

Um Filósofo frente ao Terror: Habermas e o espaço público em tempo de crise

José Rodrigues dos Santos¹

1. ABERTURA: AS FILOSOFIAS DOS FILÓSOFOS E A NECESSIDADE DA ACÇÃO SOCIAL

Para que serve a filosofia? A pergunta quase cominatória que o cidadão comum tende a formular sobre a utilidade dos saberes eruditos, nomeadamente daqueles cuja aplicabilidade técnica suscita dúvidas, é mais inquietante quando incide sobre uma disciplina cujo estatuto hesita entre a gratuidade auto justificada da Cultura, a metarreferência moral, e a pretensão de legisladora do bem pensar.

A questão surgiu, em múltiplos contextos e ocasiões, sob diferentes formas. Para que serve a filosofia, se os filósofos são incapazes de nos dar as orientações de que tanto precisamos num universo vertiginosamente instável como aquele em que vivemos? Qual a utilidade da filosofia, se das mesmas teses, dos mesmos sistemas, é possível deduzir tanto as posições que o tempo demonstrará justas, quanto à vida dos Homens e ao tempo em que vivem, como igualmente as que se revelam mais erradas e daninhas? Para que serve a filosofia, se os filósofos, apesar da sua sageza, se enganam de modo tão ostensivo, quando as circunstâncias exigem deles tomadas de posição, coragem e lucidez?

Conquanto tais perguntas, sobretudo na perspectiva utilitarista que caracteriza o senso comum, não possam, com toda a evidência, receber respostas satisfatórias, o certo é que não podemos descartá-las sem incorrer no erro da arrogância, porque o que por detrás de tais questões se insinua, é a questão da responsabilidade do intelectual em geral, e do filósofo em particular.

Que a questão de conjunto diga respeito ao estatuto do intelectual em geral nas nossas sociedades não é anódino, pois esse facto obriga a procurar abarcar, num primeiro movimento, tanto a interrogação, inquieta, sobre a utilidade social da ciência e sobre a responsabilidade do cientista (físico, biólogo, sociólogo, etc.), do escritor, poeta ou romancista, como a do filósofo. Para todos eles, antes de mais, a questão concerne à relação entre a criação intelectual e os outros seres humanos, entre as preocupações, as técnicas, os resultados da actividade intelectual e os contemporâneos do criador. É certo que a estrutura própria de cada campo de actividade, os objectos que constrói e trata, as técnicas que mobiliza, as aplicações que resultam, modalizam a especificação da questão. O biólogo defronta e suscita sem dúvida problemas diferentes dos que assaltam o físico ou o químico, e estes por seu turno estão ligados à sociedade humana sua contemporânea e futura de modos distintos dos do sociólogo. Pelo menos têm, todos eles, em comum o exercício de disciplinas dotadas de objectos cuja relação com a

¹ Antropólogo, Professor Associado, Academia Militar. Investigador, Centro de História, Culturas e Sociedades, Universidade de Évora. jose.rds@gmail.com. Texto publicado em: Rocha-Cunha, S. (ed.), 2010. *Habermas: Política e mundo da vida na transição do século XXI*. Évora, ISES: 69-114.

realidade é regada pela procura da objectividade, constrangida pela realidade enquanto resistência e limite, para evocar uma ideia cara a G.-G. Granger (Granger 1992). Mas já a filosofia, seria, para Granger, uma “ciência sem objecto”: se teirmos em considerá-la como ciência. De modo que a filosofia não transforma a realidade no mesmo sentido, nem comporta consequências tecnológicas análogas às das ciências.

2. TRÊS FIGURAS DA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIAS E PRÁTICAS POLÍTICAS E SOCIAIS

Qual então, nestas condições, o lugar da filosofia em relação à realidade social, humana, na qual e, inevitavelmente, em função da qual, o filósofo pensa? A nossa posição interessaria pouco, no presente âmbito. Mais importa notar que os grandes filósofos do século XX (o século das maiores catástrofes que a Humanidade conheceu), se repartem em duas ou três famílias de posições.

2.1 CIMOS INACESSÍVEIS: SUBTILEZAS DO ALHEAMENTO

A que podemos assinalar em primeiro lugar é a figura do alheamento: o filósofo, ocupado com o labirinto das perguntas que sabe sem solução definitiva, ou com a construção de um analogon desse labirinto, sob a forma de um sistema, não vê a humanidade do tempo e da sociedade em que vive, ou apenas os vislumbra como de longe. Pensa não poder, não dever, ou ambas as coisas, importar para o seu espaço de reflexão as preocupações quotidianas, individuais, ou colectivas, históricas, dos seus contemporâneos. Mas quando o faz, quando a História maiúscula o interessa, ou ainda quando a história do seu tempo bate à sua porta, ela vem ainda alimentar o curso duma reflexão que conserva a sua lógica própria e permanece numa esfera separada. Que o seu isolamento possa ser ilusório, que ele possa, ainda, não ser senão uma figura da denegação do laço inescapável entre pensamento e vida, da recusa da responsabilidade que lhe advém de ser humano primeiro, mas filósofo também, e cegueira perante a inelutável série de consequências que decorrem, em situações históricas determinadas, tanto do agir como do não agir, pois este, por impossível, é um agir negativo, cheio de outros efeitos, nunca perfeitamente neutral. E se bem que o filósofo, como qualquer cidadão seu contemporâneo, tem e deve ter a liberdade de agir ou não, nada pode ilibá-lo da responsabilidade de uma ou da outra escolha.

2.2 TEORIA, ACÇÃO: SEPARAÇÕES

A segunda figura é a do homem dividido: por um lado, o campo da filosofia, “técnico”, abstracto, especializado, no qual convém tratar os problemas sem aceitar interferências espúrias da realidade quotidiana: modesta, inextrincavelmente marcada pelo afecto, pelas escolhas pré-críticas, pela confusa proliferação do concreto. O filósofo trabalha o seu material especial, escolhe orientações filosóficas quanto a problemas filosóficos, escreve para filósofos. Por outro lado, e de modo disjuntivo, ele é cidadão e age, mas age enquanto homem ordinário. Não é a sua filosofia que explica a sua acção, nem o inverso. São dois universos contíguos, por serem habitados pela mesma pessoa, mas estanques. O filósofo dividido pode reconhecer o hiato entre o plano do pensamento filosófico e o plano da acção, quotidiana, social, política: mas reconhece que nem sob a forma rigorosa da dedução, nem tampouco sob modalidades menos exigentes de derivação, existe caminho unívoco, seguro, entre a sua filosofia e as questões que assaltam o cidadão.

Enquanto se move neste plano, é certo, o hábito de pensar, o gosto pelo rigor que adquiriu podem não ser “colocados entre parênteses”: mas o que este filósofo não reconhece é a legitimidade, talvez mesmo a possibilidade, da “aplicação” da sua filosofia à vida prática. Como se o caminho fosse demasiado longo, caminho onde o fio se perde, ou demasiado solicitado por bifurcações impostas pela complexidade dos contextos reais, concretos, da acção, para que a escolha do acto a cumprir possa pretender ser “fundamentada” na filosofia de que poderia derivar.

Na sua forma extrema, esta figura aceita renunciar não só à fundamentação da acção qualquer, prática, quotidiana, na filosofia, mas até à tentativa de aplicar, num sentido mais ideal, as teses e os conceitos filosóficos à própria análise do mundo da vida concreta: o acontecimento, o incidente, a situação.

2.3 O FILÓSOFO CIDADÃO: MODALIDADES DE APLICAÇÃO DA TEORIA NA ACÇÃO SOCIAL

A terceira figura que evocaríamos é a do filósofo actor social: aquele que escolhe deliberadamente a intervenção, nos contextos concretos do seu tempo, no aleatório e no incerto, e pretende agir não só *enquanto* filósofo, mas enquanto portador da sua filosofia e em nome dela. As relações que se instauram entre o exercício filosófico profissional, inserido num plano institucional que seria vão ignorar e que é o do *campo filosófico* no sentido em que o entenderia P. Bourdieu, por um lado, e o prolongamento dessa actividade num campo social, político, mais vasto, por outro, são extremamente complexas. Mas importa vincar pelo menos que este terceiro tipo de filósofos age mobilizando a sua filosofia para explicar, para justificar o sentido dos seus actos. Mobilizando: ao especificar em preceitos de acção prática os princípios gerais que inspiram o seu pensamento, ao *traduzir* em opções práticas ou em análises de situações concretas, teses que podem ter por origem, no âmbito propriamente filosófico, a indagação sobre a natureza das coisas, o filósofo, de certo modo *aplica* a sua filosofia.

Admitimos que o esquematismo que caracteriza esta tipologia é, sem sombra de dúvida, uma simplificação. Que um mesmo filósofo pode, no decurso da sua carreira e da sua vida, adoptar ora uma ora outra destas posturas, de sorte que o que caracterizamos não são indivíduos, identificados uma vez por todas, mas posições mutáveis. Pretendemos, contudo, que é entre elas que por assim dizer se desloca o filósofo, adoptando uma ou outra, e sem dúvida várias, mas sucessivamente.

Não estará, esta análise, muito afastada da que propõe Giovanna Borradori, ao considerar as diferentes formas de envolvimento (o francês sugere “engagement”, mas o sentido seria mais forte, e talvez mais estreitamente indexado a um momento histórico), dos filósofos. Para ela, as figuras que se opõem são as duas últimas, que caracteriza respectivamente como a do filósofo “activista político” (de que Bertrand Russell e Noam Chomsky seriam protótipos), e a do filósofo “crítico social”, exemplificada por Hannah Arendt, e no presente por Jacques Derrida e Jurgen Habermas (Borradori 2003). Para nós, o filósofo que incarna a primeira figura, a figura do alheamento, voluntário, sobranceiro, é a de Heidegger e é em contraponto com ela que as outras tomam sentido. Que o envolvimento de Russell e Chomsky, com inflexões distintas, possa ser entendido como o de “activistas políticos” que, exercendo decerto capacidade de investigação e hábitos mentais de rigor adquiridos na sua esfera profissional própria (para o primeiro a lógica e filosofia das matemáticas, para o segundo a linguística), não prolonga, nem aplica as teorias de um e de outro em direcção da esfera social e da acção política, antes se desprega por assim dizer independentemente da estrutura interna das suas teses, é óbvio.

Arendt: Uma sociologia teórica do totalitarismo e do Mal

Que as três individualidades que Borradori descreve como figuras da “crítica social” sejam homogêneas sob este aspecto, é muito mais problemático. Do ponto de vista que nos interessa aqui, e que já tentaremos justificar, importa mais distinguir estes três filósofos do que incluí-los numa única categoria. Com efeito, Arendt, discípula de Heidegger, sua amante também durante muitos anos, inicia a sua obra na postura do alheamento que lhe impunha a proximidade da figura terrível do mestre. Este, após ter adoptado uma posição sem ambiguidade, a de militante activo do partido nazi, após ter aceite responsabilidades universitárias oferecidas pela política nazi, após ter acompanhado a derrota nazi – para ele antes de tudo uma derrota alemã – regressou, por assim dizer, ao esplêndido isolamento do Grande Mestre, sem ter jamais pronunciado uma única palavra de contrição. Hannah Arendt segue um caminho inverso, e abandona o refúgio no paraíso heideggeriano da filosofia dos fundamentos, para entrar um mundo no qual a filosofia só é possível enquanto esforço de identificação das estruturas profundas, históricas, sociais, do Mal e dos mecanismos da sua propagação, invisível, nos mais íntimos interstícios da banalidade quotidiana: um inferno. É desse inferno que escreve, e a sua filosofia é uma teoria da História, do Social, uma teoria crítica que é ao mesmo tempo uma crítica social, prática, do Mal. Inútil procurar em Arendt, após os anos cinquenta, uma filosofia que não seja uma *sociologia teórica*: o Totalitarismo, a violência, enquanto sistemas históricos são os seus verdadeiros objectos. Arendt abandona os problemas clássicos da filosofia, para estabelecer uma ponte, problemática mas fecunda, entre a História e a análise do acontecimento concreto, único, inesgotável, por um lado, e a Sociologia, onde procura as estruturas permanentes, as regularidades cuja identificação é tanto mais imprescindível que a seus olhos (e aos nossos) se impõe, como dever absoluto, evitar a repetição de um certo passado. Neste sentido, Arendt não “aplica” uma teoria filosófica, não *prolonga* a reflexão filosófica para além do círculo restrito de origem, porque o seu pensamento é centrado na realidade histórica, que é o seu verdadeiro objecto e o seu verdadeiro território original. A obra *filosófica* de Arendt é *ela própria a acção* crítica sobre a sociedade do seu tempo.

Derrida: uma máquina teórica sem sistema

Deste ponto de vista, a postura de Jacques Derrida é manifestamente diferente. Derrida, cuja filosofia é um exame incansável da sociedade actual e do devir da modernidade (ainda que observado pelo ângulo negativo, da imperfeição, do inacabamento, do esgotamento, da decomposição do mundo moderno), forja instrumentos críticos, sem construir uma teoria no sentido forte do termo. Já que renunciou à crença num mundo hierarquizado, onde nem as realidades sociais nem os saberes se encontram em ordem, como o imaginavam os Modernos, mas numa infundável proliferação de micro-ordens, qualquer ponto de entrada para o pensamento filosófico vale qualquer outro: factos minúsculos, acontecimentos “históricos”, sentimentos, noções abstractas como “tolerância”, “amizade”, “hospitalidade”. Não há objectos privilegiados, apenas há um método que os unifica (se se pode dizer), no espaço, transitório, da análise – a desconstrução. Neste sentido, podemos dizer que a obra de Derrida é tão diferente quanto possível de um sistema filosófico: ela é um horizonte de compreensão para o qual apenas se dispõe de maneiras de pensar, e estas assentam em algo que lembra a expressão de Bachelard, uma “filosofia do não” (Bachelard 1940), uma maneira de desmontar as máquinas mentais que o social constrói, constituindo-se em obstáculos quase materiais ao conhecimento (Bachelard 1989), ou em armas de opressão ideológica cujo carácter mortífero a filosofia se propõe neutralizar. São essas as modalidades das

numerosas intervenções públicas de Derrida, em que se afirma um defensor, antes de mais, do direito de pensar livremente e livremente exprimir o pensamento, mesmo quando este põe em evidência, e portanto em causa, os poderes estabelecidos.

Habermas: aplicação dedutiva da Teoria à análise de estruturas concretas e às situações

Habermas, que alguns consideram o mais sociólogo dos filósofos do século XX, adopta uma postura que, no conjunto de uma obra imensa cuja produção se distribui ao longo de meio século de actividade, nos parece muito diferente. Filósofo alemão, hiperconsciente da sua situação no tempo e no espaço históricos europeus, herdeiro de uma cultura que se reconhece incapaz de negar em bloco, mas preocupado com a questão da herança, Habermas terá consagrado uma parte da sua vida à recepção da cultura alemã sob benefício de inventário. Este inventário é histórico, social, mas ele é antes de tudo moral, porque a sua necessidade é imposta por um imperativo eminentemente ético: o da recusa do totalitarismo, da violência, da opressão, que é, em nosso entender, a linha principal da leitura da sua obra. Ele nunca deixa de ser, em certa medida, político, porque a Alemanha do pós-guerra não pode esquivar a questão da legitimidade da nova ordem democrática, a erigir sobre as cinzas da sociedade alemã dos anos trinta e quarenta.

Para Habermas, outra herança deve ser submetida a inventário, a da Escola de Francoforte. As críticas da Adorno e Horkheimer tendem, se bem entendemos a linha geral da leitura que delas faz Habermas, a tirar uma lição essencialmente negativa do fracasso da modernidade, encarada enquanto época situada no tempo, portadora de promessas não cumpridas. Ora, as sociedades ocidentais que emergem do desastre da guerra não podem ser descritas apenas como o sinal negativo das que as precederam, e a modernidade deve ser vista como um projecto sem fim definido, antes como um processo indefinidamente perfectível; nem podem os cidadãos do pós-guerra demitir-se do dever de agir; e para agir, é necessário compreender os mecanismos, as estruturas, dar sentido à acção individual e colectiva. De facto, estas não deixam de existir nas sociedades de massas, e a análise das condições do exercício da cidadania permanece uma tarefa necessária. Mas a cidadania apenas pode exercer-se no espaço de acção que abre a existência de um espaço público, enquanto este está na dependência do sistema institucional, do Estado. Por seu turno, o sistema, enquanto estrutura de poder, defronta um problema principal: o da legitimidade, frente às sociedades civis. De modo rápido, eis delineados alguns dos temas que vão ocupar o essencial do esforço de Habermas. A postura crítica dos seus mentores de Francoforte não é abandonada, mas o sentido da actividade crítica muda, pois esta assume agora a tarefa de descrever as condições da construção democrática e da justiça social. Habermas constrói por conseguinte uma teoria das sociedades capitalistas avançadas, elucidando as condições de possibilidade do exercício da cidadania, que são, de certo modo, as próprias condições de possibilidade da vida social. A sua teoria da acção comunicativa combina o nível descritivo com o prescritivo: visto que o fundamento da socialidade é a comunicação, e que o instrumento da comunicação pacífica é a razão, a razão comunicacional torna-se necessária, como alternativa à violência. Esta pode pois ser encarada como o efeito da distorção da comunicação, ou por maioria de razão da sua ruptura. O ciclo teórico encontra assim a sua conclusão: iniciado no plano da análise macroscópica, das estruturas institucionais do “sistema” e da sua confrontação com “o mundo da vida”, com as sociedades civis, o ciclo fecha com a tentativa de identificação das condições da socialidade e dos mecanismos elementares, microscópicos, que regem as relações

interindividuais. A sua obra desenha, e é o que nos interessa aqui principalmente, uma teoria geral das sociedades contemporâneas, mesmo se o autor hesita em apresentá-la nestes termos: a sua ambição é sistemática, que apenas tempera uma consciência aguda dos limites de qualquer empreendimento desta natureza.

A postura de Heidegger foi, para escândalo de muitos, a do esplêndido isolamento do filósofo nos cimos, inacessíveis à turbulência do mundo, dos fundamentos². Arendt, após afastar-se do primeiro, é uma filósofa da História empenhada na teorização de um aspecto, monstruoso, da história presente da nossa civilização; Derrida (de certo modo, como vimos, mais próximo de Arendt), renuncia todavia, no plano teórico, a focalizar a sua atenção sobre um aspecto particular, ainda que privilegiado da sociedade em que vive, renuncia à tentação da sistemática, e concentra o esforço na construção (!) de um método crítico (a desconstrução).

Do ponto de vista da acção política, Heidegger vive sob o modo da denegação a sua adesão ao delírio megalómano do nazismo, e, derrotado este, exila-se do mundo que, a seus olhos, não o mereceu. Arendt faz-se jornalista, militante anti-nazi, e é enquanto filósofa que escreve sobre o perigo, imerso no mais profundo da nossa civilização, do totalitarismo que combate. Derrida intervém politicamente, mas, à imagem da sua obra teórica, de modo local, em função das circunstâncias. Se, para ele, qualquer objecto que conte para os seus contemporâneos é digno de ser pensado (na realidade, desconstruído), para libertá-lo das aderências ideológicas da doxa mediante a explicitação do processo de construção que desemboca na aparente evidência do objecto compacto, a sua acção pública pode não ser sistematizável, mas apresentar-se simplesmente como o prolongamento de uma actividade crítica.

Habermas tem, por conseguinte uma postura distinta; a sua teoria tem uma ambição sistematizadora, porque se refere á elucidação dos mecanismos fundamentais das sociedades contemporâneas, tanto ao nível global como ao nível microscópico. A sua intervenção no debate público é, para Habermas, por um lado, uma maneira de corroborar a importância que atribui à construção, à defesa, à consolidação de um *espaço público* que, já o dissemos, é o espaço por excelência da intervenção cidadã e do (possível) controlo democrático sobre as instituições. A sua participação no debate é incansável. Através de livros e sobretudo (porque atingem um público ainda mais vasto), de conferências, de artigos e de entrevistas em jornais quotidianos, Habermas desenvolve uma teoria política do Estado-nação (as suas novas formas e os limites com que estas deparam³), à democracia, tanto nas novas condições do seu exercício⁴ como

² Muito antes do escândalo provocado pelo livro de V. Farias (filósofo mexicano discípulo de Heidegger, actualmente professor na Freie Universität de Berlim) Farias, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*, Verdier., P. Bourdieu tinha em 1980, num dos seus melhores livros, desmontado de maneira impiedosa as relações entre o pensamento *filosófico* heideggeriano e a sua posição (e as suas tomadas de posição) no campo social e político alemão, nazi Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit. (tradução francesa do original alemão de 1980).

³ Ver ““El dret internacional en la transició cap a una constel·lació postnacional” conferència al Centre De Cultura Contemporània De Barcelona (CCCB) - Goethe Institut Barcelona CCCB, Barcelona, 30 d'octubre 2003-11-04. <http://www.alcoberro.info/habermas1.htm#haber> .

⁴ « Une question clé est posée d'entrée de jeu par J. Habermas : « La démocratie propre à l'État social (expression qu'il préfère à celle d'État-providence) peut-elle être préservée et développée au-delà des frontières nationales ? » L'objet central est donc d'explorer les options politiques pouvant remplacer la pratique néolibérale qui prévaut aujourd'hui, car pour Habermas il ne saurait y avoir de légitimité démocratique sans justice sociale. Or, dans le cadre national, il est désormais de plus en plus difficile de faire face à la concurrence mondialisée », escreve Alain MICHEL, a propósito da publicação em francês do livro de HABERMAS *Après l'État-nation*, Paris : Fayard, 2000. (CNDP, Revue DEES).

aos seus fundamentos, desde as reflexões neokantianas sobre as condições de uma paz universal fundamentada na criação de um espaço público mundial⁵, às relações entre sociedades ocidentais e não ocidentais⁶, à universalidade dos direitos humanos⁷, ou ainda à análise de crises actuais⁸... Estas intervenções públicas, que associam o plano analítico ao plano prescritivo, marcam o empenhamento do filósofo no devir da sociedade.

Mas o seu envolvimento na acção é, por outro lado, encarado como uma modalidade de *aplicação* da sua teoria (um plural talvez se imponha), na confrontação com as vicissitudes históricas do seu tempo. Quer se trate de teorizar a constituição histórica das nossas sociedades em termos de estruturas políticas do capitalismo tardio, concentrando-se na análise de macro-fenómenos como a esfera pública, a legitimação do sistema no seu conjunto, etc., quer, uma vez adoptado o que podemos considerar como um “linguistic turn”, a atenção se desloque para os requisitos formais da comunicação, para os fundamentos da força das diferentes formas de argumentação, para a questão da validade (também prática) da razão e da sua universalidade, as intervenções de Habermas vão acompanhando, por assim dizer, o desenvolvimento da(s) sua(s) teoria(s). E pondo à prova da fecundidade analítica cada uma das suas principais hipóteses.

Na realidade, a intervenção de Habermas nos debates públicos, políticos, ao longo das últimas três ou quatro décadas faz-se numa perspectiva de “aplicação” na prática social das suas criações teóricas. Aquela não se confunde com estas, mas prolonga-a; momentos distintos, consecutivos, eles fazem parte de uma preocupação com a relação entre a filosofia como Habermas a entende e a prática, e as questões sociais do seu tempo, e (sem por isso ceder ao utilitarismo, porque o seu horizonte é global e de longo prazo), com a sua utilidade histórica.

Habermas efectua *ele próprio* esse trabalho, quer se trate de pensar a construção de uma legitimidade política capaz de fundamentar o novo estado federal alemão, quer se trate do debate sobre a relatividade das culturas e das razões, quer ainda da questão da violência: ele especifica a sua teoria geral para dar conta dos objectos particulares, em grande medida circunstanciais.

⁵ Entre muitos outros textos: "On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy", in *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. MIT Press, 1998.

⁶ Jürgen Habermas, « Retour d'Iran ». Le philosophe allemand a passé une semaine en Iran à l'invitation du Centre pour le dialogue entre les cultures, créé par le président Mohammad Khatami. Impressions et réflexions. *Franfurter Allgemeine Zeitung* (extraits), in *Courrier International* 14/11/2002, Numéro 628.

⁷ Ver por exemplo: Jürgen Habermas, « La statue et les révolutionnaires », *Le Monde*, 02.05.03. Também a conferência em Francoforte, por ocasião da entrega do Prémio da Paz, dos Livres e Editores Alemães., em Agosto de 2003. http://www.chile-hoy.de/opinion_ensayo/221001_habermas.htm.

Outras entrevistas traduzem a mesma preocupação com a relação entre Razão e Ilustração, p. ex., Jürgen HABERMAS, "Le travail d'une raison autocritique". *Le Monde*, 14 septembre 1994. Propos recueillis par Roger-Pol Droit et Jacques Poulain.

⁸ Ver a conferência pronunciada por ocasião da recepção do Premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales 2003, em <http://usuarios.lycos.es/politicaset/autores/habermas.htm>

3. O FILÓSOFO PERANTE O TERROR: O “11 DE SETEMBRO” COMO DESAFIO AO PENSAMENTO

É neste contexto que tomam sentido as análises que Habermas propõe para dar conta do terrorismo, após o ataque de 11 de Setembro de 2001. Sem abandonar o terreno que lhe é próprio e que o preocupa desde o fim dos anos 1970, o da teoria da acção comunicativa, Habermas tenta ler os acontecimentos nos termos da sua teoria.

“Desde o 11 de Setembro, tem-me sido perguntado com frequência se, frente a tais fenómenos de violência não cairá no ridículo toda a concepção da acção orientada para a compreensão, tal como a desenvolvi na *Teoria da Acção Comunicativa*” in (Borradori 2003).

É à verificação dessa hipótese que Habermas vai proceder. O exercício é fascinante, até pelo carácter problemático que reveste: a aplicação por assim dizer instantânea, na lógica do discurso oral⁹, dos conceitos forjados no plano da teoria a um objecto cuja complexidade apenas é ultrapassada pela proliferação dos discursos que o interpretam. Temos a sorte de assistir, ao ler as entrevistas feitas pela filósofa G. Borradori a Habermas e a Derrida, a uma verdadeira experimentação: por um lado, um filósofo que aplica, específica, a sua *teoria* da acção comunicativa para dar conta do fenómeno, por outro um filósofo que submete o mesmo acontecimento e as suas repercussões à sua *maneira* de pensar.

3.1 PONTOS DE PARTIDA DA ANÁLISE HABERMASIANA DO TERRORISMO

Os elementos que Habermas retém para analisar o terrorismo em geral, as diferentes formas de terrorismo e entre elas, o terrorismo global cujo acto simbólico maior foi o 11 de Setembro, são os seguintes.

Na base da análise está uma concepção da sociedade assente na comunicação não distorcida, regulada por normas implícitas que são ao mesmo tempo os seus pressupostos e as suas condições de possibilidade. A comunicação é, neste sentido, a forma mais elementar da socialidade e por consequência, da *acção* em sociedade. Sendo-o de modo geral, por assim dizer axiomático, a acção *comunicativa* encontra todavia um limite, que é o de outro tipo de acção, a acção *estratégica*. Notemos que os dois tipos – aparentemente equivalentes na prática porque o são do ponto de vista lógico – não têm estatutos equivalentes. Com efeito, é a acção comunicativa que fundamenta a possibilidade do social, enquanto a acção estratégica é uma forma de acção instrumental, finalizada por algo mais que a própria situação comunicativa, que não deixa, portanto, de pressupor a primeira. Todavia, na base da pacificação das sociedades ocidentais contemporâneas (em âmbito talvez mais restrito, ainda, europeias), está a instauração de um “espaço público das razões”, que é também o do reconhecimento da força – racional - do argumento mais forte num vasto espaço de práticas sociais.

Acompanhando a apresentação das teses de Habermas por Borradori, vemos como ele reconhece, por um lado, que a violência continua de existir nessas mesmas sociedades, mas sob uma forma estrutural, não como violência aberta, e explica por outro lado, a (relativa) ausência de violência aberta nos termos da teoria da acção comunicativa:

“Em parte, a prática da nossa vida colectiva quotidiana assenta num sólido pedestal de convicções de fundo comuns, de pressupostos culturais já admitidos e de expectativas recíprocas. A coordenação da acção flui através de jogos de linguagem habituais, através de

⁹ Embora a transcrição das entrevistas tenha sido cuidadosamente revista por Habermas e Derrida.

pretensões de validade formuladas mutuamente e aceites, pelo menos implicitamente, no *espaço público das razões*”. Habermas in Borradori: 66. Tradução nossa) (Borradori 2003).

O que decorre desta tese é a relação entre fracasso da acção comunicativa, fundada na razão, emergência de conflitos e eclosão da violência.

“De aí que, por outro lado, surjam conflitos a partir de perturbações na comunicação, do malentendido e da incompreensão, da desonestidade e da confusão. [...] A espiral da violência começa com uma espiral da comunicação perturbada que – a través da desconfiança recíproca não dominada – conduz à interrupção da comunicação. Ora bem: quando a violência começa com perturbações na comunicação, podemos saber o que correu mal, e que é o que deve ser reparado depois de ela ter rebentado.”

Notemos a hipótese seguinte: para Habermas, a dicotomia entre “sistema” e “mundo da vida”, corresponde a outra oposição, entre acção estratégica e acção comunicativa. Se a relação *ao* sistema e as relações *no* sistema são caracterizadas pela estratégia, pela prossecução pelos actores de fins eventualmente incompatíveis, a emergência de conflitos é por assim dizer “natural”, visto que os actores vão encontrar-se num espaço que os coloca em situação de contradição quanto aos objectivos da acção, podendo o Outro ser, no melhor dos casos um aliado, noutros casos um obstáculo, noutros ainda um objecto de acção. Diz Habermas que por causa da violência estrutural que permanece nas nossas sociedades (desigualdade, pobreza), “as nossas relações sociais são atravessadas pela violência, a acção estratégica e a manipulação” (66)¹⁰. Ao invés, no “mundo da vida”, é aparentemente o encontro cooperativo que domina, e a compreensão é ao mesmo tempo a regra, e o pressuposto das relações. Donde o recurso, na análise de Habermas, a um alicerce de “convicções de fundo comuns, de pressupostos culturais já admitidos e de expectativas recíprocas” (66), que lembram o alicerce de *certezas* inabaláveis sobre as quais Wittgenstein faz assentar, e a partir das quais (e só delas) é possível, a dúvida (donde o título, *Da certeza* (Wittgenstein 1987)).

O consenso anterior ao consenso: a base préconstruída da comunicação

Estamos perante uma questão absolutamente decisiva: ou a essência do social, da socialidade, reside na intercompreensão, na assumpção de axiomas comuns que estabelecem a comunicação não distorcida como o objectivo obrigatório do relacionamento intersubjectivo, e se enunciam de um modo análogo às “máximas” discursivas de Ryle (Ryle 1949), e o conflito resulta da ruptura dos pressupostos comuns. O conflito é então anormal, é um sinal, efeito e causa de mau funcionamento da relação social. Ou, alternativamente, a socialidade é um campo de relacionamento que *inclui* o conflito¹¹ como forma normal, não patológica, das relações e deixa de poder ser encarado como ruptura, mau funcionamento da comunicação. Mais, se o conflito for considerado como forma normal, embora específica, da relação social, ele tem que ser descrito como uma forma de comunicação, sem que possamos recorrer às categorias do patológico (Simmel 1999). Nesta última hipótese, não é apenas o conflito que deixa de poder ser explicado de modo negativo, pelas falhas da comunicação: se o conflito é um componente normal do social, e se este é comunicação, então a teoria da

¹⁰ Os números entre parênteses, sem outra indicação, referem-se às páginas citadas do livro de Giovanna Borradori, cuja exposição acompanhamos Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid, Taurus..

¹¹ Sobre a dificuldade de Habermas para dar conta da conflitualidade social intrínseca na “esfera pública”, ver o texto e as referências de Mark Poster. “CyberDemocracy: Internet and the Public Sphere”: <http://www.hnet.uci.edu/mposter/writings/democ.html>

comunicação deve dar conta da intercompreensão não conflituosa, do amor, da capacidade para colocar-se no lugar do outro, simultaneamente com a comunicação que tem lugar durante e por meio do conflito. Ora esta comunicação, que implica, e seguimos Habermas, acção, implica igualmente pressupostos *comuns* entre os contendores, mas tais pressupostos não transcendem a situação social (de acordo e conflito), antes são produzidos pelo jogo de afirmação da diferença e de procura do acordo.

Vimos que para Habermas é a primeira das duas opções que vale. Como então dar conta do terrorismo enquanto forma, por vezes extrema, de violência? Habermas é interrogado sobre a possibilidade de abranger no domínio de validade da sua teoria o diálogo entre culturas, para além do seu domínio original, a comunicação interindividual. A resposta não é clara. Por um lado, responde, “esta trivial reflexão [sobre a distorção da comunicação entre indivíduos] pode ser transposta para esses conflitos [entre culturas]”. Mas acrescenta que “o assunto é aqui mais complicado porque se trata de nações, de formas de vida e de culturas que estão separadas entre si por grandes distâncias desde a origem, quer dizer, que são estranhas entre si.” (67). Habermas trata a questão como um problema respeitante à compreensão, pelo indivíduo, das culturas diferentes, o que nos coloca no domínio da traductibilidade das culturas, como das línguas (ou da sua impossibilidade, relativa ou absoluta). A solução do que “correu mal” impõe-se desde logo, na linha do seu raciocínio: restaurar o diálogo entre as civilizações, contrariando a tese e se possível as predições de Huntington.

Comunicação: falta, ruptura, ou excesso?

A introdução da teoria da acção comunicativa, para além dos seus méritos filosóficos que não estão em causa, teve pelo menos um efeito suplementar, convidar a teoria sociológica a concentrar a atenção nos fenómenos de comunicação¹². A violência surge, segundo o autor, como vimos, enquanto consequência de uma distorção ou de uma ruptura da comunicação, não só entre indivíduos, mas também entre culturas, ou sociedades distintas, e tanto mais, ao que parece sugerir Habermas, que elas são distantes, estranhas umas à outras “desde a origem”. Mais uma vez, o estatuto das teses de Habermas torna-se difícil de estabelecer. O recurso a variáveis empíricas (diferenças das culturas, distância entre elas, estranheza recíproca, diferença das origens), parece representar um corpo de hipóteses que, ou são dadas como tendo confirmação empírica (ainda que não sistemática), ou poderiam servir de guias a uma inquirição empírica. A teoria da acção comunicativa seria nestas condições utilizada enquanto guia heurístico para uma investigação por vir. A tentação que tem qualquer investigador, todavia, é, antes de lançar a verificação sistematizada das hipóteses, pô-las à prova dos conhecimentos já adquiridos, que embora não sejam definitivos, ganharam alguma consistência.

O que podemos pretender saber quanto à distância entre as culturas que desempenham no texto e no sub-texto de Habermas o papel de actores colectivos com problemas (ou ausência), de comunicação, marcadas pela estranheza desde a origem? O jogo do

¹² Com a pretensão antropológica que lhe é intrínseca, a Teoria da Acção Comunicativa equivale, no terreno filosófico por um lado, às preocupações de E. Leach com uma teoria da Cultura enquanto comunicação Leach, E. (1976). *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge, Cambridge Univ. Press., por outro à teoria da génese do sujeito comunicante pela socialização, em G.H Mead ou Bateson Bateson, G. (1986). *La Cérémonie du Naven*. Paris, Les Éditions de Minuit.. Obras às quais se refere de modo mais ou menos assíduo ou explícito.

terrorismo global, se podemos dizer, joga-se entre “sociedades islâmicas” e “Ocidente”. Não, por exemplo, entre China e Ocidente, Japão e Ocidente, culturas melanésias e Ocidente: culturas, todavia, bem mais “estranhas”, distantes, se quisermos. Ora, por mais boa vontade que desenvolvamos, não encontramos na História dos dois últimos milénios, culturas que sejam mais estreitamente aparelhadas que o Islão e o Ocidente cristão. Nem as “origens” são inteiramente independentes, visto que o Islão se refere à Bíblia, ao judaísmo e ao cristianismo, desde a sua origem. Por diferenciação, decerto, por oposição, até, mas criando um espaço de estrita referência comum. A distância? Como compreender a história do ocidente cristianizado sem o contacto permanente, ininterrupto com as culturas islâmicas, e sem as influências recíprocas que se exerceram na paz como na guerra, no comércio, na técnica, na cultura em geral?

3.2 INTERMEZZO HISTÓRICO. “CRISTANDADE” E “UMMA”: COEVOLUÇÃO DE DUAS COMUNIDADES GÉMEAS, MIMÉTICAS, DE CRENTES

Até no projecto político elas são gémeas: a “Cristandade”, curiosa entidade fundada numa religião codificada e numa relação característica entre o religioso e o temporal, e a “Umma”, sua irmã gémea, na realidade quase contemporâneas¹³. O melhor inimigo do Ocidente é aquele a quem este mais deve: e a recíproca também é verdadeira. Duas teocracias se opõem durante cerca de um milénio. Haverá algum “casal” com vida comum mais longa, se exceptuarmos o par judeo-cristão¹⁴? Como considerar que aí se encontra uma ausência de comunicação? Existiu, ao mesmo tempo que comunicação, conflito, houve confrontação; ideias falsas e estereótipos errados sobre o outro; interesses opostos, estratégias agonísticas, decerto. Aqui, a teoria da acção comunicativa, ao tender a deixar de fora o conflito como pura patologia, tolhe-se a possibilidade de compreender a dinâmica complexa do social também ao nível macroscópico. Bastaria reler Simmel ou, mais perto de nós, grandes clássicos como o estudo de Coser, para abandonar a ideia que onde há conflito há apenas comunicação distorcida (esta também acontece) (Simmel 1999), ou *ausência* de comunicação (Coser 1982). As hipóteses de Habermas não dão conta do facto que é precisamente entre dois conjuntos culturais que melhor se conhecem, que mais longo e intenso contacto mantiveram que surgem, aparentemente, as questões que os terrorismos pretendem exprimir, ou, mais prudentemente, de que eles são os sintomas. Também não conseguimos explicar, por essa via, as relações que existem entre os grupos terroristas e as suas próprias sociedades, que é provavelmente o que está em causa, não sendo o Ocidente senão o “repoussoir”, o contra-exemplo exterior que permite, por ricochete, colocar um problema interno. Dado que a questão da *ruptura* ou da distorção da comunicação a que se refere a análise de Habermas no que concerne à eclosão de um novo tipo de terrorismo, se coloca sobretudo quanto à relação entre o “Ocidente” e o mundo islâmico, importa referir que uma análise dos processo de comunicação intercultural, a ser levado a sério, conduziria sem dúvida ao resultado oposto: é

¹³ É preciso lembrar que a Cristandade enquanto entidade organizada, de cariz teocrático, não é contemporânea do início da era cristã, mas o produto de um processo de cinco ou seis séculos, que apenas atinge o cariz medieval unitário e hierarquizado que sabemos entre os séculos XI e XII, após que Urbano II conseguiu impor a unidade da Igreja Latina (uma “romanidade”), contra a autonomia das Províncias.

¹⁴ Mas este não constitui com a cristandade uma simetria da mesma ordem visto que a teocracia judaica é uma criação do século XX, e ainda assim com um carácter ambivalente (democracia teocrática). Apesar dessa dissimetria, que acarreta a dissimetria das posições (opressores / oprimidos) a oposição, o conflito entre cristianismo e judaísmo (cristãos e judeus), são constitutivos para ambos.

provavelmente a ruptura *das barreiras à comunicação* (e portanto a sua intensificação) que destabiliza a comunicação. Vejamos rapidamente porquê.

Do contacto regulado, limitado, à ruptura das estruturas teocráticas

A oposição ao Outro, que não exclui, antes pressupõe, um certo grau de cooperação¹⁵ foi sem dúvida um factor estruturante de ambas as esferas culturais que se elaboraram em função de pontos de referência virtuais (Cristianismo e “Cristandade”, Islão e “Umma”), ao longo de um processo conjunto em que o Outro, referência negativa, é verdadeiramente um recurso para se pensar a si próprio.

Os esquemas de comunicação agonística entre mundo europeu de obediência cristã e mundo islamizado foram evoluindo; desde a confrontação de duas teocracias de tendência simétrica e até mimética, na Idade Média, até à entrada em crise ao longo da Idade Moderna. O que a fácil conquista de Constantinopla evidencia é que, frente a um império nascente, a “cristandade” há muito deixou de ser um “império”. O processo de fragmentação política vai traduzir-se, e logo ser aprofundado, pela fragmentação religiosa consecutiva à Reforma. Enquanto a Oriente, o império otomano vai retomar a configuração geográfica do império romano na sua parte meridional e oriental, ganhando em coerência e poderio, no Ocidente, a crise da teocracia romana liberta as forças centrífugas que estarão na origem da formação dos Estados-nação modernos, da sua expansão autónoma e concorrente, através de um longuíssimo período de guerras intra-europeias. A perda de coerência do conjunto de origem cristã assume, contudo, um sinal muito menos negativo, diferente do de simples perda e desmoronamento, com as revoluções tecnológicas, económicas e sociais do século XVIII. Nos séculos precedentes “O Mouro”, “O Turco”, o mundo o muçulmano desenhavam um poderoso conjunto que, por ser impossível de vencer, é necessário contornar (origem e sentido da pertinência dos empreendimentos portugueses), cujas margens africanas e sul-asiáticas se pode tentar conter. A partir do século XIX, os imperialismos europeus (ferozmente antagónicos, sistema em nada solidário), vão, cada um por sua conta, encetar uma série de ataques ao conjunto islâmico ou islamizado que culminará com o desmantelamento do império otomano em 1919. As guerras coloniais são agora guerras de conquista, de partilha e progressiva ocupação de territórios. O contacto entre as culturas, que antes se fazia principalmente sob o modo externo, de “parceiro-adversário” a parceiro, toma um aspecto novo, pois a ocupação política e militar, o início da exploração económica exigem um contacto directo entre elites dominantes europeias, cristãs, e elites dominadas, locais, muçulmanas. O novo equilíbrio instala-se segundo um modelo de dominação externa, mas com contacto local. A época dourada do “orientalismo (cf. E. Saïd), coloca em contacto prolongado as elites muçulmanas locais dos territórios ocupados e as elites europeias coloniais. É legítimo supor, mesmo assim, que o contacto das *massas* muçulmanas tanto na África como na Ásia, com a civilização europeia foi, até muito tarde, limitado. Se os modelos políticos ocidentais (o estado-nação, com princípio renovados de soberania e territorialidade) foram recebidos no mundo muçulmano (nomeadamente árabe, turco) e deram origem aos nacionalismos, sobretudo após a primeira guerra mundial, o fundo cultural das populações muçulmanas não terá sido abalado até muito tarde no século XX. Se nos parece claro que o fim da primeira

¹⁵ Esta ilustrada, ao nível político pelas inúmeras alianças (mais ou menos perenes como todas as alianças, entre reinos e chefes pertencentes às duas esferas, desde os tempos da chamada “Reconquista” na península ibérica, até aos tempos de François Ier, aliado dos Turcos Otomanos), jogo complexo que não se satisfaz com a imagem simplista de dois inimigos irredutíveis e sobretudo incomunicáveis, mas também no domínio intelectual.

guerra marca uma era de mudanças profundas, a verdadeira aceleração dos contactos e o seu aprofundamento não se produzem até ao fim do segundo pós-guerra, que poderemos datar do fim dos anos sessenta, e provavelmente dos meados dos setenta, com a crise do petróleo. A aceleração dos processos de aculturação deriva, em nosso entender, de uma dinâmica cujo motor se situa no Ocidente, na evolução tecnológica e nas suas consequência económicas e políticas. A pressão da cultura ocidental é tanto maior e mais cega, de certo modo, qua as próprias sociedades ocidentais sofrem o impacte de um processo que parece ultrapassar todos os mecanismos tradicionais de controlo e até de regulação. Onde as “massas muçulmanas” viviam num mundo de certo modo auto-regulado, auto-centrado, relativamente estável no que concerne às referências fundamentais, elas encontram-se *subitamente* expostas a um mundo que não só lhes é estranho, como põe em causa os axiomas mais fundamentais dos modos de vida, locais, aliás diversos, que a orientavam.

A hybris da contaminação: uma comunicação epidémica

Não temos dúvidas que foi a explosão das tecnologias da comunicação, por um lado, e a revolução dos transportes por outro, que constituiriam os elementos principais do choque cultural a que nos referimos. Este choque, é o produto do desmoronamento das barreiras à comunicação é o produto da colocação em contacto do que antes estava separado, compartimentado, filtrado pelos mecanismos institucionais, políticos, económicos, culturais locais. Em cerca de três décadas, passamos, nas sociedades muçulmanas, de um mundo sem telefones, sem televisão (com acesso limitado à rádio), a um mundo em que os telefones celulares atingem a quase totalidade das populações e permitem comunicações planetárias, da ausência de televisão, ou reduzida a um ou dois canais estritamente controlados, à era das parabólicas, com centenas de canais mundiais¹⁶. Passamos de um mundo em que as viagens são difíceis, dispendiosas e portanto raras, a um mundo onde é mais barato atravessar continentes do que antes atravessar um país. De um tráfico internacional, nomeadamente aéreo, que move centenas de milhares de passageiros a uma circulação que atinge actualmente as centenas de milhões¹⁷. Suspendamos aqui uma descrição que qualquer leitor ode prolongar, de tal modo se trata de evidências: mas era necessário relembra-las, pois a nossa tese é que a tensão e as novas formas de conflito resultam não da *ruptura da comunicação*, mas do seu *excesso*. Vários mundos se encontram, subitamente, em contacto estreito, intenso, contínuo, irrepréssível. Não já, como anteriormente, ao nível de elites restritas, mas verdadeiramente no seio das massas. Enquanto o Ocidente explode em vários Ocidentes, o Oriente asiático em vários Orientes, o mundo muçulmano implode: uns como outros, segundo modalidades próprias, defrontam a questão da perda de si, uma *entfremdung*, para usar a expressão de Marx que afeiçoa Habermas. A presença obcecante do Outro no nosso antigo espaço próprio (espaço psíquico tanto como espaço social, material), a sua omnipresença, coloca em crise as referências culturais há pouco ainda seguras. O pólo dominante tem o privilégio de poder assumir como próprias até as mudanças mais imprevistas e indesejadas do

¹⁶ A recepção de televisão por satélite nos países em que os meios de informação estão submetidos á mais rigorosa censura representa um meio de resistência pré-política, verdadeiramente popular, ao controlo. A proliferação das parabólicas na Argélia, no Irão, tornou-se numa fonte essencial de acesso ao mundo “exterior”. A ironia persa encontra uma bela expressão na designação atribuída pelos iranianos aos cortinados que, nas janelas, ocultam a antena parabólica que se encontra no interior: o Hijab, véu islâmico.

¹⁷ Poderíamos acrescentar uma referência aos novos movimentos migratórios, mas o espaço falta.

processo, o que não impede um trabalho subterrâneo, perigoso porque em grande medida inconsciente, do medo do estrangeiro, agora não já longínquo, exótico, mas entre nós, próximo de nós¹⁸. O pólo dominado tende a referir-se à mudança, que por um lado sofre e até aceita, como a uma perda quase total da sua especificidade, o mesmo é dizer, a perda da sua identidade e das antigas razões de viver. Com efeito, não se vislumbram os caminhos que permitiriam a assimilação social das novas tecnologias e dos mecanismos de mercado que lhes estão consubstancialmente ligados, que suporiam a invenção de novas organizações sociais, no seio das sociedades muçulmanas tradicionais ou modernizadas¹⁹.

Dois planos de dissonância: ruptura e/ou lógica do curto-circuito?

Se tivéssemos que tomar em consideração as questões de comunicação, e em particular de comunicação entre culturas é, pois, ao contrário do que propõe Habermas, do *excesso* e não da *falta*, da adequação e não da distorção que surgem os problemas cujos efeitos se exprimem, entre outros, nos terrorismos: essas culturas tradicionais estão, ao mesmo título que os integristas católicos, ameaçadas pela desaparecimento do mundo que lhes servia de suporte.

Que a *entfremdung*²⁰ cultural, quando vivida ao nível individual possa ser analisada como a quebra da comunicação entre as diferentes componentes da individualidade, processo que nos torna “étrangers à nous-mêmes”, segundo a expressão de J. Kristeva, parece-nos ser uma hipótese fecunda.

Mas a sua exploração exigiria uma teoria da constituição dos indivíduos que renuncie, por um momento à concepção unitária da pessoa que exige o estudo da comunicação inter-individual, para efectuar, ao nível individual, uma reflexão sobre a natureza dialógica, melhor, polilógica, do próprio indivíduo, considerando este como um “*private space of reasons*” de que a multiplicidade é primeira, e a unidade, apenas uma problemática resultante de uma acção comunicativa²¹.

Talvez possamos sugerir que a crise actual se manifesta em dois planos distintos, que entram (mas entram sobretudo no momento actual), em ressonância. O primeiro é intraindividual, e a quebra ou a distorção da comunicação tem lugar no interior dos indivíduos (a “dissonância cognitiva” de Festinger e Katz, que Habermas cita e utiliza). O segundo é o plano *interno* das culturas tradicionais ameaçadas pela aceleração incontrolável da mudança, plano no qual se encontram os agentes diferencialmente

¹⁸ A retórica da “invasão”, por animais estranhos, mutantes, alienígenas, povoa, como uma obsessão uma abundante produção cinematográfica e outra, sobretudo norte-americana, e não pode deixar de ser lida como a angústia do “tornar-se outro” kafkaiano, agora sob a pressão psíquica que exerce a afluência dos novos imigrantes.

¹⁹ O Wahabismo saudita mais não representa, nesta via, que uma caricatura atroz das quimeras biológicas, cuja inviabilidade se revela cada dia mais evidente, o que não o impede de causar terríveis e nem sempre claramente percebidos, danos políticos e humanos.

²⁰ *Entfremdung* é um dos termos que Marx utiliza para designar processos de separação entre certos elementos do sistema capitalista. O termo foi traduzido nas línguas latinas por “alienação” (tornar-se alheio, estranho, estrangeiro – *Fremde* é o Estrangeiro). Outros termos marxianos surgem em quase equivalência para designar a alienação: por exemplo *Entäusserung* (literalmente exteriorização, alheamento, o devir exterior a algo), e *Verdingigung* (lit. Coisificação, tornar-se semelhante a uma coisa – *Ding* -, reificação).

²¹ Note-se que a unidade é uma resultante, mas não é nunca uma unificação total, que corresponderia à fusão dos componentes em um único elemento, destruindo a estrutura e a possibilidade de jogo. Isto pode ser verdade tanto ao nível individual (fusão do *foro* (!) interior em um único bloco – opaco), como ao nível social (a idolatria fusional do grupo pelo chefe,)

expostos à influência tecnológica, económica, cultural externa. Enquanto as elites locais podiam ocidentalizar-se sem contacto com a massa dos seus compatriotas, elas viviam, divididas, decerto, mas gerindo em grupos estanques a dissonância; a sociedade de comunicação de massa coloca-os em contacto, é mais um processo da ordem do curto-circuito que a ruptura de comunicação que provoca a crise actual. Nenhum destes planos inclui de modo imediato as sociedades ocidentais (e deixamos de lado a “civilização ocidental”). Mas esta “comunicação”, os seus processos e as suas crises, são objectos complexos, vastos domínios de fenómenos empíricos, cujo tratamento não é já do domínio da filosofia, mas sim do inquérito científico.

Acresce que a estratégia (!) dos autores dos atentados de 11 de Setembro, pouco diferente, sob este aspecto, do que concerne a ataques anteriores, pode ser descrita como uma tentativa para provocar uma hiper reacção ocidental susceptível de agravar, de tornar manifesto para as massas muçulmanas, o que pode ainda ser insuficientemente percebido: a “invasão” pelo Ocidente. É óbvio que tais efeitos se destinam a uso interno, no mundo muçulmano, pois, se, por um lado, permitem a acumulação de capital simbólico por parte dos grupos a que pertencem os autores dos atentados enquanto “combatentes do Islão”, também se destinam, por outro, a suscitar a mobilização das massas, inclusivamente contra os regimes existentes. Neste caso, a “mensagem” emitida pelos terroristas tem como destinatárias finais as massas muçulmanas, mas necessita, para se carregar de sentido e de credibilidade, de ser transmitida por uma cadeia mais longa: sociedades ocidentais, regimes árabes e de outros países muçulmanos, massa dos crentes.

4. (IN)DETERMINAÇÃO DE UM OBJECTO: “TERRORISMO”

Mas a questão que motiva a reflexão conjunta solicitada por G. Borradori, é a da análise do fenómeno terrorista, no presente, com as novas características que se revelaram ao grande público a partir dos acontecimentos do 11 de Setembro, e do seu impacto. A tentativa de pensar o terrorismo como violência resultante da ruptura da comunicação prolonga portanto no domínio dos fenómenos colectivos a explicação da violência interindividual. O modo como Habermas defronta a questão que lhe coloca Borradori “que entende, afinal, por terrorismo?” revela, para nossa surpresa, uma grande dificuldade. Habermas ilude a necessidade de uma resposta directa – uma definição – para passar a enumerar uma série de *formas* de terrorismo, que Borradori reúne em três tipos distintos: “guerra de guerrilhas não discriminativa, guerra de guerrilhas paramilitar e terrorismo global. A primeira é representada pelo terrorismo palestino, no qual o assassinato é levado a cabo por um militante suicida. O modelo da guerra de guerrilhas [paramilitar] é próprio dos movimentos de libertação nacional que se legitimam *retrospectivamente* mediante a criação de um Estado. O terceiro, o terrorismo global, não parece ter objectivos políticos *realistas* que não sejam explorar a vulnerabilidade dos sistemas complexos” ((Borradori 2003) 94: sublinhados nossos).

Se uma tipologia não vale definição, mas antes a pressupõe, temos que reconhecer que estes três “tipos” são mais provavelmente *exempla*, elementos de uma série aberta, do que *tipos* (elementos de uma estrutura completa). O modo como Habermas contrasta os terrorismos em relação ao crime comum também não parece suficiente. Com efeito, para ele o terrorismo distingue-se da actividade criminosa vulgar pelo facto de ter “objectivos políticos realistas”. Ora, nota judiciosamente Borradori, “[c]omo só o futuro pode julgar se as metas que persegue se cumprem ou não, “terrorismo” é uma

designação retrospectiva”(94), o que demonstra a conhecida – frequente - conversão dos “terroristas” de ontem em “libertadores” ou chefes de Estado “respeitáveis” de hoje.²² “A semelhante transformação política apenas podem aspirar terroristas que perseguem de modo realista fins políticos pelo menos compreensíveis e que podem extrair da superação de uma situação manifestamente injusta, pelo menos retrospectivamente, uma legitimação para as suas acções criminosas”, prossegue Habermas, que pensa deter, não um critério de definição, mas um critério de eliminação a posteriori, de entre os movimentos ou personagens que recorrem à violência, dos que procuravam – ou não - atingir objectivos políticos *realistas*. Todavia, o adjectivo “realista”, tal como o recurso ao julgamento moral sobre a injustiça, agem como vermes no fruto. Muitas acções que temos vontade de reconhecer como pertencendo estritamente à categoria do que chamamos acções “políticas” (quer elas envolvam ou não o recurso à violência), podem vir (e quão frequentes são estes casos!) a revelar-se não realistas, por terem perseguido objectivos que a prática viria a *revelar* como impossíveis de atingir: eles pareciam possíveis. Quem sabe se na massa das acções políticas estas não serão largamente maioritárias... Mas nem por isso queremos negar-lhes o carácter político. Muitas das que se revelam “realistas” (porque foram coroadas de sucesso prático), poderão não responder a situações de “manifesta injustiça”; Muitas das que efectivamente respondiam a estas situações, podem não ter sido bem sucedidas, e revelar-se “irrealistas”. Mas as acções que de facto correspondiam a necessidades impostas pelas injustiças, podem não ter resultado na sua correcção. Assim, por pouco que nos afastemos da retórica oficial dos “movimentos de libertação nacional”, temos que reconhecer que dentro de horizontes temporais razoáveis, muitos movimentos terroristas (mas retrospectivamente legitimados) de libertação, deram origem a regimes formalmente independentes (sucesso) mas totalitários e/ou corruptos, a anarquias sangrentas, ou a todos estes males sucessivamente, quando não em simultâneo (insucesso, irrealismo). A África, continente martirizado por esta violência, que o diga. E qual seria o horizonte temporal razoável, a partir do qual, retrospectivamente, poderíamos estimar que os objectivos políticos das acções violentas (por suposto qualificáveis de “terroristas”), poderiam ser julgadas?

4.1 JUÍZO MORAL SOBRE O TERRORISMO E RACIONALIDADE DOS SEUS FINS

Se nos é permitido formular uma hipótese quanto ao labirinto conceptual no qual Habermas se encerra ao tentar pensar o terrorismo, podemos dizer que o que é primeiro na sua tentativa é o julgamento *moral* sobre a violência, e, no caso dos terrorismos (ainda que mal definidos conceptualmente), da violência aparentemente cega. Todavia, o teórico da legitimação (um dos pontos que, reconhecemos, mais admiramos na sua obra), não pode ficar indiferente à necessidade de pensar o processo de conversão de certos utilizadores da extrema violência em homens de poder “razoáveis”, talvez até (para Habermas), “respeitáveis”. O recurso à categoria dos fins políticos “realistas” tem uma virtude evidente, que é a de reduzir a violência terrorista a um *meio*, função de um fim compreensível. A realização do fim vem demonstrar a posteriori que a violência terrorista, cega na sua realização imediata, se subordina a algo que a transcende (fim realista) e que pode ser compreendido, o que exclui a violência louca, alucinada,

²² Note-se que estas mudanças de estatuto político e moral dos grupos ou personagens estão na base da enorme dificuldade que as organizações internacionais, e em primeiro lugar a ONU têm defrontado, há décadas, para produzir uma definição de “terrorismo” que goze de consenso global.

absoluta por ser um fim em si mesma²³. Esta compreensão é a base da sua possível legitimação.

Não é apenas a incerteza empírica quanto ao passado que decorre da análise de Habermas, mas a incapacidade em que nos coloca para avaliar o presente: a obrigação em que nos encontraríamos de suspender o julgamento sobre qualquer acto violento, enquanto se espera (durante algumas décadas) a possibilidade de medir o “realismo” dos seus objectivos. Com toda a evidência, a avaliação do realismo dos objectivos introduz, também ela, mais do que incerteza empírica.

Não nos parece inútil, ao atingirmos este ponto, precisar que partilhamos o julgamento moral de Habermas e de muitos outros pensadores do terrorismo sobre o recurso à violência extrema que essa forma de acção representa. Todavia, as condições de aplicação desse julgamento às realidades práticas põem problema, porque tendem a ser orientadas, influenciadas, limitadas pela visão que nos oferece a doxa sobre os usos da violência, salientando de modo selectivo alguns deles, naturalizando outros, justificando alguns. A posição de que nos parece necessário partir consiste, não em atenuar, mas em procurar uma aplicação mais radical da condenação moral que suscita em nós o recurso à violência extrema²⁴, estendendo-a a *todas* as formas e não apenas àquelas que nos designa a opinião ou a desinformação do momento, a fim de garantir uma visão global dos fenómenos terroristas. Mas teremos que deixar esta questão para depois.

Para adoptar a perspectiva de Habermas, o que está em causa na avaliação do “realismo” dos fins, e por conseguinte, do carácter político das acções, é a nossa capacidade para compreender *hic et nunc* os motivos – subjectivos – de uma acção violenta. Compreender não significa, decerto, aceitar, ou justificar; na óptica da acção comunicativa, o que está em causa é a procura weberiana das “razões” internas de uma acção. Sendo esta orientada por uma *Zweckrationalität*, dirigida a fins pragmáticos, avaliamos o seu realismo; orientada por uma *Wertrationalität*, subordinada a valores, avaliamos a sua coerência interna. Ora, tanto a operação de indagação dos fins práticos como o exame da relação com os valores, coloca o observador, quer queira quer não, no âmbito de um “guessing game”, um jogo de adivinhas, no qual, como dizia J.-C. Passeron, nunca temos certeza de ter efectuado a “variação imaginativa suficiente” para identificar as razões do outro. Se o que nos parece irrealista ou delirante na relação aos valores, pode realizar-se, as acções que expulsávamos pela porta, do âmbito do político, regressam pela janela, deixando-nos sem critério a não ser casuístico. É assim que Habermas procede ao tentar pensar o “terrorismo global”, excluído do campo do político por não se lhe conseguir consignar um objectivo realista: mais um esforço de compreensão, socorrido de novos instrumentos de análise, mais séria recolha de dados empíricos, e talvez nos deparemos com “objectivos” muito menos abstractos, vazios de realidade do que à primeira vista filosófica parecia. Só que, porventura, não os procurávamos onde eles se encontram, no interior de uma certo universo cultural, pois estávamos obnubilados pela relação que em aparência eles mantinham com o nosso próprio mundo cultural e social.

²³ Não temos dúvidas quanto ao facto que é a esse tipo de violência que Habermas pensa em contraponto. E que o exemplo mais extremo dessa forma absoluta de loucura colectiva foi – para Habermas também – a violência nazi e a realização dos projectos de extermínio.

²⁴ Teremos que reter em mente a diferença entre agressividade, agressão e violência.

4.2 “TERRORISMO” VERSUS “VIOLÊNCIA POLÍTICA”: UM FALSO PROBLEMA

Por ora, teremos que interrogar a distinção entre violência política (com eventual recurso ao terrorismo), sempre susceptível de adquirir uma legitimação *ex post*, e violência criminosa “não política”, que a ela não poderia pretender. Como no que concerne ao “realismo” dos fins, a distinção entre o crime que é ou não é de natureza política, em vez de nos servir de critério seguro, introduz, como vimos, mais um problema sem solução. Na realidade, enquanto alguns casos ilustram nitidamente a distinção (segundo modalidades diversas) entre a violência criminosa e violência política, muitos há em que as fronteiras são indiscerníveis²⁵. Instrumentalização de uma pela outra e reciprocamente, prolongamento ou degenerescência de uma na outra, associação segundo múltiplas formas, têm vindo a baralhar as distinções, que nunca foram, é preciso sublinhá-lo, bem claras²⁶. Em definitivo poderíamos afirmar que nas acções violentas, qualquer que seja a sua natureza, podem sempre estar associadas (como em qualquer acção social), o político e o privado, os projectos e interesses colectivos (parciais ou globais) e os interesses privados, etc.: a violência (incluindo as formas extremas) é, no sentido em que o era o crime para Durkheim, como também o “político”, uma componente “normal” do social: “criminoso” e “político” não são classes disjuntivas.

Se considerarmos, com Durkheim, que o crime não é um fenómeno patológico, mas uma forma normal²⁷ de acção social, que se define pela desobediência à lei, ou seja, que está definido *ex ante*, pela lei (lembremos o famoso *nullum crimen sine lege* - nenhum acto pode ser considerado crime salvo se uma lei anterior assim o tiver definido), outro tanto devemos admitir no que concerne ao terrorismo. Para definir este último, a noção geral de crime não é suficiente, pois a questão é precisamente definir uma categoria especial de crimes. Do mesmo modo, porém, que na definição do crime entram os elementos objectivos (o gesto, a acção) e os elementos subjectivos (a mente, a intenção), a definição de terrorismo deve especificar uns e outros. Ora, o carácter “político” ou não revelou-se excessivamente precário: como proceder? Acresce que o pressuposto em que assenta o raciocínio que faz da violência terrorista com motivos políticos um equivalente de “acção, potencialmente legítima, de luta pela justiça”, deixando o acto terrorista sob julgamento suspenso, enquanto o futuro não revela a sua natureza, permite ao mesmo tempo ignorar o terrorismo de Estado. Nas múltiplas fórmulas que pode assumir, o terrorismo de Estado tem motivos claramente políticos, quer se trate de “manter a ordem” existente, quer se trate de impor uma nova ordem depois legitimada ou não. Na sua relação com os actos terroristas, os Estados podem servir-se de grupos

²⁵ Basta observar a emergência, praticamente universal, do debate em redor da natureza de certos crimes, ou de certos criminosos: criminosos de direito comum, como tendem a pretender os Estados? Ou prisioneiros por crimes políticos, como pretendem os seus correligionários, ou os defensores de certos direitos democráticos? Sobre as relações entre crime organizado e terrorismo, ver Laqueur, W. (1999). *The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction*. New York, Oxford University Press., e sobretudo Napoleoni, L. (2004). *Yihad. Como se financia el terrorismo en la nueva economía mundial*. Barcelona, Urano..

²⁶ Para ajudar o leitor a relembrar exemplos verdadeiramente notáveis, poderíamos evocar apenas as relações entre redes de resistência francesa e redes criminosas de direito comum, durante a segunda guerra mundial e no imediato pós-guerra, as derivas mafiosas de independentistas corsos, as colaborações de certos sectores do IRA irlandês com redes de tráfico de droga e de armas a nível mundial, a associação entre milícias bósnias, croatas e sérvias ou ainda albanesas - e redes de crime organizado, etc.

²⁷ Sentimos ainda hoje a necessidade de renovar a precaução de Durkheim, logo após esta afirmação: se o crime é “normal” e até universalmente presente, também a sua sanção o é, como a reprovação que gera Durkheim, E. (1980). *As regras do método sociológico*. Lisboa, Presença..

com os quais mantêm relações distantes (favorecendo de uma maneira ou de outra a sua actividade sem verdadeiramente os controlarem), de grupos que abrigam, mas que podem ter também objectivos próprios, ou ainda de grupos ou serviços por eles criados, dirigidos, financiados, que constituem como um prolongamento directo das instituições estatais. Os exemplos, numerosos e relativamente bem conhecidos, não têm lugar aqui. A questão que cada uma destas formas de terrorismo de Estado e todas elas sem excepção colocam, é o do papel da violência terrorista enquanto meio de acção dos Estados, incluindo os Estados democráticos. Ignorar esta face do terrorismo, é votar-se à incompreensão do sistema da violência terrorista enquanto sistema, no qual acto se encontra ligado a uma série de actos, de tal modo que só a análise conjunta de todos eles permite entender a natureza dos actores envolvidos, dos motivos invocados, dos meios utilizados, e até o calendário da sua realização. Não existem dúvidas quanto ao esquema comum que preside à sequência revolta → terror de Estado → terrorismo → terror de Estado, etc., tal como se manifestou na eclosão das guerras coloniais e no seu desenrolar.

Assim, no exemplo argelino, a série que se intensifica com a repressão sangrenta, excessiva, transformada deliberadamente em banho de sangue, das manifestações de Sétif²⁸ em 8 de Maio de 1945 (acto de terrorismo de Estado que visa a chocar, pelo horror, todo e qualquer eventual *futuro* oponente), à qual responde em 1 de Novembro de 1954 uma série de atentados terroristas (provocando mortes nos meios europeus)²⁹ dos independentistas argelinos, aos quais por seu turno responde a guerra colonial e, muito particularmente, a terrível “batalha de Argel”, na qual os paraquedistas franceses instauram um regime de terror cujo mais claro precedente é o do comportamento das divisões especiais nazis na campanha de extermínio dos judeus polacos, logo após o início da segunda guerra. Batalha “ganha” pelo terror de Estado, que precipita, pelo próprio efeito do horror (em princípio dirigido para a população argelina muçulmana), a derrota política da França. No exemplo português que a seguir evocamos de passagem, a série de acções é rigorosamente análoga; se pensarmos na Chechénia ou em Israel, observamos o mesmo paralelismo. O objectivo político, claro, indubitável, do terror de Estado, não faz deste uma violência política *não* terrorista. O que quer que venhamos a pensar, décadas mais tarde, sobre a justiça ou injustiça dos motivos dos contendores.

Se prosseguirmos na direcção que sugerem as linhas que precedem, defrontamos a necessidade de reconsiderar as próprias acções de guerra, até nos contextos mais clássicos de guerra “oficial”, declarada, entre potências estatais. Toda uma classe de crimes de guerra se apresenta então, não como excessos, frutos do descontrolo, mas como elementos de acção propriamente terrorista. A segunda guerra fornece, infelizmente, um rol impressionante de exemplos, mais horrorosos uns que os outros. Os bombardeamentos alemães sobre Londres, Coventry, visavam directamente os alvos civis. Os bombardeamentos britânicos tinham por objectivo a destruição das cidades alemãs e *especificamente* das suas populações civis - de Berlim e Wuppertal e Lübeck,

²⁸ Os manifestantes reclamavam o cumprimento das promessas do estado francês durante a segunda guerra mundial, quanto ao reconhecimento aos argelinos da qualidade de cidadãos de pleno direito. Os argelinos aceitaram pagar um pesado tributo à libertação da França, fornecendo a maior parte dos contingentes que iriam participar, incorporados nas forças aliadas, nas batalhas da Itália e do Sul da França. Estas promessas, quase dez anos depois, não tinham sido cumpridas e os Argelinos continuavam a ser tratados como “indígenas” sem direitos de cidadania. A repressão de Sétif em 1945 fez, oficialmente, 1500 mortos. Os argelinos pretendem que o número de mortos foi três ou quatro vezes superior. Ver <http://www.horizons-dz.com/archives/rubriques011104/dossier.htm>.

²⁹ Ver a excelente cronologia e descrição dos acontecimentos elaboradas pela revista Hérodote, acessível em linha em <http://www.herodote.net/histoire11012.htm>.

em 1940 a Dresde em Fevereiro de 1945 (Friedrich 2003). Os bombardeamentos incendiários de Tóquio e de outras cidades japonesas pelos americanos, culminando na destruição total das cidades de Hiroshima e Nagasaki pelas primeiras bombas atômicas, (Chaliand 2002; Chaliand 2002b), não podem ser contabilizados como “danos colaterais”, mas têm, antes, que ser estudados como processos deliberados de recurso ao puro horror³⁰, de aniquilação dos civis e do seu património histórico (centros históricos das cidades medievais alemãs), com o intuito de desmoralizar as populações, ou de alienar a confiança que poderiam ter nos seus líderes nazis³¹: como actos de terrorismo de Estado. Sabemos que, do ponto de vista moral, político, o resultado não foi a perda de legitimidade dos estados e regimes atacados com meios de terror inaudito nos quais pereceram mais de 600.000 pessoas, mas sim o inverso: um inimigo (talvez democrata) que é capaz de praticar tais actos de *hybris* absoluta, não merece qualquer crédito. Sabemos menos, e talvez tenha chegado o tempo em que não podemos ignorar, quais os efeitos morais que o uso destes métodos pelos nossos aliados (“pelo nosso lado”) tem sobre nós próprios, ao comprometer-nos com o extermínio de civis em massa, pois esses actos comprometem a nossa integridade ética e a autoridade moral de que precisamos quando se trata de pensar a violência dos outros. Por uma trágica ironia da História, aqueles que, como Habermas, herdaram o passado iniludível mais pesado e com ele têm combatido para colocar os alicerces que tornem impossível o seu regresso, encontram-se agora em vantagem em relação aos que, herdeiros dos “bons”, vivem num mundo amnésico dos seus próprios crimes, imbuídos de boa consciência, certos do bom direito à paz dos inocentes: fautores de guerras futuras, porventura “justas”.

4.3 INTERMEZZO LÓGICO. ELEMENTOS PARA UMA DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE TERRORISMO

Tanto o critério do objectivo político, como o do realismo, falham, conforme observámos, em separar violência terrorista e violência não terrorista. Ora, esta distinção é fundamental, no momento em que se multiplicam as alterações às leis ordinárias das sociedades ocidentais, instaurando o que no menos mau dos casos é uma legislação especial (aplicável a um tipo particular de crimes), e no pior uma legislação de excepção, que derroga aos princípios e garantias fundamentais dos cidadãos no Estado de Direito (Gozzi 2003). Para tal, a definição da noção de “terrorismo”, ou, de modo mais ambicioso, a construção de um conceito científico de “terrorismo” é uma tarefa estratégica, visto que o que está em jogo (regime especial ou até regime de

³⁰ Ilustrado pela “Area Bombing Directive” de Churchill em 1942, “uso máximo do fogo”(trata-se de incendiar, não de “fogo” no sentido de uso de munições clássicas) para destruir os centros urbanos, abandonando a procura de objectivos militares ou industriais, posta em prática pelo Bomber Command, comandado pelo general Harris a partir de 22 de Fevereiro de 1942. Friedrich, J. (2003). El incendio. Alemania en la guerra de los bombardeos 1940-1945. Madrid, Taurus.. Quanto à destruição de Hiroshima e de Nagasaki, pode ser interpretada não apenas como meio de terror contra a população japonesa no momento em que (em Agosto de 1945), a guerra terminada, o governo japonês pedia insistentemente a negociação da capitulação, mas também como meio de pressão sobre Estaline, com vista às rudes negociações que se avizinhavam.

³¹ Durante muitos anos, estes factos foram “esquecidos”, senão ocultados, provavelmente porque poderiam parecer minimizar (ou pelo menos relativizar) as responsabilidades e até a culpabilidade históricas do regime nazi. A reavaliação desses actos de guerra criminosa tem começado, sobretudo na última década, nomeadamente por parte de autores originários dos países então “aliados”. Mais difícil foi a ruptura do silêncio, a recuperação da memória alemã, a partir da profunda amnésia que os alemães se impuseram para poder continuar a viver. Todavia, nos últimos anos, a reavaliação desse passado é igualmente empreendida por autores germânicos. Ibid, Sebald, W. G. (2003). Sobre la historia natural de la destrucción. Barcelona, Anagrama..

excepção) tem que ser rigorosamente fixado *ex ante*, sob pena de enveredarmos pelo domínio do arbitrário.

Por mais que a tarefa de construção da definição seja árdua – e pensamos que envolve extrema dificuldade – teremos que indicar as vias que podem permiti-la³², tentando embora não perder de vista o objectivo destas linhas, que é o de observar o modo como Habermas procede, na análise do terrorismo, à mobilização dos seus recursos teóricos.

Em relação à análise de Habermas, teremos que fixar duas questões bem distintas. A primeira é a da origem dos terrorismos (ou se quisermos das causas, dos contextos que os permitem, favorecem, etc.). Já sublinhámos que Habermas se preocupa com esta questão ao evocar o terrorismo político como reacção a situações de manifesta injustiça, ou à reivindicação de tipo nacionalista. A segunda é a do mecanismo social específico da emergência da violência, no qual Habermas detecta uma comunicação perturbada, ou interrompida, entre os diferentes actores da cena terrorista (e não esqueçamos que o texto tem como objecto de primeiro plano e pano de fundo, os atentados de 11 de Setembro de 2001).

Começemos pois, por eliminar as falsas pistas que generosamente se nos oferecem como outras tantas evidências: que o terrorismo é devido a “terroristas”, seres com perfil próprio, diferentes nalgum ponto essencial de “nós”, cidadãos honestos; que o acto “terrorista” é obrigatoriamente devido a actores de estatuto sub-nacional³³; que o acto terrorista é o que visa “inocentes”, “não-combatentes”, etc.³⁴ Noutro sítio demonstrámos a impossibilidade de caracterizar rigorosamente o “terrorismo” apelando à natureza ou às características próprias dos seus autores, dos meios técnicos empregues, das vítimas ou até do próprio acto material. Cada um destes elementos intervém em qualquer tipo de acto violento, terrorista ou não. Mas não existem actores colectivos ou agentes individuais que possam ser caracterizados *enquanto tais* e *a priori* como terroristas: eles apenas o são se, e quando, cometem actos terroristas, por um lado e *qualquer tipo de actor* é, em princípio, susceptível de cometer tais actos, por outro. O mesmo acontece com as vítimas: o terrorismo existe, quaisquer que sejam as características das vítimas (“inocentes” ou não “inocentes”, “combatentes” ou não, etc.), etc. Quanto ao acto propriamente dito, qualquer acção violenta pode, por natureza, ser empregue com objectivos terroristas, ou não. O que nos constrange a admitir que os motivos nunca são *por natureza* terroristas ou não terroristas, ficando-nos vedada a possibilidade de classificar como terrorista ou não conforme prossegue motivos “políticos”, “criminosos comuns”, etc.). O leitor reconhecerá aqui, em negativo, o

³² Alguns autores duvidam que ela seja possível; outros vão ao ponto de duvidar que ela seja útil, ou, pior, conveniente (uma definição estrita limita a liberdade dos Estados) Gayraud, J.-F. and D. Sénat (2002). *Le terrorisme*. Paris, PUF..

³³ O facto de restringir a noção de acto “terrorista” aos actos praticados por actores “sub-nacionais”, como o fazem as definições oficiais norte-americanas, tem a duvidosa vantagem de excluir o terrorismo de Estado, e é esse o motivo da introdução deste critério restritivo. Laqueur, W. (1999). *The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction*. New York, Oxford University Press..

³⁴ São elementos extraídos, todos eles, das definições oficiais das agências especializadas do Governo dos Estados Unidos: FBI, CIA, NSA, DoD, etc. Não citamos em pormenor por falta de espaço e por serem de acesso comum, nos respectivos sítios na Internet. Ver igualmente Chaliand, G. (2002). *Présentation: la mesure du terrorisme. Les stratégies du terrorisme*. Paris, Desclée de Brouwer: 7-18., Cooper, H. (2001). "Terrorism: the problem of definition revisited." *American Behavioral Scientist* 44(6): 881-893., Crenshaw, M. (1992). "Current research on terrorism: the academic perspective." *Studies in Conflict and Terrorism* 15(1): 1-11., Gozzi, M.-H. (2003). *Le terrorisme*. Paris, Ellipses., Hoffman, B. (1999). *A mano armada. Historia del terrorismo*. Madrid, Espasa., Laqueur, W. (1999). *The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction*. New York, Oxford University Press..

conjunto dos critérios que as numerosas definições oficiais³⁵ da noção de terrorismo tentam manipular, em função de situações particulares, interesses diversos, estratégias mais ou menos elaboradas.

Contraponto. Existe uma estrutura própria de todo e qualquer acto terrorista?

Para pôr à prova esta teoria, teríamos que estudar em pormenor a estrutura do acto terrorista, da sua concepção, da sua execução e das suas consequências, que, no todo, constituem o dispositivo específico que é accionado pelo acto terrorista.

Ora, para ser breves, coloquemos alguns postulados de base.

Em primeiro lugar, é *possível* e é de facto útil, mais, é necessário³⁶, distinguir entre actos terroristas e crimes de outro tipo.

Em segundo lugar, o acto terrorista utiliza o efeito de *terror*, através da manipulação do *horror*, para obter os fins que pretende.

Em terceiro lugar, o efeito de terror e a utilização, para tal, do horror, implica no seu princípio que existam *pelo menos dois elementos distintos: alvos directos* (que são as vítimas) e *alvos indirectos* - os interlocutores a quem são colocadas as exigências, ou de que se esperam reacções objectivamente e/ou subjectivamente favoráveis.

Em quarto lugar, os resultados esperados pelo acto terrorista exigem que exista um *terceiro elemento*, uma *audiência* susceptível de ser afectada pela percepção do horror e de afectar pela sua reacção, o alvo indirecto.

O que causa maior perplexidade é que os analistas não tenham detectado a que ponto a característica mais específica do acto terrorista, se comparado com todas as outras categorias de crimes, é o facto que o acto terrorista se insere numa *rede de comunicação*, ou a constrói ao produzir-se.³⁷ O “simples” assalto a um banco ou a um domicílio, roubo que pode ser feito á mão armada e resultar em vítimas mortais, não contém em si qualquer mensagem. A comunicação encontra-se reduzida ao nível zero: a materialidade do acto explica-o e descreve-o de modo suficiente (tanto nos seus objectivos – ganho próprio imediato para os autores, como nos meios). Este tipo de crimes não diz nada, não se dirige nem aos clientes apanhados na cena, nem aos empregados, nem sequer às autoridades. É um acto compacto, pela sua mudez, mas transparente.

Mas um acto materialmente semelhante pode ser um acto terrorista, se o seu cumprimento apenas se considera atingido se se instaurar um circuito de comunicação entre, por hipótese, os mesmo actores. O assalto a um domicílio, quando praticado pelos membros de uma máfia (temos exemplos, infelizmente numerosos, na Rússia actual), trucidando de modo horrível as pessoas que se encontram presentes (simples empregados domésticos, familiares, crianças), embora possa ter como resultado imediato o roubo de importantes valores, é um acto terrorista na medida em que se

³⁵ Impossível passar em revista mesmo por alto, o leque dessas definições, profusamente elaboradas pelas organizações internacionais, pelos Estados e suas diversas (e divergentes) agências, inscrita na legislação dos diversos países (complicada pela evolução, rápida e profunda das leis nesta matéria).

³⁶ Sobretudo a partir do momento em que são criadas legislações de excepção e limites drásticos às garantias fundamentais para a repressão do terrorismo, é necessário circunscrever esta noção de modo positivo e portanto restritivo.

³⁷ Uma notável excepção é o estudo de Mannoni sobre a dinâmica social do terror enquanto sistema de relações Mannoni, P. (1992). *Un laboratoire de la peur, terrorisme et média*. Marseille, Hommes et perspectives..

verificam os dois outros postulados: o alvo indirecto, são todos aqueles que a máfia entende intimidar, obrigando-os a determinados comportamentos (extorsão de fundos ou adopção pelo alvo indirecto de medidas administrativas, políticas, etc., ou sua abstenção). Quanto à audiência, se é verdade que ela tende a ser mínima neste tipo de actos de terrorismo “privado”, ela não deixa de existir: o público em geral, a quem se exige que respeite uma lei do silêncio, etc.

O sucesso do acto terrorista depende, em grande parte, da eficácia da comunicação. Sem o impacte para além do alvo directo, a eficácia é a do acto de crime comum. Donde a necessidade em que se encontram frequentemente os terroristas de utilizar a violência mais que necessária para a execução do acto primário, de fazer surgir o *excesso* e o horror, pois são eles que veiculam a mensagem: obediência às exigências, ou repetição do horror (Mannoni 1992). Escolhemos deliberadamente um exemplo de crime privado, sórdido, e não potencialmente “político”, para demonstrar que o essencial é a construção, pela estrutura dos métodos utilizados no acto mesmo, de um circuito de comunicação. Ora, infelizmente, não podemos pretender que no acto terrorista a comunicação está perturbada, visto que ela é utilizada de modo consciente como meio principal para obter os resultados desejados. Todos os terrorismos, quer prossigam objectivos desde logo evidentemente políticos, quer derivem de associações entre movimentos políticos e criminosos de “direito comum” (as famosas “derivas mafiosas” de certos movimentos independentistas europeus, por exemplo), ou sejam ainda “simplesmente” e desde a origem criminosos, só são terroristas se nos seus actos (ou mesmo apenas num deles), utilizarem a estrutura acima delineada (Bounan 2003; Napoleoni 2004).

Parecemos dirigir-nos, no que se deduz dos exemplos que escolhemos, para uma atribuição do carácter “terrorista” apenas aos actos criminosos de direito comum; tal não é, de todo a nossa intenção. Se reflectirmos sobre os actos violentos praticados por actores cuja natureza política não suscita dúvidas, como por exemplo os movimentos independentistas aos quais Habermas está pronto a reconhecer “retrospectivamente” objectivos políticos “realistas”, existem inúmeros casos em que os seus actos revestiram o carácter terrorista: deliberado, consciente, completo. Note-se que o acto terrorista, na nossa definição, pressupõe a consciência dos mecanismos de comunicação activados, o que deixa de lado os actos que provocam o terror enquanto efeito colateral, por assim dizer, não intencional. Os objectivos políticos, atestados e realistas, não nos dissuadem, por exemplo, de considerar os ataques dos independentistas angolanos em Março de 1961, contra os colonos portugueses e os africanos que com eles colaboravam, nomeadamente nas forças de repressão, como actos genuinamente terroristas. Não é porque muitos dos actores envolvidos se consideram e são considerados como “*freedom fighters*”, e que nós podemos até reconhecer-lhes esse estatuto enquanto combatentes pela independência, que deixam de ser terroristas (sem aspas). São, apenas, combatentes pela independência do seu país *que utilizam métodos terroristas*: massacre indiscriminado, violência excessiva (cenas de horror deliberadamente produzidas, indo sempre além da “simples” morte das vítimas), cálculo do *efeito para além da cena restrita em que se produz o acto* (audiência: os colonos portugueses, a opinião pública internacional), e um alvo indirecto evidente: o governo português de então. Podemos reconhecer que a “mensagem” passou perfeitamente. Será necessário negar o carácter estritamente terrorista destes actos, por reavaliação retrospectiva do seu futuro? Respondemos negativamente. Não é, aliás, indiferente que um Estado (qualquer que seja), por mais reconhecido que venha a ser, tenha como ponto de partida uma

campanha de terror. É claro que os casos abundam, desde as novas nações africanas, até Israel, passando pela República da Irlanda.³⁸

4.4 UM GRANDE AUSENTE DAS TEORIAS DO TERRORISMO: O ESTADO

Mas outro tipo de actores tende a ficar de fora se consideramos que o “político” exclui, autoriza ou a posteriori legitima o recurso ao terror: é, conforme já explicámos, toda a problemática do terror de Estado que se encontra aqui implicada. Se o objectivo é político e realista, como era o caso do terror de Estado português durante os anos que precederam a revolta de 1961, devemos considerar que não há “terrorismo”? A retomada dos elementos de definição estrutural permite responder de modo criterioso e não casuístico. O terror de estado português em África utilizou, muitas vezes (todas elas vezes a mais), a repressão dita “exemplar”, excessiva, susceptível de dissuadir novas tentativas (bombardeamento das aldeias e plantações de subsistência ao *napalm*, massacres policiais pontuais, etc.). Nestes actos, o Estado português age produzindo vítimas directas; mas os mortos importam menos que os sobreviventes, que são os movimentos de libertação, e estes são os alvos indirectos: o objectivo é que o medo de verem as suas populações sofrer o mesmo destino que as vítimas os impeça de agirem contra a colonização. A mensagem é simples: “estamos prontos a praticar o pior, por isso desistam”. Por seu turno, a reacção do Estado português aos massacres, foi, uma vez mais, terrorista. A vaga de violência que se abateu sobre as populações, suspeitas de estarem mais ou menos directamente ligadas aos actos de terror independentista, foi de uma crueldade inaudita: uma *hybris*, não o castigo legal dos culpados. Todavia, não é despidendo notar que no circuito de *comunicação* que envolve o conjunto dos actores directa ou indirectamente atingidos no processo que tomámos em exemplo, existia um notável ferrolho, capaz de bloquear a comunicação e de orientar a propagação dos efeitos. Estado totalitário, o chamado Estado Novo dispunha de um controlo quase total da comunicação. A sociedade portuguesa foi inundada por uma mensagem única, a do regime terrorista. De certo modo, as reacções da sociedade sobre ela própria, que adiante veremos como um dos problemas essenciais destes processos, foram minimizadas, visto que os direitos fundamentais dos cidadãos não podiam ser mais coarctados: eles já não existiam. O oposto foi verdade numa situação formalmente análoga, na França dos anos da guerra da Argélia, e na Grã-Bretanha enquanto potência administradora da Palestina: após os atentados terroristas judeus, que culminam em 1946 com as dezenas de mortos do Hotel King George em Jerusalém³⁹, a opinião britânica obtém a retirada das suas forças e do seu pessoal do foco de terror. Os

³⁸ Infelizmente não podemos desenvolver uma ideia importante: estes Estados transportam a marca do processo de terror que os viu nascer. Quanto a saber se existe a possibilidade de redimi-lo, é mais um problema que deixamos sem resposta. A importância fundadora do reconhecimento da culpabilidade do estado alemão hitleriano e do carácter inapagável desse passado é um dos pontos de referência da obra de Habermas, tanto no que se refere à construção da teoria sociológica, nomeadamente das noções de espaço público, de legitimação e de democracia, como nas vertentes mais abstractas da teoria da acção comunicativa. Outros estados, à diferença da República Federal Alemã, como já sugerimos, são construídos sobre a amnésia deliberada da violência fundadora (veja-se, pelo menos, o exemplo da antiga RDA). Mas esta violência regressa, de várias maneiras, segundo um ritmo próprio, como no caso da Espanha pós-franquista, exigindo um espaço na memória comum, espaço cuja dolorosa construção pode exigir mais que o tempo de que dispõe uma geração.

³⁹ Hoffmann, observador que não podemos suspeitar de ser inspirado pela má vontade contra Israel, sustenta que esse foi o atentado que inaugura o terrorismo moderno no Ocidente (separando-o das formas políticas arcaicas, nomeadamente anarquistas) Hoffman, B. (1999). A mano armada. Historia del terrorismo. Madrid, Espasa..

terroristas ganharam. São as mesmas pessoas que dirigiram o Estado de Israel até há bem pouco tempo.

A série de tipos que Habermas enuncia é portanto especificada pela natureza das relações entre os actores envolvidos, e não exclusivamente pelos “objectivos” que são apenas um dos elementos da estrutura.

Habermas indica ainda (citamos livremente), que sabendo que algo correu mal no domínio da comunicação (ruptura ou distorção), sabemos o que é necessário reparar. A análise que acabamos de resumir mostra pelo contrário que o sucesso dos terroristas é tanto maior quanto mais fácil, eficaz e abundante for o fluxo de informação no circuito de comunicação entre os actores. Se se tratasse de crime sem testemunhas, existiriam vítimas – alvos directos mas não haveria alvo indirecto. A “mensagem” não seria transmitida. Crime com apenas um alvo directo e um alvo indirecto? Tratar-se-á de chantagem simples, talvez de proto-terrorismo: o circuito é reduzido ao mínimo, não há repercussões secundárias, porque a cadeia de comunicação é interrompida para além do contexto próximo. Que intervenha uma audiência, e que esta seja informada, de modo imediato, abundante, detalhado quanto ao horror que é o elemento eficaz mais decisivo, e o objectivo então, será atingido: o terror propaga-se, e propaga-se tanto mais quanto mais “comunicante” for a sociedade em que se produz.

O terrorismo só existe se houver comunicação. Para que o acto seja “bem concebido”, ele supõe que o terrorista (sem aspas), conheça perfeitamente o contexto imediato das vítimas (que define o grau de impacte que terá o horror da sua destruição), dos alvos indirectos (autoridades diversas, instâncias estatais), e das audiências. Da sensibilidade de uns e outros à destruição dos inúmeros alvos possíveis e do seu significado. Dos mecanismos de propagação dos efeitos imediatos do acto no seio da sociedade e da sua amplificação (pela comunicação interindividual ou entre grupos diversos, pelos órgãos de comunicação de massa, etc.). Não só o terrorista eficaz tem que ter uma teoria correcta quanto à sociedade que visa, na qual actua, e quanto à reacção previsível dos actores, como tem que possuir teorias correctas quanto aos significados simbólicos mobilizados pelo acto.

No total, os muçulmanos rurais, tradicionais, duramente atingidos nas suas vidas pela invasão dos produtos (materiais e imateriais) do Ocidente, os mais pobres, os mais desprovidos de recursos, não têm por assim dizer a competência teórica e comunicativa para avaliar e accionar os mecanismos sociais, políticos, culturais existentes, das sociedades que podem, apesar disso julgar opressoras. Só indivíduos “comunicantes”, conhecedores tanto de um como de outro mundo, detentores de crenças pertencentes a cada um deles, mestres no uso das tecnologias podem fazer funcionar o modelo do terrorismo global: os que melhor “nos” conhecem, os que mais se parecem connosco próprios.

Adiciona-se assim, ao exame das circunstâncias em que emergem os terrorismos, e à descrição dos mecanismos que definem a estrutura própria do terrorismo, um aspecto da análise que diz respeito às consequências (sociais, políticas, culturais em geral), dos actos terroristas. É, de facto, indispensável explicar as razões pelas quais actos de destruição humana produzem efeitos distintos de actos terroristas de dimensão comparável; e as razões pelas quais actos terroristas com características semelhantes são susceptíveis de provocar consequências radicalmente diferentes em sociedades diferentes. A resposta deve, na sequência do que fica exposto, ser procurada nas características dos circuitos de comunicação preexistentes, e nas modalidades da sua activação sob o choque do acto terrorista. Já vimos que a Grã-Bretanha reagiu em

relação ao conflito colonial da Palestina com uma retirada rápida após a campanha terrorista que durou poucos anos após a segunda guerra: sistema social aberto, o impacto da comunicação do horror é pleno. A França, democracia limitada, fechada, com largos traços de arcaísmo⁴⁰, “precisa” de seis anos de guerra colonial para que os mecanismos *internos* de rejeição do terror abram caminho até à massa dos cidadãos comuns. Portugal, regime fascista marcadamente arcaico, “precisa” de treze anos para que os efeitos da comunicação das verdadeiras razões, condições e consequências das guerras coloniais cheguem à consciência colectiva, com o desfecho que sabemos.

Mas não podemos terminar este ponto sem evocar o caso que está no centro das preocupações de Habermas no momento em que é solicitada a sua reflexão, a destruição das Torres Gémeas em Nova Iorque. Da sua análise retivemos o recurso à teoria da acção comunicativa, a evocação das rupturas de comunicação como factor explicativo, e a concentração da atenção sobre os próprios terroristas (características, motivos, acções). De certo modo, a atenção é virada para as sociedades muçulmanas, outras, e para a crise de comunicação intercultural. Se bem que recuse vigorosamente a tese de Huntington sobre o “choque de civilizações”, Habermas não pode senão dar, em definitivo, uma versão atenuada do mesmo fenómeno. Os mesmos “interlocutores” (civilização ocidental e civilização muçulmana), a mesma ruptura (mas talvez não “choque”) de comunicação, a mesma atribuição (são *eles* que *nos* ameaçam).

Não lhe falta, é claro, clarividência quanto às contradições estruturais que opõem o mundo “ocidental” e o resto do mundo, mas estas (que resultam de um arranjo de poder, quanto ao acesso aos recursos, à repartição dos benefícios da actividade económica e são inseparáveis da definição actual de “Ocidente” e da sua relação com o que a noção deixa de fora), afastam-nos definitivamente das questões de comunicação, a menos que esta seja encarada como “comunicação estratégica”, manipuladora, uma espécie de esforço de marketing do produto “Ocidente”. Escreve Habermas:

“Nesse contexto [de uma Ilustração assente nas premissas de culturas políticas próprias], também é importante o modo como nos apresentamos normativamente face às outras culturas. No decurso de uma tal revisão da sua própria imagem, o Ocidente poderia, por exemplo, aprender o que deve mudar na sua política se quisesse ser percebido como um poder de configuração civilizadora” (Borradori 2003).

5. TERRORISMO GLOBAL: UM REVELADOR DA ESTRUTURA DAS NOSSAS SOCIEDADES?

Uma vertente possível da análise do carácter “grandioso” dos actos de terrorismo global e dos seus efeitos permanece, contudo, na sombra: o que o terrorismo global e seus efeitos revela das nossas próprias sociedades.

Coloquemos de modo abrupto a questão que nos parece essencial, simplificando-a: será possível que, no contexto mundializado actual, o perigo principal que defrontamos provenha das nossas próprias sociedades? Por outras palavras, admitindo que as ameaças existem, são graves e reais, de difícil controlo ou até impossíveis de controlar de modo absoluto, poderemos admitir que o perigo que essas ameaças representam é menor que o perigo que produzem as nossas reacções? Que as ameaças e os danos causados pelos terroristas apenas tomam a dimensão crítica que assumem, *por causa*

⁴⁰ Note-se que no momento em que se inicia a guerra da Argélia, as mulheres francesas têm direito de voto há menos de dez anos; que a rádio e a televisão estão nas mãos do estado e sob controlo político estrito. Nos anos que seguem, as críticas da política colonial francesa e da guerra são reprimidas.

das nossas reacções? Que o impacte dos terrorismos globais é devido a mecanismos *normais* nas nossas sociedades, mecanismos autóctones e em larga medida independentes dos agentes que nos ameaçam?

Mais do que a teoria habermasiana da acção comunicativa, é talvez uma intuição de J. Derrida que nos pode ajudar a responder a essas questões. Derrida apoia-se numa metáfora de ordem biológica, a das doenças autoimunes, para descrever o efeito multiplicador, avassalador, das reacções aos ataques contra as torres gémeas.

Derrida parte da constatação que o sentimento de unicidade e de universalidade do acontecido é menos um efeito imediato do acontecimento sobre as consciências individuais, que o produto de “uma formidável maquinaria tecno-sócio-política” ((Borradori 2003): 131), que se apodera, desde os primeiros instantes, do acontecimento, passando e repetindo em ciclos ininterruptos as imagens reais de um processo de destruição, até que a saturação dos espíritos engendre uma dinâmica por assim dizer autónoma de propagação das imagens e de multiplicação dos efeitos emocionais. Derrida identifica um primeiro momento de “autoimunidade suicida” no facto que os ataques são feitos no solo americano por homens formados nos EUA, preparando a sua acção no interior do país, utilizando as tecnologias avançadas que o caracterizam. Os “suicidas incorporam (...) dois suicídios num só: o seu (...) agressão suicida, autoimune, mas também o suicídio dos que os receberam, armaram e treinaram” ficando entendido que estes são a sociedade norte-americana ((Borradori 2003):143). O segundo momento de autoimunidade é o dos efeitos “reflexos”, sobre a sociedade americana, o da reactivação do espectro da “Guerra-fria”, que mais não é (porque não pode ser mais), que o terror absoluto da destruição total. A figura terrível do que aconteceu só é ultrapassada pelo fantasma ainda mais terrível do “porvir”, do que está para vir, agravado pela incerteza da identidade, da localização do inimigo e do momento em que o pior virá. Para Derrida surge entretanto um “terceiro momento, uma terceira autoimunidade. Reflexo e reflexão. O círculo vicioso da repressão.” O mal que ameaça não encontra a humanidade sem defesa, “mas é preciso saber que as defesas, e todas as formas do que chamam, com duas palavras tão problemáticas uma como a outra, “*war on terrorism*”, trabalham para regenerar, a curto ou a longo prazo, as causas do mal que pretendem exterminar” (149). Um sistema que, ao reagir a um acto de destruição materialmente limitada, localizada, se auto-transforma ao ponto de destruir algumas das características que o diferenciam e o justificam, torna-se na primeira vítima das suas próprias reacções.

Mas estas, não só em substância mas também no que as especifica enquanto processos de reacção, não se explicam tanto pela natureza do ataque, nem pelas características dos atacantes, mas sim pelas características internas, previamente instaladas, do próprio sistema. A metáfora biológica da autoimunidade é justificada por Derrida em nome do alcance geral, propriamente teórico, da descoberta (em primeiro, decerto, no domínio biológico), do encadeamento das reacções a uma perturbação, e das reacções a essas reacções, numa cascata de causas e de efeitos que por seu turno retroagem sobre as suas próprias causas, que podem, num dado momento, destruir o sistema que se tratava, de início, de defender ((Borradori 2003): 260). Parafraseando com os nossos próprios termos, poderíamos dizer que o esquema funcional do choque anafiláctico, se o descrevermos como uma hiper-reacção a uma perturbação local após sensibilização (a agressão por um antígeno alergénico), assenta na activação de um mecanismo normal e até banal de defesa (produção de anticorpos específicos de um antígeno); mas, ao activá-lo de modo desproporcionado, provoca uma série de reacções em cadeia, que se agravam à medida que os efeitos se sucedem e se acumulam. A morte do organismo (a

destruição do sistema) pode ocorrer, no final do processo⁴¹. Mas a série de reacções em cascata, e o tipo de lesões que resultam, dependem das características do próprio sistema. Assim, o choque anafiláctico tem sintomatologia diferenciada segundo as espécies animais em causa: a estrutura do sistema determina os efeitos de uma dada agressão.

Regressando a Habermas, mais uma vez, o estudo destes mecanismos pode ser feito em termos de comunicação, de distorção e/ou de ruptura da comunicação. No seio da sociedade americana, a introdução de um elemento de informação (ou de uma sequência complexa, mas relativamente bem circunscrita, a imagem dos ataques de 11 de Setembro), vem pôr à prova, de modo quase experimental, os circuitos de comunicação da sociedade, os caminhos preexistentes pelos quais se difunde, circula e se transforma a informação, a velocidade à qual se produz essa circulação e os seus efeitos. O que quer que os estudos sobre esse processo após o 11 de Setembro tenham mostrado, um dado fundamental emerge: a sociedade americana comportou-se como um meio hiper-condutor, no qual o dado essencial é a ausência quase total de resistência à passagem, à multiplicação e à propagação das informações, ideias, sentimentos, acções. O que domina, não é a *ruptura* da comunicação, mas sim o seu excesso; não é a natureza do estímulo, mas a estrutura do meio que afecta; não é o estado de separação, de isolamento, mas de condução, de fusão. A velocidade a que estes fenómenos se produziram tem, decerto, algo de “espontâneo”, de não determinado por macro-mecanismos institucionais, mas sim pelos micro-mecanismos existentes nas sociedades civis. É certo que os primeiros não estão ausentes: voluntários, submetidos a estratégias calculadas, dependentes de um número restrito de actores, eles jogam como aceleradores e potenciadores dos segundos. Contudo, a sua eficácia depende da estrutura da sociedade na qual se desdobram⁴².

*Contra exemplos: sociedades que não "percolam"*⁴³

Evoquemos brevemente dois contra-exemplos: o da catástrofe de Bhopal, na União Indiana (cerca de 8 000 mortos⁴⁴), e o do período eleitoral do início de 2005 no Iraque.

A magnitude da tragédia de Bhopal (1984) excede, provavelmente no triplo, a dimensão humana das perdas do 11 de Setembro. Embora a atenção do mundo inteiro tenha sido solicitada, por um breve período, para o carácter trágico – e provavelmente criminoso, pelo menos por negligência dos industriais de Dow Chemical-Union Carbide – do

⁴¹ F. Dagognet deu uma excelente análise filosófica das implicações teóricas da relação entre mecanismos “de defesa” e efeitos auto destrutivos. De certo modo, a teoria política dos golpes de estado militares ode ser lida no interior do mesmo esquema: destruição da sociedade democrática pelos seus órgãos de defesa.

⁴² Se assim não fosse, o marketing e a propaganda política teriam sempre sucesso: ora, há “produtos” que funcionam, outros não; e das propagandas rivais, algumas levam a melhor, e não só devido à superioridade dos recursos. Ver R. Boudon.

⁴³ A percolação é um fenómeno físico, que corresponde à passagem de um líquido num meio sólido granuloso (como a água através do café moído nas máquinas expresso, ou “percoladores”. Os interstícios entre grãos podem ser descritos como uma rede de vias de comunicação; a obturação de uma certa percentagem dessas vias (por exemplo se o café for demasiado apertado), faz com que o líquido não “passe”. O modelo foi generalizado por Georges Charpak, Prémio Nobel de Química, a todos os meios em que existe uma rede de comunicações que pode ser progressivamente obturada. As sociedades ocidentais comportar-se-iam como excelentes percoladores, nomeadamente por causa do elevado número de canais e da sua forte redundância. Daí resulta uma propagação rápida, universal, dos impactes.

⁴⁴ A própria incerteza quanto ao número de mortos tem algo de monstruoso: entre 8000 mortos nos primeiros dias e 20 a 30000 incluindo as mortes directamente ligadas à catástrofe, nos meses que seguiram.

acontecimento, nem no mundo nem na própria Índia se produziu um fenómeno de propagação cumulativa e multiplicativa dos efeitos emocionais, políticos, sociais da catástrofe.

No Iraque, em Janeiro e Fevereiro de 2005, como o país entrava num processo eleitoral, uma série ininterrupta de atentados terroristas (muitos dos quais com fins claramente políticos), assolou o país de Norte a Sul. No dia fixado para o escrutínio, vários atentados fizeram dezenas de mortos e numerosos feridos em várias cidades. A imprensa, a rádio, as televisões, noticiaram o acontecido, praticamente em tempo real. Todavia, o objectivo explícito dos terroristas, não foi atingido, como o demonstra de modo inequívoco a forte afluência às urnas, apesar de os locais de voto serem particularmente visados pelos terroristas. As duas sociedades a que estes contra-exemplos concernem mostraram uma capacidade verdadeiramente extraordinária para controlar os efeitos multiplicadores do horror, do medo, do pânico. O que seria a situação nos países ocidentais, se uma série de ataques terroristas dessa dimensão se produzisse em período eleitoral? Ora, a História, que não nos poupa exemplos trágicos, demonstrou a 11 de Março de 2004, em Madrid, o que significa a nova estrutura “hipercondutora” das nossas sociedades. Como somos obrigados a reconhecer que os Indianos e os Iraquianos sentem com tanto desespero como nós a perda dos seres amados, que o terror que inspira o horror dos corpos dilacerados é universal, a questão que sobra é a de saber porque é que no Iraque cada acontecimento terrorista conservou um carácter local, circunscrito, à maneira de uma brasa que cai na relva húmida, e queima apenas, num círculo restrito, as folhas que com ela estão em contacto directo. Não se dá o “contágio” (Sperber 1996) das representações do horror, não se propaga o efeito de terror. O meio, se uma metáfora nos é permitida, é “mau condutor”. O que explica esta diferença notável, entre a propagação “epidémica”, a grande velocidade, do horror e da cadeia de reacções autoalimentadas, cumulativas, aos atentados de Madrid, e a não propagação dos efeitos – localmente análogos – dos atentados do dia de eleições no Iraque, é a diferença de estrutura comunicativa das duas sociedades. No Iraque, os mecanismos “imunitários” funcionam como defesa, sem hiper reacção. O 11 de Setembro provoca na sociedade norte-americana um choque de tipo anafiláctico: a reacção de defesa volta-se contra o próprio “organismo” e ameaça destruí-lo. No caso iraquiano, na Índia vítima de Bhopal, o que explica a não propagação são as *barreiras* opostas à comunicação (que não têm que ver com censura, visto que os media noticiaram abundantemente e de imediato o acontecido), que mantêm cada um dos ataques no domínio local, reduzindo o seu potencial de destruição da sociedade.

Concluimos pois que a situação pós-11 de Setembro nos EUA só pode ser descrita como uma situação de hiper-comunicação, de fusão social, de desmoronamento das barreiras que mantêm, garantindo retroacções negativas, os processos sociais abaixo dos níveis críticos. Algo, e é pesando as palavras que o escrevemos, como o entusiasmo das massas alemãs por Hitler nos últimos anos antes da guerra: a comunicação quase mística com o líder. Qualquer dúvida, qualquer crítica, qualquer modulação de uma certeza se tornaram impossíveis na América do 12 de Setembro, como o evocam, de modo diferente mas convergente, Habermas e Derrida. Não pode mais haver adesões condicionais (Habermas evoca com apreensão a violenta exigência de apoio total e incondicional pelo governo americano), não pode haver discurso que não *se situe em relação* ao 11 de Setembro, iniciando-se por um ritual de exorcismo da distância afectiva, conforme relata Derrida, o que tem por consequência que a totalidade da vida social é polarizada por um único acontecimento, ponto de convergência única, implosiva, dos afectos e das ideias.

Assim, se não é a ruptura da comunicação *mas do seu excesso*, da ruptura dos obstáculos à comunicação total que normalmente garantem a diferença entre os interlocutores, donde nascem a possibilidade da discordância, da discórdia e do conflito, a teoria da acção comunicativa deixa-nos desarmados. A analogia com uma outra estrutura de comunicação que se torna catastrófica quando deixa de haver ruptura das cadeias causais, obstáculos à propagação da informação e ao seu reforço parece-nos evidente. Já voltaremos a esta questão.

O balanço que conduzimos até aqui da intervenção de Habermas é algo decepcionante. A aplicação da teoria habermasiana da acção comunicativa ao objecto “terrorismo” revela-se incapaz de fundamentar uma definição sólida do próprio objecto de reflexão, de descrever os mecanismos que o caracterizam, de dar conta dos seus efeitos devastadores⁴⁵. A impressão que nos resta é que, para além da admiração pela constante implicação no plano do debate público, apenas o nível moral se encontra afirmado com nitidez: uma ética da comunicação, enquanto horizonte de definição do projecto social e político das nossas sociedades. A procura de um consenso antes do consenso, um alicerce de comunicação que estabelece pressupostos para que o debate (qualquer diálogo), conduzindo a um eventual consenso possa desenvolver-se, que é o que Habermas designa como um espaço comum de razões, é de facto uma exigência lógica prévia da socialidade.

6. FINAL. APRENDER A VIVER COM (A AMEAÇA D)O TERRORISMO

A utilidade eventual da metáfora proposta por Derrida poderia ser posta à prova mediante a construção dum dispositivo de inquérito sobre as reacções ao 11 de Setembro, no mundo inteiro e nos Estados Unidos em particular: a série que constituem, as retroacções positivas em que os efeitos de uma reacção aumentam, a cada passo e a cada transmissão, o potencial da causa dessas reacções, etc., o crescendo de histeria⁴⁶ que culmina num colapso do discurso racional, e reactiva as correntes religiosas e políticas mais extremistas.

A nossa interrogação, ao percorrer o espaço social americano, poderia detectar os efeitos de contágio emocional, as medidas de “segurança” tomadas e as suas consequências, esperadas e não esperadas, as novas representações e a sua propagação por uma maquinaria estatal e mediática sobre-activada, o estado de choque político e cívico em que o país mergulha, cadeia de repercussões ainda não interrompida, vários anos mais tarde.

⁴⁵ Outra questão que ele não resolve é menos de ordem filosófica, que da ordem da operacionalização científica dos conceitos que elabora, e mais precisamente, quando se trata de passar do ponto de vista micro para o ponto de vista macroscópico. Uma das suas distinções, em particular, a que concerne à diferença entre “acção comunicativa” no “mundo da vida” e “acção estratégica” no mundo do “sistema” sofre também da dificuldade de articular o que anteriormente se separou. Nem as instituições são o domínio exclusivo da acção estratégica, nem o mundo da vida a ignora.

⁴⁶ Um facto que provavelmente a maioria de entre nós já esqueceu, foi o do assassinato de dezenas de cidadãos americanos, ou estrangeiros em situação regular, por terem uma fisionomia que, aos olhos dos “bons cidadãos”, os assimilava ao inimigo construído pelas televisões. Assim, vários Sikhs, que não se confundem com o mundo árabo-muçulmano actual, foram assassinados ou agredidos por serem portadores de turbantes.

6.1 AUTOCONHECIMENTO DAS SOCIEDADES OCIDENTAIS, LOCUS CRUCIS

De quem nos fala esse processo? Dos EUA, não dos terroristas. O que nos permite – nos obriga – a pensar? Um mecanismo potencialmente auto destrutivo, auto imune, da democracia americana.

Mas a Europa não fica indemne. Porque as nossas reacções, talvez menos mortíferas, são, como vimos, da mesma ordem. O que nos incumbe pensar é, nem mais nem menos que a solução ao problema (gravíssimo) que os terrorismos nos colocam reside em nós próprios. Para além, é claro, do combate, inevitável, contra os terrorismos, e contra os actores que podem utilizá-los, porque estes *não podem* ser totalmente inibidos, e *haverá novos ataques*, ainda que ponhamos, como devemos, tudo em acção para os evitar. Pior ainda, não se vislumbra que esses novos ataques sejam os últimos, antes temos que pensar que eles serão uma série sempre aberta, em que o pior, como diz Derrida, está por vir.

A teoria de que precisamos é pois a do controlo da reacção a um mal, catastrófico, inevitável. J.-P. Dupuy expôs os prolegómenos dessa teoria pensando nas catástrofes naturais ou tecnológicas. O “catastrofismo” que propõe parte, não de uma esperança, forçosamente desmentida pelos factos vindouros (dada a estrutura social e tecnológica das nossas sociedades), de que seria possível evitar a catástrofe, mas precisamente da certeza inversa: a catástrofe produzir-se-á necessariamente (Dupuy 2002). Decorre desta certeza que o domínio de acção que se nos impõe é o da minimização dos efeitos da catástrofe e dos efeitos adversos das nossas reacções à catástrofe.

Onde a hermenêutica se preocupa ainda com a possibilidade da violência (Habermas 1987), inserida no espaço primeiro da comunicação, através do constrangimento e da persuasão, Habermas argumenta que antes de convencer o outro, antes da retórica, antes, talvez da própria formação do *interesse* e das deformações de perspectiva que lhe correspondem (Habermas 1976), jaz um acordo mais fundamental. Quais seriam as consequências de uma opção que, contra a hermenêutica (que vê a possível presença da violência no seio da comunicação), e contra Habermas, que vê na comunicação o alicerce primeiro, no qual (contra o qual) pode sobrevir a violência, veria na própria violência uma forma de comunicação e não de ruptura? Nem anterior ao consenso, nem ruptura deste, o conflito e a violência podem ser encarados como componentes normais da relação; neste caso, a comunicação habermasiana, dirigida para um acordo livre, racional, pretendente à validade universal, pode ser vista como a negação de uma negação. O conflito poderia ser descrito como a repressão do acordo, e este como a repressão do conflito: dois momentos complementares da comunicação. J.-P. Dupuy, ao analisar a racionalidade do catastrofismo que constrói, evoca as teses do biólogo J.-C. Ameisen: que “a vida tem como condição necessária a repressão permanente do suicídio celular”. A positividade da vida deveria portanto ser concebida como “a repressão duma repressão”, “negação duma negação”(Dupuy 2002): 216.

Nestes termos, o que uma catástrofe (como as que provoca o terrorismo e a reacção ao terrorismo) produz, é a atomização social, a supressão da comunicação e o alheamento de todos em relação a todos, como sugeria Habermas? Ou será a supressão do conflito, da separação, e portanto a fusão unânime, hiper-comunicativa, de todos numa ideia comum, contra um inimigo comum? Ou ainda, conforme já sugerimos, o arrastamento para uma espiral de comunicação em que as sociedades ocidentais são utilizadas como transmissoras e amplificadoras de mensagens do e para o mundo muçulmano?

E se a vida em sociedade tivesse como condição a repressão permanente do suicídio social, através da repressão dos mecanismos de fusão que ameaçam a supressão do

conflito, da distância, da diferença, da autonomia individual, em nome da salvação total comum?

6.2 HABERMAS E DERRIDA SOBRE O TERRORISMO GLOBAL: DUAS POSTURAS FILOSÓFICAS À PROVA DA CATÁSTROFE

Começámos a nossa leitura de Habermas tentando caracterizar a sua intervenção nos debates públicos em contraste com dois outros filósofos, Arendt e Derrida. Se abandonarmos Arendt por razões óbvias, observámos as tentativas de Habermas e de Derrida para dar razão dos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001.

Vimos que Habermas empreende uma verdadeira aplicação da sua teoria da acção comunicativa à situação criada pelos ataques. Para ele, o objecto da atenção é a relação entre a sociedade americana ou ocidental e os terroristas; ao alargar o quadro da análise, Habermas aplica o esquema comunicacional às relações entre culturas ou entre “civilizações”. Mas o foco da análise incide sobre os terroristas e os seus motivos, consagrando um esforço importante à historicização dos movimentos terroristas, particularmente em relação com os nacionalismos.

A nossa exploração das situações criadas pelos ataques terroristas mostrou, ao contrário do que previa a teoria habermasiana que, se considerarmos a dinâmica destas situações em termos de comunicação, o que elas apresentam de excepcional não é a ruptura da comunicação (entre estatutos divergentes no seio do mesmo indivíduo, entre indivíduos ou entre culturas), mas o seu excesso; não a criação de obstáculos, ou o efeito de barreiras à comunicação, mas sim a sua supressão. Assim, a violência terrorista não emerge de uma perturbação da comunicação, mas do curto-circuito, da fusão de perspectivas. Prolongando a análise, interrogámo-nos sobre a pertinência do tratamento quase exclusivamente centrado nos terroristas, deixando na sombra os mecanismos específicos das nossas sociedades que dão conta, porventura, do extraordinário impacto dos atentados, nomeadamente nos EUA. O que nos resta da análise de Habermas sobre o 11 de Setembro assemelha-se mais a uma filosofia política da democracia, a uma defesa da paz e da concórdia mundiais, a uma moral da cidadania, do que um conjunto de ferramentas eficazes; é a dimensão ética e utópica (outros terão dito idealista) que tem no seu centro a preocupação da continuação da modernidade enquanto processo.

A leitura da resposta de J. Derrida à mesma solicitação por Giovanna Borradori, abre-nos uma via claramente distinta. Derrida não possui uma teoria de cariz sistemático, de cuja formulação geral seria possível passar a uma *aplicação* a um objecto concreto – o “11 de Setembro”. O que Derrida faz é colocar em movimento um método de interrogação dos objectos complexos que as culturas nos oferecem sob o signo da evidência e da naturalidade, postura que, curiosamente, é própria de qualquer *teoria crítica* no sentido estrito. Começando por pôr em causa o carácter de “grande acontecimento histórico” que os media acabaram por construir, Derrida desloca literalmente a atenção dos terroristas (dos seus supostos motivos, do seu carácter político ou não), para os mecanismos que, nas nossas sociedades são postos em movimento pelas acções de terrorismo. Considerando que pode existir uma desproporção entre a causa e o efeito, Derrida analisa o impacto final dos ataques terroristas como resultando, no essencial, de uma acção da sociedade americana sobre ela própria. O carácter recursivo dos efeitos da reacção aos ataques inspira a Derrida uma metáfora biológica, que lhe parece capaz de descrever um esquema lógico válido para além da biologia, o da autoimunidade, ou da reacção autoimune: o organismo é posto em perigo, não pelo agente externo (antigene, que pode ser em quantidade

mínima, em si insuficiente para explicar a toxicidade), mas pelos produtos da reacção ao agente (anticorpos). A utilização do esquema do choque anafiláctico (resultado de reacções em cascata que se agravam a cada passo), pareceu-nos particularmente luminosa. O terrorismo global, em vez de ser um dado inédito e inaudito, mas sobretudo exógeno, perante o qual seriam colocadas as nossas sociedades, o que explicaria a amplidão das consequências, é um revelador das estruturas sociais, profundamente modificadas pela evolução tecnológica das últimas décadas. Quando escrevemos “as nossas sociedades”, entendemo-las agora como todas as sociedades humanas actuais, pois o terrorismo global revela os conflitos internos das sociedades muçulmanas, divididas entre modernidade e vertigem do passado, e as estruturas autoimunes das sociedades ocidentais, ameaçadas pelo “choque anafiláctico” do terror.

Ora, por outro lado, *a única aposta razoável é a da permanência desse terrorismo*, com as novas formas que lhe conhecemos ou outras ainda mais graves, quaisquer que sejam os esforços que (todas) as nossas sociedades empreendam para evitá-lo. Pelo que a conclusão se impõe: a variável decisiva é a propagação dos efeitos de um acontecimento limitado; e o recurso essencial é o conhecimento e o controlo dos mecanismos de retroacção negativa, susceptíveis de constituir barreiras à propagação do terror. Aposta que traz consigo dificuldades consideráveis, em sociedades cuja principal linha evolutiva é a da hiper conexão, que as coloca constantemente perante o perigo da fusão.

Curiosamente, o que está em perigo é o espaço público. Mas descobrimos que ao defini-lo apenas pelo ângulo das précondições exigidas pelo estabelecimento de um espaço de comunicação não manipuladora, Habermas poderá ter subestimado o papel da separação, do conflito, da distância, enfim, que deve ser mantida para que o jogo social escape à maldição da fusão, da unanimidade, da autoimunidade. Ora o horizonte de modernidade inacabada que ele nos aponta inclui o da capacidade para produzir “bons” conflitos (claros e resolúveis), para assumi-los como campo de produção de interesses (pois estes não preexistem), e para aceitar que no espaço da regulação está também presente o inevitável espaço da violência. O que nós, pelo nosso lado, não iremos subestimar é o valor estimulante, provocatório até, da filosofia de Habermas, cujas teorias são um desafio constante, ineludível, para pensar com elas, contra elas, e, aqui e acolá, para além delas, os desafios contemporâneos.

JRdS

Évora, Abril de 2005 / 2007.

REFERÊNCIAS

- Bachelard, G. (1940). La philosophie du non. Paris, PUF.
- Bachelard, G. (1989). La formation de l'esprit scientifique. Paris, Vrin.
- Bateson, G. (1986). La Cérémonie du Naven. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Borradori, G. (2003). La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Madrid, Taurus.
- Bounan, M. (2003). Logique du terrorisme. Paris, Allia.

- Bourdieu, P. (1988). L'ontologie politique de Martin Heidegger. Paris, Minuit.
- Chaliand, G. (2002). L'arme du terrorisme. Paris, Audibert.
- Chaliand, G. (2002). Présentation: la mesure du terrorisme. Les stratégies du terrorisme. Paris, Desclée de Brouwer: 7-18.
- Cooper, H. (2001). "Terrorism: the problem of definition revisited." American Behavioral Scientist **44**(6): 881-893.
- Coser, L. A. (1982). Les fonctions du conflit social. Paris, PUF.
- Crenshaw, M. (1992). "Current research on terrorism: the academic perspective." Studies in Conflict and Terrorism **15**(1): 1-11.
- Dupuy, J.-P. (2002). Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain. Paris, Seuil.
- Durkheim, E. (1980). As regras do método sociológico. Lisboa, Presença.
- Farias, V. (1987). Heidegger et le nazisme, Verdier.
- Friedrich, J. (2003). El incendio. Alemania en la guerra de los bombardeos 1940-1945. Madrid, Taurus.
- Gayraud, J.-F. and D. Sénat (2002). Le terrorisme. Paris, PUF.
- Gozzi, M.-H. (2003). Le terrorisme. Paris, Ellipses.
- Granger, G. G. (1992). La vérification. Paris, Odile Jacob.
- Habermas, J. (1976). Connaissance et intérêt. Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1987). Logique des sciences sociales et autres essais. Paris, PUF.
- Hoffman, B. (1999). A mano armada. Historia del terrorismo. Madrid, Espasa.
- Laqueur, W. (1999). The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction. New York, Oxford University Press.
- Leach, E. (1976). Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Mannoni, P. (1992). Un laboratoire de la peur, terrorisme et média. Marseille, Hommes et perspectives.
- Napoleoni, L. (2004). Yihad. Como se financia el terrorismo en la nueva economía mundial. Barcelona, Urano.
- Ryle, G. (1949). The Concept of Mind. New York, Barnes and Noble Books.
- Sebal, W. G. (2003). Sobre la historia natural de la destrucción. Barcelona, Anagrama.
- Simmel, G. (1999). Le conflit. Paris, Circé.
- Sperber, D. (1996). La contagion des idées. Paris, Odile Jacob.
- Wittgenstein, L. (1987). De la certitude. Paris, Gallimard.