homem.⁷⁸ A continuidade da humanidade deve-se a estes homens virtuosos que sucessivamente foram e vão oferecendo as suas vidas no altar do perene Moloch da guerra, personificado nos homens que não sabem ou não querem viver em paz.⁷⁹

lização de virtude, que repõe o equilíbrio. Mas, no tempo de guerra, rompido negativamente o equilíbrio, toda a diminuição da virtude faz aproximar a humanidade da sua mesma aniquilação, pelo que não é tolerada. É por isto que o tempo de guerra é o tempo da eliminação impiedosa da falta de virtude, com o custo terrível da eliminação dos não virtuosos e de muitos virtuosos, estes últimos como “danos colaterais”.

⁷⁸Mas, ironicamente, também compossível com a existência dos homens que querem eliminar o homem. Talvez seja esta a razão política profunda para que, uma vez estabelecido o nível nulo, já não se fazer mais esforço eficaz pela paz, pela sua plenitude, ao mesmo nível do que se fez pela reposição do nível zero: é que *são os homens da guerra quem governa no chamado «tempo de paz»*. São estes que lançam a guerra, que lançam os homens para a guerra, que obrigam a que lá se sacrifiquem os mais virtuosos, que são os únicos capazes de restabelecer o equilíbrio, e são também eles os que melhor sobrevivem à guerra, para, depois, voltarem ao mando e a criar as condições para uma nova guerra. Alguns até se apresentam com elaboradíssimas máscaras de defensores da paz. Mas há que eliminar os virtuosos, cuja vitória impediria a existência dos que vivem da e para a guerra e o mal: e que melhor modo de o fazer do que obrigá-los, em nome do bem e da paz, a imolar-se na guerra, deixando livre o «lugar» para os não-virtuosos, e tudo em nome do bem?

⁷⁹Para quem não consegue viver sem o culto, mais ou menos disfarçado, de um qualquer demónio, aqui existe um excelente campo de adoração: “demónios” humanos não escasseiam, alguns celebrados como “grandes homens” nos manuais de história. Mas, mesmo junto de nós ou no nosso no meu mesmo interior, encontramos, com alguma facilidade, um qualquer hitlerzinho em potência.

É, pois, no tempo de guerra, que a virtude e a sua actualização então bem necessária, mas sem necessidade que a obrigue se tornam mais importantes, fundamentais mesmo para a continuação da humanidade. Se a mais geral e integrativa das cardeais virtudes, a justiça, nunca existe, exactamente porque exigiria, para existir, que todas as outras existissem em pleno, em todos os homens, o que faria da sociedade justa a sociedade da paz, necessariamente, *é no tempo de guerra que a justiça se encontra mais diminuída*. A paz do equilíbrio zero só retorna quando o saldo da justiça em acto ficar, também ele, próximo do zero a tal situação comum, a que erradamente chamamos paz. Ora, esta estabilização mínima da justiça só se atinge quando o exercício activo das outras três virtudes cardeais atinge nível suficiente para contrariar o efeito negativo dos actos de guerra, isto é, só quando os actos de paz atingem o mesmo nível dos actos de guerra se atinge o equilíbrio zero que permite a vida comum a que a humanidade se encontra habituada e que, não sendo verdadeiramente paz, também não é guerra, permitindo a vida, sem grandes sobressaltos, o que já é bastante para a maioria das pessoas.⁸⁰

A guerra exige de quem quer o mínimo de paz restabelecido que a *temperança* seja actualizada no máximo das suas possibilidades: é esta virtude e não a coragem que é a mais difícil de exercer durante a guerra: aquela, ao fazer vir ao comum do acto humano

⁸⁰No cumprimento da sua ideal paradigmaticidade, a justiça implica que todas as virtudes estejam na sua plena e harmónica actualização, o que é o perfeito sinónimo de uma vida absoluta e excelentemente activa, mas em paz. Ora, como tal nunca se verificou, uma *polis* em que o misto de justiça e de não-justiça permita, pelo menos, sobreviver, já é o suficiente para que se possa existir quer individual quer colectivamente: é este o papel do direito, que não serve nem pode servir para que a justiça seja, pois tal não depende de qualquer ente político, mas ético, mas para que, pelo menos, o equilíbrio zero se mantenha, evitando um saldo negativo, que tendencialmente leva à aniquilação da *polis*. O direito não regula a *polis*, apenas pode evitar que se des-regule em demasia, contrariando politicamente as consequências do mal de etiologia necessariamente ética, incontrolável pelo direito.

um conjunto de capacidades biológicas, que radicam no que há de mais profunda e *silvaticamente* animal na virtualidade do nosso ser, faz com que o homem fique mais facilmente permeável a comportamentos em que a racionalidade específica do homem e direccionada para o bem seja secundarizada e subalternizada por moções de força que reactivamente se podem transformar em puros exercícios de violência, anulando qualquer possibilidade de virtualidade de bondade que pudesse existir no acto em causa: assim, aquele que ensaia contrariar o mal da guerra, combatendo pela paz, pode deixar-se vencer pela mesma lógica própria da guerra e acrescentar, com o seu acto, mais mal ao mal já existente, provocado pela guerra. Historicamente, os exemplos constituem uma imensidade.

É fácil deixar-se o homem dominar pelos movimentos animais da sua fonte de apetite e de desejo e, na guerra, nada é mais perigoso do que o desejo de vingança, aparentemente justa, perante certas obras de destruição, feitas por aqueles que combatem pela destruição. Mas se aquele que combate contra os que combatem pela destruição não quer passar ele próprio também a combater por essa mesma destruição tem de não aceder a temporizar com algo como, por exemplo, um desejo de vingança. *O bem que visa não é compatível com qualquer acto de mal.* O que normalmente mais pesa sobre a consciência dos veteranos, não é tanto o mal por que passaram eles próprios ou os seus camaradas, mesmo os que morreram, mas o mal *que fizeram*, quando sabem que deveriam ter feito o bem: este mal é, no fim das suas vidas, a terrível ameaça de *desqualificação total* dessas mesmas vidas, aproximando-se a morte, que tudo vai selar com o balanço final de bem e mal. Ora, este, sobretudo o completamente escusado, pesa de uma forma esmagadora, deixando uns absolutamente desesperados, pois apenas acreditavam no sentido imanente do bem que fizeram e este, agora, revela-se inexoravelmente maculado pelo mal que também fizeram, obrigando-os a deixar o absoluto da vida ontologicamente desqualificados; outros, crentes na transcendência, também esma-

gados pelo peso de um mal que fizeram e para o qual não esperam perdão, pois era evitável; outros, também crentes, limitam-se, pelas mesmas razões etiológicas de ambos os casos paradigmáticos anteriores, a esperar um perdão gratuito, que sabem não merecer, pois traíram o sentido de absoluta bondade daquilo de que esperam o perdão.⁸¹

Deste modo, é exactamente no tempo de guerra que o homem mais necessita do exercício da temperança: só esta pode, em acto, evitar seguir as solicitações de um fundo animal e irracional que ameaça anular o que há de humano no homem e precipitá-lo no abismo da mais profunda animalidade e irracionalidade. Sendo a temperança a virtude que se situa no campo de possibilidade de acção mais próximo do limiar entre o não humano e o humano, entre uma animalidade humanamente irracional, a que é sempre possível retroceder, e uma humanidade de sempre necessária positiva afirmação, cabe a esta virtude o papel de combatente da linha da frente da mesma humanidade, que lhe compete afirmar e defender. Deixando de exercer a temperança, o homem recai numa

⁸¹ Para um puro imanentista, perceber que o fim está próximo (e, para qualquer ser humano inteligente, o fim está possivelmente *sempre próximo*) e perceber que o mal que fez, que irá, em si, morrer consigo, nunca irá encontrar qualquer resgate, porque tudo termina e tudo fica selado irremediavelmente, deve ser algo de profundamente angustiante, a menos que seja completamente estúpido ou um perfeito celerado: a sua herança deixada contém um mal que nada redimirá, pois não há mais acto para o fazer, absolutamente. Mas para os que acreditam na transcendência, que destino poderá ser o do mal que fizeram e o seu próprio, deles que fizeram o mal? Aqueles que se regem por um pensamento de directa lógica mecânica nada podem esperar senão o lógico castigo por algo que logicamente tem de ser castigado; os que acreditam numa lógica de holística harmonia infinitista esperam que o imperdoável, segundo a lógica anterior, possa ser perdoado segundo a lógica em que acreditam, não porque mereçam, mas porque a lógica da integração assim o determina, a mesma lógica que é o único remédio (transcendente, e só transcendente) para aqueles que sofreram o mal. Sem esta lógica, o ser perde todo o sentido e não vale, em absoluto, viver, isto é, têm razão os imanentistas.

animalidade de que dificilmente voltará a emergir.⁸² Mas, mesmo que individual e pessoalmente se liberte de tal queda, nada poderá fazer quanto aos malefícios que a sua acção intemperante provocou⁸³ e que dependeram, em última instância, exclusivamente dos seus actos, actos que deveria ter evitado cometer.

De nada serve, substancialmente, após se ter cometido um acto intemperante, qualquer arrependimento ou ensaio de reparação: o primeiro, apenas aproveita ao intemperante, nada podendo operar de positivo relativamente ao atingido, que assim permanecerá para sempre, sendo absolutamente improdutivo do ponto de vista ontológico, para além do interesse próprio do prevaricador; o segundo é também absolutamente impotente, do ponto de vista ontológico,

⁸²À parte as infantis e pouco racionais tentativas de explicar o modo de ser ético e político dos homens por meio de reduções de tipo materialista, em que, quase anedoticamente, se faz coincidir a “causa” dos comportamentos com acertos e desacertos físico-químicos e nada mais, será sempre difícil explicar a razão que leva os homens a uma acção continuada a que se poderia chamar “vício do mal”: será porque a prática do mal é mais fácil?; será porque o mal, o seu “acto” em realização causa “prazer”? e qual a qualidade deste prazer (para além da sua quantidade-qualidade química)?; será, como nos parece, uma tentativa fácil de fuga à emergente evidência do nada, que leva a querer, enquanto se dura, “levar” connosco, arrastar para uma perdição idêntica à nossa o maior número possível? Seja qual for a resposta dada, não parece possível fugir a um triste registo de perversidade, indigno do que de melhor o homem possui como potencialidade.

⁸³As perspectivas que intentam propor reequilíbrios algébricos do bem, mostrando que, no fim, tudo está óptimo, pois até os “maus” se converteram em bons, esquecem que há um carácter absoluto nas consequências negativas do mal (nas quais, exactamente, o mal consiste, pois, sem elas, que seria «mau» no mal?) que não pode ser eliminado e que funciona como “elemento absorvente” em tais álgebras ético-políticas, não se adicionando ou subtraindo seja ao que for, mas anulando pura e simplesmente qualquer bem, dado que este bem, no resultado, não pode deixar de ser um bem holístico, incompatível com a presença de qualquer mal. Assim sendo, por exemplo, de nada serve às vítimas de um acto de mal que o seu malfeitor se arrependa e converta ao bem: aquilo de que precisavam e nunca irão ter é que ele nunca lhes tivesse feito mal. *Só o bem é resgate do bem*; só o bem é resgatável, porque é, em acto, o seu mesmo resgate. *Não há resgate para o absoluto do mal.*

pois nada pode “obrigar” o acto de mal que se actualizou, em absoluto, a deixar, não de *o ser*, mas de *o ter sido*: o que foi, em acto, foi, em acto, nesse acto que foi, absolutamente, e nada o pode des-actualizar, nem há, quanto ao absoluto do acto, “máquinas do tempo” que possam servir para anular o que absolutamente foi. Mesmo que pudesse haver, historicamente, algo semelhante a uma soma algébrica de tempos ou actos, anulando essa mesma soma algébrica, quando o somatório de entidades actuais com o mesmo módulo, mas sinais contrários o que quer que isso pudesse ser, desse zero, mesmo assim, a soma nula não é o mesmo que a aniquilação do que absolutamente, em acto, foi: a soma anularia o efeito do acto, melhor, a conjugação algébrica dos actos, mas não o seu absoluto.⁸⁴ Deste modo se percebe que não há *reparação* possível, apenas possível *compensação* ou, quando muito, uma *satisfação*, que nos parece ser muito mais eficaz do lado do prevaricador, que ensaia compensar o absoluto de negatividade do acto que realizou e não deveria ter realizado, do que do lado daquele ou daqueles que o sofreram: como já vimos, se estes tiverem sido mortos, como consequência daquela acção, não há, humanamente falando, qualquer compensação possível e não se pode admitir, aqui, o recurso a realidades extra-humanas, dado que a sua inclusão facilmente propicia uma excelente desculpa para os actos mais malvados, embelezados por uma qualquer graça que tudo redime: posso matar e sacrificar milhões de inocentes, pois, vão logo todos direitinhos para o “céu”.⁸⁵ Nenhum homem pode saber isto e, sobretudo, nenhum homem tem o direito de se arrogar intérprete de qualquer vontade

⁸⁴Formalizando: se designarmos o acto negativo por x e o acto positivo por y , para que houvesse saldo nulo $x = -y$, o que implica que $y = -x$, o que implica que, para anular x é necessário um $-x$. Mesmo que fosse possível (e não é) um acto cujo “módulo” ontológico, ético ou político fosse igual ao de x , mas de sinal contrário, ainda haveria o problema de o acto de $-x$, em seu absoluto, nunca poder ser o mesmo que x .

⁸⁵Estas anedotas pseudo-trágicas são perigosíssimas em termos éticos e políticos e já foram sacrificados milhões de pessoas em seu nome.

alheia, muito menos de uma suposta vontade de um qualquer ser “divino”. E, quanto mais espiritual e delicada for a imagem que o homem transporta dessa mesma “sua divindade”, maior é a sua obrigação de temperar os seus desejos de morte e de destruição, pois, eles são, neste caso, ainda mais dificilmente compatíveis com a excelência daquela imagem. É, assim, evidente que, para um crente em uma das divindades espiritualmente mais elevadas, invocar estas para justificar aqueles desejos é manifestamente irracional e perverso. Mas o grande perigo do tempo de guerra reside exactamente na recosmicização negativa que opera, no sentido de uma cada vez maior caoticidade, em que a racionalidade deperece progressivamente, muitas vezes, em nome da própria racionalidade. Ora, o agente deste deperecimento é exactamente a intemperança, isto é, o homem intemperante.

No entanto, a intemperança não pode assumir totalmente o ónus da degradação ontológica do homem durante o tempo de guerra: ela é apenas o colapso do soldado em posição mais avançada na fronteira com a animalidade e a irracionalidade que ameaçam o homem, e o ameaçam desde o seu próprio interior. Quiséramos nós usar uma prosopopeia, e seria fácil às duas outras virtudes cardeais activas prudência e coragem acusar a temperança de todos os males causados pela acção do homem durante o tempo de guerra e, sobretudo, por parte do homem que não quis a guerra e apenas nela entrou para restabelecer aquele mínimo de paz que permite a vida. Mas não há, aqui, prosopopeia alguma, o que há é homens e são estes que agem, actualizando as suas mesmas virtualidades de acção próprias. É o homem que é temperante ou não; não é a temperança que, possuindo o homem, como estranha heterónoma deusa, faz dele temperante, sendo, assim, a intemperança algo como uma espécie de falta de literal entusiasmo.

A temperança, por ser o modo de manifestação aparentemente menos espiritual do acto do homem, parece dele não depender, como se lhe fosse concedida por algo fora dele, como se fosse de-

terminada do exterior. Deste modo, a responsabilidade pela sua ausência nem poderia ser-lhe atribuída, pois tratar-se-ia de uma falha “natural”: o impulso animal que é suposto combater, é, também, suposto trazer consigo aquela mesma arma que o combate, a temperança. Ora, nada de mais errado: a temperança é a possibilidade *humana* de combater imediata e directamente os impulsos que derivam da parte mais animal do homem, a parte sua ligada directamente à sua inalienável dimensão biológica, comum, diferenciadamente, a todo o universo dos viventes conhecido. O impulso próprio desta dimensão existe com a simples e única finalidade de manter a vida própria daquele ser ou dos seres que dele biologicamente dependem, sem poder usar de qualquer entrave ao uso de qualquer meio, por mais violento que pareça a um ser já dotado de um outro tipo de capacidade exactamente a espiritual como é o ser humano, que não é apenas biologia.

Mas é *também* biologia e é, no que é, necessária e essencialmente biologia. Ora, a temperança é a possibilidade de actualidade do governo da mesma biologia irracional por parte do homem que, sendo um ser biológico, não é *necessariamente* um ser irracional, mas *que o pode ser*, se a temperança não se actualizar. *Não há, pois, verdadeiramente, “homens intemperantes”: sem temperança, não há homens.* Não admira, assim, que, no tempo de guerra, muitos homens pareçam comportar-se como animais irracionais: *se forem intemperantes, são animais irracionais.* Podem, até, ter sido politicamente treinados para se transformarem em animais irracionais. E de tal modo isto é tristemente verdadeiro, que muitos são incapazes de reganhar a humanidade perdida e transformam-se em seres que vivem apenas para matar e destruir, cessando de o fazer apenas quando eles mesmos são mortos, selando, assim, um destino de desumanidade a que ou se condenaram eles próprios ou alguém os condenou.⁸⁶

⁸⁶É muito antiga a tradição de treinar certos tipos de corpos militares de forma tendencialmente irracional, incentivando comportamentos irracionais, com a fi-

A temperança nada é, pois, nem mesmo como pura virtualidade, sem o auxílio das outras duas virtudes cardeais activas, mormente da prudência ou sabedoria.

O tempo de guerra surge normalmente como o tempo propício para o reinado da *coragem*, mas talvez seja o tempo em que esta virtude menos se actualise. Não há, aqui, qualquer paradoxo, pois a coragem é o que se actualiza e, consigo, actualiza o próprio acto do homem, quando há que vencer obstáculos aparentemente intransponíveis e, de facto, intransponíveis, quando não se manifesta. Ora, no tempo de guerra, a “nova ordem” de desordem do cosmos, instalada pelo acto de guerra, torna, muitas vezes, desnecessária a presença da coragem: *o próprio trânsito dos acontecimentos leva consigo a actuação dos homens*, não necessitando estes de coragem alguma para fazer o que fazem, arrastados pela mesma onda dos acontecimentos. A coragem pode ser necessária ou para cavalgar a onda quando a prudência assim o mandar ou para lhe resistir, ainda por determinação da mesma prudência.

Não há qualquer coragem em seguir os acontecimentos, heteronomamente determinado por eles: quando um homem se lança, de arma em riste, contra as metralhadoras inimigas, sabendo que provavelmente irá morrer, só porque recebeu ordem para assim fazer ou porque quer fazer o mesmo que os outros fazem, fá-lo sem coragem alguma, apenas como sequência e consequência de uma determinação *exterior*, que anula qualquer mérito próprio que pu-

nalidade de transformar homens em “guerreiros”. Ora, o que este tipo de treino consegue é produzir agentes irracionais com aspecto exterior humano, óptimos para, a longo prazo, perder as guerras, que supostamente deveriam ganhar, exactamente por causa do seu “treino especial”. *Nunca um soldado estúpido foi um bom soldado*, nunca um homem menos racional foi melhor homem ou melhor soldado. Contemporaneamente, e dado que não se vislumbra um qualquer bom fim para as guerras, é fundamental treinar *pessoas* na racionalidade da acção militar, capazes de vencer o inimigo, mas de uma forma racional, pois a racionalidade é a única capaz de permitir um domínio do universo da guerra, evitando que seja a lógica desta a imperar, lógica que a tudo e a todos derrota.

desse haver, se, de facto, aquele soldado tivesse agido segundo a sua própria fonte interior de auto-determinação. Um bom exemplo de coragem é arriscar a sua vida para voluntariamente ajudar um camarada ou para desobedecer a uma ordem que seja evidentemente perversa como, por exemplo, matar uma criança inocente. Aqui, sim, existe coragem, porque a força necessária para ultrapassar um obstáculo, inultrapassável de outro modo, foi mobilizada *por iniciativa própria* daquele de quem a actualização do acto dependia. Esta iniciativa pode custar a vida a quem a actualiza, mas este preço não é pago de um modo cego e irracional, que *retira toda a dignidade humana a quem actua*, mas é avançado como o exacto acto próprio daquele que o assume e se assume como essa mesma iniciativa. Neste acto de assunção da iniciativa que em si, de si próprio, nasce *cumprir-se a mesma humanidade e aquele que pode ser o último acto de um ser humano é a exacta afirmação da sua mesma humanidade*.

Estes actos de verdadeira coragem nunca deixam a quem lhes sobrevive uma recordação amarga, porque quem neles se ergueu o fez como o absoluto da afirmação ontológica, ética, política possível do que, na altura, lhe era também possível. E, como ir para além deste acto significaria necessariamente perder a vida, tendo entregue naquele mesmo acto tudo o que, naquele momento, era possível entregar, não há como sentir amargura, no sentido ontológico do termo, isto é, o seu ser de agora nada tem a censurar ao seu ser de então: nada mais era possível fazer; para além disso, para além de morrer; mas o acto de vida ou de morte já não foi seu, tancendeu-o e fê-lo permitindo-lhe, obviamente, viver. Mas não foi para viver nem para morrer que aceitou realizar o acto de coragem: foi *para ser*.

A coragem é sempre o acto que permite ao homem assumir o absoluto do seu ser, pois este é sempre actualizado na iminência do nada. O acto de coragem é aquele que ignora activamente a possibilidade iminente do nada, assumindo a positividade do ser como

tarrafa sua. Agir com coragem é sempre optar pelo acto como introdutor do absoluto de positividade do ser, mesmo quando, sobretudo quando tudo parece conspirar contra aquela positividade e convidar a anuir a um clima de destruição do mesmo ser.

Ser corajoso não é, pois, actuar com qualquer tipo de força e de qualquer modo: isso nem é, sequer, ser temerário, é ser intemperante.⁸⁷ A actuação segundo a coragem implica o perfeito domínio da temperança e um combatente intemperante será sempre ou um cobarde ou um temerário ou simplesmente uma máquina de guerra com figura humana, mas sem outra qualquer característica de humanidade. Ser corajoso é, pois, muito mais raro em tempo de guerra do que se pensa: na guerra, muito do que passa por coragem mais não é do que *tropismo político*, em que homens desumanizados imitam outros tais ou homens animalizados politicamente dão rédea solta ao que de pior a sua animalidade sem controlo é capaz.

A coragem é uma virtude muito mais própria do tempo de paz, em que é necessária muita força, sabiamente aplicada, para prosseguir uma existência que *não tem o aguilhão da necessidade de sobrevivência para a motivar*, como no tempo de guerra. Mas é no tempo de paz que a coragem deperece, por falta de sabedoria, do amor por uma existência que deve depender apenas da sua mesma fonte ontológica interior, para a descoberta da qual necessita de um esforço continuado da mesma coragem, cujo prémio é aquela mesma descoberta e a consequente espiritualização, em que a coragem se vai descobrindo progressivamente como *a pura actualidade motora do espírito* que, em si mesmo, se busca e se encontra. Mas o que transcende o homem politicamente acaba por ter mais força do que a serena força da coragem, e esta acaba por enfraquecer e, com ela, o espírito, que é a sua fonte, até que, de novo, tenha

⁸⁷ Isto é, degradar de tal modo o nível próprio da virtude, que se passa para o âmbito da virtude imediatamente inferior; um pouco à imagem, sugestiva, da confusão de órgãos e funções implicada em “pensar com os pés” ou “querer com o estômago”...

de despertar do sono do mesmo espírito, para o pesadelo da guerra, quando tiver de usar os seus recursos para tentar voltar a impor, não o reino da intemperança que a substituiu, mas o reino da prudência, que não esteve presente para a governar.

A grande virtude da paz é a *prudência*. Mas esta sabedoria nunca está, em acto, ao nível do que a sua riqueza potencial permite. E é aqui que radica quer a fonte da guerra quer a fonte de todo o mal.

Como temos vindo a perceber, a guerra nasce do homem, da sua interioridade, do que há de mais profundo no seu ser, que é a possibilidade de absolutamente optar. Uma opção feita sempre segundo a exacta positividade do ser, isto é, segundo o bem, implicaria que nunca houvesse actualização de acto de guerra algum. Esta evidência, que é teórica, é absoluta. Tal actualização, no absoluto sentido do bem, implicaria necessariamente uma inteligência que entendesse este mesmo bem, que, em acto, com ele se confundisse, com ele coincidisse. *É esta coincidência do acto com o seu possível bem que é o acto prudente*. A prudência não é, pois, apenas e sobretudo, uma pura virtude, no sentido de ser uma mera virtualidade: é um acto *e o acto de actualização do bem*, do esplendor do bem de que é capaz. Não de um bem qualquer ou de um bem menor, mas *do bem máximo* de que é capaz. Do ponto de vista do homem, *a prudência é o veículo e o introdutor do bem no ser*: sem ela, não há bem algum, pois o restante do ser, aquilo que não depende do homem, não merece verdadeiramente o nome de bem, pois mais não é do que um dado, independente do homem e que poderia existir sem ele, se bem que, assim, não fosse sequer referenciável. Mas não se pode chamar verdadeiramente bem em termos ético-políticos, que não puramente ontológicos, isto é, em termos da ontologia que depende necessariamente da acção ético-política ao que não depende do acto do homem, sob pena de equivocidade e redução da semântica própria do acto humano.⁸⁸

⁸⁸É claro que em estritos termos ontológicos, tudo o que é, porque é e en-

Também não se pode designar como mal o que não depende do homem: ao fazê-lo, o que é próprio do mal causado pelo homem dilui-se e perde a especificidade própria, absoluta, sendo apenas um caso entre outros. Há, isso sim, que fazer um grande esforço semântico, a fim de cobrir o campo do danoso para o homem e que não depende do homem.⁸⁹ *O mal é o mal moral e político*, não há outro. Tem como especificidade essencial própria o depender do acto do homem e não poder existir sem ele. Os outros chamados “males” não dependem do homem, pelo que não podem ser incluídos sob a mesma epígrafe, o que implicaria necessariamente

quanto é, ou seja, no absoluto de seu acto de ser, é bom e qualquer possível bondade só é definível exactamente nos termos desta mesma e absoluta positividade activa do que é. Mas, se deste ponto de vista, tudo o que é, na sua mesma positividade, é bom, ética e politicamente só faz sentido chamar bem à positividade ontológica que é posta em acto pela acção do homem: o mais é bom, mas à maneira do puro dado, que não atribui qualquer mérito ou demérito à acção do homem.

⁸⁹Para além do mal de etiologia ética e política, há outros “males”, isto é, há outras fontes de *dano* para o homem. A fim de eliminar o perigo de equivocidade, dado que a constante adjectivação levada a cabo por meio do termo mal como em “mal cósmico” ou em “mal metafísico” não elimina a equivocidade, antes contribui para a instalar ou reforçar, pois o que conta é a comunidade substantiva do termo mal e não a diferença das adjectivações, como designar tais danos? De facto, por exemplo, não é possível escapar à necessidade de entender algo como o sofrimento, isto é, a dor sem sentido possível, na relação de dano que necessariamente causa a quem sofre. Ora, para além do mal moral e político, todo o sofrimento tem como causa algum dos outros “males”. Deste modo, os outros “males” são redutíveis à irreducibilidade do sofrimento, recaindo sobre este a necessidade de compreensão: *que é o sofrimento como mal?* É a inteligência da ameaça do nada presente no homem: sem esta ameaça e a correspondente inteligência, não haveria sofrimento algum e, consequentemente, não haveria dano algum causado pelo sofrimento, pelo que os “males” que causam o sofrimento não seriam «males». Sem a ameaça da aniquilação, não há mal possível, como sofrimento: só mal moral e político. É por tal razão que o sofrimento se confunde facilmente com um mal moral, que não é. Não é mesmo mal algum: é apenas a profunda dor pela inteligência do «mal dos males» ou verdadeiro mal ontológico, o não ser absoluto, na forma da sua possibilidade. Mas a este “mal” é melhor mesmo chamar-lhe «nada».

equivocidade e anularia a especificidade semântica do que está em causa, como elemento diferenciador e, como tal, constituinte ontológico próprio necessário para que algo seja o que é.

A morte, quando causada por um outro homem, pode ser um mal, mas não o é se for causada por algo de diverso. Será um bem? Não podemos afirmar tal. Podemos, sim, afirmar que aqui não se pode navegar semanticamente entre “bem” e “mal”, moralmente considerados, pois há dimensões possíveis de maior profundidade, que estas duas vozes não conseguem captar. Do ponto de vista ontológico, até uma morte causada por um homem pode ser um bem. Mas não nos é possível pronunciarmo-nos sobre tal possibilidade: não dominamos a infinitude actual que implica tal julgamento.⁹⁰

Assim, a morte, o sofrimento, podem não ser bens ou males, ontologicamente falando, mas não nos é possível decidir, pois não podemos abarcar intuitivamente a infinitude de actualidade necessária para tal poder afirmar. Não diminui isto a gravidade do que está em causa ou a sua dramática ou mesmo trágica grandeza humana, apenas demonstra a nossa condição de seres finitos, até na capacidade de julgamento: nunca saberemos se o sofrimento excruciante de alguém é um bem ou um mal, ontologicamente entendido. O que podemos saber é se isso de que sofre teve ou não origem humana: se for humana a origem, então, estamos perante um mal, pois a sua fonte foi ética e a sua veiculação foi política foi

⁹⁰Qualquer juízo implica o domínio inteligente do todo que co-envolve isso que é julgado: o caso típico da forma «S é P» é uma abstracção singular necessária para que se possa estudar a cópula lógica, mas não existe realmente. De facto, não há um qualquer «S é P» absolutamente singular para além de «o ser é», ou seja, «o ser é ser» ou qualquer outro formalmente equivalente. Todos os outros pressupõem, pelo menos, este, e o comum do que há a julgar implica uma remissão relacional infinita, que só um acto de inteligência infinita pode exercer. Assim, o pronunciamento sobre tal facto implica uma infinitude de relações, o que faz com que não nos seja possível exercê-lo. Apenas podemos arriscar juízos contingentes acerca da contingente realidade ética e política de que somos capazes. Os outros, os não contingentes, são prerrogativa exclusiva de Deus ou de ninguém.

o homem que esteve na actualização do acto que desencadeou tal sofrimento, este é um mal, não pelo que causa no seu objecto, mas porque isso que causa teve origem humana.

Ora, *é esta origem humana que é humanamente controlável*. Não posso, agora, evitar que haja um tremor de terra ou que um planetóide qualquer choque com a Terra, não tenho meios para tal, por mais que isso me aflija: não depende de mim. Mas, se se der tal evento, já poderá depender de mim fazer algo para minimizar os seus efeitos. Se não posso chamar *mau* ao tremor de terra o que é manifestamente estulto e, no mínimo, revela uma mentalidade magista nem acusá-lo de maldade, já posso chamar-me mau e classificar-me como tal se, podendo ajudar de algum modo a minimizar os efeitos de tal acidente, o não fizer. É claro que, se chamar mau ao tremor de terra e mal ao que ele originou, parece que faço diminuir a minha responsabilidade pelo meu exacto mal. Se o mal não começar em mim, sinto-me também eu vítima das circunstâncias: afinal, que sou eu, perante tamanha demonstração, não só de força natural, mas de natural “maldade”?

Ora, o mal, aqui, só começa quando a *necessidade de um bem a fazer* me interpela. Até então, não há mal algum: há, é claro, sofrimento e dano humano, sem dúvida, mas *não qualificáveis quer ética quer politicamente*. Esta qualificação só começa, e aí, sim, começa imediatamente, quando entra em jogo a possibilidade de opção humana no sentido da acção pelo bem. Não posso desactualizar o evento, obviamente, dado que aqui estamos no campo do puro ontológico que transcende a possibilidade humana. Mas posso agir no sentido de minorar as consequências segundas das consequências mecânicas primeiras do evento. *É aqui que nasce a possibilidade de qualificação moral e política*. É aqui que sou chamado, exactamente como homem, a intervir moral e politicamente. *É aqui que nasce propriamente o bem e o mal*: na possibilidade, ora manifestada, para o meu acto, para a sua possível actualização até então, tudo transcende, do ponto de vista de uma ontologia do

acto, a esfera da possibilidade humana. É quando esta se abre que se abre concomitantemente o campo da possibilidade ética e política, isto é, o campo da possibilidade da própria humanidade. *É aqui que nasce a possibilidade do bem e do mal.*

Podemos perceber isto mesmo negativamente, se pensarmos que um evento deste género, em que toda a humanidade fosse aniquilada, não poderia ser considerado pelo homem como um mal, pois não haveria homem algum para tal consideração fazer. Seria um grande desastre dizemos nós, que aqui estamos para dizer coisas... , mas não seria bom ou mau, porque bem e mal só fazem sentido para o homem e não haveria homem algum para quem fizessem sentido. *O bem e o mal unidades últimas de sentido humanas aparecem com o homem e só com e para o homem fazem sentido*, o que, aliás, a famosa narrativa adâmica da Bíblia bem percebeu.⁹¹ É este homem, sede do sentido do bem e do mal, que é convocado ao bem, que só de si depende, por meio da sua possibilidade operante e realizadora, a prudência, quer no quotidiano “normal” da existência quer, no que aqui nos interessa, aquando do tempo de guerra.

Deste modo, *é do exercício da prudência* agora, como pura possibilidade, isto é, como virtualidade de virtude *que depende a guerra*: se o homem actuar no sentido do bem, então nunca desencadeará acto de guerra algum. E, como a guerra nasce sempre da actualização de um primeiro acto de guerra, não haverá guerra

⁹¹ Antes da famosa acção de escolha do não bem maior por parte de Adão, não havia mal algum. Foi este acto que introduziu o mal na criação. Antes, tudo era bom, nas palavras do próprio Criador. Mesmo o triste demónio não teria conseguido introduzir o mal (papel que não lhe competia, mas ao homem) sem o auxílio imprescindível do homem-Adão. Se este nunca tivesse actuado no mau sentido, o mal nunca teria existido, com toda a história sendo uma narrativa de bem, uma verdadeira Cidade de Deus: compreende-se, agora, melhor o que quer dizer o termo «pecado» referido ao tal acto inaugural de Adão. Pode haver muita discussão acerca do termo «original» associado a este pecado, mas não é racionalmente possível pensar tal simbólico acto como não sendo a origem histórica de todo o mal e, nisto, é radicalmente original e originário.

alguma. *A prudência é, pois, em absoluto, a virtude da paz.* Mas é a virtude da paz mesmo sem o ser em absoluto: quando a prudência foi vencida, anulada, e a guerra foi desencadeada, no e pelo acto mesmo que a desencadeou, então a prudência daqueles que são apanhados por aquele desencadear é a única a poder permitir anular o estado de guerra aberto: só ela pode, tendo sempre em consideração que a guerra visa destruir o ser, actuando como guardiã deste, orientar o acto de modo a que, progressivamente, o saldo entre o mal feito e o bem feito seja favorável ao último e este se venha a impor, no fim.

Tal consegue-se através do acto comum da prudência, que consiste na orientação do acto do homem no sentido do bem, isto é, em fazer coincidir o acto do homem com a mesma sua possível bondade, ou seja, ir consubstanciando o homem em prudência e esta em bem actualizado. Pragmaticamente, a tarefa consiste na orientação da acção do homem no sentido do bem, iluminando as diferentes áreas de actualização e seus modos, permitindo quer às potências apetitivas, mais “passivas” temperança quer às potências realizativas, mais “activas” coragem, isto é, quer à parte mais passiva quer à parte mais activa do acto do homem, uma actualização em que todos os actos sejam actos que visem sempre um aumento de ser e de bem e não o contrário.

Compete, pois, à sabedoria realizar-se como tal, isto é, compete ao acto possível do homem actualizar-se de tal modo que, no que diz respeito à possibilidade de aumento ou de decréscimo de ser em acto, a sua opção seja sempre pela primeira hipótese: esta é a realização mesma do bem.

Se a justiça é o acto pleno e integrado das outras três virtudes cardeais e se a guerra existe precisamente porque houve uma falência de uma ou mais delas (na realidade, é sempre das três, pois, em última instância, é uma qualquer falência da prudência), então, na guerra necessariamente não há justiça. Não se trata, pois, de uma qualquer situação pontual e acidental de ausência de justiça

numa qualquer guerra, podendo haver justiça numa outra guerra qualquer: pela essência mesma da coisa, a guerra é sempre uma ausência de justiça. Deste ponto de vista, é perfeitamente néscia a referência a “guerras justas”.

Mas, e quando os agredidos têm razão em se defender, não é justa a guerra do lado deles? A guerra não tem “lados” ou “partes” ou “momentos”, etc.: é sempre um todo insecável e este todo só é porque a justiça se encontra ausente não da guerra, mas do mundo político em que ela ocorre. Esta ausência não retira razão à razão dos agredidos, mas ter razão no combate na guerra é uma coisa, a justiça é outra. A razão, se for boa, isto é, se estiver do lado do bem-comum, e se obtiver a vitória, pode ajudar a instalar um mundo político, esse sim, justo: mas, então, já não haverá guerra.

Deste ponto de vista, a justiça é a impossibilidade da guerra e uma *polis* justa é uma *polis* onde, redundantemente, enquanto a justiça reinar, a guerra será impossível. Num mundo realmente integrado e em processo de acelerada maior integração a nível político, numa *polis* global, o papel da justiça é cada vez mais importante, dado que a sua ausência ameaça a *polis* global, na sua dimensão global, e uma ausência de justiça global necessariamente levará a uma guerra global, a primeira verdadeiramente mundial. Fica feita a chamada de atenção.

7. Guerra, materialidade e maldade

Pertencem a vários tipos as causas habitualmente avançadas para a guerra: materiais, biológicas, económicas, políticas, morais, mesmo espirituais. Como a guerra é um acto complexo, há que aceitar esta variedade radical de contribuições para a sua explicação, mas há que, também, apreciar diferenciadamente a importância relativa de cada uma delas. Muitas vezes, sob o nome de “complexidade” esconde-se quer a incapacidade para perceber intuitivamente

o cerne activo de um determinado acto quer a vontade de que tudo permaneça o mais afastado possível daquela mesma percepção.

Não pode haver qualquer dúvida acerca da necessária dimensão material de qualquer acto de guerra: sem esta dimensão, nunca haveria propriamente qualquer acto de guerra, pois, sem matéria em que consubstanciar e com que consubstanciar a agressão inerente à vontade de aniquilar, simplesmente nenhum acto de guerra seria possível. Mas, dir-se-á, não é ao nível instrumental que a pertinência causal da matéria melhor se revela, antes ao nível teleológico, dado que é a posse de bens materiais que desencadeia muitas vezes o acto agressor que inicia a guerra e que é o acto de guerra primeiro.

É verdade que a posse de tais bens é muitas vezes invocada como pretexto para tal acto primeiro, mas não é a matéria que comete tal acto, pelo que não pode ser ela propriamente a sua causa: mais não é do que um pretexto. A verdadeira causa sustenta esse mesmo pretexto, funda-o, como funda o acto que dele se serve para se auto-justificar. É a vontade de posse dos bens que funda estes como objectivo seu e não este objectivo que funda aquela vontade. Os mesmos objectos, *perante vontade diferente* (e a eles indiferente...), poderiam não suscitar o mesmo movimento de vontade de posse, quer essa vontade fosse de um ente diferente ou de um mesmo ente, diferente em acto. Para que fosse o objecto material a determinar a causa, como finalidade, teria de exercer uma motivação necessária sobre a vontade, a que esta não poderia, de modo algum, resistir. Este efeito teria de ter uma validade universal. Ora, não é isto que se verifica, havendo a possibilidade de a vontade não eleger qualquer objectivo material como possível entidade a possuir.

É, pois, a vontade que determina a materialidade do objecto-objectivo e não o inverso. O puro objecto material nunca, por si só, mobiliza necessariamente seja o que for. *Se há uma condicionante material necessária para a guerra, não há uma causa material*

para a mesma. De nada serve tentar adjudicar a responsabilidade da guerra à matéria, aquela pertence exactamente à parte não material do ser. *Deixada a si mesma, a matéria nunca provocaria guerra alguma.* A força que a matéria denota nunca é ofensiva, apenas se limita a seguir os seus modos próprios de manifestação, em que a racionalidade umas vezes se consegue rever, outras não, mas sem que a matéria possa vez alguma actuar com o sentido de aniquilar seja o que for: *não há qualquer sentido na matéria*, seja para um aumento de positividade seja para uma sua diminuição. Este sentido é pura questão humana. *A matéria desconhece absolutamente o sentido.* A guerra situa-se na esfera do sentido ou na da sua ausência, mas como questão consciente, positiva e humana.

Também no âmbito da biologia se pode pôr a questão da sua comparticipação para com a etiologia da guerra. Dado o nível superior de complexidade do biológico, não se poderá assumir este já como determinante etiológico da guerra? Afinal, não assistimos, no domínio do biológico, a uma constante “guerra de todos contra todos”? Não é a biologia o domínio priviligiado da violência? Não serve basicamente, sobretudo nos níveis biológicos considerados mais elevados, esta mesma conflitualidade para a manutenção da própria sobrevivência e, com a sua, a da espécie a que se pertence, à custa da não-sobrevivência do outro, forma agradável de dizer a sua mesma morte? Não é o reino da biologia o mesmo reino da vida e da morte, indissociavelmente, necessariamente; morte que assume, grande parte das vezes, carácter “violento”? Não se encontra, pois, aqui, o fundamento e a raiz última de todo o acto de guerra?

Não nos parece. Sem negar a validade das afirmações genéricas que foram produzidas acima, fazemos notar que, no acto dito de violência situado no reino biológico, não se visa o ser de tal entidade, como tal, mas tão só ou o seu uso como sustento alimentar ou a sua remoção como ameaça multiforme. É aquele ente que se mata para comer, porque é o que se apresenta no sítio e no tempo

próprios da fome e da oportunidade de a saciar. O animal que se come, por exemplo, serve para matar a fome, mais nada. Não se come *o ser* do animal cujo uso mata a fome. Este uso é meramente instrumental e ditado por uma força que transcende o utilizador, que este não pode controlar. Não escolhe aquele porque o quer *especialmente* aniquilar. Escolhe-o porque é o que instrumentalmente, em sentido lato, melhor se conforma à aniquilação da sua transcendente necessidade. Considerações semelhantes se podem fazer relativamente a outros motivos de morte ou de agressão, no campo do puramente biológico: são meramente instrumentais e servem objectivos que dominam os movimentos do ente agente em causa. Não há propriamente uma vontade de aniquilação, há a satisfação de uma necessidade que passa pela agressão ou a morte de um outro ente. Mais nada.

No que diz respeito às eventuais causas económicas, há que notar que a economia decorre necessariamente quer da materialidade da existência humana quer da biologia da mesma. Mas, precisamente, só se aplica propriamente a entidades materiais e biológicas humanas. A esfera da economia constitui propriamente um mundo, portanto, uma unidade de sentido, o que só se aplica com pertinência ao ente humano. Mas, se a esfera económica não é separável das esferas material e biológica da existência humana o que inclui necessariamente a totalidade da actualidade material e biológica em que se insere, isto é, a totalidade do ser material e biológico envolventes, em sentido lato, também não é separável da esfera política. *Economia e política nunca se encontram separadas, de facto e de direito, na actualidade própria do ente humano.* O mundo político surge porque nenhum homem é economicamente auto-suficiente. Se o fosse, por hipótese, nada faria com que a sua aproximação a qualquer outro ser fosse necessária, independentemente do nível a considerar: o que há de mais sublime na existência humana o próprio amor e a amizade⁹² só podem nascer porque o

⁹²Não subscrevemos qualquer oposição essencial entre a amizade pura, *philia*

homem é um ser auto-insuficiente. A necessidade de trocas está na base da política e esta é uma *dimensão ontológica essencial* da substância humana real: um ser qualquer que se chamasse “homem”, mas que não tivesse uma dimensão ontológica política não seria um homem, um homem como nós somos homens, e o nome de “homem” que lhe fosse atribuído seria equívoco.

O dom gratuito do amor de amizade e agápico só faz sentido, como gratuito, precisamente porque há um imenso conjunto necessário de dons de troca, necessários para a existência do homem e que fazem dele um “animal político”, como Platão e Aristóteles bem perceberam. Se todos os dons fossem gratuitos, que valor teria o amor? É porque o homem é um animal de necessidade, que consegue transcender esta mesma necessidade em dádiva não necessária para si, que o homem é um “animal” sublime. A necessidade

e a *agape*. Só há verdadeira *philia* quando dois seres necessariamente semelhantes se amam mutuamente pelo exclusivo bem do outro e nada mais. Se assim não for, não há propriamente amizade e o melhor é mudar a denominação de outros tipos de relação com ela confundíveis, mas que o não devem ser, o que Aristóteles não fez, causando problemas hermenêuticos e vivenciais graves. Ora, a *agape* é essencialmente este amor de doação pelo bem do seu objecto, não havendo, pois, diferença essencial. Mas há uma diferença importante, embora não essencial: é que a *philia* é necessariamente biunívoca, tendo de haver um par que se ame reciprocamente, sem o que não há *philia*: é por isso que Deus e os homens não podem ser amigos, dado que não é possível constituir o par de semelhantes (Deus, homem), pois Deus ultrapassa o homem infinitamente, não lhe sendo, portanto, semelhante (a menos que seja o Deus feito à imagem do homem...). Mas Deus pode amar o homem com uma *agape* infinita e o homem pode amar Deus com uma *agape* finita, ainda que linearmente infinitizável, podendo fazer o mesmo com os seus semelhantes, o que se suceder constituindo pares de entes semelhantes, constitui a exacta amizade. A vantagem que a *agape* possui é permitir um amor singular, sem necessidade de pariatos. Uma Madre Teresa de Calcutá é um bom exemplo desta *agape*, o que não a impede de ter praticado amizade. Uma nota final: a encarnação do Verbo permitiu a este assumir uma dimensão semelhante à do homem comum criado, pelo que foi possível a Cristo ter amigos, como é manifesto na narração evangélica, abrindo todo um novo mundo de possível compreensão para as relações entre o finito e o infinito, o criado e o Criador.

funda, pois, a economia, esta funda, na sua mais necessária base ontológica, a política e a política é o reino ontológico da relação entre homens, interpessoal.

Se, no horizonte do Deus uno-trino cristão, a relação se deve exclusivamente à sobre-excessividade ontológica, irradiadora de si em amor (o amor é esta irradiação, a metáfora é clara...) e as pessoas são formas de relação em acto de um amor que, na falta de necessidade, se ama infinitamente a si mesmo, para o homem, carente de muitos bens, o amor só é possível depois da relação e esta só se dá porque há carência. É claro que não há apenas carência e há também excesso de bens próprios naqueles que de outros bens carecem, bens próprios de terceiros, sendo este o esquema que permite a relação de carência a resolução de carência, aproximando o ser carente daquele que tem de sobra o que falta ao primeiro.

Ora, se aqui radica a possibilidade do amor, por superação deste “mecanismo” básico em dom gratuito, aqui radica também a possibilidade da guerra, quando quero obter do outro um qualquer bem, eliminando esse outro para o conseguir. É assim e só assim que a economia se relaciona com a possibilidade da guerra.

8. Guerra e maldade

Sem querer eliminar a pertinência da contribuição dos motivos exteriores à intimidade do ser humano no que diz respeito à origem do acto de guerra, afirmamos que reside nesta mesma sua interioridade o motivo que propriamente se pode declarar *causa determinante daquele acto*. Para que os motivos exteriores fossem causa determinante do acto de guerra, individual ou solidariamente considerados, teria de, em todos os casos possíveis, haver qualquer *determinação necessária*. Assim sendo, sempre que qualquer daqueles motivos existisse ou uma sua conjugação teria necessariamente de se desencadear um acto de guerra.

Ora, tal é manifestamente falso: nem sempre que tal ou tais

motivos se apresentam se desencadeia o acto de guerra, pelo que não é a presença de tais motivos que desencadeia o acto de guerra. Há instâncias, presentes na interioridade do homem, que se podem opor à pura mecânica necessitarista de uma mera relação do tipo da da influência exterior resposta necessária e determinada por aquela mesma influência, como se o homem fosse destituído de capacidade de assentimento (ou de não-assentimento) quer para com as influências externas quer para com as consequências que delas consegue inferir.

Se, nos outros animais, por exemplo, a fome leva a que, desde que possível, em sentido absoluto, se ataquem terceiros, a fim de lhes retirar o alimento de que se carece, e isto de forma *necessária*, tal não se passa no homem: neste, há a capacidade de dizer *não* ao impulso de tipo animal-animalesco que nele se pode revelar, segundo as circunstâncias presentes dadas. *O homem, enquanto há homem, pode sempre dizer que não a tal impulso.* É capaz de se libertar da influência daquele mesmo impulso,⁹³ negá-lo e negá-la, decidindo não tirar o alimento ao terceiro, assumindo, por exemplo, um maior sofrimento ou mesmo a morte, como consequência da sua renúncia.⁹⁴

⁹³Esta afirmação só é verdadeira quando está *mesmo* presente um homem, isto é, quando isso que está presente e se assemelha exteriormente a um homem é, de facto (*de direito, é sempre*), um homem. Quer isto dizer que, se se exercer uma influência negativa tal que erradique todas as condições de possível humanidade, deixando um real vazio humano (ético), já se eliminou o homem, pelo que algo que se assemelhe a uma decisão que de isso promane já não é propriamente humana. Brevemente, se eliminarmos o que é verdadeiramente o homem no homem, não poderemos esperar que haja qualquer decisão humana. É evidente concretizando que podemos ter algo que exteriormente ainda seja, por exemplo, um «cidadão», mas que interiormente não seja “habitado” por um «homem». O sonho de qualquer tirano é ter a «sua» sociedade de cidadãos que já não sejam homens, porque aos homens não pode tyrannizar. De facto, quando o tirano existe, já não há homens, mas apenas escravos desumanizados do e pelo tirano, por muito que se lhes chame «cidadãos» ou outra qualquer coisa.

⁹⁴O que a humanidade é joga-se exactamente nestes extremos éticos e políticos, em que os limites das possibilidades do homem são testados e o homem

Não é necessário que todos os homens o façam: basta que um homem o faça, para que toda a humanidade o possa fazer, como mesma humanidade, presente nesse homem e em todos os outros. Assim como basta um homem para fazer progredir a humanidade, como um todo, tendo certa intuição, que os outros podem, depois de aberto o caminho intelectual,⁹⁵ também ter, assim basta um só homem dizer que não a uma possibilidade, para que a humanidade *saiba que isso lhe é possível*, possível para cada homem e para todos os homens. Estamos, aqui, no domínio da verdadeira transcendentalidade humana, constituinte da especificidade própria da espécie humana, transcendentalidade de tipo semântico, não redutível a qualquer forma grosseira de materialidade biológica, cuja definição depende exactamente da mesma semântica ontologicamente transcendental à espécie humana. Não se trata de uma mera arquitectónica lógica, ao modo de Kant, mas da constituição ontológica própria da espécie, como sede, *topos* possível de sentido, como espírito, de que a própria matéria é uma sub-forma relacional externa.

Dizer que é possível ao homem contrariar os seus impulsos bestiais porque tal é especificamente possível, não é dizer que o faça. Mas que pode fazê-lo, pode. Assim o queira, assim o ensaie.

Deste modo, para que o acto de guerra seja, há que haver um necessário acto de assentimento por parte do possível seu agente humano. Sublinhe-se *agente humano*. A guerra é *coisa humana*. Não existe fora do campo do humano.

As “guerras” de que se fala, muitas vezes, fora do âmbito esposto em causa. Conduzir uma humanidade para uma vida abaixo do jogo destes limites, é transformá-la em algo de humanamente menor, se é que humano. Ora, tem sido esta a tarefa política da modernidade.

⁹⁵Por exemplo, quando Einstein teve a intuição que lhe permitiu construir a nova teoria da luz (o mesmo se diga para todas as outras e para todos os homens que inovam), teve-a não apenas para ele, mas para toda a humanidade. Como teve a gentileza de partilhar com os outros o resultado daquela intuição, foi toda a humanidade que, com ele e por meio dele, avançou intelectualmente.

trito do humano, são falsas analogias, transposições de mundos, que não podem ser transpostos sem que se perca o que é próprio e específico de cada um desses mundos e propriamente os constitui como mundos diferentes. Não há guerras entre animais: apenas *desenvolvimentos instintivos*, incontrolláveis, enquanto tais, *de impulsos vitais individuais ou específicos*. Estes impulsos podem levar a atacar, a ferir e a destruir a vida, mas não são nem modalizáveis nem contrariáveis naturalmente. Apenas sendo-o, poderiam se analogados com a guerra.

Se a guerra partilha com estes movimentos animais algumas características externas, não partilha com eles o que é fundamental seu e que é *a possibilidade de recusa de uma mecanicidade sem mediações ou modalizações* e, em última análise, de negação desse mesmo impulso e desse mesmo movimento, na sua continuidade. O animal mais não é do que um instrumento ou um canal um meio de expressão de um movimento que o transcende e que dele se serve para se manifestar, materializar, prosseguindo finalidades que usam esse animal, mas o transcendem.⁹⁶

O homem pode negar-se a servir de meio de expressão a qualquer movimento que lhe vem de fora, que não esteja de acordo com a sua mesma interioridade, com a semântica própria sua, no que esta tem de mais profundo e que coincide com a sua mesma capacidade de escolha.⁹⁷ O homem pode ser atingido e convocado

⁹⁶Que esta afirmação não seja entendida como uma forma de subestimar os animais, apenas como a percepção de que são, na total dignidade de seu estatuto ontológico próprio, nem mais nem menos: os animais não são homens reduzidos ou rebaixados, os homens não são animais ampliados ou exaltados. Quando Aristóteles se refere ao homem como o «animal portador de *logos*» não faz do *logos* uma excreção do animal homem, como se se tratasse de um “suor noético”, mas do animal-homem uma forma de expressão do *logos*, razão pela qual é a alma que é forma do corpo e não o contrário.

⁹⁷Esta capacidade de escolha, que imediatamente suscita a questão do paradigma referencial, implica a questão da pedagogia, para que as escolhas, quando ocorrem, sejam escolhas dignas de um homem e não escolhas dele indignas, isto é, bestiais, rebaixando necessariamente o seu estatuto performativo relativa-

por aquele movimento como o animal mas, ao contrário deste, pode interromper aquele movimento, pode anulá-lo.

No que diz respeito ao acto de guerra, cada homem pode fazer morrer em si e consigo o movimento que levaria àquele acto. Assim, o homem é sempre a origem profunda e primeira do *seu* acto de guerra. E não há actos de guerra impessoais.

O acto de guerra implica, pois, *o assentimento pessoal* quer ao possível movimento que a ele conduz, proveniente do exterior do ser humano possível agente, quer ao movimento possível cuja fonte seja a interioridade própria desse mesmo possível agente; implica também o assentimento para com as implicações que a permissão do trânsito desse movimento acarreta. O acto de guerra implica sempre efeitos destrutivos que, em última análise, visam a aniquilação do ser de alguém, individual ou colectivamente considerado. O acto de guerra, para ser, implica, pois, o assentimento tanto à sua actualização como tal quanto à actualização dos efeitos que dele necessariamente decorrem: se visto atentar contra a vida de alguém e actualizo essa vontade, dou assentimento quer ao acto que actualizo quer ao que esse acto vai provocar, actualizar, isto é, à morte que o cumpre.

Neste acto, para este acto, como acto meu, acto que possibilitei por meio do meu assentimento, e que, assim, actualizei para toda a eternidade e de que não há retorno, para o qual não há emenda ou remissão possível, não há desculpa possível, pois, qualquer que ela possa querer ser, *para além do meu assentimento*, nada teria sido actualizado pelo meu acto, se eu não lhe tivesse dado o assentimento, actualizando-o. *O que fez dele acto foi o acto que actualizei*. Isto é um absoluto. Absoluto que dependeu apenas do meu

mente ao seu estatuto de potencialidade ontológica: como permitir ao homem o acesso a padrões ontológicos que lhe permitam ter a intuição do melhor possível de e para cada possível acto? É esta a grande questão a que Platão ensaia responder não apenas na *Politeia*, mas ao longo de toda a sua reflexão. Apenas uma paideia que se encaminhe no sentido do treino da virtude política, alicerçada no treino de uma intuição literalmente onto-lógica pode proporcionar tal.

assentimento. Qualquer possível influência teria sido apenas relativa, quando muito ancilar, não decisiva, dado que poderia sempre negá-la, absolutamente. Não há desculpas. Há o acto, na sua absoluta actualidade. É por este acto que tenho de responder, não pelo que o transcende. O que transcende o acto e parece condicioná-lo, tivesse a sua possibilidade sido por mim negada, nunca teria relevância alguma, pois teria sido pura e simplesmente eliminado, na sua mesma possibilidade: é porque agi no seu sentido que ganhou relevo. Mas foi esta acção, no seu absoluto, que lhe conferiu a importância relativa que apresenta. Sem aquela, não teria importância alguma.

É exactamente este *acto de eleição do possível da negação do outro*, actualizando esse mesmo acto de negação, que constitui propriamente o introdutor do mal na realidade e recebe o nome de *maldade*. *O acto de guerra é o acto de mal por excelência*, ao negar a possibilidade de ser de um outro ser humano paradigmático acto de mal. A maldade, em acto, é o acto de introdução do mal no real, acto que se paradigmatisa no mesmo *acto de guerra*.

9. Juízo sobre a guerra

Como acto que intenta destruir o ser de um homem, a guerra nunca pode ser boa. Por absurdo lógico, a única guerra boa seria aquela que nunca tivesse existido. O nosso entendimento do *acto de guerra* alarga o seu âmbito a qualquer acto que vise a morte ou a aniquilação de outro ser humano: a guerra não é, pois, um fenómeno político, no sentido clássico, mas *um fenómeno político no sentido mais vasto em que são políticos todos os actos que promanam, desde a interioridade ética de cada homem, para o forum das relações entre homens*. Assim, a guerra não se limita aos grandes movimentos sociais, em que grupos (maiores ou menores absolutamente, de homens, conforme as dimensões numéricas das sociedades em causa são maiores ou menores) se relacionam politicamente

por meio de actos de violência mais ou menos organizados, *mas a cada acto, individualmente considerado*, em que se atenta contra o ser de outro homem.

Matar a mulher, por ciúmes, por exemplo, é um acto de guerra, pois, destrói o seu ser; tirar o ganha-pão a alguém e, assim, conduzi-lo à morte, é um acto de guerra; violar alguém e conduzir esse alguém, por via deste acto, à morte, ainda que, por exemplo, por suicídio, é um acto de guerra, e assim sucessivamente. O carácter de acto de guerra de um acto político é *absolutamente objectivo*, não interessando quaisquer dados colaterais: se matei alguém, matei alguém e este acto é um absoluto o acto de guerra, pela incontornabilidade das suas consequências, impõe-se por sobre quaisquer considerações que o queiram relativizar. É sempre possível não o realizar, ainda que, para tal, se tenha de pagar o preço da própria vida. Feita a opção, realizado o acto, não há desculpa possível: quem matou, matou, a morte “realizada” não é “des-realizável” e de nada serve querer voltar atrás ou qualquer outra atitude, que poderá ter interesse para quem matou, mas que, humanamente, já não tem qualquer interesse ou eficácia para quem foi morto e é exactamente esta morte, no que tem de absoluto e inelutável, que está em causa no acto de guerra. É, assim, evidente que qualquer assassinato é, por sua mesma essência, um acto de guerra. A guerra não é, pois, uma prosopopeia em que massas de homens assassinam outras massas de homens, mas cada acto de morte implicado pela vontade de expressamente eliminar o ser de alguém. Aqui, não há prosopopeia alguma, mas a realidade inamissível de um acto de destruição ontológica cuja causa se deve exclusivamente ao agente mesmo seu.

A responsabilidade humanamente apurável pelo acto de guerra pode ser ou não absolutamente de quem o comete, mas o cometimento é sempre seu. Se eu primo o gatilho da arma, cujo disparo faz com que uma porção de metal penetre no coração de alguém, perfurando-o e, deste modo, suspendendo o seu funcionamento,

necessariamente conduzindo o seu corpo a uma quase imediata falha de oxigenação e outras formas de alimentação ou de remoção de detritos, condenando-o a asfixiar, a ficar poluído por toxinas, etc. e a morrer, *sou eu quem o faz*, não é outrem ou a própria arma ou a bala. *Quem mata sou eu*: para este absoluto do acto, de nada servem condicionamentos ou meios sejam quais forem uns ou os outros, sou eu que disparo, sou eu que mato, o acto de matar, o acto de morte provocada é realizado por mim.

Mas o mesmo já não se passa quanto à questão da determinação da totalidade da responsabilidade. No caso extremo de estar, por exemplo, em perda de consciência e alguém utilizar o meu dedo para premir o gatilho, não é a maior proximidade física do meu dedo relativamente ao gatilho que faz de mim um mim ausente, dado que eu não sou fundamentalmente o meu corpo, que, sem a presença daquilo a que chamamos consciência, é do ponto de vista da responsabilização e outros, indiscernível de um cadáver responsável por tal acto de guerra: aqui, a proximidade é outra, ética e política, e o mais próximo politicamente não é o dedo do meu corpo inconsciente, mas o dedo que a este manobra e, sem metáfora, o homem a quem ele pertence e que, cobardemente, usa o meu “inconsciente” dedo para se furtar à assunção da sua responsabilidade.

Este é, exemplarmente, um caso extremo, mas podemos pensar um caso “intermédio”, em que alguém me ameaça matar-me, se eu não matar um terceiro de mim desconhecido. Neste caso, eu estou presente, no que de mais fundamental me constitui, e, embora a minha capacidade de decisão esteja obviamente diminuída, existe e posso perfeitamente aceitar morrer, para não cometer aquele acto de guerra, que de mim era solicitado. Não é fácil tal escolha, mas é possível e é esta possibilidade que, aqui, é o fundamental e faz de nós verdadeiramente homens. Neste caso, se aceitar matar o terceiro, parte da responsabilidade é minha. Quanto essa parte será, por exemplo, em percentagem, é algo que não é possível dizer-se ou mesmo estimar-se, pelo que quem quer que o faça demonstra

apenas arrogância intelectual e incapacidade de inteligência da unidade incindível de um acto.⁹⁸ No entanto, esta unidade incindível não anula o absoluto da responsabilidade partilhada, antes nos leva a perceber que cada parte da responsabilidade funciona como se fosse o seu mesmo todo, pois *cada parte foi necessária para que o acto ocorresse*: a prova, por absurdo, retira-se, pensando que, se algum dos intervenientes naquele acto tivesse negado a sua participação, *aquele*⁹⁹ acto não teria, em absoluto, ocorrido. Assim sendo, mesmo não podendo determinar uma qualquer “percentagem” de responsabilidade minha, a minha parte, qualquer que seja, vale pelo todo, dado que, se me recusar, o acto que passaria por mim já não é possível. Neste sentido, a responsabilidade é sempre absoluta e de nada serve dizer que apenas se cuidou de um pormenor insignificante: se se colaborou e se a colaboração é determinante, é-se totalmente responsável. Pode haver, assim, várias pessoas totalmente responsáveis por apenas um único acto, tantas quantas aquelas que, se não tivessem colaborado, o acto não teria sido possível. Todas elas introduziram mal no mundo do ser. Todas elas são, relativamente a este mesmo mundo, más. A guerra é o grande laboratório oficial deste mal, não sobretudo pela dimensão, que, em certos casos, não é displicente, mas pela incontornabilidade dos efeitos de seus actos.

O outro caso extremo é aquele em que todo o acto depende apenas de um autor, que pensa e executa o acto de guerra, não havendo qualquer partilha possível da responsabilidade deste acto, a menos que queiramos enveredar por caminhos causalísticos de tipo hereditário, manifestamente irracionais, acabando por atribuir

⁹⁸Não há, obviamente, partes de acto: este é sempre incindível; mas, mesmo que absurdamente o fosse, cada uma de suas partes seria ainda um acto, uno e total no que fosse e como fosse.

⁹⁹Ainda que houvesse um outro acto “parecido” ou “semelhante”, de que derivasse um “mesmo” desfecho, por absurdo, não seria “aquele” mesmo, exacto acto: cada acto possui, melhor, é uma actualidade própria, ela mesma irreduzível a qualquer outra eventual actualidade.

as responsabilidades por tudo ou a um deus qualquer ou a um antepassado qualquer, tendo como consequência a imediata desumanização do homem que tal acto cometeu (bem como de toda a linhagem intermédia), pois se reduz o todo da sua acção a uma mera consequência de tipo mecânico de uma longa e complexa série de actos, cuja herança determina os actos que são os seus; melhor, assim, já não são os seus, pois o sujeito próprio da acção desapareceu com esta redução hereditarista.

Havendo um acto de guerra, isto é, havendo um homem que cometa um acto de guerra, qualquer razão invocada para este mesmo acto morre necessariamente neste mesmo homem e morre onde nasceu necessariamente: no seu âmbito ético, seu ser próprio e fonte de todos os actos políticos. Assim, o acto de guerra implica sempre o mal de destruir o que é a positividade ontológica de um outro ser humano, independente do juízo que se possa sobre ela fazer, o que é uma outra questão: posso escolher matar um tirano, pelas melhores razões, mas o acto de guerra que executei, enquanto eliminou, não o tirano, *mas o seu ser*, o seu absoluto de possibilidade, que mais nada ou ninguém lhe pode dar, eliminou um bem e é, portanto, mau. A maldade da guerra não reside em matar cidadãos ou outra qualquer forma redutora de sucedâneos políticos de homem, mas em *aniquilar a possibilidade de ser de homens, absolutamente, de forma irremível*. E isto é sempre um mal. Mesmo que tenha de ser feito, em nome de algo superior, não deixa de, enquanto tal, ser um mal: matar um Hitler pode ser o recurso, de algum modo,¹⁰⁰ inevitável em certo momento histórico, pode ser

¹⁰⁰Teoricamente, é sempre evitável: não há, aqui, uma causalidade mecânica necessitarista, podendo quem decide optar por eliminar um mal maior, a fim de proporcionar um mal menor, isto é, necessariamente um bem maior. É claro que a distância ontológica entre o maior bem possível e o maior bem conseguido é sempre a exacta medida ontológica do mal. Mas, quanto menor for esta distância ontológica, menor será o mal e maior o bem. Esta evidência não obsta a que o absoluto do mal verificado como exacto absoluto negativo do bem não havido seja. Sempre que o bem não se realiza no máximo possível da sua mesma pos-

útil e até benéfico, em termos de consequências colaterais, mas isso que era a possibilidade ontológica daquele ser, possibilidade tão mal usada, aliás, é um absoluto que, uma vez destruído, nada pode voltar a restituir, não no mundo dos homens que fazem as guerras e que é o que, aqui e agora, temos. Ora, a maldade radical da guerra reside precisamente nesta erradicação de possibilidades ontológicas, quaisquer que sejam, dado que a nenhum homem é dado saber o todo das virtualidades ontológicas que tais possibilidades encerram, podendo sempre estar a eliminar um bem real, possível anteriormente, e, agora, impossível. A delicadíssima integração infinita de todo o ser e de todo o acto seu suporte faz com que qualquer eliminação ontológica tenha um alcance infinito, pelo que qualquer acto de guerra tem, também ele, um poder infinito em termos ontológicos. A responsabilidade de cada homem por cada acto de guerra é, assim, também ela, infinita. O facto de não haver consciência comum de tal não desculpa coisa alguma, antes culpa todos de ignorância e de falta de capacidade de inteligência e de pedagogia no sentido da mesma inteligência do bem e da consequente paz. Em última instância, a guerra é fruto de uma profundíssima estupidez ontológica humana, exactamente a tão bem retratada no mito de Adão e Eva, dotados da possibilidade de ver o Bem, mas voluntariamente incapazes de o fazer. Não admira, pois, que, na geração seguinte, a mesma guerra tivesse surgido: como não? A grande hereditariedade segundo o mal deve-se não a uma passagem

sibilidade, o mal é. Se o mal não tem realidade própria, isto é, não tem acto próprio, o lapso ontológico do bem possível ao bem realizado confere ao mal uma “actualidade de empréstimo”, sem acto próprio, mas com uma “realidade” própria: eternamente, o que não foi possui este estatuto de nunca ter sido, tendo podido. Poder ser e não ser, nunca ser, eis o mal. Este mal não é o nada, mas o não ser eterno do poder ter sido. É absolutamente irremediável. E é esta irremediabilidade que provoca a angústia quer quando se reflecte no que não se pode recuperar quer quando se percebe que o acto próprio pode, também ele, deixar, em absoluto, de ser. O mal é, pois, enquanto mal sentido, a ameaça do nada absoluto. Sem esta ameaça, não haveria mal algum.

mágica de culpa em sucessivas gerações, mas a uma má pedagogia originada pela profunda estupidez ontológica dos pedagogos, neste caso mítico paradigma, os pais adâmicos. Herança que é a nossa e que nós perpetuamos, ao não ensinarmos os nossos filhos a olhar para o bem, para a positividade ontológica¹⁰¹ presente em cada coisa em cada momento: a guerra somos nós em nossa autocomplacente estupidez. O mal da guerra sou eu como sua raiz mediata e imediata.

10. Sentido da responsabilidade pessoal pelo acto de guerra e pedagogia para a paz

Como temos vindo a defender, todo o acto de guerra tem origem exclusiva no seio da interioridade ética de quem o pratica, independentemente das possíveis razões exteriores que se invoquem para o justificar: sem a ética anuência à possibilidade do trânsito ontológico que desencadeia o que, até então, mais não era do que uma mera possibilidade, não pode haver acto de guerra algum. Mesmo quando, como no caso da guerra entendida classicamente, não há apenas um acto de guerra, mas vários ou mesmo uma imensidade, cada um deles responde perfeitamente à definição por nós avançada, pelo que a complexidade multi-activa não modifica a qualidade própria de cada e de todo o acto de guerra. Deste modo, a responsabilidade primeira e última por qualquer acto de guerra é sempre exclusivamente de quem o realiza, pois, sem esta realização, não seria possível aquele mesmo acto. Com isto, não se nega, obviamente, que existam factores exteriores que condicionem e, de facto, condicionam aquilo que é a interioridade ética de quem o desencadear do acto de guerra depende. Só que este condicionamento não é necessitarista: nada obriga em absoluto o sujeito ético em causa a perpetrar o acto de guerra: em último recurso, como já foi visto, pode sempre trocar a sua existência pela não re-

¹⁰¹Mas uma pedagogia que teria de ser universal para poder ser eficaz.

alização de algo que não quer concretizar. Poder-se-á dizer que tal opção não é fácil: certamente, mas não é a facilidade ou dificuldade do acto que aqui está em causa, mas a sua *possibilidade e necessidade*. Enquanto o que se encontrar presente como sujeito realizador do acto de guerra for um ser humano, sujeito ético pleno, será sempre sua única e total prerrogativa *poder declinar realizar tal acto*, ainda que em troca de sua mesma morte. Se o que está presente já não é verdadeiramente um ser humano, na plenitude do uso das suas prerrogativas éticas, a sua mesma ontologia encontra-se diminuída, senão mesmo aniquilada, e o problema, pura e simplesmente já não se põe, dado que não há já, propriamente, sujeito ético algum presente. Como é por demais evidente do ponto de vista lógico, necessita-se da presença de um ser humano para se poder sobre um ser humano fazer asserções relativas ao que a sua humanidade implica.

Se, por exemplo, torturarmos um ser humano, até ao ponto de lhe retirarmos toda a capacidade de ponderação, substituindo aquilo que é a sua comum consciência de homem por uma dor e um sofrimento, de tal modo avassaladores que toda a sua mesma interioridade já seja indistinguível dessa mesma dor e desse mesmo sofrimento, nada mais restando, qualquer pseudo-decisão, mecanicamente obtida, não é decisão verdadeira alguma, pois o homem que supostamente a tomou já lá não estava presente, como homem, substituído por uma sua figura de “quase” cadáver, ainda animado, mas sem qualquer outra característica de activa ontológica humanidade, para além da aparência física, *aparência* em muito comum à de um cadáver intacto com poucas horas de ausência de vida.

Apenas uma pedagogia que faça coincidir o acto interior de cada homem com esta mesma consciência da sua única, inalienável e inamissível responsabilidade pelo acto de guerra pode prepará-lo para a renúncia à sua realização, independentemente de quaisquer pretextos que transcendam a pureza da sua mesma interioridade ética, que é todo o seu acto, e em que o acto que

o transcende, como puramente ético, tem única origem. Como é evidente, se todos os homens fossem eficazmente conduzidos pela mão dos que sabem que assim é: verdadeira pedagogia a esta sua descoberta, não haveria guerra alguma. Se esta existe, é porque os homens não descobrem quer a sua absoluta responsabilidade quer aquilo a que essa responsabilidade diz respeito, isto é, a aniquilação do ser de outro, cuja dignidade ontológica é tão valiosa para ele quanto a sua para si; *outro* que faz parte do todo que é¹⁰² e cuja remoção do plano do ser coêvo é também um necessário empobrecimento do ser de quem promove tal remoção. Isto depende de uma intuição fundamental, aliás, a intuição fundamental do homem, a saber, a do absoluto do ser: quer do ser do próprio quer do ser que o contextualiza e que faz parte do ser que é. Esta intuição consiste na inteligência, no acto de intelecção do que cada coisa é em si mesma, isto é, no seu ser, não num sentido de um ser para além de qualquer fenómeno perspectiva que introduz uma distância infinita entre fenómeno e isso de que é fenómeno, mas na interiorização, por meio de uma leitura inteligente dos acontecimentos, isto é, sem outro juízo que não o da aceitação da sua apresentação à inteligência que sou, do que se presentifica. Isso que resulta desta disponibilidade da inteligência é o acto de inteligência, que dá o que as coisas são, não na sua mesma “materialidade”, mas no sentido que em mim depositaram: isto é o absoluto do ser na forma do sentido, sentido que é indiscernível do acto de inteligência que sou, em autêntica metamorfose das coisas em sentido que sou e do que sou nas coisas como sentido. A total eliminação deste processo de inteligência implica, como é óbvio, que o que sou desapareça num nada de sentido, absolutamente entendido. É este acto de inteligência que me constitui como “espírito”.

¹⁰²Dado que não é possível pensar logicamente o que cada ser humano é sem a sua necessária dimensão política, de que faz parte necessariamente a referência ao outro, não por qualquer razão histórica, mas porque a definição do político passa necessariamente pela definição da existência transcendente do outro, existência necessária sem a qual não é possível qualquer referência ao «político».

Ora, toda a pedagogia ou promove esta intuição da preciosidade absoluta do ser de tudo o que é ou relativiza todo o ser, proporcionando o modelo ontológico literalmente em que se intui apenas o sentido absoluto do ser próprio de quem intui, *relativizando, a este*, o ser de todos os outros, sejam quem forem ou o que forem, transformando-os apenas em funções úteis àquele, cuja existência se justifica apenas enquanto tais, cuja permanência no ser ou aniquilação depende apenas do interesse daquele, do seu arbítrio, mesmo do seu capricho.

Esta caracterização, agora feita, é a exacta tipificação do *tirano*, aquele que *dá importância ontológica absoluta apenas ao seu ser próprio* e a este tudo o mais relativiza absolutamente. O tirano é, assim, o inimigo, por excelência, da possibilidade comum do ser que o transcende. Não admira, pois, que se substitua a qualquer autoridade quer natural quer humana quer, mesmo, divina: ele é para si mesmo e quer ser para todos os outros e para tudo o princípio supremo de tudo e tudo lhe deve obedecer. Autêntico Rei Midas do poder, reduz tudo aquilo em que toca, não a ouro, o que ainda é poético, mas a pó e a morte. No que diz respeito aos tiranos, o grande perigo reside em pensar-se que são como que uma negativa eleita “raça” de especiais homens dado que os exemplos conhecidos se referem normalmente a entes como “Napoleões”, “Estalines” ou “Hitleres”, cuja grandeza negativa os faz parecer “predes-tinados” ou “sobre humanos” e não ao comum universal de sempre dos homens. Grave erro: todos os homens são possíveis tiranos, isto é, *possíveis inimigos da humanidade*, todos, sem excepção, podem querer assumir o princípio de absoluto, que os ergue contra o nada e de que todo o acto que são depende, como *o absoluto*. É criar-lhes as condições, como muito bem viram, cada um de seu lado argumentativo, o Sócrates e o Trasímaco da *Politeia* de Platão. Mas não precisamos de invocar o discípulo de Sócrates, arqui-inimigo dos tiranos,¹⁰³ para perceber a pertinência realíssima desta

¹⁰³Cfr. PLATÃO, *Fedro*, 248e, em que o tirano aparece como o mais baixo dos

intuição: quantas pessoas cada um de nós conhece que, se tivessem à sua disposição a Wehrmacht de Hitler não fariam muito diferente do monstro austríaco-alemão apenas lhes faltando os meios, *não a tendência tirânica*, que lhes é, digamos assim, “consustancial”. Comparativamente, o que diferencia Hitler de tais pessoas, não é a tirania que a todos informa, mas a oportunidade histórica sentido lato que Hitler teve (o que não desculpa um, real, nem os outros, eventuais).

Como este perigo é universal no e ao homem, apenas uma pedagogia, que tem de ser iniciada no berço e mesmo antes (dadas as modernas descobertas acerca da riqueza já interior-semântica da vida intra-uterina), de modo a que o infante seja iniciado ao absoluto do bem presente em cada acto e ser, na positividade que os constitui, pode conduzir à inteligência do bem presente em cada coisa, logo, por maioria de razão, em cada ser humano outro, politicamente outro, por essência sua e de ambos. Tem de ser *in-*

homens. De relevar esta classificação ontológica que Platão reserva ao tirano: exactamente o último dos seres humanos. O tirano é o inimigo da humanidade: enquanto houver tiranos, a humanidade, por meio destes, corre o perigo de auto-eliminação. Em termos cristãos, o tirano é não apenas o contrário do homem capaz de viver numa possível cidade de Deus, mas também aquele cuja existência é contraditória relativamente a qualquer possibilidade de existência quer dessa cidade quer de qualquer cidade. Se, simbolicamente, a grande tirania é a tirania do pecado, *realmente*, este último, sendo produto exclusivo do real homem, remete para o mesmo homem a origem de toda a tirania e de todo o pecado. No fim de contas, mesmo tomando à letra o mito do surgimento do pecado, *não foi o diabo quem pecou, foi o homem*. E, tendo pecado, imediatamente se desculpou com o diabo. Mas, repetimos, quem cometeu o pecado de Adão não foi o diabo, foi o próprio Adão. Não compreender isto, é tornar toda a história da responsabilidade e da dignidade humana em uma triste anedota e arrastar para esta mesma anedota a divinamente bela história do resgate do homem por Deus: a encarnação de Cristo destinou-se a salvar o homem e, com ele, toda a ambiente criação, não a desculpá-lo. A desculpa avilta, porque reduz e nega, a salvação renova, criando uma possibilidade de continuidade ontológica positiva, a partir de um memorial de ontologia negativa: o novo homem continua o velho, mas exactamente como *novo*.

teligentemente conduzido a amar o absoluto do ser que em si se manifesta e que constitui a sua mesma interioridade própria e a intuir que, o que nessa interioridade se revela, como entidade que lhe é transcendente, tem também esse mesmo carácter de absoluto, *tão absolutamente precioso para o que o transcende quanto o seu é para si*. Mais simplesmente, tem de ser levado a intuir o absoluto do bem que se manifesta em seu íntimo ser, *todo ele*, mesmo aquele que não se lhe refere directamente, mas que faz parte integrante do que é, como única e inalienável unidade de sentido. Tem de ser conduzido a querer o bem, absolutamente e sem reservas de tudo o que positivamente é, isto é, tem de ser conduzido a querer o bem, simplesmente. A amar. Só o homem educado no sentido do amor, como querer o e do bem *do que é*, absolutamente, pode negar em si o movimento que leva ao acto de guerra, negação absoluta daquele mesmo amor. Tem de ser levado à descoberta da única verdadeira relação política ontologicamente relevante, porque ontologicamente positiva, transcendentalmente, o amor.

10.1 Pedagogia para a paz

Definimos o acto de guerra como aquele em que *um homem visa aniquilar o ser de outro homem*. Esta definição alarga o âmbito semântico da actualidade da guerra a todos os homens e a todos os níveis possíveis de inter-acção entre homens, a todos os tipos classificativos de homens interiores ou exteriores, a todos os tempos e épocas, a todos os espaços, sucintamente, a toda a humanidade. Sendo um acto típica, específica e propriamente humano, não é, por isso, um acto cuja relevância maior seja subjectiva; pelo contrário, *é na objectividade que o acto de guerra encontra a sua verdadeira importância*, pois é nela que o seu absoluto se revela de uma forma inamissível e irresgatável: *a destruição pessoal objectiva, que o acto de guerra provoca, nada pode anular o que destrói* (e é uma vida humana) fica, para sempre, destruído.

Definimos a origem do acto de guerra como ética, isto é, como

tendo a sua fonte no seio da interioridade ontológica própria do acto de ser humano e apenas aí. Definimos, também, o seu acto próprio como um acto que transcende aquela mesma origem puramente ética e se transforma num acto político (de origem ética). É este mesmo trânsito, para além da pura interioridade ética, que cria a actualidade política, neste caso, da guerra. O acto de guerra é um acto político porque é um acto que interessa um terceiro, transcendendo a pura interioridade ética em que teve origem.

Ora, é esta interioridade ética que tem de ser trabalhada, no sentido da não transcensão política de qualquer nascente movimento típico de um acto de guerra. *Não é possível evitar que nasça este movimento*: nisto que é a actualidade interior do homem, muito do que se manifesta, acontece sem que seja possível evitar a sua manifestação. Há um carácter *passional* na interioridade do homem, que é parte fundamental do seu acto a sua parte de *relacionabilidade* com tudo o que o transcende e, deste ponto de vista, todo ele é originalmente passional, ontologicamente entendido, pois todo o seu acto começa por lhe ser dado, parte que não pode nem parece que deva ser controlada. Na sua pureza de abertura a tudo o que é relacionável com o acto do homem, é a exacta possibilidade infinita de actualização relacional do mesmo acto.

Assim, o que se manifesta como possibilidade de um acto de guerra, a actualizar por este ser humano, não é evitável, como tal, nem é desejável que o seja. *A questão ética fundamental nunca está do lado da passividade* mero dado possibilitador de outros sequentes dados, *mas do lado da actualidade possível*, de que o acto humano é propriamente capaz, que pode dominar, que pode manobrar criativamente. A criatividade do dado transcende-o; integra-o, mas transcende-o ontologicamente. A sua capacidade de operar, *introduzindo novidade*, no seu acto e no acto de tudo, é o que lhe permite criar-se e criar transcendentemente a si, depende de si.

Não se trata, pois, no âmbito de uma pedagogia para a paz cuja finalidade só pode ser uma: evitar o acto de guerra, de eliminar o

surgimento passional do movimento conducente ao acto de guerra, mas de *anular este movimento*, evidentemente, após se ter manifestado. Não se trata, deste modo, de afastar as pessoas do contacto com as realidades que podem suscitar movimentos que levem a actos de guerra, mas de educá-las no sentido de não permitirem a transcensão desses movimentos, cujo surgimento não pode ser evitado.

Não é possível uma impassividade primária relativamente à manifestação destes movimentos: isso significaria que a pessoa estaria incapacitada de ser afectada, em absoluto, o que ou faria dela um puro activo espírito o que não é humano ou um cadáver o que também já não é humano.¹⁰⁴

A impossível “impassividade” tem de ser substituída por uma actividade sempre positiva que anule o movimento interior possivelmente conducente ao acto de guerra que, lembremos, para ser tal, tem sempre de transcender o domínio puramente interior ético em que surgiu. Tem de estar presente, nesta interioridade, um modo de poder actuar que permita eliminar o movimento tendente ao acto de guerra, antes que possa transcendê-la politicamente. Este modo tem de passar pela presença de um princípio orientador, a que nos atrevemos a chamar “princípio ontológico da paz” ou, simplesmente, “princípio da paz”.

Mas que princípio poderá ser este? Terá de ser uma *evidência*, uma *intuição permanente*, uma *presença intuitiva permanente*, isto

¹⁰⁴É fundamental ter muito cuidado com quem se gaba de proezas, ditas espirituais que o transformam em algo de superior ao comum dos mortais humanos; mais não são do que imprudentes vaidosos, incapazes de assumir a sua comum e frágil humanidade, sempre capaz do pior, mas também do melhor, hesitando entre a fácil capitulação perante as forças passionais que a arrastam e a difícil luta pelo império da actividade interior, que são as únicas capazes de fazer da sua mesma fragilidade a força que pode levar de vencida o possível império das paixões. Estes falsos perfeitos, como não podem ser angélicas realidades e como ainda não são cadáveres, são um perigoso falso híbrido de umas e de outros, óptimos para levar quem lhes presta atenção ao cometimento dos actos de guerra que eles não conseguem levar a cabo.

é, que acompanhe semanticamente o próprio acto ético, da *impossibilidade da destruição do acto de um outro ser humano*. Como nada há de naturalmente dado nesta intuição ou não haveria acto de guerra algum, pois dela decorreria necessariamente a abstenção do acto de destruição do *outro humano*, tem ela de ser provocada por algo que não é naturalmente dado à interioridade ética. Compreende-se, assim, a incontornabilidade da absoluta necessidade de um “mandamento”, como o bíblico “não matarás!”: não se trata do imperial e caprichoso mando de um qualquer “deus” tirano desejoso de escravizar os seus subordinados, mas do ensaio de marcar a fogo na interioridade semântica do homem um princípio *não natural* fundamental para a possibilidade da continuação dos mesmos, pela razão óbvia.

Este é, miticamente, nesta tradição, o início de um longo esforço pedagógico, que perenemente ensaia transmitir quer ao homem individual quer à humanidade como um todo a regra fundamental da sua possibilidade. Mas que significa esta regra? Que intuição é esta? Que visa?

Que se trate de uma intuição, não é questionável, pois, quando existe, é o conhecimento directo e imediato de algo. Mas que “algo” é este? Em que se concretiza esta intuição? O que é que, conhecido directa e imediatamente, me pode levar a negar o acto nascente que visa aniquilar o ser de um outro?: *É a intuição do absoluto do ser presente em tudo o que é* e, assim, presente também no ser daquele que posso estar a aprestar-me para destruir. É, se se quiser, *a intuição que se confunde com o absoluto de si mesma*: pois a intuição do absoluto presente em tudo é a intuição do absoluto que sou e o absoluto que sou só me pode ser dado por esta mesma intuição. Assim, *o mandamento absoluto de não matar significa a presença em mim do sentido do absoluto que eu próprio sou e que é tudo o que é*, mesmo aquele que me inclino a destruir. É a intuição do absoluto que sou e que tudo é em mim, na sua

presença em mim presença esta que, se for destruída, representa também a destruição absoluta de parte de mim.

Assim, só reconhecendo o absoluto de actualidade que sou, posso atribuir a tudo o que comigo é o mesmo carácter absoluto e, como tal, respeitá-lo. Deste modo, “não matarei”, não porque alguém me disse para não o fazer o que é sempre irrelevante, como tudo o que é heterónimo, mas porque *reconheci em mim o carácter absoluto de tudo o que é*. É apenas percebendo o carácter absoluto do que é e que tudo é, que percebo a dignidade ontológica do que me transcende e *posso amá-lo nesse e por esse mesmo absoluto*, nada fazendo que possa destruí-lo. Se, como queria o mandamento bíblico e só assim funciona, todos os homens, cada um deles um semelhante absoluto de interioridade ética, espelho universal de tais absolutos, agisse deste modo, nunca haveria acto de guerra algum.

Uma pedagogia da paz tem, pois, de passar necessariamente por uma interiorização do sentido absoluto de cada acto, único modo de proporcionar a presença da tal intuição do que é a bondade ontológica de cada acto, bondade que há que respeitar ou, preferivelmente, amar. *Este amor é o único obstáculo ao acto de guerra.*

10.2 Guerra, sacrifício pessoal e pedagogia

O que torna espantoso o testemunho de certos veteranos de guerra não é o relato das atrocidades, por piores que sejam, banalizado, não pelos órgãos de comunicação social, mas pelo interesse por formas de violência de e sobre terceiros e de sofrimento alheio que muitos homens contemporâneos manifestam, qual mágico encantamento de exorcismo da possibilidade de uma e o outro os atingirem realmente, mas o relato do sacrifício pessoal seu e de seus camaradas, sobretudo este último, pelo seu carácter, muitas vezes, de inelutável terminabilidade. Quando, por exemplo, no documentá-

rio que acompanha a série realista *Bando de irmãos*,¹⁰⁵ os já idosos sobreviventes da realíssima campanha de libertação da Europa do jugo nazi-fascista são inquiridos acerca de quem foi heróico, nenhum reclama tal título para si mesmo embora alguns tenham sido grandes combatentes, mas para os que morreram e para as famílias que os perderam: heróis são os que ficaram na terra por que deram o seu sangue e a possibilidade do seu futuro e os entes queridos que, com a sua morte, ganharam como recompensa um futuro sem aqueles.

Os velhos veteranos de muitas mortes e de muito sofrimento sentem, intuem, cada vez mais profundamente, a *presença da ausência* desses camaradas, sobretudo quando a eles devem directamente a vida: carregam, há mais de sessenta anos, não a pura lembrança daqueles que morreram, mas a adicional e ilusória obrigação de, por eles também, viver. Sabem que todo o futuro a que tiveram direito se deveu a esses mesmos camaradas, que deram a sua vida por eles, quantas vezes em actos de puro altruísmo: o médico, desarmado, que morre, após ter estancado a hemorragia do soldado (de outro modo, mortalmente) ferido, que sobrevive e que não sabe, há mais de sessenta anos, nem como pagar tal graça nem como se ver livre da angústia de a não poder pagar. Da guerra, ficam sobretudo estas memórias, que são vida, mais fortes do que as do mal visto ou mesmo do mal feito, da bondade aniquilada: que, muitas vezes, sejam exactamente os melhores a morrer, eis o que não pode ter explicação aceitável e vai matando, acabado o calor

¹⁰⁵ *Band of brothers*, Produtores Steven Spielberg e Tom Hanks, baseado na obra histórica de Steven Ambrose, 2001. Apenso a esta obra encontra-se um conjunto de documentários, o mais extenso e importante dos quais compendia uma longa e extremamente significativa série de entrevistas aos reais protagonistas das reais histórias que a obra pretende renarrar. A humilde escuta destes testemunhos é uma notável lição de realidade e de humanidade, tão apropriada para uma filosofia nefelibata, quantas vezes elaborando nas núvens as razões postíças de sua simples cobardia ética e política.

irracional do combate, por dentro, aqueles que fisicamente sobreviveram.

O sacrifício pessoal, na guerra, é sempre o preço comum, mas sempre máximo, a pagar pela irracionalidade e maldade dos que a provocam. Se a guerra provoca sempre destruição e morte, o que a guerra tem de pior é a destruição *da possibilidade da vida e de vida dos potencialmente melhores*: por mais terrível que esta conclusão seja, se a guerra significasse apenas a aniquilação dos que a provocam, além de ser de uma bela poética justiça, terminaria, com as suas mesmas armas, o mal que houvera começado, ou, dito sem prosopopeia, os que iniciassem a guerra seriam os únicos a com ela sofrer e morrer. Mas tal não acontece: o que há de pior, mais condenável e mais asqueroso na guerra é o sacrifício, não só de inocentes, mas do que *potencialmente melhor a humanidade tem*, como possibilidade e promessa, nesses mesmos inocentes. É a humanidade a destruir o que de melhor há em si, como possibilidade, ou seja, *é a humanidade a querer aniquilar o seu mesmo próprio futuro*. Ora, tal humanidade não merece existir e a guerra funciona como que o meio que uma humanidade, que, de algum modo, sabe não merecer existir, tem para cumprir a pena por tal merecimento.

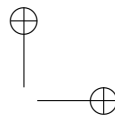
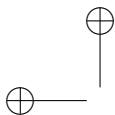
A guerra levará sempre ao perigo de aniquilação da humanidade, não por razões mais ou menos estatísticas ou historialistas que não históricas, mas éticas e políticas: *o acto de guerra*, seja em que nível for, seja qual for a sua dimensão, *é sempre a afirmação de desejo de aniquilação de possibilidade de ser*. Ora, negar o ser, nunca é um acto parcial: o ser que se nega nunca é algo de estranho ao ser como um todo (ao mesmo meu próprio ser) de quem quer destruir o ser de outro. É, pois, o meu ser também e também o ser como um todo que eu quero destruir, quando quero destruir o ser de outro. Todo o acto de guerra põe em causa todo o ser e, se levado às suas últimas consequências, seria isso mesmo que obteria.

O sacrifício pessoal espontâneo e voluntário é o acto que con-

tradiz o acto de guerra, pois é aquele em que alguém, não só não atenta contra o ser de outro, como *dá o seu ser para que o ser de outro seja poupado*, para que, simplesmente, possa ser: ora, este movimento é exactamente o contrário ao do desencadear do acto de guerra. Por isso, é tão importante e significativo, para quem está presente no teatro de guerra, pois percebe que são estes actos que, semântica e simbolicamente, justificam o sacrifício, o seu e o de todos. Muitas vezes, quem está no campo de batalha já não combate por ideias ou ideais ou mesmo por ordens: nestes casos, tudo isto deixa de fazer sentido no terreno, mas *a bondade de um único* é o bastante para demonstrar que, afinal, nem tudo está perdido, que ainda há esperança para o bem e que vale a pena morrer, não por um bem ideal, que, ali, nada significa, mas *pelo bem incarnado no camarada*, que se sacrificou pelos outros e cujo ser, na angustiada lembrança da bondade, permanece vivo na vida dos camaradas salvos e daqueles que a tal assistiram. No limite, e em aparente paradoxo, é, ainda, o sentido de um bem entrevisto mas intuído nesta “entre-visão” que permite a acção daqueles que não desistem de procurar realizar o bem, num meio caótico, em que o bem parece ter desaparecido.

Ora, é o bem, como possibilidade, manifestada na e pela acção daqueles que o praticaram alguns mediante o sacrifício de suas vidas que permite haver uma acção orientada para o bem. Não fora esta manifestação, nada permitiria pensar que o bem fosse ainda possível e, se possível, possivelmente realizável. Num ambiente de guerra, em que nenhum acto de bem existisse, num ambiente, portanto, em que apenas actos de mal fossem realizados, que razão poderia haver para pensar o bem como possível? Como não pensar que a guerra tivesse imposto um “império do mal”, “recriando” as próprias fundações “cósmicas”, substituindo o mundo da possibilidade do bem e do mal pelo mundo da exclusiva possibilidade do mal? Humanamente, nada.

De um ponto de vista psicológico, não será exactamente este



o “cenário” com que se depara o homem que se encontra em certas situações de guerra, próximas de uma “guerra total”, necessária substituição política e cosmológica do mundo “habitual”? Nos campos de batalha, nos campos de prisioneiros de guerra e de concentração, nos guetos, como pensar o bem como possível, sem haver, no horizonte semântico concreto da acção, acto de bem algum? Mágica esperança? Irracional fé? Sem a presença concreta do bem actual operado pelo homem, como acreditar na possibilidade do bem? É para a intuição desta presença que deve preparar toda a humana pedagogia, sob pena de morte do homem. Morte merecida. A haver uma qualquer esperança e uma qualquer fé, estas nunca podem ser dissociadas da intuição do absoluto de bem presente nas coisas.

