



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS DE PALMAS
CURSO DE DIREITO

GERCIANO MACIEL PEREIRA

**DA GUERRA JUSTA À GUERRA DOS EXTREMOS:
A DIFÍCIL RECONDUÇÃO AO HUMANISMO**

Palmas/TO
2019

GERCIANO MACIEL PEREIRA

**DA GUERRA JUSTA À GUERRA DOS EXTREMOS:
A DIFÍCIL RECONDUÇÃO AO HUMANISMO**

Artigo foi avaliado e apresentado à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Palmas, Curso de Direito, para obtenção do título de Bacharel e aprovado em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Orientador: Prof. Dr. Silvalino Ferreira de Araújo

Palmas/TO
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

P436d Pereira, Gerciano Maciel.

Da guerra justa à guerra dos extremos: a difícil recondução ao humanismo
/ Gerciano Maciel Pereira. – Palmas, TO, 2019.

27 f.

Artigo de Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus
Universitário de Palmas - Curso de Direito, 2019.

Orientador: Silvalino Ferreira De Araújo

1. Guerra justa. 2. Guerra dos extremos. 3. Humanismo. 4. Direito. I. Título

CDD 340

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

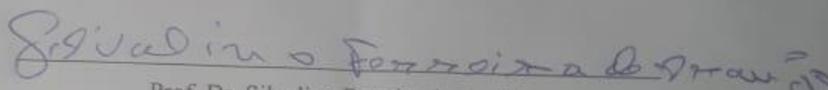
GERCIANO MACIEL PEREIRA

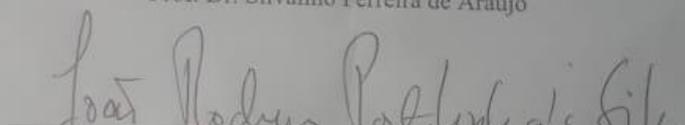
**DA GUERRA JUSTA À GUERRA DOS EXTREMOS:
A DIFÍCIL RECONDUÇÃO AO HUMANISMO**

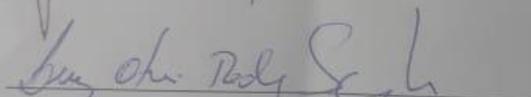
Artigo foi avaliado e apresentado à UFT –
Universidade Federal do Tocantins – Campus
Universitário de Palmas, Curso de Direito para
obtenção do título de Bacharel e aprovado em sua
forma final pelo Orientador e pela Banca
Examinadora.

Data de aprovação: 02/12/12

Banca Examinadora


Prof. Dr. Silvalino Ferreira de Araújo


Prof. Dr. João Rodrigues Portelinha da Silva


Prof. Msc. Luiz Otávio Rodrigues da Silva

Palmas-To, 2019

RESUMO

Este artigo pretende discutir, em um primeiro momento, questões éticas que poderiam tornar a guerra mais justa, para tanto, acompanha-se o desenvolvimento deste conceito nas obras de Santo Agostinho e Hugo Grotius, demonstrando que, por um longo período a guerra era uma experiência assimilável. Na segunda parte, servindo-se do contraste com a guerra justa, reflete-se sobre uma guerra de extremos e seu impacto na experiência coletiva e individual, e para ilustrar a profundidade desse extremo analisa-se a figura do “Muçulmano”, que era o indivíduo que alcançava o limite irreversível da dor no campo de concentração. Por fim, destina-se a parte final a uma investigação sobre o impacto do trauma na nossa percepção e sensibilidade, verificando como as guerras extremas recrudescem os sentidos, dificultando a recondução de nossa era ao humanismo, à empatia coletiva.

Palavras-chaves: guerra justa; guerra extrema; experiência traumática, humanismo.

ABSTRACT

This article intends to discuss, at a first moment, ethical questions that could make the war more fair. To this end, the development of this concept is followed in the works of Saint Augustine and Hugo Grotius, showing that, for a long period, the war was a assimilable experience. In the second part, using the contrast with the just war, one reflects on a war of extremes and its impact on the collective and individual experience, and to illustrate the depth of this extreme one analyzes the figure of the “Muslim”, who was the individual who reached the irreversible limit of pain in the concentration camp. Finally, the final part is intended for an investigation into the impact of trauma on our perception and sensibility, verifying how extreme wars resurfaced the senses, making it difficult to bring our era back to humanism, to collective empathy.

Key-words: just war; extreme war; traumatic experience, humanism.

Introdução

Este artigo objetiva promover um contraste entre a guerra justa, que durante dois mil anos era uma prática possível, apesar das exceções, com a guerra extrema, ou a guerra total que se inaugurou no século XX. A intenção não é se debruçar longamente sobre esta diferenciação, mas sim mostrar como, em um período de 31 anos de guerra de massa, tudo o que se compreendia como humanamente tolerável em ambiente de guerra, foi abandonado em nome de uma investidura bélica que mobilizava toda a sociedade no propósito de aniquilação do outro. Assim, a reflexão principal é compreender o impacto da experiência bélica sobre os indivíduos, sondando no limite de um artigo o limiar que se rompeu e elevou a guerra a uma experiência que expulsa o humano do ser humano, revelando a contraparte caótica do inumano.

O artigo empreende esta reflexão em três partes, a primeira mostra um conceito clássico de guerra justa, no caso o de Santo Agostinho, que o forjou sob o ponto de vista cristão, e que durante mais de mil anos perdurou com pequenas variações, até encontrar uma resistência em Hugo Grotius, que se incumbiu de elaborar uma vertente puramente jurídica de guerra justa, que este chama de guerra solene. O núcleo do conceito, todavia, é o mesmo, com a diferença que Grotius é mais permissivo com a violência. Ao fim deste cotejo de duas variantes conceituais de guerra, mostra-se que, independente de justa ou não, a guerra neste período ainda possuía uma tolerância, e fornecia uma experiência horrível, mas suportável e assimilável, podendo ser incorporada na compreensão humana.

Na segunda parte, mostra-se como a guerra total inaugurada no século XX, criando fatos destrutivos tão extremos que torna sua experiência inassimilável e intransmissível. Para ilustrar este extremo analisa-se a figura do Muçulmano, tal como foi descrito por Primo Levi em seu livro de testemunho *É Isto um Homem?*, no qual conferimos o horror indizível que a catástrofe bélica pode produzir. Tenta-se a partir da imagem apresentada por Levi (1988), e repensada por Agamben (2008), indagar uma ética que conseguisse percorrer uma zona que vai muito além da dignidade humana, refletindo sobre os desdobramentos disso para todos nós. Por fim, na última parte estipula-se sobre o saldo dessa violência contínua na nossa sensibilidade coletiva, aqui, a discussão adentra o campo da memória traumatizada e seu impacto na maneira de apreender a violência nos dias de hoje, e claro, reflete-se sobre a necessidade de lembrar, insistir na rememoração até nos aproximarmos de uma compreensão, e só assim, quem sabe, esquecer.

A metodologia adotada quase toda foi herdada do que, comumente se chama método frankfurtiano, que é, grosseiramente combinar materialismo histórico com diversas áreas do conhecimento, no nosso caso, historiografia, teoria da memória, psicanálise e filosofia do direito. Toda nossa base é bibliográfica e qualitativa, que partindo de um cotejamento crítico-teórico, consubstancia em interpretação, dando origem, por fim, a uma inferência reflexiva autoral

1 A GUERRA JUSTA: ENQUANTO EXPERIÊNCIA ASSIMILÁVEL

A guerra é um ato político extremo, porém, tão banal que nos suscita nomeá-la como inerente à natureza humana, apesar de serem bem poucas as coisas que são, de fato, intrínsecas ou essencialmente naturais; por isso, melhor seria dizer que a guerra é um ato político arraigado a tudo que envolve expansão, progresso, dominação e, mesmo os mais inocentes símbolos culturais que nos orientam, em alguma escala, trazem a mancha enlutada da violência.

Com efeito, os grandes movimentos ocidentais, as grandes conjunturas histórico-culturais, só foram possíveis por conta da guerra, (o Império Romano, a Revolução Francesa e até mesmo a conquista da América, à guisa de exemplo), o poder político acumulado por um Estado ou uma entidade, como a Igreja, em algum momento sentirá a necessidade de expandir seus tentáculos, de impor sua cosmovisão aos entes mais fracos, e ante a resistência, o poder se materializa em violência e destruição.

Assim, a guerra sempre existiu, e ainda perdurará por muito tempo, o que se modifica é maneira de fazê-la e interpretá-la, e, neste sentido, a evolução raramente tem um valor qualitativo, o aperfeiçoamento ético não é linear, avança e retrocede; e neste caso, o progresso enquanto aspecto puramente material e tecnológico, acentua drasticamente os recuos ético-políticos que a humanidade vivencia ciclicamente.

Deste modo, é válido afirmar que diferentes concepções de guerra, de seu rito e de sua possibilidade, na esfera legal ou ontológica, se alternam ou mesmo convivem ao longo do tempo. Estas concepções podem ou não limitar a intensidade da prática da guerra. Por isto, é importante examiná-las. Dentre as diversas possibilidades escolhemos duas que sintetizam períodos históricos distintos e significativos da cultura ocidental, a saber, a concepção cristã de Santo Agostinho, complementada com a versão jusnaturalista de Hugo Grotius, de guerra justa, contraposta com a concepção de guerra extrema com a finalidade de refletir sobre o impacto destas práticas beligerantes na experiência sensível, em nossa humanidade.

A guerra justa segundo Santo Agostinho

Por ser cristão, o que *a priori* poderia supor um discurso pacifista irrestrito, Santo Agostinho, inova e cria uma concepção de guerra precocemente dialética, qual seja, a de guerra justa, justificando a possibilidade do uso da força e da violência quando esta objetivasse a paz, a autodefesa e a manutenção da soberania, ou seja, se a guerra não se originar de uma causa não egoísta e ambiciosa, mas decorrer de uma reação a um ato pecaminoso e violento de outrem, esta guerra teria respaldo moral no plano divino.

Dentre a sofisticação visionário de Agostinho destaca-se o esboço de uma guerra que ocorresse apenas entre a esfera público-estatal, assim, o único a ter o direito de declarar uma guerra é o líder do Estado, e esta deverá ser executada pelo profissional da defesa, o soldado, poupando a esfera civil. A violência desproporcional e gratuita, motivada por motivos espúrios sempre resultará em uma guerra injusta. Sendo assim só um Estado saudável, guiado por um chefe sábio, terá a habilidade de conduzir uma guerra justa:

O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cômico de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras justas! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas (AGOSTINHO, apud ARAÚJO, 2017, p.39).

Santo Agostinho, per si, reprovava a guerra, a tinha como uma ignomínia, uma degradação espiritual, a manifestação do mal, pois para ele o homem por ser matéria criada por Deus é naturalmente bom, pois decorre do criador supremo. Mas o pecado contamina esta bondade gradativamente, lacerando esta benevolência até depurar completamente a presença divina em si, passando o homem, neste ponto, a ser veículo das mais diversas perversidades. E como nossas cidades são imperfeitas, porque o Estado é uma tentativa de reparar nossa imperfeição decorrente do pecado original, é essencial a existência de um aparato meramente humano que proteja os indefesos no momento da manifestação do mal, ou como bem diz Araújo:

A guerra é, pois, legítima, porque ela é constantemente o único meio de defender o povo. É terrível que ela seja necessária, pois o fato de matar é sempre uma desordem. Este fato de provocar uma desordem não tem, evidentemente, como desculpa senão aquele de impedir uma desordem maior. Portanto, Agostinho defende a tese da guerra justa e o soldado é o homem profissional da guerra. (ARAÚJO, 2017, p.45).

O soldado não deveria interferir no governo civil exceto quando convocado em momentos de guerra, pois uma autoridade armada não pode constranger o povo e nem querer tutelá-lo, apenas um governante capacitado teria esta prerrogativa, ou seja, Santo Agostinho antecipa a estrutura moderna dos Estados, cujo militar não pode interferir na esfera política. Sua função é apenas proteger o povo.

Santo Agostinho faz, ainda, um diagnóstico do que poderia ser as causas de uma guerra, enumerando três: política, econômica e moral. Na causa política irrompe muitas vezes a vontade de conquistar o território limítrofe apenas pelo desafio de avançar e expandir seu território, e acumular vitórias, que às vezes se justifica por uma megalomania pessoal, pelo tédio, ou baseia-se em um sentimento nacionalista exacerbado. A causa política nestes moldes é ilegítima, pois o sentido é inflar o ego, de modo direto, tentando ser mais dos que os outros líderes antecedentes, ou indiretamente por meio do inchaço patológico do nacionalismo, neste sentido, uma guerra decorrente deste sentimento seria injusta. O mesmo se aplica quando a guerra se faz pela cobiça. Santo Agostinho defendia a propriedade, mas dentro de uma concepção que antecipa o conceito de função social da propriedade. Assim, a riqueza não pode perturbar a paz social, deve ser comedida. Com isto, o chefe de Estado que empreende um conflito armado em busca de acumular riquezas, não terá uma causa digna para embasar a guerra. No que tange a uma causa moral ilegítima, esta se dá quando o homem sucumbe as tentações anteriores, ou seja, quando cede por vaidade, pois o “egoísmo corrompe o coração humano e é o gerador da guerra injusta. Assim também é a mania das conquistas, a paixão da glória, a sede do ouro, desejos que iluminam a chama sinistra que incendiará o universo com horríveis guerras”. (ARAÚJO, 2017, p. 72). Assim, todas essas razões para a guerra só teria a legitimidade se tivesse como ponto fulcral a autodefesa.

De fato, para Santo Agostinho a base para uma guerra justa deve ser a tentativa de evitá-la a qualquer custo, pois a paz é o bem desejável e o que mais produz felicidade, assim, o Estado salutar não teria razões para empreender uma guerra se não fosse sua inevitabilidade, decorrente de um ataque contrário. A guerra só pode ser decidida quando seu objetivo for evitar uma tragédia ou uma catástrofe, e mesmo assim deve ser longamente ponderada, antecipando suas consequência e prejuízos ao bem comum. Dada a importância de se declarar uma guerra, esta não pode ser decidida por qualquer pessoa, pois as consequências vão reverberar em toda estrutura do Estado e na população, com isto, apenas o príncipe, o equivalente ao chefe de Estado poderia declarar a guerra. E esta deveria se pautar pela justiça e pela moral, respeitando as regras, os tratados, evitando mortes desnecessárias, poupando crianças, mulheres e o

extermínio em massa da população. Deveria se respeitar os feridos, não matar os soldados que se rendem, não tripudiar em cima dos vencidos. A guerra justa, legitimada na autodefesa, deve usar a violência com razoabilidade, visando cessá-la assim que a paz se estabelecer.

A guerra dentro da legalidade de Hugo Grotius

Se Santo Agostinho é precursor e formulador da concepção de guerra justa dentro do contexto cristão e dentro das possibilidades que a Igreja lhe permitira pensá-la, Hugo Grotius foi o primeiro a elaborar uma versão secularizada de guerra justa (ou guerra solene), visando inclusive positivá-la de modo que fosse possível existir uma referência internacional em termos de direito a se seguir pelos Estados beligerantes.

Grotius era um adepto de Direito Natural, um *ius gentium*, por isto, acreditava existir um conjunto de valores de certo e errado que precedia o legislado, e que uma vez estabelecido criava um núcleo mínimo de obrigações naturais, e sua intenção era vincular os Estados a este direito comum, que irmana a todos:

Eu estou muito certo, pelas causas que antes expus, que existe entre os povos um direito comum que tem vigência para fazer a guerra e também na guerra. Muitos e muito graves motivos me inclinam a escrever sobre isto. Via por todo o universo cristão uma leviandade com a guerra, algo que teria envergonhado até mesmo os povos bárbaros. Recorre-se as armas por motivos banais ou mesmo nulos, e, uma vez tomada a decisão, se lançam furiosamente a todo, e não se observa mais respeito para com o direito divino ou o direito humano (GROTIUS apud RIBEIRO, 2009, p.41-42)

A guerra deveria funcionar como um processo jurídico, uma litigância pela força, mas que se guiasse pela legalidade, assim, a guerra para ser justa precisava ocorrer entre Estados soberanos, e deveria ser declarada oficialmente pelo chefe de Estado em relação a outro, seguindo regras previamente estabelecidas. Além disso, a motivação para o conflito bélico teria que ser justo, sendo que dentre o mais justificáveis estaria a “defesa territorial” e a “resistência à agressão externa”. Porém, ainda enumera outros três, a saber: a defesa contra uma injúria, iminente ou ameaçadora, a recuperação de algo devido ao Estado prejudicado, e a punição do Estado que cometeu a injúria. Ou seja, diante de uma ameaça realmente provável de ataque, o Estado poderia já começar a se armar para se defender, mas não poderia antecipar o ataque, o simples temor de ser atacado não embasa uma agressão, não se admitindo a guerra preventiva. A outra seria a recuperação de um bem ou um direito naturalmente protegido mas que o Estado vinculado não honrou, autorizando o Estado lesado a tomar de volta pela força; por fim, o

Estado que não tenha cumprido com um acordo internacionalmente deliberado, poderá sofrer sanção na forma de violência por outrem.

Outra razão justa para se declarar uma guerra seria a defesa de direitos naturais, assim, se um Estado pratica violências bárbaras e de reprovação ostensiva por parte do comportamento civilizado, qualquer Estado poderia empreender uma guerra a fim de cessar a violação ao direito das gentes. Com isto, uma vez que se tenha um motivo justo, a guerra será um direito ao Estado, e toda ação decorrente desta motivação também será justa e legal, porém se “a causa de uma guerra é injusta, mesmo se a guerra é empreendida de uma forma solene, todos os atos que dele decorrem são injustos, de uma justiça interior” (GROTIUS, 2004, p. 1023). Apesar de Grotius (2004) ser bastante exigente com a solenidade e as razões justas para garantir o direito à guerra, uma vez que esta fosse legalmente permitida, o Estado que a empreendesse poderia exercer uma violência quase irrestrita, sendo este, aliás, autorizado a matar todos que se encontrassem em território inimigo, como mulheres, crianças, idosos e indefesos, além de poder destruir a propriedade inimiga, escravizar e matar até mesmo os que se renderam. Em termos de direito internacional tudo era lícito a quem iniciou a guerra a partir de uma causa justa. Na sua visão regulatória da guerra, o confronto bélico era apenas uma etapa final de um processo jurídico, no qual a parte infringente perderia seu direito à paz e à tranquilidade:

Assim como o cidadão que infringe o direito civil em vista da utilidade presente, destrói o germe que contém seu interesse futuro e o de toda a sua posteridade, assim também o povo violador do direito da natureza e das gentes derruba para sempre os anteparos que protegiam sua própria tranquilidade. (GROTIUS, 2004, p. 44).

Apesar de se referir como o direito “das gentes”, Grotius (2004) assim como Agostinho (1990), se concentrava apenas no chefe soberano do Estado, que teria a prerrogativa inderrogável de declarar a guerra, sendo que a população não deveria em momento algum ser consultada, aliás a possibilidade de que o povo pudesse de algum modo ter parte na decisão lhe provocava revolta:

É preciso refutar primeiramente a opinião daqueles que querem que a soberania resida em toda parte e sem exceção, no povo, de modo que seja permitido a esse último reprimir e punir os reis todas as vezes que fizerem mau uso do poder. Não há sequer uma só pessoa sábia que não veja quanto esta opinião causa males e quantos poderia causar ainda, se penetrasse profundamente nas mentes. (GROTIUS, 2004, p. 177).

Grotius (2004) acreditava que o povo deveria tolerar os excessos dos governantes como se fosse apenas mais um tributo a ser pago, além disso, compreendia que determinados povos possuíam uma vocação para a submissão. O teórico tinha muita influência no período em que escreveu seu *Direito à guerra e à paz*, e por isto suas opiniões tinham o poder de influenciar o modo como os Estados agiam na época, sua visão bastante pragmática, que conferia uma autorização à violência que decorresse de razão justa, afetou o comportamento dos soldados e comandos na guerra, tornando-os virulentamente mais agressivos. Porém, em um nível moral recomendava a razoabilidade e a proporção da força, buscando modos de resolução pacíficas no campo das relações internacionais, idealizando o que seria o germe do direito internacional moderna, defendendo, inclusive que os acordos e compromissos firmados entre os Estados publicamente, deveriam ter força vinculante, sendo arbitrados por um terceiro isento, como por exemplo, uma organização internacional responsável por intermediar os conflitos interestatais.

A violência bélica enquanto experiência humana

Nesta concepção de guerra, que ao fim trata-se em essência do conceito de guerra justa, em sua leitura cristã e jurídica, percebe-se que a paz parece ser o estado almejado por todos, porém dialeticamente, a guerra sempre poderá ser usada para garanti-la. Os dois pensadores compreendem a guerra como algo inevitável, e ante este fato incontornável, tentam, motivados pela moral e pela razão, estabelecer uma ética para a guerra, normas mínimas que protejam a dignidade humana. No entanto, a dignidade humana é perfeitamente capaz de compreender a violência, mesmo em seus desfechos mais condenáveis. Aliás, apesar de defenderem uma concepção de guerra que se alicerce em um comportamento mais comedido, tanto Santo Agostinho (1990) quanto Grotius (2004) não se isentam de respaldar os episódios incontestavelmente sangrentos.

Assim, Santo Agostinho, condena as ignomínias da guerra e projeta a paz como o ideal divino, mas ante casos concretos em que o Estado ultrapassa o que se recomenda pela guerra justa, Agostinho (1990) consegue apresentar uma reserva extra de compreensão e tolerância que conserva o eventual excesso ainda na dimensão da experiência humana, pois para este as guerras injustamente violentas são manifestações da justiça divina, que por meio das mãos dos soldados consegue punir Estados que incorreram em pecado. Com isto, quando um Estado se revela violento em demasia em uma guerra, este provavelmente está sendo usado para imputar uma punição divina. O fato de existir uma explicação em si torna esta experiência assimilável,

podendo ser incorporada à identidade pessoal e ao limite humano. Isto atenua o impacto na psique coletiva, pois esta o absorve pelo filtro ideológico cristão, que temporariamente lhe previne de um trauma maior.

Grotius (2004) também consegue conservar a violência bélica excessiva dentro de um limiar humano, aliás, o teórico holandês é o mais permissivo em termos de tolerância à violência, provavelmente um dos poucos teóricos do *ius gentium* a conceder anuência a uma aniquilação em massa e irrestrita do inimigo. Isto porque o critério utilizado por Grotius (2004) para identificar um direito natural era averiguar se determinada prática se encaixa no que é comumente aceito ou se existe precedentes nas ações dos povos civilizados para tal comportamento; no seu rol de citações eruditas, em que iguala texto filosófico, bíblico, mitológico, literário ao nível factual, sempre consegue exemplos generosos de que o ser humano exerce a violência com persistente reiteração, assim, se trata de algo comumente aceito e compreensível, por exemplo, ao defender que o Estado que legalmente empreendeu uma guerra possa matar crianças e mulheres civis, cita como fundamento uma passagem da Bíblia na qual Deus, no Velho Testamento, recomenda jogar os bebês do inimigo contra as pedras.

Assim, a guerra sendo justa e injusta, apresentava índices de violência que encontrava ressonância no que até então se previa na trajetória humana, além de existir uma teia simbólica que conseguia explicar eventuais excessos. A guerra coadunava-se com o conceito de ser humano, havia um limiar compreensivo que a mantinha enquanto experiência assimilável e transmissível. Mas em algum momento este limiar se rompeu, e o próprio conceito de humanidade se encontrou irreversivelmente comprometido.

2 A GUERRA “EXTREMA”: ENQUANTO EXPERIÊNCIA INASSIMILÁVEL

O limiar do que seria o invólucro humano da experiência bélica se rompeu no início do século XX, no que se passou a chamar de guerra total ou em massa, que mobilizava todos os recursos humanos, industriais e tecnológicos em prol do extermínio do inimigo, que neste contexto, já não era mais apenas o contingente militar, mas o grosso da população, ou até a tentativa de extinguir uma etnia por completo, como se tentou com os curdos na Turquia ou os judeus na Alemanha. A guerra que, anteriormente, por mais cruel que fosse ainda produzia narrativas dignas de serem contadas, carregadas de heroísmo, passou a produzir traumas, silêncios e uma imutável vergonha, como destaca Benjamin na célebre passagem de o “Narrador”:

No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado a cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 1994, p.198).

Ou seja, o indivíduo se encontra reduzido à fragilidade primitiva de quando ainda não possuía nenhum domínio técnico sobre a natureza, e era, dentre os animais o mais frágil, paradoxalmente, as novas tecnologias que deveriam estar a serviço da paz e do conforto, quando empreendidas a partir da Primeira Guerra Mundial, como o gás venenoso e a guerra aérea, em vez de ser o auge do domínio científico e civilizacional, provocam, justamente o romper do véu simbólico-cultural que refreava os impulsos instintuais, devolvendo o ser humano ao seu medo atávico de ser devorado por uma natureza que não compreende e não controla.

Os extremos, deste período de guerra em massa que durou 31 anos, apresentaram uma forma de guerra que não conhecia os limites morais, éticos e civilizacionais, não conseguindo preservar uma segurança mínima que permitisse, findo o embate bélico, se retornar à vida como sempre fora. Aliás, esta impossibilidade de retorno foi a principal angústia de Sigmund Freud ao comentar, no calor da hora, o porquê daquela guerra não ter precedentes na história da civilização:

Não é apenas mais sangrenta e devastadora do que guerras anteriores, devido ao poderoso aperfeiçoamento das armas de ataque e de defesa, mas pelo menos tão cruel, amargurada e impiedosa quanto qualquer uma que a precedeu. Ela transgride todos os limites que impusemos em tempos de paz, que havíamos chamado de Direito Internacional, não reconhece as prerrogativas dos feridos e dos médicos, a distinção entre a parte pacífica e a parte lutadora da população, nem os direitos de propriedade. Ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria enceguecida, como se depois dela não devesse existir nem futuro nem paz entre os homens. (FREUD, 2010, p. 215).

De fato, a paz não duraria por muito tempo, e tudo que se reconheceu como devastadoramente irreversível na Primeira Guerra Mundial, seria elevado a proporções monumentais na Segunda. As dimensões e números alcançados neste período, pela primeira vez, se levou a recrutar mais que soldados, as linhas de montagens e fábricas passaram a ser a grande engrenagem da máquina bélica, e de repente donas de casa atuando na fabricação de

bombas, ou de matemáticos e linguistas desvendando códigos, tornaram-se tão importantes quanto a artilharia militar. O envolvimento pleno de todas as camadas da população e a maneira como as duas guerras aceleraram a revolução tecnológica, fincaram marcas profundas no período subsequente, não apenas porque temos computadores e GPS, tecnologias de origem militar, mas porque modificou nossa percepção da realidade, e afetou profundamente nossa maneira de processar nossa sensibilidade. Como lembra Agamben (2008), agora que os fatos terríveis foram quantificados, que temos todos os números absurdos da carnificina e todos os detalhes históricos, é mais eficiente tentar rastrear até que ponto essa catástrofe conseguiu fraturar nossas possibilidades humanas, verificar o que resta desses episódios extremos de violência descomunal.

Ante isto, vale examinar o exemplo mais extremo de capacidade destrutiva produzida por esta guerra massificada, que rompe completamente com os limites de guerra justa, solene ou mesmo regular, a saber: o conceito de Muçulmano (como era chamado os prisioneiros dos campos de concentração que atingia uma zona de desumanização irretornável), o intuito desse exame é averiguar as consequências ético-representacional ao conceito de humano em si.

O mulçumano

Mulçumanos era o termo pejorativo para se referir aos ineptos e fracos do Campo de Concentração, que estavam destinados a seleção para os fornos de gás e crematórios, na lógica de sobrevivência do Campo, estas “figuras” que se encontravam em uma zona ambígua entre a vida e morte, não mereciam amizade, pois não mais poderiam ajudar ou serem ajudadas, como descreve Primo Levi, em seu livro *É isto um Homem?*:

Quanto aos “mulçumanos”...aos homens próximos do fim, nem adianta dirigir-lhes a palavra; já se sabe que eles só se queixariam, ou contariam como comiam bem em sua casa. Para que travar amizade com eles? Não têm, no Campo, conhecidos poderosos, não têm rações extras para comer, não trabalham em *Kommandos* favoráveis, desconhecem qualquer maneira secreta para obter vantagem. E, por fim, sabe-se que eles estão aqui de passagem; que, dentro de umas semanas, deles sobrarão apenas um punhado de cinzas em outro Campo próximo e, no Registro, um número de matrícula riscado. Embora englobados e arrastados sem descanso pela multidão inumerável de seus semelhantes, eles sofrem e se arrastam numa opaca solidão íntima, e nessa solidão morrem ou desaparecem sem deixar lembrança alguma na memória de ninguém. (LEVI, 1988, p.90).

Os “mulçumanos” eram os que não se inseriam em nenhum sistema de vantagem, simplesmente seguiam a rotina do Campo, se alimentando do que era ministrado e exercendo os trabalhos duríssimos que lhes eram impostos. Seguir a rotina do Campo sem tentar obter nenhuma vantagem, garantia no máximo três meses de vida, assim era a grande maioria, de um total de cem mil, apenas uma centena de “proeminentes” sobrevivia, o resto eram justamente os submersos, os mulçumanos, chamados dessa forma porque passavam grande parte do tempo curvados sobre a barriga e com o rosto no pó, como os religiosos mulçumanos durante a oração. Esta posição decorria da diarreia e suas conseqüentes dores abdominais.

Os mulçumanos eram um produto de uma fábrica que objetivava produzir, algo novo em termos de guerra, cadáveres e não mortos. Sim, a guerra como foi concebida no século XX, conseguiu fabricar uma experiência que superava a própria morte: “Hesita-se chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la” (LEVI, 1988, p.91). Os campos conseguiram produzir novas gradações de morte, e uma zona de indignidade imprevista, ou como diz Agamben:

...a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. (AGAMBEN, 2008, p. 78).

Isto cria um patamar em termos de indignidade e desumanização tão avançado, que durante um tempo acreditou-se que não poderia se produzir nada que ambicionasse combinar razão e sensibilidade lírica, novamente, pois se a razão iluminista teve como consequência evolutiva Auschwitz, toda a racionalidade humana deveria ser repensada, ou como melhor sugere Agamben (2008), uma nova ciência precisa ser criada, uma ética moral que consiga explicar estes espaços de sofrimento que acreditávamos não existir:

O bem – admitindo-se que no caso faça sentido falar de um bem – que os sobreviventes conseguiram pôr a salvo do campo não é, portanto, uma dignidade. Pelo contrário, que se possam perder dignidade e decência para além de qualquer imaginação, que ainda exista vida na degradação mais extrema – esta é a notícia atroz que os sobreviventes trazem do campo para terra dos homens. E esta nova ciência torna-se agora a pedra de toque que julga e mede toda dignidade. (AGAMBEN, 2008, p. 77).

Com efeito, as narrativas que chegaram até nós dos campos nos revelaram que o ser humano traz em si o inumano, e que a técnica mais destrutiva produzida neste contexto, além dos números gigantescos de mortos, é aquela que consegue extrair dimensões de sofrimento

que ultrapassa a barreira do que conhecemos como humanidade. A guerra tradicional conseguia matar pessoas, mas sua capacidade mortífera se encerrava no fim da vida, os que sobreviviam realmente garantia uma sobrevivida, uma vida a mais que poderia ser usufruída, além de poder narrar sem a mácula da vergonha a façanha de escapar da morte; os sobreviventes dos campos não podem se orgulhar de sua própria sobrevivência, porque junto com ela vem o testemunho de que é possível suportar o que nunca deveria ser suportado, ou ainda, que o humano traz consigo, dentro de si, um potencial de inumanidade, que quando explorado, torna a recondução a última fronteira de nossa humanidade quase impossível.

O dilema imposto pela figura do muçulmano é que existe uma gradação do inumano que foi testada, sem que a vida se extinguisse, criando uma modalidade de vítima que foi até além da sua própria dignidade, que penetrou uma extremidade de sofrimento que em 2 mil anos de guerra não se imaginava poder existir, e o mais terrível é que, a técnica que a produziu, ainda se encontra em vigor, os campos elaboraram uma tecnologia capaz de nos conduzir a uma distância impensável do último liame humano.

Mas se os campos fizeram o ser humano sofrer além do humanamente possível, é porque outros homens, no caso os membros da SS, conseguiram impor esta dor extrema até o fim do inconcebível, em termos de crueldade. Porém, como é possível elevar o sofrimento além do inumano por meios de homens? Seria simples imaginar que os soldados da SS, mas não só, os pilotos britânicos que transformaram as cidade alemãs em cinzas ou o americanos que reduziram a pó cidades japonesas, como seres dotados de uma maldade sobre-humana, na verdade, o mais assustador é que essas atrocidades, como destaca Arendt (1999), foram produzidas por pessoas simples, medíocres, que nada tinham de monstruosas, ou seja, inaugura-se uma técnica que permite um ser humano comum conduzir seu igual a níveis de dor que vão para além do humanamente mensurável. Trata-se do fenômeno da compartimentação e da despersonalização, viabilizada pela tecnologia:

A tecnologia tornava suas vítimas invisíveis, como não podiam fazer as pessoas evisceradas por baionetas ou vistas pelas miras de armas de fogo. Diante dos canhões permanentemente fixos da Frente Ocidental estavam não homens, mas estatísticas – nem mesmo estatísticas reais, mas hipotéticas (...) rapazes delicados, que certamente não teriam desejado enfiar uma baioneta na barriga de uma jovem aldeã grávida, podiam com muito mais facilidade jogar altos explosivos sobre Londres ou Berlim, ou bombas nucleares em Nagasaki. Diligentes burocratas alemães, que certamente teriam achado repugnante tanger eles próprios judeus mortos de fome para abatedouros, podiam organizar os horários de trem para o abastecimento regular de comboios da morte para os campos de extermínio poloneses, com menos senso de

envolvimento pessoal. As maiores crueldades de nosso século foram crueldades impessoais decididas a distância...(HOBSBAWM, 1995, p.57).

A distância suprime a empatia, este distanciamento é facilitado pela tecnologia, seja a de aparatos e equipamentos, seja a de técnicas psíquicas; em situações em que os soldados alemães tinham que lidar diretamente com os prisioneiros, a primeira providência era despersonalizá-los: despi-los, cortar os cabelos, retirar-lhes o nome. Depois tudo era entranhado em uma burocracia fria, cuja ideia de desobedecer era impossível, segundo Eichmann, descrito por Arendt (1999), todos os soldados obedeciam como se fossem cadáveres. A burocracia era deliberada e permitia a quem praticasse o dano, criar compartimento destinado a cada ação, com isso, existia compartimento para o ambiente familiar e o ambiente dos campos, que não se misturavam. Assim, podia-se cremar pessoas pela manhã e ler poesia ouvindo música clássica com a família à noite. Dissolver a responsabilidade, objetificar, reificar a vítima, instrumentalizar a razão, separar ética e avanço tecnológico, esvaziar a vida, torná-la nua.

3 PÓS-TRAUMA: A DIFÍCIL RECONDUÇÃO AO HUMANISMO

Depois que a Segunda Guerra Mundial terminou houve um grande esforço para criar uma sólida legislação internacional que inibisse qualquer indício de arbítrio e autoritarismo. Esta legislação e toda a mobilização educativa entre os países conseguiram, por um tempo alimentar a ideia de que as atrocidades ocorridas durante a guerra não se repetiriam. A violência, no entanto, reciclando as mesmas técnicas desenvolvidas ao longo dos 31 anos de guerra total, desdobraram-se em conflitos e regimes autoritários pelos países periféricos da Ásia, América Latina, África e até mesmo em alguns países europeus mais periféricos. A verdade é que, o aparato legislativo não pode reverter o que provavelmente é o legado mais terrível dos anos de guerra: a formatação da nossa percepção, o recrudescimento de nossos sentidos e uma dolorosa enfermidade psicossocial que permanece:

Em resumo, a catástrofe humana desencadeada pela Segunda Guerra Mundial é quase certamente a maior na história humana. O aspecto não menos importante dessa catástrofe é que a humanidade aprendeu a viver num mundo em que a matança, a tortura e o exílio em massa se tornaram experiências do dia-a-dia que não mais notamos (HOBSBAWM, 1995, p. 58)

Ironicamente as tecnologias benéficas oriundas da guerra, como as que possibilitaram os computadores, a internet, satélites...passaram a viabilizar o adensamento dessa banalização

da violência, e com esta banalização do choque, do trauma, a memória tende mais ainda para a fragmentação e despersonalização, pois a linguagem, matéria desta, sofre fissuras, a teia simbólica, como diria Freud (2010), não consegue cobrir a realidade. Com isso, a percepção, a estrutura de representação se modifica consideravelmente sob essa pressão constante de estímulos. O acesso à linguagem fica cada vez mais precário, a memória coletiva e individual, conseqüentemente, se apresenta de forma mais caótica, o que torna a manutenção da identidade mais complexa.

A necessidade de rememorar, porém, não se inibe com essas áreas ainda não cobertas pela linguagem simbólica. Até porque a incompreensão, o atraso entre o evento traumático e a reflexão, só poderá ser resolvida com a doação de uma escuta reflexiva, que escute e traduza o silêncio em narração, ou representação, mesmo que esta mimetize inevitavelmente a precariedade do contexto traumático. O trauma prolonga inconscientemente o contato com um evento que resiste a uma explicação, e com isso, a consciência se dilata para que o objeto traumático permaneça subconsciente, criando um buraco na personalidade, uma área interdita, e, por conseguinte, limita o indivíduo, pois lhe retira uma parte de sua identidade, ou melhor, algo essencial para se construir uma identidade. Lhe é tomado pelo trauma.

Assim, a urgência de memória age contra um esquecimento patologicamente imperioso. Pois não se pode ignorar a necessidade de se esquecer, pois se trata de um movimento natural da consciência, que se torna mais potente ante uma situação de difícil assimilação. Não podemos ignorar também que a velocidade com que cada geração se afasta de outra, uma ansiedade coletiva, cria uma cultura da amnésia, uma superficialidade histórica que já se mostra altamente preocupante. Tudo isso, fica mais adensado diante de uma catástrofe coletiva, em que o efeito traumático se irradia por décadas, criando gerações de silêncio. O que exigiria um discurso insistente pela memória, pela verbalização e elaboração do passado. Algo não muito simples, porque a própria capacidade de representar está comprometida. Porém, a representação, neste sentido, se relativiza, porque ela não se desliga da consciência coletiva traumatizada, além de partir de um Eu que dificilmente estará imune a uma realidade em que o choque se multiplica incessantemente pelos diversos meios-de-comunicação, o que não raramente poderia provocar um embotamento, uma insensibilidade generalizada.

Diante disso, Geoffrey H. Hartman (2000) afirma que ocorreu uma mudança na forma de como transformamos o conhecimento em representação. Nunca tivemos tanto acesso à informação, e nunca produzimos tanto conhecimento sobre catástrofes, e ainda, nossas técnicas de representação nunca estiveram tão apuradas, porém, hesitamos em combinar essa grande

gama de conhecimentos e recursos técnicos no momento de reproduzir o evento traumático. Isso porque a questão não está na capacidade de representar, do ponto de vista técnico, mas sim do que isso poderia provocar na consciência individual e coletiva. A discussão sobre o limite, da ética-estética, ou mesmo da ética do compartilhamento, ocorre devido ao

[...]fato de que a mídia nos tornou a todos co-espectadores involuntários das atrocidades apresentadas plasticamente e a cada hora. Da reportagem da mídia sobre eventos traumáticos, dessa transmissão fluente e sem descanso de imagens violentas, poderia surgir um “trauma secundário”, afetando, desta vez, o espectador de nossos próprios circos romanos. Ainda que no curso da vida todos se exponham a visões de morte e sofrimento, é preocupante a exposição rotineira, uma exposição que facilita e habitua e tende a produzir sentimentos de indiferença. (HARTMAN, 2000, p.208-209).

A questão, como ressalta Hartman, não está no conteúdo das imagens, mas no que estas podem provocar em longo prazo em nossa sensibilidade. Não se trata de omitir, de censurar a verdade sobre a violência, mas sim de não banalizá-la. Algo que se confirma diariamente. É frequente, por exemplo, compartilhar, por meio de ubíquos smartphones, entre adolescentes inclusive, vídeos de decapitação de reféns, porém, estranhamente são compartilhados como vídeos de humor, com legendas pejorativas, e que raramente provocam repulsa, ao contrário, apresentam recorde de acessos no Youtube. Por conta disso, precisamos, conforme nos lembra Sontag (2003), relativizar que existe certo prazer na contemplação do sofrimento, e não existe como padronizar uma reação. Por mais que se espere que o horror fosse o único sentimento suscitado ante imagens fortes e impactantes, não se pode tentar universalizar os sentimentos.

Além disso, o molde e o olhar político podem fornecer um sentido completamente diverso a uma imagem extrema. O impacto, a revolta, ou a empatia são reações incontrolláveis. E o que mais se teme é que imagens de guerra, destruição e mutilação passem a despertar fascinação seguida de uma aceitação:

Portanto, não é o impacto potencialmente traumático da imagem visual que é, em si, o problema. Sim, há um choque; e, em seguida, frequentemente fascinação; é difícil tirar da mente as fotos dos aldeões vietnamitas implorando ajoelhados e sendo executados por uma bala direto na cabeça, ou mulheres judias nuas à espera de serem mortas, ou fotos de seres esqueléticos jogados dentro de valas coletivas depois da libertação de Belsen, ou de um corpo sem cabeça arrastado depois do bombardeio de um mercado em Sarajevo. Porém, deve-se acrescentar ao fato do choque sua rotinização, a visão constante de imagens extremas, sua circulação como ícones e a frieza com que acabamos encarando outras imagens do tipo. (HARTMAN, 2000, p.209).

A anestesia psíquica é um risco e uma realidade, as imagens jogadas sem intermediação nas retinas, causa um trauma secundário. Uma das formas de retirar os sentidos desse esmagamento diário, que fatalmente irá dessensibilizá-los, seria a inserção da narrativa do testemunho, a voz corporificada expressando, com toda a precariedade inerente a esta situação, sua vivência extrema. Algo que poderia restaurar aos eventos traumáticos a presença humana, além de restaurar um laço de empatia mínimo. Outro aspecto seria contextualizar o evento traumático, fornecendo rosto, voz, nome e lugar para as vítimas, alimentando com memórias a História e a memória coletiva.

Existe, porém, a possibilidade de a testemunha usar o próprio relato como repressão, ou seja, usar a narrativa para encobrir uma memória profunda. Ceder a um relato externo para proteger uma memória profunda é um direito de quem precisa esquecer para viver. A testemunha, porém, juntamente com o ouvinte concretiza uma comunicabilidade, impedindo que se perca no inconsciente acontecimentos que precisam ser conhecidos pela história e pelas gerações futuras, pois só assim, as vítimas passarão a existir. Transformar em narrativa, forçando uma elaboração, uma tentativa de compreensão, reconduzindo à consciência algo que a partir do inconsciente mina diariamente a identidade, é uma maneira pontual de contornar os efeitos do trauma.

Mas a consciência já é, antes de tudo, uma tentativa de evitar a lembrança, ela assume o lugar de um traço mnemônico (FREUD, 2010); com isso, os fatos traumáticos só com grande dificuldade conseguem se transformar em memória, pois, existe todo um investimento de energia para mantê-los irrepresentáveis, e as memórias subscientes traumatizam mais do que as que já foram lembradas. O estado consciente seria uma defesa contra o estímulo e a lembrança, seria assim praticamente uma negação, uma fantasia para encobrir o real, ou para evitar as lembranças. Isso porque a experiência não acompanha a intensidade e a frequência dos acontecimentos traumáticos, com isso, o indivíduo passa pelo evento sem incorporá-lo simbolicamente, criando uma realidade que isole e cerque o que ainda não foi dominado pela compreensão:

Walter Benjamin nota em “O narrador” uma relação inversa entre as agruras de combate de veteranos da Primeira Guerra e sua capacidade de representá-las. Também Freud, depois daquela guerra, demonstrou que o trauma era o resultado da passagem por uma vivência sem experimentá-la – sem ser capaz de integrá-la emocional ou mentalmente. As perturbações associadas com o trauma são, segundo Freud, tentativas do sistema de se preparar retrospectivamente para um choque que já ocorrera, de alcançá-lo e dominá-lo. A memória, e especialmente a memória usada na narração, não é simplesmente um nascer póstumo da experiência, uma formação secundária: ela possibilita a experiência, permite que aquilo que chamamos de o real

penetre na consciência e na apresentação das palavras, para tornar-se algo mais do que só o trauma seguido por um apagamento higiênico e, em última instância, ilusório. (HARTMAN, 2000, p. 222-223).

A memória não é apenas o retorno de algo esquecido, é um conceito que possibilita que se conheça o real. No trauma, o real sobrecarrega, inflaciona o caminho para o consciente, transborda o conceito. A memória, como qualquer conceito, opera por edição. Ela seleciona e organiza o que vai entrar e o que não vai entrar. Assemelha-se, neste sentido, com a escrita, que para representar precisa omitir. Na verdade, a memória não prescinde da linguagem. E a linguagem possui seu limite, o silêncio é a espera pela linguagem. O trauma exige que a linguagem se aperfeiçoe e crie novos conceitos, novas estratégias figurativas. Capazes de transpor parte do que, mesmo não nomeado, continua a se manifestar sobre o indivíduo na forma de angústia, melancolia.

A memória permite que uma experiência possa ser compartilhada entre indivíduos, e mais, possibilita que o próprio indivíduo tenha acesso a sua experiência. Sem a memória a vida não pode ser assimilada. Por isso, quando esta falha se cria a sensação de irrealidade, de vida esvaziada, ou mesmo, fantasmal. Isso explica o fato de que quando pessoas são submetidas a uma série de traumas sucessivos, a sensação de irrealidade passa a moldurar os acontecimentos, pois sem passar pelo filtro da memória, da experiência assimilada, a percepção não reconhece algo como realidade, talvez nomeie como tal, mas absorva como fantasia, já que, sem a experiência ou a memória, o evento não se concretiza na consciência, por mais que permaneça atuando no inconsciente. Disso, o risco oferecido pelos anteparos mediáticos, que repetem incessantemente a exibição de cenas de violência sem exigir uma vivência, criando uma distância segura que faz com que o público acompanhe cenas reais de crimes com o mesmo entusiasmo de quem acompanha um filme de ação. Tanto que, reportagem e cinema se emprestam rotineiramente técnicas, se tornando cada vez mais limítrofes.

De fato, Walter Benjamin no ensaio sobre Baudelaire já havia dito, que a era do choque se inicia justamente no momento em que a informação ocupa o lugar da narração. A narração exige um envolvimento por parte do contador-narrador e do ouvinte, enquanto a informação é editada de uma forma que dispense a atenção do leitor. Mas se um evento não for vivido, trazido para a memória, por mais que isso represente sofrimento, e se tente simplesmente eliminá-lo, antes mesmo de compreendê-lo, sua força negativa se intensificará ainda mais:

Por isso, a verdadeira escolha com relação ao trauma histórico não está entre lembrar-se ou esquecer-se dele: os traumas que não estamos dispostos a ou

não somos capazes de lembrar assombra-nos com mais força. É necessário então aceitar o paradoxo de que, para realmente esquecer um acontecimento, precisamos primeiramente criar a força para lembrá-lo. Para responder a este paradoxo, devemos ter em mente que o contrário de existência não é inexistência, mas insistência: o que não existe continua a insistir, lutando para passar a existir (...). Quando perco uma oportunidade ética crucial e deixo de realizar a ação que “mudaria tudo”, a própria inexistência do que eu deveria ter feito há de me perseguir para sempre: apesar de não existir o que eu não fiz, seu espectro continua a insistir. (ZIZEK, 2003, p.37).

O vazio da não ação equivale ao vazio de uma perda, mas como se trata de uma perda que não chegou a se substancializar na memória, se manifesta por meio de sintomas semelhantes ao da melancolia. Pois os sintomas da melancolia são desencadeados por um objeto insubstancial e não nomeado, porém, seus efeitos somáticos são igualmente negativos. A memória coletiva e individual desta forma pode adoecer. Sofrer de melancolia. Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* (2007) desenvolve diversos conceitos em que a memória se apresenta adoecida. Exercitada de maneira não salutar, sendo assim impedida, manipulada e comandada de modo abusivo.

Assim, tendo como base o legado de insensibilidade que um século de experiências extremas fizeram na psique humana, seria ingênuo tentar refrear a multiplicação da violência entre Estados apenas como uma cobertura legislativa, por mais avançada e sofisticada que seja, a letra fria de um tratado, seguido das parciais e tendenciosas missões de paz de organismos internacionais, não podem conter a guerra, pois tudo que empreendemos sob a perspectiva civilizacional clássica de humanidade, desconsidera o estrago que a experiência da guerra extrema fez no nosso conceito de racionalidade, em nossa sensibilidade e em nossa ética. Deste modo, para reconduzir o indivíduo ao humanismo, é preciso insistir na elaboração do passado pela memória, e em seguida produzir um ato político que una a lei com a vida, é só uma ação que fuja da maneira clássica de como sempre tentamos justificar o conflito, que nos permitiria avançar para além dessa repetição do passado trágico enquanto encenação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos, ao longo dessa reflexão, ter demonstrado que durante quase 2 mil anos o conceito de guerra permaneceu praticamente inalterado, e sua base ética era o paradigma da guerra justa, que teve sua primeira elaboração consistente em Santo Agostinho, que a desenvolveu em uma perspectiva cristã, influenciando por mais de mil anos as variações deste conceito entre os pensadores católicos, até que no fim da Idade Média, o jurista Hugo

Grotius inseriu um tratamento jurídico ao conceito de guerra justa, mas sem modificar seu núcleo, pois, como ficou talvez esclarecido neste trabalho, a experiência da guerra importa no que tange ao seu potencial de fazer sentido, dentro de uma compreensão humana, e neste período mesmo quando a guerra incorria em algum excesso, este era acolhido por uma explicação plausível para o limite cultural de seu tempo.

Algo que não ocorre com a guerra extrema, esta não faz sentido aos seus contemporâneos, os envolvidos nela nunca lhe assimilam completamente, os que a testemunham nunca conseguem enquadrá-la completamente no molde do humanamente aceitável. A dimensão de seu impacto afetou profundamente nossa maneira de representar o mundo, e se infiltrou no modo como nos relacionamos com a violência, pois esta redesenhou toda nossa forma de compreender o mundo e de como interagimos com a dor de outrem; pois um período virulentamente devastador, onde o impossível em termos de aniquilamento foi empreendido, não tem como passar incólume, e suas marcas moldam nossa tolerância em relação a constância dos conflitos armados. Também ficou claro que uma vez que a catástrofe aconteça, não podemos nos inibir de rememorar-la, pois é o vazio da vivência que faz da experiência traumática uma força que, do nosso inconsciente passa a triturar e a embotar nossa capacidade de conferir sentido à existência.

Aquilo que não foi devidamente processado, compreendido, experienciado, sempre volta uma vez mais para nos atormentar, como o fantasma que ronda o castelo em Hamlet, enquanto não ouvirmos sua história, enquanto não lhe buscarmos justiça, toda nossa cultura crescerá a partir de um reinado de sangue e traição.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003.

_____. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos), partes I e II*. Trad. de Oscar Paes Leme, Petrópolis: Vozes, 1990.

ARAÚJO, Silvalino Ferreira de. *A normatização da Guerra Justa em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2017.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. *Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 15, 2/2009, pp. 27-47

BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CANETTI, Elias. *A consciência das palavras*. São Paulo: Companhia do Bolso, 2011.

FREUD, Sigmund. O Estranho. In: *Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

_____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006..

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Tradução: Ciro Mioranza. Florianópolis: Editora Unijuí, 2004, 2vs.

HOSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HARTMAN, Geoffrey. Holocausto, testemunho, arte e trauma. In: NESTROVSKI, Arthur. SELIGMANN-SILVA, Marcio (Org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin - aviso de incêndio - uma leitura das teses "sobre o conceito de história"*. Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003