



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Márcio Luís da Silva Lima

A DIFÍCIL QUESTÃO DO MAL

A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS E HANNAH
ARENDT

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pela Doutora Maria Fernanda
Bernardo Alves, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e
Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2023

FACULDADE DE LETRAS

A DIFÍCIL QUESTÃO DO MAL

A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS E HANNAH ARENDT

Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	A Dificil Questão do Mal
Subtítulo	A partir de Emmanuel Levinas e Hannah Arendt
Autor/a	Márcio Luís da Silva Lima
Orientador/a(s)	Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves, Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Júri	Presidente: Doutor Mário Avelino Santiago Carvalho Vogais: 1. Doutor Hugo Filipe Carvalho Teixeira Monteiro 2. Doutora Maria Fernanda Bernardo Alves
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Data da defesa	26 de Janeiro de 2024
Classificação	16 valores



Agradecimentos

Em primeiro lugar quero agradecer à Doutora Fernanda Bernardo, agradecer por ter aceitado orientar-me, agradecer pela incansável paciência que teve para comigo e para com a minha situação pessoal e agradecer pelo profissionalismo com que trabalhou comigo e me apoiou ao longo desta dissertação. Sem a sua orientação não teria sido possível concluir este trabalho e compreender o pensamento Emmanuel Levinas e Hannah Arendt.

De seguida quero agradecer ao meu pai, que apesar não ver concluída esta etapa, apoiou-me incondicionalmente ao longo da minha vida, encaminhando-me até este momento. Sem ele nunca teria tido a motivação, nem a disciplina para seguir esta via.

Quero agradecer também à minha mãe, agradecer por ter sido o meu suporte quando tudo parecia ser o fundo de um poço obscuro do qual não conseguia escapar, agradecer por me ter erguido e elevado quando nem eu próprio acreditava em mim. É graças a ela que hoje posso seguir em frente na minha vida.

Um agradecimento muito especial à Rita, pela motivação, presença e apoio quando tudo parecia perdido. A sua determinação e força conduziram-me ao esforço necessário para principiar e concluir esta dissertação, sem ela não teria chegado até aqui.

Quero também agradecer à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, ao Instituto de Estudos Filosóficos e a todos os docentes que me lecionaram ao longo dos anos que estudei nesta magnífica instituição.

Por fim, agradecer ainda a toda a gente que diretamente ou indiretamente me apoiou, que partilharam comigo o seu tempo e uma palavra amiga, muitas das vezes inconscientemente da importância que tiveram.

O meu mais sincero obrigado.

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo estudar a problemática do Mal a partir do pensamento e da obra de dois filósofos contemporâneos: Emmanuel Levinas e Hannah Arendt. *Analisada de um ponto de vista filosófico*, a questão do Mal é meditada a partir daquilo que ambos os autores consideraram ser um dos acontecimentos mais malignos da história da humanidade – o Holocausto (*Shoah*/השואה): acontecimento de que ambos os filósofos sofreram consequências diretas.

A dissertação divide-se, por isso, em duas partes, cada uma delas dedicada a um dos filósofos – assim: na primeira parte, analisa-se a problemática do Mal no âmbito da obra de Emmanuel Levinas, salientando a originalidade do seu idioma meta-ontofenomeno-lógico no contexto da história da filosofia. Começa-se, assim, por referir que, filósofo da *alteridade absoluta*, Levinas se singulariza como o pensador da ética – de timbre meta-ético – pensada, não em termos filosófico-sistemáticos, mas como o «humano enquanto humano»: um humano re-pensado em termos de responsabilidade ético-metafísica. Mostra-se depois que, filósofo da *alteridade absoluta*, Levinas é um combatente da Ontologia e do seu reinado na filosofia ocidental, que o filósofo considera como o reinado do próprio Mal na miríade das suas manifestações: a meta-ética, que confere a primazia ao «outro homem» acolhido no seio de uma relação heteronómica-dissimétrica, é, para Levinas, o ponto de partida para combater a violência e o Mal em geral que, para este filósofo, têm no «*conatus essendi*» a sua origem e fundamentação.

Na segunda parte da dissertação expõe-se o pensamento do Mal segundo Hannah Arendt, mostrando como – em boa kantiana – a filósofa vê na ausência do que designa por *reflexão pessoal* a fonte do Mal: *o Mal é para a filósofa a ausência de pensamento, a ausência de pensar*. Nesta nossa intenção, mostra-se como a «banalidade do Mal» – expressão forjada pela filósofa aquando da sua assistência, em 1961, ao processo de Eichmann em Jerusalém – adviria muito simplesmente da recusa de pensar, de pensar os atos cometidos, bem como da incapacidade de se ser pessoalmente afetado pelo que se faz. Finalmente, para melhor compreender o alcance desta «tese» de Arendt, tenta-se dilucidar a ideia de *pensamento* presente na filósofa a partir dos apontamentos da sua própria leitura de autores como Platão e Kant.

Palavras-chave: Filosofia; Ética; Mal; Hannah Arendt; Emmanuel Levinas;

Abstract

This dissertation aims to study the problem of Evil from the perspective of the thought and work of two contemporary philosophers: Emmanuel Levinas and Hannah Arendt. Analysed from a philosophical point of view, the question of Evil is meditated on from what both authors considered to be one of the vilest events in human history – the Holocaust (Shoah/השואה): an event from which both philosophers suffered direct consequences.

The dissertation is therefore divided into two parts, each dedicated to one of the philosophers – thus: in the first part, the problem of Evil is analysed in the work of Emmanuel Levinas, highlighting the originality of his meta-onto-phenomeno-logical language in the context of the history of philosophy. It begins by pointing out that, as a philosopher of *absolute alterity*, Levinas is singularised as the thinker of ethics – of a meta-ethical nature – thought of not in philosophical-systematic terms, but as the «human as human»: a human rethought in terms of ethical-metaphysical responsibility. It will then be shown that, as a philosopher of *ab-solute alterity*, Levinas is a fighter against Ontology and its reign in Western philosophy, which he sees as the reign of Evil itself in all its myriad manifestations: meta-ethics, which gives primacy to the «other man» welcomed into a heteronomous-dissymmetrical relationship, is, for Levinas, the starting point for combating violence and Evil in general which, for this philosopher, have their origin and foundation in the «*conatus essendi*».

The second part of the dissertation explores the thought of Evil according to Hannah Arendt, showing how – as a true Kantian – the philosopher sees the source of Evil in the absence of what she calls *personal reflection*: for the philosopher, *Evil is the absence of thought, the absence of thinking*. Our intention here is to show how the «*banality of Evil*» – an expression forged by the philosopher when she attended the trial of Eichmann in Jerusalem in 1961 – arises quite simply from the refusal to think, to think about the acts committed, as well as the inability to be personally affected by what is done. Finally, to better understand the scope of Arendt's «thesis», an attempt is made to dilucidate the philosopher's idea of *thought* based on her own reading of authors such as Plato and Kant.

Keywords: Philosophy; Ethics; Evil; Hannah Arendt; Emmanuel Levinas;

Índice

Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	6
Introdução	8
I – Emmanuel Levinas.....	11
1. Da «Evasão» ao «Para fora» - A primazia do «outro» na Meta-Ética de Emmanuel Levinas.....	12
1.1. Ética e Desejo Metafísico	12
1.2. A primazia do «outro», rosto do infinito ou da transcendência	17
1.3. O «outro» como Rosto.....	20
1.3.1. O rosto como expressão e como resistência ética.....	24
1.3.2. O rosto como nudez, altura e enigma	28
2. A Ontologia – Reino do Mal e da Violência	32
2.1. A Ontologia como primado do «mesmo» ou Egologia.....	37
2.2. Do <i>rosto</i> à entrada, imediata e permanente, do « <i>terceiro</i> »	47
3. Da barbárie do ser à Justiça e Paz Éticas	52
II – Hannah Arendt	64
4. Hannah Arendt e a terrível «banalidade do Mal»	65
4.1. Hannah Arendt – Análise da <i>Banalidade do Mal</i> (a partir do julgamento de Adolf Eichmann).....	67
4.1.1. Adolf Eichmann (1906 – 1962) – Retrato sumário de um nazi	67
4.1.2. O papel de Eichmann.....	70
4.1.3. Eichmann e a Solução Final	74
4.1.4. Ausência de Reflexão de Eichmann	80
5. Responsabilidade Pessoal em Ditadura	84
5.1. O argumento do «Mal Menor»	90
5.2. A Colaboração Social.....	94
6. Do Pensamento – Notas de Hannah Arendt.....	97
6.1. O Pensamento e o Mal.....	99
6.2. O Pensamento segundo Kant, segundo Arendt ou Kant lido por Arendt	102
6.3. O «Pensamento» nos diálogos socráticos	105
Conclusão	116
Bibliografia.....	121
<i>Bibliografia principal</i>	121
<i>Bibliografia secundária</i>	122

Introdução

O Mal ou, mais precisamente, a *questão do Mal* é um tema recorrente na filosofia ocidental desde os seus primórdios – embora não se vislumbre ainda um consenso acerca da sua origem ou constituição. O próprio Deus, lembremos também, lamentava a criação do homem sobre a terra, reconhecendo a imensidão da sua Maldade: «todos os seus pensamentos e desejos tendiam sempre e unicamente para o Mal.» (*Gen.* 6, 5 – 6). A emergência do Mal parece, pois, ter a latitude da própria humanidade e da própria civilização.

O Mal também não desertou do horizonte do tempo que nos é dado viver – após crises económicas globais, a pandemia covid-19 e o horror de tantas guerras, inclusive em solo europeu, o termo «Mal» surge diariamente no nosso quotidiano sem que, por vezes, possamos compreendê-lo ou até utilizá-lo de maneira correta. A propagação de opiniões através da internet e das redes sociais criou um panorama global daquilo que se pré-compreende ser o Mal, confrontando constantemente ideias, opiniões, culturas e credos opostos sem flexibilidade.

O objetivo desta dissertação é pensar o Mal à luz da Filosofia e do idioma de dois brilhantes filósofos contemporâneos, cuja obra vai de encontro ao que me parece ser a resposta mais fiel a questões como «O que é o Mal?» e «De onde surge o Mal?»: Emmanuel Levinas (1906-1995) e Hannah Arendt (1906-1975).

A dissertação que aqui apresento está dividida em duas partes, cada uma para o respetivo filósofo. Princípio pela análise da originalidade filosófica de Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo naturalizado francês (em 1930) nascido na Lituânia, no seio de uma família judaica e, também ele, judeu. Filósofo da *alteridade absoluta* que aparece como o pensador da ética de cariz meta-ético (meta-ontológico, meta-filosófico e meta-gnosiológico) pensada como sendo o «humano enquanto humano», e, *ipso facto*, como o pensador da subjetividade meta-ética na sua incondição de responsabilidade ético-metafísica. E, filósofo da *alteridade absoluta*, Levinas é um combatente da Ontologia e do seu reinado na filosofia ocidental – reinado que, para o filósofo, é o do próprio Mal na miríade das suas manifestações.

A importância de alguém como Emmanuel Levinas para um trabalho cuja envergadura se baseia na dissecação do Mal é, pois, fulcral e a sua filosofia é de extrema importância e urgência para a atualidade. Levinas, recordemo-lo, foi capturado e feito

prisioneiro de 1940 a 1945 em campos especiais para prisioneiros judeus em França e na Alemanha Nazi, e é esta *experiência do cativo* que o encaminha para a *sua* filosofia, para a responsabilidade *incondicional* pelo «outro». Levinas demarca-se da primazia do «eu» («eu-mesmo»), do reinado da Ontologia, afastando-se assim criticamente para demonstrar que a ética é mais do que um ramo da filosofia, demonstrando a (meta-)ética, de timbre *meta-ontológico*, como *filosofia primeira (prima philosophia)*. O «outro», o *absolutamente «outro»* é quem deve «passar primeiro» face ao «eu». A primazia do «outro» revela assim a relação heteronómico-dissimétrica da dimensão meta- da ética de Levinas: relação que, novo ponto de partida para o pensar e o pensar-se, é a promessa para combater a violência e o reino do Mal próprios da Ontologia, que tinha no Ser a sua primazia e a sua latitude (pensemos em Heidegger, por exemplo).

No movimento meta-ético, o *absolutamente «outro»* não só se recusa à posse como a contesta, colocando-se além do Ser e da sua soberania. Coloca-se para lá da Ontologia que reduzia (multimodalmente) o «outro» ao «mesmo», isto é, para lá da identificação por oposição dialética onde o «outro» ainda faria parte do «mesmo», submetido ao reino da ontologia e da primazia do Ser. O «outro» não se dissolve no «mesmo», o «outro» não se deixa conceptualizar, tematizar, apropriar, interiorizar – separado e enigmático, o «outro» está antes e para além do Ser.

É precisamente face a esta originalidade ético-filosófica de Emmanuel Levinas que pretendo analisar a questão do Mal, ou seja, antes e para além da Ontologia, tentando perceber como na (meta-)ética como filosofia primeira, a *responsabilidade incondicional* do «eu» *pelo «outro»* - «eu» que vem a si no acusativo («eis-me aqui») – pode dar uma resposta.

Já na segunda parte da dissertação, analisaremos a resposta de Hannah Arendt, ela também de origem judaica, que sugere uma resposta de certo modo ainda dentro da Ontologia e a partir de uma concepção do pensamento e da subjetividade autónomo, mas rompendo com a *Fundamentalontologie* de Heidegger, tal como Levinas o havia também feito.

Hannah Arendt (1906-1975) nasceu e cresceu na Alemanha, tornando-se posteriormente aluna de Martin Heidegger. Filósofa alemã de origem judaica que, com a ascensão de Adolf Hitler ao poder e a seque e crescente onda de antisemitismo, viu-se obrigada a fugir do país, vivendo alguns anos em Paris. Em 1941 volta novamente a mudar-se, desta vez para os Estados Unidos da América, onde passa o resto da sua vida.

Arendt dedicou-se à filosofia política, na qual se destacou, e, com base no seu interesse e na sua formação, propôs-se para uma entrevista aquando do julgamento de Eichmann em Jerusalém para o *The New Yorker*. A incandescência da matéria que tinha em mãos dará origem à sua obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, onde cunhará o termo «banalidade do Mal», de onde surge precisamente a sua original resposta à questão política do Mal que gangrena a humanidade.

A «banalidade do Mal», cunhado como subtítulo da obra supracitada, surge, no entender da autora, como a ausência de reflexão, ou seja, como uma falta de pensar e, por conseguinte, como uma ausência de pensamento. Como a própria descreve nos seus *Diários Filosóficos*: «É puro absurdo esperar um comportamento moral de alguém que não pensa. Não pensar é, por exemplo, não imaginar como me sentiria se me acontecesse o que eu inflijo a outro; aí está o “Mal”.»

É este sintagma filosófico – «banalidade do Mal» – que se espera analisar na segunda parte desta dissertação, perscrutando a sua origem e o seu sentido em Arendt a partir do julgamento de Eichmann – estará em questão detetar e salientar a resposta de Arendt à perturbante interrogação: como é que o homem responsável pela «solução final», que levou à morte milhões de judeus sob o regime nazi, carecia de reflexão? Como podem os homens cair na tentação do Mal radical? Qual a origem do Mal político radical, tão dolorosamente incarnado nos totalitarismos e paradigmaticamente testemunhado na *Shoah*?

Finalmente, tentar-se-á compreender o pensamento que dita e guia a própria investigação de Arendt a partir de uma análise muito sumária dos pensamentos de autores que terão inspirado e forjado o seu próprio pensamento – autores como Platão e Kant, nomeadamente, que terão sido os dois autores que, mais determinantemente, terão inspirado as reflexões de Hannah Arendt sobre a problemática do Mal extremo.

Uma interrogação perpassa ao longo desta investigação – em que medida a *falta de pensar*, para Arendt na base do Mal, raiz da possibilidade do Mal e da indiferença ao Mal, se inscreve ainda no domínio do *inter-esse*, isto é, do Ser e do *conatus essendi* tão estigmatizados por Emmanuel Levinas? Ou, pelo menos, em que medida uma tal falta ignora a primazia dada ao «outro» na base de um humano digno do nome? Ou seja, em que medida a reflexão de Arendt se insere ainda no domínio do ontológico e do autónomico, testemunhando-os? Domínios dos quais Levinas apela à evasão (1935) e, depois, ao seu re-pensar em termos meta-éticos? Em suma, como devir humano, como *bem devir humano* para a promessa de um *bem viver juntos no mundo*?

I – Emmanuel Levinas

1. Da «Evasão» ao «Para fora» - A primazia do «outro» na Meta-Ética de Emmanuel Levinas

1.1. Ética e Desejo Metafísico

«[...] l'extraordinaire de l'éthique»
E. Levinas, *Entre Nous*, p. 237

Filósofo da *alteridade absoluta*, Emmanuel Levinas (1906-1995) é, no contexto da ocidentalidade filosófica, o pensador da ética com o perfil da meta-ética pensada como sendo «o humano enquanto humano»¹. Ou seja, filósofo da *alteridade absoluta*, Emmanuel Levinas é também o pensador da subjetividade (meta-)ética com o perfil da *incondição* da responsabilidade ético-metafísica – um perfil de combate da ontologia tida pelo reino e pelo reinado do Mal. O que o extraordinário *incipit* de *Totalité et Infini* (1961) começa logo por sugerir através do verso de Rimbaud, anunciando o registo *meta-ontofenomenológico* do seu pensamento e, implicitamente, o seu desvio crítico da Fenomenologia Transcendental de Husserl e da Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger – os dois registos filosóficos de onde, desde os anos 30, Emmanuel Levinas apela à evasão [*cf. De l'évasion* (1935) e *Carnets de Captivité* (1940-1945)] em razão de serem ainda pensamentos *do ser* e de o ser desenhar o reino da violência do Mal.

«“A verdadeira vida está ausente.”», proclama Rimbaud. «Mas», argumenta Levinas, «nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se este álibi. *Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”.*»²

Eu sublinho a fim de salientar que, logo na abertura da sua obra de 1961, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* que se propõe pensar em termos éticos a exterioridade, a transcendência ou a alteridade, Emmanuel Levinas principia repensando a metafísica (*meta-ta-physica*) como um movimento que parte do mundo, de um mundo que nos é familiar (de uma «nossa casa que habitamos») para um *para além* – para um *para além* do mundo e *para um fora de si* estrangeiro. Na senda do *epekeina tes ousias*, d' *A*

¹ Levinas, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto, E. A. Kuiava, J. Nedel, L. P. Wagner & M. L. Pelizolli (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004) p. 149.

² Levinas, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. (Lisboa: Edições 70, 2018, 3ª ed.) p. 19.

República de Platão, a metafísica neste contexto levinasiano surge como um movimento em que o «Eu» parte para um além (estrangeiro) e se ex-põe a um fora-de-Si – *para-o-outro*, para o *rostro* do «outro» e para o «outro» como rosto, por sob o apelo deste e, portanto, por sob a primazia deste, tido por Levinas pelo «*le premier venu*» ou o «*visitante absoluto*». Neste movimento, nada pode satisfazer o desejo que para lá tende – sede da exterioridade ou do infinito, a metafísica é desejo: «O Outro metafisicamente desejado», explica Levinas, «não é “outro” como o pão que como, como o país que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu mesmo para mim próprio, este “eu”, esse “outro”.»³ – Tais realidades mencionadas podem satisfazer-me, como algo que simplesmente me faltava, e assim sendo, a sua «alteridade» incorpora-se na minha identidade de pensante, no entanto, o desejo metafísico tende para algo inteiramente diverso – tende para o «outro», para o «*absolutamente outro*» na sua condição de separado, de secreto ou de enigmático.

Delineando o «ateísmo»⁴, é a distinção levinasiana entre *desejo* e *necessidade* que encontramos também *logo* à entrada de *Totalité et infini* (1961): a *necessidade*, segundo Levinas, brota do «eu» e satisfaz-se, pelo menos momentaneamente; enquanto o *desejo* é ditado pelo «outro», vai para o «outro» e é insaciável: alimenta-se da sua própria fome. O que significa que o «eu» se evade do mundo e de si-mesmo, de-pondo-se e ex-pondo-se, *des-inter-essando-se*, sob o apelo do «outro», que detém, pois, a primazia. É também a distinção entre *autonomia* ou *egologia* e *heteronomia* ou «*consciência não-intencional*»⁵, que temos aqui, e é, portanto, a postulação de que o *desejo metafísico*,

³ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 19.

⁴ «Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente atea. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 46.

⁵ «Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma: o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante. Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência.» Levinas, E., «A consciência não-intencional» in *Entre nós*, *op. cit.*, p. 177. E «A consciência pré-reflexiva, não-intencional, não poderia chegar à tomada de consciência desta passividade, como se, nela, já se distinguisse a reflexão do sujeito que se põe no "nominativo indeclinável", seguro de seu bom direito ao ser e "dominando" a timidez do não-intencional, qual infância do espírito a ultrapassar, qual acesso de fraqueza sucedido ao psiquismo impassível. O não-intencional é passividade de imediato, o acusativo é seu "primeiro caso" de algum modo. [...] Má consciência que não é a finitude do existir significada na angústia. A minha morte sempre prematura põe, talvez, em xeque o ser que, enquanto ser, persevera no ser, mas na angústia, este escândalo não abala a boa consciência de ser, nem a moral fundada sobre o direito inalienável do *conatus*,

como movimento da ética como *prima philosophia*, cunha a relação heteronómico-dissimétrica ao «outro» – ao «outro» tido como *rostro* na sua distinção do *fenómeno* e como rastro da transcendência.

De facto, como Levinas explicita, no caso de um «desejo dito normal» encontramos meramente uma *necessidade*, isto é, a procura de uma satisfação singular momentânea. Já no caso do desejo, no sentido de desejo ético ou metafísico, que Levinas postula na sua obra, este não logra qualquer retorno e tem apenas uma direção – a do para-outrem: desejo *do* «outro», desejo de uma terra estranha a toda a natureza, que não foi a nossa pátria e para onde nunca iremos, isto é, que não assenta num parente prévio – é o desejo que não podemos satisfazer, o desejo que se alimenta da sua própria fome. Contrariamente aos desejos naturais ou mundanos que podemos satisfazer, como a fome, a sede e mesmo, como o exemplo que Levinas sugere, o amor, «[...] tal linguagem é possível, é porque a maioria dos nossos desejos não são puros e o amor também não», tais desejos só se assemelham num único aspeto aos desejos metafísicos: na frustração ou deceção acerca da não realização ou satisfação do desejo. Enquanto estes tendem para a volúpia, o desejo metafísico tem outra intenção – deseja o que está para além de tudo, o que pode completá-lo: é condição de possibilidade e alimento do desejo «É como a Bondade – o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.»⁶

«Generosidade alimentada pelo Desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome.»⁷

No dizer de Emmanuel Levinas, este desejo, que é desejo *do absolutamente* «outro», é desejo absoluto se o ser que deseja é mortal, isto é, finito, e o desejado é um outro «outro» e, portanto, um enigma e invisível (o que não significa uma ausência de

que é também o direito e a boa consciência da liberdade. Pelo contrário, na passividade do não-intencional – no próprio modo de sua "espontaneidade" e antes de toda formulação de ideias metafísicas a este respeito – coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser [...]. Eis o ser como má consciência, neste questionamento; ser-em-questão, mas também à questão, ter que responder – nascimento da linguagem na responsabilidade; ter de falar, ter de dizer eu, ser na primeira pessoa. Ser eu precisamente; mas, por isso, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser. É preciso pensar até este ponto a expressão de Pascal: "o Eu é detestável".» Levinas, E., «Do uno ao outro» in *Entre Nós, op. cit.*, p. 192.

⁶ Levinas, E., *Totalidade e Infinito, op. cit.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

relação, mas antes o transe alimentício da relação, o sem fim da *aproximação* [sem apropriação]). Este desejo deseja o «outro» para além das satisfações, na separação (*kadosh*), no afastamento e na exterioridade do «outro». Numa palavra, ditado, inspirado e alimentado pela alteridade do «outro», um tal desejo respeita a alteridade. Como Levinas explicita, esta alteridade é entendida como alteridade de «outrem» e como a do Altíssimo – a própria dimensão da altura é aberta pelo desejo metafísico: «outrem», diz Levinas, está mais perto de Deus do que o «eu», mas «outrem» como rosto não é Deus, mas, sim, o lugar sem lugar onde, no mundo, Deus se revela ou vem à ideia. Segundo Levinas, o facto de esta altura já não ser o céu, mas sim o invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza – «Morrer pela Invisível – eis a metafísica», diz Levinas, afirmando a sua *meta*-ética ou a sua ética de cariz metafísico tanto no alheamento da *metafísica* de cariz aristotélico como no da onto-teologia e para além da própria onto-teologia.

«A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.»⁸

Este movimento da metafísica – em boa verdade o tempo como tempo *do* «outro», da revelação ou da *visitação*⁹ do «outro» – é o movimento da revelação da própria transcendência que, como Levinas explicita, é uma «trans-ascendência»: a transcendência que o metafísico designa e exprime notabiliza-se pela separação e pela distância. A distância que exprime entra na maneira de existir do ser exterior. O metafísico e o «outro» não se totalizam, porque o metafísico está absolutamente separado. Não

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ «Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo. O seu significado cultural que se revela e que revela *horizontalmente*, de alguma forma, que se revela a partir do mundo histórico a que ele pertence e que revela, segundo a expressão fenomenológica, os horizontes deste mundo, esse significado mundano encontra-se confundido e transtornado por uma outra presença, abstracta e não integrada no mundo. A sua presença consiste em vir até nós, *em fazer uma entrada*. O que pode enunciar-se assim: o fenómeno que o aparecimento de Outrem constitui é também *rosto*; ou ainda assim (para mostrar essa entrada, em qualquer momento e na historicidade do fenómeno): a manifestação do rosto é *visitação*. Ao passo que o fenómeno já é imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a manifestação do rosto é viva. A sua vida consiste em desfazer a forma em que todo o ente, quando entra na imanência, isto é, quando se expõe como tema, já se dissimula.» Levinas, Emmanuel, *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), p. 235.

constituem qualquer correlação, que seria reversível, porque essa mesma correlação ligá-los-ia um ao outro, completar-se-iam num todo, num conceito, num teorema ou num sistema visível de fora. Assim, a transcendência conceptualizava-se, desembocando no sistema assim destruindo a alteridade radical do «outro». Ora, é precisamente esta irreversibilidade que faz com que o «mesmo» vá para o «outro» diferentemente de como o «outro» vai para o «mesmo». É impossível colocar-se fora e registrar qualquer correspondência ou não correspondência desta ida e deste regresso, porque, caso contrário, o «mesmo» e o «outro» estariam reunidos sob um olhar comum e a distância absoluta que os separa seria preenchida. Agora, o movimento é de sentido único – vai do «eu» para o «outro» sob o apelo deste. Um tal movimento giza a dimensão heteronómico-dissimétrica da relação ética, ou, mais precisamente, um tal movimento giza a relação heteronómico-dissimétrica que descreve a dimensão *meta-* da ética metafísica de Emmanuel Levinas. Uma dimensão meta-ontológica, meta-fenomenológica e meta-gnosiológica. Uma dimensão que proclama a primazia da alteridade do «outro» – do outro homem na sua vulnerabilidade.

«Situámos a metafísica como Desejo.», refere Levinas nas «Conclusões» de *Totalité et Infini* (§ 12). E precisa: «Descrevemos o Desejo como a “medida” do Infinito que nenhum termo, nenhuma satisfação detém (Desejo oposto à Necessidade).»¹⁰

Face a esta primazia (da alteridade do «outro») advogada por Emmanuel Levinas qual é, então, a configuração do «outro» e qual o papel e a condição do «eu», uma vez que a ética levinasiana se assume como sendo «o humano enquanto humano» e nos dá a pensar a génese conjunta da subjetividade e da responsabilidade como um combate de todo o instante contra a violência do Mal?

¹⁰ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 284.

1.2. A primazia do «outro», rosto do infinito ou da transcendência

«La transcendance est transcendance d'un moi.
Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage.»
E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 341

Como Levinas advoga em *Totalité et Infini* (1961), a alteridade ou a exterioridade radical do «outro» também só é possível se o «outro» for realmente «outro» em relação a um termo cuja essência é permanecer o ponto de partida, isto é, cuja essência é servir de entrada na relação, possibilitando-a e assim se deixando eleger. Por outras palavras, cuja essência é ser o «mesmo» não relativamente, mas absolutamente. E, para Levinas, um tal termo, que permanece absolutamente no ponto de partida da relação, é o «eu».

Mas o «eu» não é um ser que se mantém sempre o mesmo – é o ser cujo existir consiste em identificar-se, isto é, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. Um tal «eu» é o «mesmo» mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. Como refere Levinas «[...], mas o Eu é o Mesmo perante a alteridade [...]». Esta identificação do «mesmo» no «eu» não se dá, no entanto, como uma tautologia de «eu sou eu» – uma tal identificação, que ocorre no contexto da relação concreta entre um «eu» e um mundo, na sua alteridade meramente relativa, acontece através do encontro do «outro», que significa a verdadeira alteridade para Levinas.

«Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como permanência no mundo. A maneira do Eu contra o “outro” do mundo consiste em permanecer, em identificar-se existindo aí em sua casa.»¹¹

No mundo estou na minha casa, porque este oferece-se ou recusa-se à minha posse, no entanto, o *absolutamente* «outro» não só se recusa à minha posse como a contesta. «A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialéctica ao Outro, mas o concreto do egoísmo.» – Se o «mesmo» se identificasse por oposição ao «outro» faria já parte de uma totalidade que englobava o «mesmo» e o «outro» e, nestes termos, a pretensão do desejo metafísico seria desmentida. Contudo surge a questão: como é que o «mesmo», produzindo-se como egoísmo, pode entrar em

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

relação com o «outro» sem o privar da sua alteridade? De que natureza é esta relação? Ora, a relação metafísica não pode ser uma representação propriamente dita, porque o «outro» dissolver-se-ia no «mesmo». O «outro» com o qual o metafísico está em relação não está alhures, e isto acontece também com as ideias de Platão – não estão num lugar!

Notemo-lo, pois: a alteridade do «outro» não é uma alteridade formal nem relativa (como, para Levinas, é a do mundo), não é alteridade de um inverso nem de uma resistência ao «mesmo»: é antes uma alteridade arqui-originária e absoluta, anterior a toda a iniciativa, a todo o Imperialismo do «mesmo». O «outro» é «outro» de uma alteridade que constitui o seu próprio conteúdo, absoluta, a-conceptualizável, e que não limita o «mesmo», antes o *elege* – isto é, antes o apela para a responsabilidade. Como Levinas o diz em *Totalité et Infini* (1961) – embora sujeito ao «outro», uma tal sujeição não constitui uma alienação, uma destituição humilhante do «eu». Pelo contrário: uma tal sujeição é a condição daquilo a que Emmanuel Levinas chama «*apologia*»¹², a saber, a cena pela qual, embora sujeito ao «outro», ao apelo do «outro», o «eu» *ao mesmo tempo* que se inclina diante da sua transcendência – a transcendência da alteridade –, respondendo-lhe, se afirma na sua unicidade ao responder «*eis-me aqui*» («*me voici*»). Ao responder, isto é, ao acusar-se – no dizer de Levinas, o «eu» está sempre no acusativo. Não no nominativo, como acontece nas filosofias da consciência – autonómicas e/ou egológicas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dirá *inter-essadas*¹³.

«É para que a alteridade se produza *no ser* que é preciso um “pensamento” e que é preciso um Eu. [...] A alteridade não é possível senão a partir de *mim*. [...] A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso. A bondade para a qual o discurso tende [...] e onde requer uma significação,

¹² Cf. *ibid.*, p. 26.

¹³ «A essência exerce-se assim como uma persistência invencível na essência, colmatando todo o intervalo de nada que venha interromper o seu exercício. *Esse é interesse*. A essência é interessamento. Um interessamento que não aparece somente ao Espírito surpreendido pela relatividade da sua negação e ao homem resignado à insignificância da sua morte; um interessamento que não se reduz unicamente a esta refutação da negatividade. Positivamente, ele confirma-se como *conatus* dos entes. Que poderia significar a positividade, senão este *conatus*? O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência.» Levinas, Emmanuel, *De outro modo que ser ou para lá da essência*, trad. José Luis Perez e Lavínia Leal Pereira (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011), p. 26.

não perderá esse momento apologético. [...] Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro.»¹⁴

É precisamente a esta relação de sujeição do «eu» ao «outro» que, em *Totalité et Infini* (1961), Levinas chamará *relação metafísica*, a própria ética, religião, paz ou justiça – um «outro» pensado em termos de vulnerabilidade absoluta, que não em termos de *soberania interessada e violenta*: o «outro» é significado em Levinas pelo rosto do órfão, do pobre, da viúva e do estrangeiro.

«Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade. [...]

Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. [...] A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. [...]

A paz deve ser a minha paz numa relação que parte de um eu e vai para o Outro no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo.»¹⁵

E é a partir da primazia desta *relação ético-metafísica ao «outro»* – que Levinas também designará por «intriga ética» em razão da sua subtração à conceptualidade e ao conhecimento – que Levinas vai criticar o registo ontológico e egológico da ocidentalidade filosófica delineada em termos de poder e de poder de poder¹⁶: nela, o «eu penso» é igual a «eu posso» («*ipse*»)!

«A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia, uma relação do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] A filosofia é uma egologia. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.»¹⁷

¹⁴ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 27-28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28, 58-59 e 286.

¹⁶ «Y a-t-il dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce pouvoir de pouvoir, de saisir le possible? Si nous la trouvons, c'est en elle, en cette relation, que consistera le lieu même du temps. J'ai dit la dernière fois que cette relation, c'est la relation avec autrui.» Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1983) p. 73.

¹⁷ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 30, 31 e 33.

1.3. O «outro» como Rosto

«Extériorité extra-ordinaire du visage.»
E. Levinas, *Entre Nous*, p. 185

À maneira como o «outro» *se revela* excedendo a ideia, o tema, a imagem, o fenómeno ou o conceito de «outro» no «eu», chama Levinas *rostos* – e, demarcando criticamente o filosofema da ideia de *fenómeno*, explicita-o da seguinte forma, salientando a sua enigmaticidade, a sua vulnerabilidade e a sua expressividade:

«Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O Rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. [...] *Exprime-se*. O rosto contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma expressão: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua “forma” a totalidade do seu “conteúdo”, para eliminar, no fim de contas, a diferença entre forma e conteúdo.»¹⁸

Com efeito, referente qualitativo, a sensação, representa uma abstração. Sem o objeto com o qual está relacionado, tal qualidade não teria significação de qualidade, a não ser no sentido relativo. A sensação reencontra uma realidade quando se vê nela. Não como um «contrapeso» subjetivo das qualidades objetivas, mas uma «fruição anterior a cristalização da consciência», eu e não-eu, em sujeito e objeto. Desta forma, em vez de as sensações serem conteúdos a preencher formas *a priori* da objetividade, há que reconhecer-lhes a função transcendental *sui generis*. Os sentidos têm um sentido que não é predeterminado como objetivação. «É por se ter negligenciado na sensibilidade função de sensibilidade pura no sentido kantiano do termo e toda uma «estética transcendental» dos «conteúdos» da experiência, que se é levado a colocar num sentido unívoco o não-Eu, a saber como objetividade de objeto.»¹⁹ Daqui se pode deduzir que o objeto

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 182.

desvendado, isto é, descoberto, que nos apareceu – *fenómeno* – é objeto visível e a sua objetividade percebe-se sem que outras sensações participem²⁰.

Para distinguir o olhar do acolhimento do rosto, Levinas recorre à crítica da metáfora ótica – é que a visão, tal como mencionado por Platão, supõe, além do objeto e do olho, a luz. O que implica pressupor uma relação com «qualquer coisa» que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é «qualquer coisa» (a luz). O privilégio da visão é esse mesmo, ou seja, é o de receber o objeto, que se mantém no vazio, a partir do nada. A vinda a partir do vazio é como se partisse da sua origem – «essa “abertura” da experiência ou experiência da abertura»²¹ – é o que explica o privilégio da objetividade e a sua pretensão de coincidir com o próprio ser dos entes. Como refere Levinas «A luz que afasta as trevas não pára o jogo incessante do *há*.»²²

A visão não é transcendência, mas empresta significado pela *relação* que torna possível. «Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, em si.» Assim, não é a visão que abre o «outro» ou que me revela «outrem» na incondicionalidade da sua primazia – é, isso sim, *a escuta*. É a escuta da sua expressão, que, segundo Levinas, revela igualmente a primeira palavra²³.

«Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com Outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.»²⁴

No dizer de Levinas, aquilo que é dado oferece-se ao «mesmo», ou seja, a abordagem dos seres, referente a visão, domina os seres – portanto, mantenho-me no «mesmo», tendo acesso a ela. Contudo, o rosto está presente na recusa de ser conteúdo.

²⁰ Levinas explica ainda que na descoberta da atividade transcendental na *Crítica da Razão Pura*, Kant aproxima-nos de uma atividade espiritual que não desagua num objeto, apesar de que na filosofia kantiana essa ideia fosse atenuada pelo facto da «atividade em questão constitui a *condição* do objecto.» Assim, Levinas defende que a fruição não esgota o seu sentido na qualificação do objeto visível, mas que também se dirigia para a linguagem.

²¹ *Ibid.*, p. 184.

²² *Ibid.*, p. 185.

²³ *Cf. Ibid.*, p. 193.

²⁴ *Ibid.*, p. 187.

O rosto não pode ser compreendido – *englobado*. A-propriado. Não pode nem ser visto, nem tocado, porque em tais sensações a identidade do «mesmo» implica a alteridade do objeto que se torna conteúdo. No entanto, «outrem» não é «outro» de uma alteridade relativa – relativa é, para Levinas, a alteridade mundana²⁵. Tal alteridade, a alteridade de «outrem», não depende de uma qualidade qualquer que o distinga do «mesmo», porque «uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade». É uma alteridade absoluta. «Outrem» não nega o «eu», a relação entre «outrem» e «eu» não «desemboca» num número ou conceito²⁶ – a relação *ao* «outro» (mais do que *com* o «outro»), à revelação do «outro», é uma relação de índole heteronómico-dissimétrica entre duas singulares absolutas. *Ab-solutas* (*ab-solutus*), isto é, separadas ou secretas, mas na qual o «outro», na sua condição de rastro da transcendência, do infinito ou da exterioridade, detém a primazia.

«Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência. Mas a palavra procede da diferença absoluta. Ou, mais exatamente, uma diferença absoluta não se produz num processo de especificação em que, descendo de gênero a espécie, a ordem de relações lógicas tropeça no dado, que não se reduz em relações; a diferença assim encontrada mantém-se solidária com a hierarquia lógica sobre a qual ela decide e aparece tendo por fundo o género comum.»²⁷

²⁵ «A relação metafísica não pode ser uma representação propriamente dita, porque o Outro dissolver-se-ia no Mesmo: toda a representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental. O Outro com o qual o metafísico está em relação e que reconhece como outro não está simplesmente alhures. Acontece com ele o mesmo que com as Ideias de Platão que, segundo a fórmula de Aristóteles, não estão num lugar. O poder do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro. É verdade que a minha intimidade mais profunda se me apresenta como estranha ou hostil; os objectos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço - como referimos. O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 25.

²⁶ Apesar do rosto manter uma relação com o «mesmo» a partir do Discurso, não o inscreve no «mesmo», este permanece absoluto na relação. Portanto, a relação ética na base do Discurso não é uma variedade da consciência em que a emanação parte do «mesmo». Põe em questão o «mesmo», e tal parte do «outro».

²⁷ *Ibid.*, p. 188.

Levinas testemunha e exemplifica filosoficamente esta revelação e esta relação ao «outro», à transcendência *do* «outro» e *como* «outro», através da *ideia de infinito* herdada de Descartes²⁸, que dá conta do mais «no» menos – a ideia do infinito produz-se sob a aparência de uma relação ao rosto. (No entanto, a ontologia cartesiana difere na ideia do infinito, uma vez que a pensa em termos de conhecimento pensando o «mesmo» como totalidade que *integra* qualquer «outro», um «trunfo do Mesmo sobre o Outro, a igualdade do desigual, a identidade da identidade e da diferença.»²⁹) É somente esta ideia de infinito que mantém a exterioridade do «outro» em relação ao «mesmo». A ideia do Infinito supõe a separação do «mesmo» em relação ao «outro», mas esta separação não pode assentar na oposição do «mesmo» ao «outro»³⁰. A transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável. Como Levinas observa, se a separação é necessária pela produção do infinito, é preciso que tal separação se cumpra em «mim», e de maneira que não seja apenas a sua replicação lógica – que a separação do «eu» em relação ao «outro» resulte de um movimento positivo. Razão pela qual, para Levinas, o «outro» — *absolutamente «outro»* — «outrem», não limita a liberdade do «mesmo» – chama-o antes à responsabilidade, assim implantando e justificando a sua liberdade. Na relação com o «outro» enquanto rosto, cura-se a alergia, sendo desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso no timbre do Dizer a envolver o Dito. Tal relação mantém-se sem violência, ou seja, na paz com essa alteridade absoluta. A «resistência» do «outro» não é

²⁸ Como Levinas explica em entrevista com Philippe Nemo, «a ideia do Infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu o penso. Há desproporção entre o acto e aquilo a que o acto dá acesso. Para Descartes, reside aqui uma das provas da existência de Deus: o pensamento não pôde ter produzido algo que o ultrapassa: era necessário que este algo tivesse sido posto em nós. Logo, há que admitir um Deus infinito que pôs em nós a ideia do Infinito. Mas não é prova procurada por Descartes que aqui me interessa. Reflecto aqui no espanto perante a desproporção entre o que ele chama a “realidade objectiva” e a “realidade formal” da ideia de Deus, perante o próprio paradoxo – tão antigrego – de uma ideia “posta” em mim, quando Sócrates nos ensinou que era impossível pôr uma ideia num pensamento, sem aí a já ter encontrado.» Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*, trad. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2018), p. 74.

²⁹ Levinas, Emmanuel, *Deus, a Morte e o Tempo*, trad. Fernanda Bernardo (Lisboa: Edições 70, 2015), p. 168.

³⁰ Como Levinas explicita: «A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto. O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua *en-ergia* na visão do rosto ou na ideia do infinito. A ideia do infinito ultrapassa os meus poderes - não quantitativamente, mas pondo-os em questão, como veremos mais adiante. Não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 190.

violência — tem uma estrutura positiva: ética. Eletiva: elege o «eu» para a responsabilidade e, *ipso facto*, para a sua humanidade. Com efeito, a ética da alteridade levinasiana dá-nos a pensar a génese conjunta da subjetividade (ética) e da responsabilidade (ética) — uma responsabilidade anárquica, anacrónica, hiperbólica e contraditória ou aporética.

Mas, se o rosto é o rosto da alteridade ou da transcendência, ou seja, é a *revelação* da alteridade ou da transcendência, importa agora aproximar e salientar os seus traços — a saber, a nudez, a expressão, a altura, a enigmaticidade e a resistência (ética).

1.3.1. O rosto como expressão e como resistência ética

«visage comme me signifiant le
“tu ne tueras point”»,
Levinas, *Entre Nous*, p. 186

Na sua condição de rosto da transcendência ou da alteridade, o rosto recusa-se à posse — o rosto fala, o rosto exprime-se, o rosto é, no dizer levinasiano de *Totalité et Infini*, *auto-expressão* (*kath'auto*). E o rosto recusa-se à posse porque, na sua *revelação expressiva* ou na sua *visitação*³¹, está para além da fenomenalidade — fenomenalidade que dá conta do que aparece, não a partir do que aparece, mas a partir do «eu»: a *revelação do rosto*, a sua *visitação*, é imediatamente ética.

«[...] o fenómeno que é a aparição de Outrem é também rosto [...]: a epifania do rosto é *visitação*. Enquanto o fenómeno já é imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. A sua vida consiste em desfazer a forma em que todo o ente, quando entra na imanência, quer dizer, quando se expõe como tema, já se dissimula.

Outrem que se manifesta no rosto rasga de certa forma a sua própria essência plástica, como um ser que abre a janela onde, no entanto, a sua figura se desenha. A sua presença consiste em *des-vestir-se* da forma que todavia o manifesta. A sua manifestação é um excesso relativamente à

³¹ Para a questão da «visitação», veja-se, nomeadamente, E. Levinas, «La trace de l'autre» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 194 ss.

paralisia inevitável da manifestação. É isso que exprime a fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso.»³²

Para Levinas, se atentarmos apenas nos traços do rosto, como o nariz, olhos, boca, etc., estaremos ainda no domínio fenomenológico que implica já uma *posse*, como fenómeno ou como objeto. Como Levinas nos adverte «A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos»³³, escapando assim a uma relação social, a uma percepção a que o rosto não se deixa reduzir. O rosto, *exposto*, está ameaçado, como num convite ao ato da violência, simultaneamente, é o rosto que «proíbe de matar»³⁴.

É neste sentido que o filósofo pode dizer que a *expressão* do rosto não desafia a fraqueza do «eu», mas sim o seu poder – o poder dos seus poderes. Diante do rosto o «eu» não pode mais poder – «outrem» oferece-se à «ponta da espada» ou à «bala do revólver» ainda que soberanamente possa dizer *não*. Opõe-se assim, não a uma força maior, como se fizesse parte de um todo, mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo. A resistência do rosto não é, no entanto, uma resistência real, mas, sim, ética. Uma resistência que Levinas descreve nos seguintes termos:

«Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro*: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjectivo. Ficaríamos no idealismo de uma *consciência* da luta e não em relação com Outrem, relação que pode transformar-se em luta, mas já ultrapassa a consciência da luta. A epifania do rosto é ética. A luta de que o rosto pode ser a ameaça *pressupõe* a transcendência da expressão. O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra. A

³² *Ibid.*, p. 194.

³³ Levinas, E., *Ética e Infinito*, op. cit., p. 69.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 74.

guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro.»³⁵

O infinito da sua transcendência *resiste* no seu rosto – precisamente porque é rosto, *expressão original*, «é a primeira palavra: “não cometerás assassínio”. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente.»³⁶ Como já supracitado, Levinas explicita que há uma relação com alguma coisa de *absolutamente «outro»*, uma resistência daquilo que não tem resistência — *a resistência ética*³⁷. A ideia do infinito, ou a relação com o infinito, condiciona positivamente a impossibilidade de matar. Isto porque o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética – uma resistência ética que «paralisa os meus poderes e se levanta dura e absolutamente do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria.»³⁸

A correlação não é uma categoria que baste à transcendência. «A separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. O psiquismo constitui um acontecimento no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstracta esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de facto em reflectir apenas o ser. É já uma maneira de ser, a resistência à totalidade.»³⁹ A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical. E aqui Emmanuel Levinas menciona o Ateísmo como separação completa em que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – mas capaz de aderir ao Ser pela crença. Assim Ateísmo, como filosofema de Levinas, entende-se como uma posição anterior à afirmação ou negação do divino, a rutura da participação a partir da qual o «eu» se apresenta como «mesmo» e como «eu».

O «mesmo» só se pode juntar ao «outro» nos riscos da procura da verdade. Sem separação não teria existido verdade, apenas ser. O sujeito cognoscente não é parte de um

³⁵ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 193 e 194.

³⁶ *Ibid.*, p. 193.

³⁷ A epifania do rosto, mencionado por Levinas, é que torna possível medir o «infinito da tentação do assassínio» – não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade, puramente ética. Se a resistência salientada para com o assassínio não fosse ética, mas antes real, estaríamos no domínio da *percepção*. Ficaríamos com uma ideia de luta e não de relação com «outrem». Apesar de ser possível que a relação com «outrem» se transforme em luta, ultrapassa já a «consciência de luta» — a epifania do rosto é de natureza ética.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 41.

todo porque não é fronteira de nada e a sua aspiração à verdade não tem a forma vazia do ser que lhe falta. A verdade supõe antes um ser autónomo na separação e a sua procura, como nos explica Levinas, é uma relação que não assenta na privação da necessidade. Procurar e conseguir a verdade é estar em relação – «não porque nos definamos por outra coisa diferente de nós próprios, mas porque, num certo sentido, não temos falta de nada.»⁴⁰ A ideia de exterioridade que guia a procura da verdade só se torna possível com a ideia do infinito. Esta ideia do infinito da necessidade do «eu» – o movimento parte do pensado e não do pensador. Um conhecimento *a priori* que é o único conhecimento que parte desta inversão.

O infinito não é um objeto de conhecimento, é antes o desejável, o que suscita o Desejo – «É o desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida.»⁴¹ – A desmedida medida pelo desejo é o rosto.

Procura-se a verdade no «outro», através daquele que não tem falta de nada – «A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transporta.»⁴² A verdade surge onde o ser separado do «outro» não se afunda nele, mas lhe fala – a linguagem que não toca o «outro», ainda que tangencialmente, atinge o «outro» interpelando-o, dando ordens, ou obedecendo-as. A expressão não se dá como manifestação de uma forma inteligível, mas consiste em dar testemunho de si — tal só é possível como rosto, ou seja, como palavra. Produz-se assim o começo da inteligibilidade que comanda incondicionalmente. Este princípio só é possível como ordem.

Ainda que a linguagem possa integrar-se num sistema de atos e servir de instrumento, no fundo da palavra terá de subsistir uma expressão original. Caso contrário a palavra não ultrapassaria o plano da atividade. Denote-se então que a linguagem só é possível quando a palavra renuncia a função de ato como foi mencionado. Volta assim a essência da expressão. A expressão não serve para nos entregar a «interioridade» de «outrem». «Outrem» exprime-se e não se *dá*, conservando a sua liberdade de mentir. Mas atente-se que tanto a mentira como a verdade supõem a autenticidade absoluta do rosto⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

⁴² *Ibid.*, p. 50.

⁴³ «A apresentação do ser no rosto não tem o estatuto de um valor. O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. Toda a linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original. O signo verbal coloca-se onde alguém significa alguma coisa a algum outro. Supõe já uma autenticação do significante.» *Ibid.*, p. 197.

O rosto onde se apresenta o «outro» — o *absolutamente* «outro» — não nega o «mesmo», não o violenta como opinião, mas antes fica à medida de quem o acolhe. Tal apresentação é, por excelência, a não-violência, porque não fere a liberdade do «mesmo», chama-o antes à responsabilidade, implantando-a. Não-violência que mantém a pluralidade do «mesmo» e do «outro» – a paz. A relação com o «outro» — *absolutamente* «outro» — não faz fronteira com o «mesmo» nem se expõe à totalidade dele. Aqui o «outro» não é algo que põe em movimento a dialética, mas o «primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino». É um ser que recebe a ideia do infinito – mas que apenas *recebe*, pois não a pode ter para si. Tal ser cuja existência consiste na «incessante receção do ensino».

1.3.2. O rosto como nudez, altura e enigma

«Visage
comme la mortalité même
de l'autre homme»
Levinas, *Entre Nous*, p. 206

O rosto é, pois, para Levinas a revelação *ética*⁴⁴ da transcendência – significa para além da fisionomia, isto é, para além do nariz, olhos, testa, queixo, etc., que permanecem quando olhamos para o «outro» como uma figura ou, mesmo, como um objeto, isto é, num registo fenomenológico, como uma *percepção*⁴⁵. E, como Levinas explica em entrevista com Philippe Nemo, «A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.»⁴⁶

Antes de mais, há no rosto a *verticalidade* da sua altura, que significa, não uma soberania, mas uma «exposição íntegra» e «sem defesa» do rosto. Ou seja, que significa uma vulnerabilidade. Vulnerabilidade acrescentada e significada pela nudez – Levinas explica que é a *pele* do rosto que permanece sempre «mais nua, mais despida» – «O desvelamento do rosto é nudez – não-forma – abandono de si, envelhecimento, morrer,

⁴⁴ «Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás”.» Levinas, E., *Ética e Infinito*, op. cit. p. 70.

⁴⁵ «O rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto, todo o contrato. Ele escapa à representação; ele é a própria defecção da fenomenalidade. Não porque seja demasiado brutal para o aparecer, mas porque, num certo sentido, demasiado fraco, não-fenómeno, porque «menos» que fenómeno.» Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit. p. 106.

⁴⁶ Levinas, E., *Ética e Infinito*, op. cit., p. 69.

mais nu que a nudez: pobreza, pele enrugada; pele enrugada: rasto de si mesmo». ⁴⁷ Levinas refere ainda que esta nudez é uma «nudez decente», porque estar despido também assinala no rosto uma «pobreza essencial» – «a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.» ⁴⁸ Do rosto jorra o «Não matarás!», que Levinas tem pelo mandamento dos mandamentos.

A esta nudez, a *nudez do rosto*, descreve-a Levinas como «um despojamento sem qualquer ornamento cultural – uma absolvição – uma renúncia no seio da sua própria produção. O rosto, «adensando-se de pele e mais pele», não é a proteção ou superfície de um ente, mas o intervalo entre o visível e o invisível, ao que Levinas chama de «quase transparente, mais fina do que aquilo que justificaria ainda uma expressão do invisível pelo visível» e como uma estreiteza que não é um «infinitesimal da quantidade, da espessura». ⁴⁹ O rosto *entra* no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha – ou seja, precisamente a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza fundamental. O significado do rosto na sua abstração é extraordinário no sentido literal do termo. «[...] Despojado da sua própria forma, o rosto fica tolhido na sua nudez. Ele é uma miséria». ⁵⁰ Assim, o rosto é, na sua nudez, privação, súplica e simultaneamente exigência – uma súplica que é uma exigência – tornando a presença do rosto uma ordem irrecusável, aquilo a que Levinas dirá como «um mandamento» e que «para a disponibilidade da consciência» pois a própria consciência é posta em questão pelo rosto ⁵¹. Ou seja, a revelação do rosto coincide também com o questionamento do

⁴⁷ Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit., p. 106.

⁴⁸ Levinas, E., *Ética e Infinito*, op. cit., p. 70.

⁴⁹ «A desmesura da proximidade distingue-se da conjunção onde entram, no conhecimento e na intencionalidade, sujeito e objecto. Para lá do desvelamento e da exibição do conhecido, alternam, surpreendidos e surpreendentes, uma presença enorme e o retiro desta presença. O retiro não é uma negação da presença, nem a sua pura latência, recuperáveis na recordação ou na atualização. Ele é alteridade; sem medida comum com uma presença ou um passado que se reúnem em síntese na sincronia do correlativo. Relação de proximidade, precisamente por isso dispar: na carícia, aquilo que está aí, é procurado como se aí não estivesse, como se a pele fosse o rasto do seu próprio retiro, languidez que busca ainda, como uma ausência, aquilo que ainda assim não pode estar aí. A carícia é o não coincidir do contacto, um desnudamento nunca suficientemente nu. O próximo não preenche a aproximação. A ternura da pele é a própria distância entre aproximação e aproximado, disparidade, não-intencionalidade, não-teleologia: donde desordem da carícia, diacronia, prazer sem presente; piedade; dolência. A proximidade, a imediatez, é fruir e sofrer pelo outro.» Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit., p. 107 e 108.

⁵⁰ Levinas, E., *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*, op. cit., p. 236.

⁵¹ Levinas explica-nos que este questionamento não remete à consciência do mesmo, uma vez que isso acabaria com a integridade do movimento ético: «O questionamento não equivale a tomar consciência desse questionamento. O absolutamente outro não se reflecte na consciência. A visitação consiste em transformar o próprio egoísmo do Eu, o rosto confunde a intencionalidade que o visa.

«eu-mesmo», ou seja, a revelação do rosto põe em questão o poder e o poder de poder do «eu». No entanto, a reação do «mesmo» falha a esta presença, «não responde à extrema urgência da intimação. Eu sou acusado de tardar. A hora comum marcada pelo relógio é a hora em que o próximo se desvela e se entrega na sua imagem; mas é precisamente na sua imagem que ele já não é próximo; ele permite-me, desde logo, um “quanto a si”, uma distância, permanece comensurável, à escala do meu poder e do meu presente, onde eu estou “em posição de...”: capaz de dar conta de tudo pela minha identidade. O contacto é rompido. Ao aparecer-me outrem como ente na sua plasticidade de imagem, eu estou em relação com o multiplicável que, apesar da infinidade de reproduções que dele faço, permanece intacto, e eu posso, a seu respeito, contentar-me com as palavras vós à medida destas imagens, sem me entregar num dizer. A proximidade não entra neste tempo comum dos relógios que toma possível os encontros. Ela é perturbação.»⁵² A proximidade que Levinas menciona, enquanto supressão da distância, é o que «suprime a distância da consciência *de...*», excluindo o próximo do pensamento que o procura, transformando-a em «consciência *para...*» – assim se abre, no dizer de Levinas, a distância da dia-cronia sem *presente comum* onde «a diferença é passado não capturável, um futuro inimaginável, o não-representável do próximo em relação ao qual eu estou atrasado – obcecado pelo próximo –, mas onde esta diferença é a minha não-indiferença ao Outro. A proximidade é perturbação do tempo rememorável.»⁵³

O que é dizer que a *proximidade* ou a *aproximação* é uma «relação sem relação» (cf. M. Blanchot), ou seja, é uma relação sem apropriação que, como um *abismo*, interrompe a «essência inquebrável do ser». Levinas descreve esta modalidade da aproximação através da carícia – através dela, o contato da pele é «*ainda proximidade do rosto*» e *responsabilidade*. A *carícia plasma* uma obsessão pelo «outro» atestando o próprio nascimento da *significação* para-além do ser. Nesta *aproximação ética* – «*Diacronia irreversível*» no dizer levinasiano –, ocorre o desaparecimento da correlação intencional do desvelamento onde «outrem» aparece como retrato, como imagem. Nas palavras de Emmanuel Levinas, nesta aproximação se dá a «defecção da fenomenalidade

Trata-se de questionar a consciência e não de uma consciência desse questionar. O Eu perde a sua soberana coincidência consigo, a sua identificação onde a consciência volta triunfalmente a si mesma para repousar em si mesma. Perante a exigência de Outrem, o Eu expulsa-se desse repouso e não é a consciência, já gloriosa, desse exílio. Qualquer complacência destruiria a integridade do movimento ético.» Levinas, E., *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, op. cit., p. 237.

⁵² Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit., p. 106.

⁵³ *Ibid.*, p. 107.

em rosto.»⁵⁴ Rosto que é sinónimo, não de individualidade, mas de *unicidade ética* – uma *unicidade* com os traços da passividade activa, da vulnerabilidade e da mortalidade.⁵⁵

Em suma, numa *tal proximidade*, o «mesmo» carrega nos braços o *absolutamente «outro»*, o Estrangeiro que, no dizer de Levinas, «eu não concebi nem criei: carrego-o»⁵⁶, porque ele não tem outro lugar – *apátrida*; carrego-o como um *não habitante*, que Levinas diz exposto ao frio e aos calores das estações, sendo por isso obrigado a «recorrer a mim». Nos termos de Levinas:

«É a obsessão pelo outro, meu próximo, acusando-me de um erro que eu não cometi livremente, o que reconduz o Eu a si aquém da minha identidade, anterior a toda a consciência de si, e me desnuda absolutamente. Será necessário chamar criaturalidade a este «aquém» do qual o ser não guarda rasto, «aquém» mais antigo do que a intriga do egoísmo atada no *conatus* do ser? Voltar a si não é instalar-se em sua casa, mesmo que despojado de todo o adquirido; é, como um estrangeiro, ser perseguido até sua casa, contestado na sua identidade e na sua própria pobreza que, como uma pele, confinasse ainda o si, o instalasse assim numa interioridade, desde logo reunida em si, desde logo substância: é sempre de novo esvaziar-se de si, absolver-se de si como numa hemorragia de hemofílico, aquém da sua unidade nuclear – ainda identificável e protegido – até à identidade quase formal de um *alguém*, mas sempre *coram*, perturbado em si a ponto de já não ter intenção, expondo-se mais, para lá do acto de se expor, respondendo por esta mesma exposição – exprimindo-se – falando, e aí, *Um* indeclinável, falando, isto é, expondo a sua própria exposição. O acto de falar é passividade da passividade. A passividade à qual o eu se reduz na proximidade é a sinceridade ou a veracidade que a troca de informações - interpretação e descodificação de sinais - supõe desde logo.»⁵⁷

⁵⁴ «O aparecer é atravessado pela jovem epifania - pela beleza - ainda essencial - do rosto, mas também por esta juventude como já passada nesta juventude: *pele enrugada, rasto de si própria*; forma ambígua de uma suprema presença que assiste ao seu aparecer, trespassando de juventude a sua plasticidade, mas já enfraquecimento de toda a presença, menos que um fenómeno, já pobreza que esconde a sua miséria e que me chama e me ordena.» *Ibid.*, p. 108.

⁵⁵ Cf. Levinas, E., «O outro, utopia e justiça» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁶ Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

2. A Ontologia – Reino do Mal e da Violência

«L'ontologie comme philosophie première
est une philosophie de la puissance.»

E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 37

«Le Mal, c'est l'ordre de l'être tout court.»

E. Levinas, *Entre Nous*, p. 132

Leitor admirativo de Heidegger, mormente do Heidegger de *Sein und Zeit* (1927)⁵⁸ – o filósofo da *Fundamentalontologie* para repensar e sair da dita *Metafísica da presença*, na qual, segundo o filósofo, o pensamento está fora do seu elemento⁵⁹ –, Emmanuel Levinas demarca-se muito criticamente do primado e do reinado da Ontologia na filosofia ocidental, criticando em termos éticos ou, mais precisamente, meta-éticos a Ontologia que o filósofo tem pelo reino da injustiça, da violência e do Mal⁶⁰. A crítica de Levinas visa de perto a Ontologia de Heidegger⁶¹, apesar da «versatilidade» da ressonância que

⁵⁸ Levinas, «Morrer por...» In *Entre Nós*, *op. cit.*, p, 251 e 252: «Apesar do horror que um dia veio associar-se ao nome de Heidegger – e que nada poderá dissipar – nada conseguiu desfazer no meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit*, de 1927, é imprescritível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia – ainda que discordantes entre si. Nada conseguiu fazer esquecer que as suas páginas terão procurado especialmente – pelos sendeiros que o curso da história tornou confusos pelas marchas e contramarchas, idas e vindas dos professores e dos estudantes – os caminhos originais e as intenções da filosofia e dos filósofos, pensamento do Ocidente aberto a todos os homens.» e ainda «Je me souviens toujours de mes études auprès de Heidegger avec la plus grande émotion. Quelles que soient les réserves que l'on peut formuler sur l'homme et sur son engagement politique aux côtés des nazis, c'est incontestablement un génie, l'auteur d'une œuvre philosophique extrêmement profonde, dont on ne peut se débarrasser en quelques phrases. [...] Pour Heidegger, l'être est animé par l'effort d'être. Il n'y va pour l'être dans son effort d'être que l'être, avant tout et à tout prix. Cette résolution conduit à entrer dans les luttes entre individus, nations ou classes, en étant ferme et inébranlable comme l'acier. Il y a chez Heidegger le rêve de noblesse du sang et de l'épée. Or l'humanisme est tout autre. Il est plus une réponse à autrui qui accepte de le faire passer en premier, qui cède devant lui au lieu de le combattre. L'absence de souci d'autrui chez Heidegger et son aventure politique personnelle sont liées. Et Malgré toute mon admiration pour la grandeur de sa pensée, je n'ai jamais pu partager ce double aspect de ses positions.» Levinas, Emmanuel «Entretien avec Roger-Pol Droit» in *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), p.186.

⁵⁹ Cf. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, «Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensar está fora do seu elemento. Será possível chamar “irracionalismo” o reconduzir o pensar ao seu elemento?» p. 33.

⁶⁰ Como Levinas explica no seu texto *L'ontologie est-elle-fondamentale?* «La compréhension, en se rapportant à l'étant dans l'ouverture de l'être, lui trouve une signification à partir de l'être. Dans ce sens, elle ne l'invoque pas, “mais le nomme seulement. Et ainsi elle accomplit à son égard une violence et une négation. Négation partielle qui est violence. Et cette partialité se décrit dans le fait que l'étant, sans disparaître, se trouve en mon pouvoir. La négation partielle qu'est la violence nie l'indépendance de l'étant : il est à moi. La possession est le mode selon lequel un étant, tout en existant, est partiellement nié. Il ne s'agit pas seulement du fait que l'étant est instrument et outil – c'est-à-dire moyen ; il est aussi fin – consommable, il est nourriture et, dans la jouissance, s'offre, se donne, est à moi.» p. 13 e 14. E ainda em *Totalité et Infini*: «La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie: une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être.» p. 33 e 34.

⁶¹ Como Catherine Chalier menciona na sua obra *Levinas, L'Utopie De L'Humain* (1993): «Os primeiros textos filosóficos de Levinas – *De l'évasion* (1935) e *De l'existence à l'existant* (1947) - são, como ele reconhece, inspirados pela reflexão heideggeriana sobre a relação do homem com o ser.» p. 45. E ainda: «Levinas não se compraz com a tragédia do ser; desde os seus primeiros textos procura uma via de evasão

nela assume o ser – com efeito, o ser é, em Heidegger, *acontecer. Transitividade*. Como se as coisas, e tudo o que existe, se «ocupassem em estar a ser», «fizessem uma profissão de ser». Distinguindo o *ser (Sein)* do *ente* ou da *entidade (Seiendheit)* – a famosa diferença ôntico-ontológica –, foi a esta «versatilidade», a esta sonoridade verbal⁶² que Heidegger nos habituou – tido pelo «transcendente puro e simples»⁶³ (SZ, § 7), o ser é tempo, é um ser viático, um ser transitivo, um ser horizôntico ou temporal. Em boa verdade, *Ser e Tempo* significa *Ser é Tempo*.

Em *De L'évasion* (1935), Levinas salienta estes aspetos da Ontologia, começando por explicitar que a ideia de que o «eu» se basta a si mesmo é uma das marcas «essenciais do espírito burguês e da sua filosofia». No entender de Levinas, se a filosofia ocidental combatia o ontologismo, fazia-o, no entanto, por um ser melhor, por uma harmonia entre ser e mundo como aperfeiçoamento do ser, e tal pressupunha a suficiência do ser. Mas, como Levinas argumenta, a «insuficiência da condição humana não foi compreendida de outro modo que não como uma limitação de ser.»⁶⁴ E como o filósofo reitera num texto datado de 1959 – «É a Ontologia Fundamental?» – Ontologia «coincide com a facticidade da existência temporal», o que implica que a compreensão do ser enquanto ser é já existir. «O homem inteiro é ontologia.»⁶⁵ Compreender o ser era assim já existir, e, ao que indica Levinas, parece haver uma rutura com a estrutura teórica do pensamento ocidental, já que o pensamento não era mais a contemplação, mas antes um estar «englobado no que se pensa». Importava por isso, no entender de Levinas, *sair do ser*, evadir-se da prisão do ser – espécie de véspera e de condição de possibilidade do «*autrement qu'être*» dos anos 70, a *evasão* significava nos anos 30 o gesto de sair da totalitária atmosfera do ser rumo

fora da sua influência insensata.» Chalier, C. (1996). *Levinas - A Utopia do Humano* (A. Hall, Trad.). Instituto Piaget. (Obra original publicada em 1993), p. 53.

⁶² Cf. Levinas, E., «Deus e a Onto-teo-logia» in *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), p. 135-144.

⁶³ «*Sein ist das transcendens schlechthin.*», Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 7 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979), p. 38.

⁶⁴ Levinas, Emmanuel, *Da Evasão*. Trad. A. Veríssimo, (Vila Nova de Gaia: ed. Estratégias criativas, 2001), p. 61.

⁶⁵ «Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção - esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma "intenção significativa" - possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral - constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão - mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura - porque há verdade - ou, se se quiser, porque o ser é inteligível é que existe humanidade.» Levinas, E., «A Ontologia é Fundamental?» In *Entre Nós*, op. cit., p. 22 e 23.

à libertadora transcendência do infinito, a fim de repensar «o antigo problema do ser enquanto ser»⁶⁶ – pode ler-se em *Da Evasão*:

«E não obstante, a sensibilidade moderna encontra-se na encruzilhada dos problemas que indicam, pela primeira vez, talvez, o abandono desse anseio de transcendência. Como se ela tivesse a certeza que a ideia de limite não poderia aplicar-se à existência daquilo que é, mas unicamente à sua natureza e como se ela percebesse no ser uma tara mais profunda. A evasão de que a literatura contemporânea manifesta a estranha inquietude aparece como uma condenação, a mais radical, da filosofia do ser pela nossa geração.»⁶⁷

Notemos, no entanto, que esta *evasão* não é uma evasão que procurasse romper com as convenções sociais, nem se trata de uma evasão que quebrassem o entorpecimento de uma existência burguesa, ou ainda de uma evasão que consistisse em franquear as «servidões degradantes que nos impõe o mecanismo cego do nosso corpo». Isto, porque em todos estes casos se trata de variações que não põem ainda em causa o ser, como Levinas explicita – «Traduzem o horror duma certa *definição* do nosso ser e não do ser como tal. A fuga que impõe é uma busca de refúgio. Não se trata somente de sair, mas de ir a qualquer parte.»⁶⁸

Como Levinas adverte, a necessidade de *evasão* não deve ser confundida com o «impulso vital» ou o «devenir criador», pois é o que há de peso no ser que solicita a evasão. Isto porque, segundo Levinas, no impulso vital vamos ao encontro do desconhecido, mas ainda vamos a algum lado, enquanto, na *evasão*, «não aspiramos senão a sair».

«É esta categoria de saída, inassimilável à renovação ou à criação, que é preciso mostrar em toda a sua pureza. Tema inimitável que nos propõe sairmos do ser. Busca de uma saída, sem nenhuma nostalgia da morte, porque a morte não é nenhuma saída ou solução. O fundo deste tema é constituído, passemos o neologismo, por uma necessidade de *excedência*. Assim na necessidade de evasão, o ser não aparece somente como um obstáculo que o pensamento livre teria que libertar, nem como uma rigidez que

⁶⁶ Levinas, E., *Da Evasão*, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

convidando à rotina, exige um esforço de originalidade, mas como um aprisionamento de que é mister sair.»⁶⁹

Enquanto a existência é um absoluto, – a identidade una ou própria – a evasão é necessidade de sair de si mesmo, rompendo o «encadeamento mais radical e mais irremissível» – o facto de que o «eu» é «si-mesmo». Pela evasão o «eu» como que toma consciência de si e quer sair de «si-mesmo». É isto que Levinas propõe como necessidade de evasão, contrariando a necessidade de uma existência universal ou infinita que aspira a uma «paz realizada», isto é, à aceitação do ser⁷⁰.

E Levinas descreve este peso asfíxiante do ser, «a presença irremissível do eu em si mesmo»⁷¹, através dos fenómenos da «vergonha» e da «náusea»:

«Portanto,», diz Levinas em *Da Evasão* (1935), «é a nossa intimidade, quer dizer, a nossa presença perante nós mesmos a que é vergonhosa. Ela não revela o nosso nada, mas a totalidade da nossa existência. A desnudez é a necessidade de desculpar a sua existência. A vergonha é no fim de contas uma existência que busca desculpas. O que a vergonha descobre é o ser que se descobre.»⁷²

No dizer de Levinas, o estado que precede o vômito, a «náusea» encerra o «eu» por todos os lados, embora não o encerre a partir de fora – é algo assim como «o fundo de nós mesmos que asfixia sob nós mesmos; é uma “revoltas das entranhas”.»⁷³ Experiência pura do ser e de ser, a náusea é, em suma, a presença revoltante de «nós a nós mesmos». Uma presença que dita *o desejo de evasão*.

«Existe na náusea uma recusa de aí permanecer, um esforço de daí sair. Mas esse esforço é sempre e já caracterizado como desesperado: é-o em todo o caso por uma tentativa de agir ou de pensar. E esse desespero,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁰ «Na evasão o eu evade-se não enquanto oposto ao infinito daquilo que ele não é ou daquilo que ele não virá a ser, mas ao facto mesmo que ele é ou que ele devém. As suas preocupações vão para lá da distinção do finito e do infinito, noções que aliás, não poderiam aplicar-se ao facto mesmo do ser, mas unicamente aos seus poderes e propriedades. O ser nada tem em vista a não ser a brutalidade da sua existência que não coloca a questão do infinito.» *Ibid.*, p. 64.

⁷¹ *Ibid.*, p. 75.

⁷² *Ibid.*, p. 76.

⁷³ *Ibid.*, p. 77.

esse facto de estar consumado constitui toda a angústia da náusea. Na náusea, que é uma impossibilidade de ser aquilo que se é, estamos ao mesmo tempo cravados a nós mesmos, encerrados num círculo estreito que sufoca. Estamos aí e não há nada a fazer, nem nada a juntar a esse facto a que nos entregamos inteiramente, para quem tudo está consumado: é a *experiência mesma do ser puro*, que anunciámos desde o começo deste trabalho. Mas este «não-há-mais-nada-a-fazer» é a marca duma situação-limite onde a inutilidade de toda a acção é precisamente a indicação do instante supremo em que nada lhe resta senão sair. A experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência do seu antagonismo interno e da evasão que se impõe.»⁷⁴

Correndo o risco de «inverter algumas noções que ao senso comum e à sabedoria das nações parecem as mais evidentes»⁷⁵, *sair do ser por uma nova via* – a via do «outro», do primado do (rostro do) «outro» na sua condição de rastro do infinito –, é assim a via anunciada e proposta por Levinas nos anos 30, num evidente confronto, não só com a *Ontologia Fundamental* de Heidegger, mas com o todo da ocidentalidade filosófica saída de Parménides. Estava em questão *sair do ser* a fim de perscrutar «o ideal de felicidade e de dignidade humana que ela [uma tal evasão] promete.»⁷⁶ Da «*Evasão*» do ser e de ser⁷⁷, dos anos 30, ao grito «Para fora» do capítulo (VI) final de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), tal é o percurso da *meta-ética* – uma ética meta-ontológica, meta-fenomenológica e meta-gnosiológica, de Emmanuel Levinas⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁷ «Toda a ideia de evasão, assim como toda a ideia de Maldição, pesam sobre um destino, pressupõem à partida o Eu constituído a partir de si, e à partida livre.» Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 128.

⁷⁸ Cf. C. Chaliel, *Pour une morale au-delà du savoir* (Paris: Albin Michel, 1998); Bernardo, Fernanda, *Levinas refém* (Coimbra: Palimage, 2012).

2.1. A Ontologia como primado do «mesmo» ou Egologia

«La barbarie de l'être»
Levinas, *Entre Nous*, p. 207

No entender de Emmanuel Levinas de *Totalité et Infini* (1961), a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia, onde existia uma redução do «outro» ao «mesmo» –, como reiteradamente o filósofo o refere, nomeadamente na entrevista com Richard Kearney (datada de 1981 e originalmente editada em *States of mind, dialogues with contemporary thinkers on the european mind* (Manchester University Press, 1995) antes da sua tradução para francês por Anne Bernard-Kearney):

«[...] em toda a ontologia ocidental o fenómeno do outro era ainda considerado como uma modalidade da unidade e da fusão, quer dizer, como uma redução do outro às categorias do mesmo.»⁷⁹

E Levinas advoga e justifica: o primado do «mesmo» terá sido a lição de Sócrates: nada receber de «outrem» a não ser o que já está no «mesmo». Isto, como se o «mesmo» já possuísse desde toda a eternidade o que lhe vem de fora. A tarefa da Ontologia passava, assim, por captar o indivíduo não na sua singularidade, isto é, *na sua unicidade de eleito*, mas na sua generalidade. Levinas recorda que a ideia da verdade socrática assentava precisamente na suficiência essencial do «mesmo», na sua identificação de *ipseidade*, no seu *egoísmo* de «eu» em termos de «eu posso»: «A filosofia é uma egologia», diagnostica criticamente Levinas. Egologia que, no entender do nosso filósofo, persiste ainda na Fenomenologia, onde o ser do ente é o «*médium*» da verdade, porque a verdade, que concerne o ente, requer uma prévia abertura ao ser – no fim da redução fenomenológico-transcendental, residia a apodicidade do «*Eu*» *constituente* tido, na linha do ponto arquimédico de Descartes, como um fundamento inabalável para uma refundamentação científica da filosofia.

E, no entender de Levinas, este mesmo primado do desvelamento do ser em relação ao ente ou ao existente permanece e reitera-se ainda na *Fundamentalontologie* de Heidegger, que Levinas não tem mais por fundamental – fundamental⁸⁰ é agora a ética no

⁷⁹ Levinas, E., «De la Phénoménologie à l'éthique» in revue *Esprit*, p. 125.

⁸⁰ Levinas, E., «A Ontologia é Fundamental?» In *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 31.

sentido de meta-ética, ou seja, no sentido de «santidade»⁸¹ («*kadosh*»), por sua vez no sentido de «reconhecimento da alteridade ou da «separação».

«[A ética] É o reconhecimento da “santidade”. Deixe-me explicar: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser em particular tem com o seu próprio ser. As plantas, o animais, todos os seres vivos agarram-se à existência. Para cada um, é a luta pela vida. [...] E aqui está no humano a possível aparição de um absurdo ontológico: a preocupação com os outros prevalece sobre a preocupação de si mesmo. Isso é o que chamo de “santidade”. A nossa humanidade consiste em ser capaz de reconhecer essa prioridade do outro.»⁸²

Como muito sumariamente o dissemos no parágrafo anterior, o problema fundamental da filosofia de Heidegger consistia em pôr em questão a substancialidade do ser, afecta à Metafísica da presença, pensando-o em termos de declinação temporal: problema ontológico por excelência: Heidegger distingue assim inicialmente entre o que existe, o *ente* (*das Seiende*), e o *ser do ente* (*das Sein des Seienden*). Ora, o que existe, ou seja, o ente, cobre tudo, todos os objetos e pessoas, já o ser do ente é aquilo que Levinas explica como o «facto de todos esses objectos e todas essas pessoas *serem*»⁸³. Tal é o que Levinas considera ser original em Heidegger, a clareza da separação do ente do ser. De facto, em Heidegger, o «objeto» da ontologia é precisamente este *ser do ente*. Contudo o filósofo alemão observa que o problema do significado do ser é o problema filosófico fundamental⁸⁴ – facto que já se pronuncia sobre a essência da filosofia. Argumenta

⁸¹ Cf. Levinas, E., *Du Sacré au Saint* (Paris: Minuit, 1977), p. 89.

⁸² Tradução minha, do original francês: «C'est la reconnaissance de la «sainteté». Je m'explique: le trait fondamental de l'être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. [...] Et voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique : le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle «sainteté». Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l'autre.» Levinas, E., «De l'utilité des insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon)» in *Les Imprévus de l'histoire* (ed. Fata Morgana 1994), p. 178 e 179.

⁸³ Levinas, E., *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁴ «Para Heidegger, a compreensão do ser não é um acto puramente teórico, mas, como veremos, um acontecimento fundamental em que hipoteca todo o seu destino; e, desde logo, a diferença entre os modos, explícito e implícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não-autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana. Passar da compreensão implícita do ser à compreensão explícita é propor-se uma tarefa de domínio e de dominação no seio de uma ingénuo familiaridade com a existência que talvez destrua a própria segurança dessa familiaridade.» *Ibid.*, p. 74

Levinas: subordinar a relação com alguém, que é um *ente* (relação ética), a uma relação com o *ser do ente*, que é impessoal, permite a dominação do *ente*, subordina a justiça à liberdade (de cariz autonómico). Se a liberdade consagra a maneira de permanecer o «mesmo» no seio do «outro», o saber (em que o *ente*, por intermédio do ser impessoal, se dá) configura o sentido último da liberdade – configuração que denota aquilo a que o filósofo chama a «tentação da tentação»⁸⁵ da ocidentalidade: a tentação do saber. Configuração que esquece o primado da ética ou da justiça – justiça que Levinas pensa eticamente em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao «outro» como rosto – nas palavras de Levinas:

«A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão. [...] A ética é a óptica espiritual. A relação sujeito-objecto não a reflecte; na relação impessoal que lá conduz, o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora de toda a presença humana. O ideal não é apenas um ser superlativamente ser, sublimação do objectivo ou, numa solidão amorosa, sublimação de um Tu. Faz obra de justiça – a rectidão do frente a frente – para que se produza a abertura que leva a Deus – e a «visão» coincide aqui com essa obra de justiça. Por conseguinte, a metafísica tem lugar onde se joga a relação social – nas relações com os homens.»⁸⁶

Subordinando à relação com o ser toda a relação com o *ente*, e afirmando o primado da liberdade em relação à ética ou à justiça – liberdade que não tem, no entanto, o perfil do livre-arbítrio, mas antes o de uma obediência ao ser⁸⁷ –, a Ontologia de Heidegger é uma «filosofia do poder» e, portanto, da injustiça e da violência: reduz o

⁸⁵ Cf. Levinas, E., Emmanuel, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), p. 71.

⁸⁶ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 67 e 68.

⁸⁷ Cf. Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 32.

«outro» ao «mesmo» – «Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça.»⁸⁸ A compreensão, que se vota ao *ente* na abertura do *ser*, dá-lhe significação a partir do ser, cometendo «uma violência e uma negação», negação parcial que é já violência.

«E esta *parcialidade* descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente: ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de o ente ser instrumento e utensílio – quer dizer meio; ele é também fim - consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim.»⁸⁹

Diferentemente, em Levinas, a relação ou o encontro com o «outro» consiste precisamente no facto de o «mesmo» não o compreender nem o apropriar: na sua primazia, o «outro» não entra inteiramente na abertura do ser, «outrem» permanece «outro», separado ou «santo». «Não é a partir do ser em geral», advoga Levinas, que o «outro» «vem ao meu encontro»⁹⁰.

Mesmo na suposta *compreensão* do «outro» pelo «mesmo», «outrem» escapa – não é, de todo, possível que o «mesmo» o negue parcialmente, na violência, isto é, apreendendo-o a partir do ser em geral, e assim o possuindo ou o com-pre(e)ndendo. Como Levinas deixa claro, «Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar.»⁹¹ Ainda que, este «querer matar» seja um poder contrário do poder, sendo que o seu triunfo é a derrota como poder – «No preciso momento em que o meu poder de matar se realiza, o Outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, *atingir* um objetivo, posso matar como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas neste caso, apreendi o Outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no *horizonte*. Não olhei no rosto, não encontrei o seu rosto.»⁹²

⁸⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁹ Levinas, E., «A Ontologia é Fundamental?» In *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

⁹² *Ibid.*, p. 31 e 32.

A partir daqui a linguagem (como endereçamento, que no léxico de *Autrement qu'être* (1974)⁹³ o filósofo traduzirá pelo *Dizer* do *Dito* e como condição do *Dito*) assume um papel importante. A relação do «mesmo» e do «outro» processa-se como um discurso em que o «mesmo», *recolhido* na sua *ipseidade* de «eu» – de separado e único – *sai de si*: é *de-posto* pelo «outro» e, de todo, *ex-posto* ao «outro» (*pelo* «outro», isto é, por sob o apelo do «outro», que é o modo da sua revelação) a quem responde e que acolhe. Respondendo ao «outro» e acolhendo-o, o «mesmo» *de-posto* revela-se, à partida, um hóspede – «o sujeito é um hóspede.», dirá Levinas em *Totalité et Infini*⁹⁴. Em *Autrement qu'être* dirá – *o sujeito é refém*. Refém *do* «outro», que o elege para a responsabilidade, que o mesmo é dizer, para a *eticidade* e, portanto – pelo sentido da ética segundo Levinas – para a *humanidade*.

Assim nos dá Levinas a pensar a ideia do Perfeito, que aqui é tida como a ideia do infinito, nome da transcendência ou da alteridade ab-soluta – «A perfeição que a passagem no limite designa não fica no plano comum ao sim e ao não, em que a negatividade opera. E, inversamente, a ideia do infinito designa uma altura e uma nobreza, uma transcendência.»⁹⁵

Percebemos que para Emmanuel Levinas a ideia do perfeito e do infinito não se reduzem à negação do imperfeito, como, no entender do nosso filósofo, acontece ainda em Descartes – isto porque a negatividade é incapaz de transcendência. O infinito é característica própria de um ser transcendente – o infinito é o *absolutamente* «outro», o «separado» ou «santo».

Para salientar a dimensão filosófica – e não teológica – da relação ética (pensada como relação heteronómico-dissimétrica entre o «mesmo» e o «outro»), relação na qual a transcendência não corta os laços, mas simultaneamente sem que esses laços unam o «mesmo» e o «outro», Levinas faz alusão a Descartes – Descartes que, apesar do alcance gnosiológico da sua intenção, é tido pelo herdeiro filosófico de um finito *a pensar mais do que pensa ou pode pensar*, ao pensar o infinito. Para Levinas, a relação do «mesmo» e do «outro» é semelhante à relação que Descartes descreve no «eu penso» e que se

⁹³ «É necessário seguir, pois, na significação ou na proximidade, ou no *Dizer*, o nascimento latente do conhecimento e da essência, do *Dito*; o nascimento latente da *questão* na responsabilidade. A proximidade, ao tornar-se saber, significaria como enigma, enquanto aurora de uma luz na qual a proximidade se altera sem que o outro, o próximo, se absorva no tema em que se mostra. É necessário seguir o nascimento latente do saber na proximidade. A proximidade pode manter-se como a significação do próprio saber no qual ela se mostra.» Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 171.

⁹⁴ Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 297.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 28.

mantém com o infinito – embora, insistamos, Descartes o faça ainda numa intenção cognitiva. A distância que separa o *ideatum* e a ideia, constitui o próprio conteúdo do *ideatum*. Para Levinas, pensar este infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pensar um objeto – mas, sim, um enigma. Como vimos antes, a distância da transcendência não equivale à que separa em todas as nossas representações o ato mental do seu objeto – isto porque a distância a um objeto implica a sua redução e, portanto, a sua apropriação. A relação entre o «mesmo» e o «outro» como uma realidade infinitamente distante, acontece sem que isso destrua a relação e sem que a relação destrua a distância – a separação não é negativa, mas alimentícia: a separação in-finitiza ou obceca a relação. Desta forma a relação não se implanta no «outro», *não se confunde com ele* e também não prejudica a identidade do «mesmo», antes a elege ou a identifica eticamente em termos de sujeito *para-o-outro* – e é precisamente esta relação que desenha e performa a relação ético-metafísica que, no entender de Levinas, precede ou deve preceder a Ontologia:

«[...] a crítica não reduz o Outro ao Mesmo, como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia.»⁹⁶

E é precisamente também esta relação na separação entre o «mesmo» e o «outro» que desenha a cena do infinito *no* finito e que se produz como Desejo – como «Desejo *do* Infinito», como começámos por dilucidar no início da nossa investigação: um desejo perfeitamente desinteressado a que o filósofo também chama Bondade: trata-se, lembramos, de um desejo ditado pelo «outro» e que enquanto tal, se alimenta da sua

⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

insatisfação e é, ele próprio, infinito. Insaciável. «Mas o Desejo e a bondade», escreve Levinas, «supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a “negatividade” do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto.»⁹⁷ Esta presença em face de um rosto, a reta orientação para «outrem», só pode perder a avidez do olhar captador e apropriador, transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o «outro» de mãos vazias – uma tal relação é também, para Levinas, a relação metafísica do Discurso lavrado pelo Dizer, isto é, pelo endereçamento, pelo falar a «outrem».

«Este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica.»⁹⁸

E, «relação primeira» ou «última», esta relação com «outrem» constitui a própria *experiência* da individuação ética: com efeito, e como vimos antes, a sujeição do dito «mesmo» à primazia do «outro» não aniquila ou aliena o «mesmo» – na sua primazia, a *alteridade* do *outro-próximo* apela antes à unicidade *insubstituível* do «mesmo», elegendo-o e reconduzindo-o, no acusativo, ou seja, na sua condição de chamado, de apelado, a «si». Este «si» que Levinas expõe, não é, no entanto, um *estado* ou uma *posição*, ou seja, não repousa em si como se fosse uma condição, mas antes, sob a obsessão do «outro», que acusa ou apela, é «defecção da identidade que se identifica no Mesmo». É a «*incondição*» do «eu» ou do sujeito *para-o-outro* no centro da identidade aberta e heterogénea, é a «subversão da essência que se põe a significar antes de ser: desinteressamento da essência.»⁹⁹

Em suma, este «si» estrutura a experiência da identificação do sujeito ético como sujeito *para-outrem* independentemente do seu próprio querer («*Malgré soi*») –

⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁹ Levinas, E., *De outro modo que ser, op. cit.*, p. 168.

experiência que, à entrada de *Totalité et Infini*, Levinas também designa por *apologia*¹⁰⁰ e por *ateísmo*¹⁰¹.

«Na subjectividade – sujeita a tudo –, o sinal oferece a sua plasticidade e a sua função de sinal ao outro, repetindo, sempre de novo, a exposição relativamente àquilo que a exposição pode desenhar como *essência* – iteração da exposição – expressão – sinceridade – Dizer.»¹⁰²

Levinas questiona como pode o *Dizer* distinguir-se de um ato que procede de um «eu conquistador e voluntário», uma vez que o seu *significar* se estabelece na identidade. De facto, o *para-o-outro* da aproximação e da responsabilidade por «outrem» não acontece a partir de um qualquer «compromisso livre» – é antes uma responsabilidade sem compromisso prévio, sem presente ou origem, *an-árquica e anacrónica*: é a «incondição» de uma *responsabilidade an-árquica, anacrónica e infinita* que Levinas descreve como sendo «um pelo outro que me é entregue sem que ninguém possa tomar junto dele o meu lugar de responsável.»¹⁰³ Ou seja, *sujeito ao «outro»* independentemente do seu querer, o «mesmo» é necessário e insubstituível para responder ao apelo do «outro». E, como Levinas diz, é responsável antes de ser. Como o filósofo observa, a significação do *Dizer* na subjectividade «significa enigmática e diacronicamente a transcendência ou o Infinito, o de outro modo que ser e o *desinteressamento da essência*», o «enigma do Infinito» em que o Dizer no «mesmo» é responsabilidade insubstituível que se faz contestação no infinito, mas contestação pela qual tudo incumbe ao «mesmo» eticamente responsável: «o Enigma separa o Infinito de toda a fenomenalidade, do aparecer, da tematização, da essência». Como Levinas o sublinha em *Autrement*

¹⁰⁰ «O discurso, pelo simples facto de manter a distância entre mim e Outrem, a separação radical que impede a reconstrução da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio facto de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem um direito sobre o egoísmo e assim em justificar-se. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso. A bondade para a qual o discurso tende – como veremos mais adiante – e onde requer uma significação, não perderá esse momento apologético.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 26.

¹⁰¹ «Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente atea. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 46.

¹⁰² Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit., p. 168.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 168.

qu'être ou au-delà de l'essence (1974), o infinito não se institui como um cenário do ser e da consciência – «A ileidade extra-ordinária, na sua diacronia da qual o presente é incapaz, não é uma extra-polação do finito, não é o invisível considerado por detrás do visível.»¹⁰⁴

Com efeito, segundo Levinas, a recusa do infinito em se fenomenologizar, oposta à reunião da reminiscência, não se dá como um velamento, nem se esgota nos termos da consciência: conhecido e desconhecido, clareza e obscuridade seriam ainda referentes a um presente ou a uma identidade una ou própria, formando uma estrutura. Para Levinas, a diacronia não é uma diferença que se «esgota em relações entre conhecido e desconhecido»: a diacronia (o tempo *do* «outro», o tempo *como revelação do* «outro» *como* «outro») significa agora o primado e a enigmaticidade do «outro»/«rosto» e, portanto, a «separação» intransponível do dito «mesmo» e do «outro». É ela que individua uma subjetividade ética ou anárquica e hiperbolicamente responsável: como diz Levinas, a transcendência do infinito é «um intervalo irreversível relativamente ao presente, como o de um passado que nunca foi presente. Diferença do irrecuperável, não se trata de um “mais longe” que o dado, o qual ainda pertença à ordem do dado. O rosto não é uma presença que anuncia um “não-dito” que, por detrás dele, será dito. A substituição – responsabilidade sem compromisso memorável, sem começo – aproximação infinita na proximidade de «outrem» – não é uma “atitude” que se toma em relação a um ser, próximo no seu rosto.»¹⁰⁵ A substituição é uma *sujeição*, uma *incondição*, uma *individuação* que *elege* eticamente o «eu» *pela* responsabilidade *para* a responsabilidade. No léxico de *Totalité et Infini*, diante do rosto emerge a *consciência moral* como *consciência para...* (prévia à «consciência de... fenomenológica); no léxico de *Autrement qu'être* (1974) diante do rosto emerge a *responsabilidade de substituição ou de refém*.

«Mas, na responsabilidade por Outrem – por uma outra liberdade, a negatividade desta anarquia, desta recusa oposta ao presente – ao aparecer – do imemorial, comanda-me e ordena-me a outrem, ao primeiro que aparece, aproxima-me dele, aproxima-o de mim – afasta-se assim tanto do nada como do ser, provocando contra a minha vontade esta, responsabilidade, isto é, substituindo-me a Outrem, como refém. Toda a minha intimidade é investida contra-a-minha-vontade para-um-outro.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 169.

Apesar de mim, para-um-outro – eis a significação por excelência e o sentido do si-mesmo, do se – acusativo que não deriva de nenhum nominativo – o próprio facto de se encontrar perdendo-se.»¹⁰⁶

O que é dizer que a transcendência do infinito, que Levinas refere como exterioridade mais exterior, «mais outra do que qualquer exterioridade do ser», só se afirma ou se revela através do sujeito que a confessa ou a contesta. Há, pois, uma inversão da ordem, cuja revelação se faz através daquele que a recebe, através do sujeito chamado e inspirado e cuja inspiração, no dizer de Levinas, mais não é do que a alteridade «no» «mesmo» assim dito *para-outrem* – o que é dizer que a transcendência do infinito se revela como sendo a própria subjetividade ética, ou humana, ou responsável, ou justa. Uma subjetividade que, como sumariamente vimos, vem a si por sob o apelo do «outro» – mais precisamente, por sob o apelo do «outro» e do «terceiro» e, por isso, como uma subjetividade anárquica, anacrónica e hiperbolicamente responsável: uma hiperbolicidade que o filósofo nos dá a pensar através da alteridade do «outro» e do «terceiro» («*testis*», «*terstis*»), *imediata e permanentemente* (cf. AE) já presente no próprio rosto do «outro» (TI):

«Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, «não haveria problema» – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão: ela é precisamente proximidade. A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro.»¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 33.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 171.

2.2. Do rosto à entrada, imediata e permanente, do «terceiro»

«Le face-à-face [...] rend possible
Le pluralisme de la société.»
Levinas, *Totalité et Infini*, p. 324

Com a entrada em cena do «terceiro» impõe-se a necessidade de perguntar o que são eles, respectivamente, o «outro» e o «terceiro» («*testis*», «*terstis*»), um para o outro. Qual deles é primeiro, qual deles passa à frente do outro? Ou seja, qual deles é o justo e qual deles é o injusto? O que é dizer que, com a entrada em cena do «terceiro», se coloca a questão do comparar e do julgar e, portanto, a questão da justiça/direito.

A necessidade de comparar e de julgar coloca-se, pois, porque, se, inicialmente, no encontro com «outrem», o «mesmo» era imediata e infinitamente¹⁰⁸ responsável por ele, agora, no rosto do «outro» surge também imediatamente um «terceiro» – «terceiro» que figura todos os «outros», que figura o «mundo inteiro». É que, como Levinas explicita, nomeadamente numa entrevista intitulada «Filosofia, Justiça e Amor», que integra *Entre Nous*, «eu não vivo num mundo onde só há um “primeiro a chegar”»¹⁰⁹. Não vivemos numa ilha deserta onde existe apenas o «mesmo» e o «outro». Há sempre «no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo.»¹¹⁰ Razão pela qual, no dizer de Levinas em «Diachronie et Représentation», é preciso proceder a «uma “fenomenologia” da socialidade a partir do rosto do outro homem.»¹¹¹ Procedimento que dá conta das implicações ou das consequências da ética levinasiana na ordem do *instituído/institucional* – do teórico, do social, do direito e do político, nomeadamente, dando assim conta da performatividade, ou seja, da imediata concretude da ética levinasiana: «Não contestei o direito nem o político», adverte Levinas, «tentei até deduzir a sua necessidade»¹¹². *Dedução* que surge com a problemática do «terceiro» imediatamente revelado no rosto do outro homem.

A entrada do «terceiro», que, como Levinas sublinha, se realiza *imediatamente e permanentemente* no rosto do «outro», implica uma certa des-figura-ção desse mesmo rosto: «A relação com o terceiro», diz Levinas, «é uma incessante correção da assimetria

¹⁰⁸ «O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. (...) É isto a “visão” do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria obrigações!» Levinas, E., «Filosofia, Justiça e Amor» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 143.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹¹ Levinas, E., «Diacronia e representação» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 217.

¹¹² Levinas, E., «Diálogo sobre o pensar-no-outro» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 271.

da proximidade, na qual o rosto deixa de ser rosto.»¹¹³ Na tradução portuguesa, que traduz o jogo de palavras de Levinas por «o rosto deixa de ser rosto», o original diz «le visage se dé-visage», o que, como acima referido, tem um significado próximo da des-figuração do rosto. Ainda que assim ocorra, essa des-figuração não implica uma negação, apropriação ou compreensão do «outro», como observamos na ontologia de Heidegger face à submissão do *ente* ao *ser*. Desta forma, o «terceiro» é também uma proposta de Emmanuel Levinas para repensar o *instituído*, ou seja, a ordem da «fenomenalidade» ou, muito simplesmente, a ordem, através da primazia ética do «outro»¹¹⁴ – o que é dizer que, para Levinas, o encontro do rosto precede – e inspira, estrutura e vigia – a relação ao *instituído*, à socialidade ou ao mundo.

Como, sobretudo em *Autrement qu'être* (1974), Levinas salienta, a aparição *imediate e permanente* do «terceiro» é precisamente o momento em que surge a primeira questão – primeira questão que é assim a questão da justiça. Da justiça-direito ou da «justiça razoável»¹¹⁵ que é, no dizer de Levinas, «uma forma de legalidade e de medida, um conjunto de regras sociais a estabelecer assim como o Estado o entende, e portanto a política. A relação entre mim e outrem deve, desta vez, deixar o lugar a um terceiro, a um juiz soberano que decide entre os iguais.»¹¹⁶

Se existisse apenas o «outro», seria sempre ele a «passar à frente» – a existência do «terceiro» é portadora do problema, da questão, do cálculo, da comparação e, portanto, do julgamento. Levinas destaca-o em *Autrement qu'être* – diz aí:

«Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, «não haveria problema» [...] A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. [...] A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro.»¹¹⁷

¹¹³ Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 172.

¹¹⁴ «Da incondicionalidade an-árquica da ética ou da responsabilidade ética ao problema ou ao questionamento é, pois, a via proposta por Levinas para re-pensar o saber e o instituído em geral em termos hétero-auto-nómicos a partir da inspiração e da vigilância atenta da primazia da ética pensada em termos de *relação ao outro*, de *proximidade*, de *significação*, de *justiça*, de *paz*, de *desejo*, de *misericórdia* («rah'amim»), de *bondade*, de *amor* sem concupiscência ou de *Dizer*.» Bernardo, Fernanda, *Derrida – em nome da justiça* (Coimbra: Palimage, 2021), p. 301.

¹¹⁵ Levinas, E., «O outro, utopia e justiça» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 295.

¹¹⁶ Do original francês: «une forme d'égalité et de mesure, un ensemble de règles sociales à établir ainsi que le juge l'Etat, et donc la politique. La relation entre moi et autrui doit, cette fois, laisser place à un tiers, à un juge souverain qui décide entre les égaux.» Levinas, E., «Entretien avec Roger-Pol Droit» (1992) in *Les Imprévus de l'histoire*, *op. cit.*, p. 182 e 183.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

Perguntemos então: quem é o «terceiro»? Destacamos dois momentos privilegiados da obra levinasiana para uma resposta a esta questão. Uma primeira, em *Totalité et Infini* (1961), uma segunda, mais elaborada e detalhada, em *Autrement qu'être* (1974).

Em *Totalité et Infini*¹¹⁸ (1961) Levinas destaca o «terceiro» com maior ênfase no capítulo B da III secção, «Le visage et l'extériorité», nomeadamente no parágrafo intitulado «Autrui et les autres». Aqui, o «terceiro» é descrito como sendo o «mundo inteiro», a «humanidade inteira»¹¹⁹. Numa palavra, o «terceiro» são todos os outros que, revelando-se no rosto do «outro», são também outros outros, ou seja, tais outros são dotados da mesma alteridade, e portanto da mesma dignidade, e solicitam a mesma atenção e a mesma responsabilidade. Escutemos Levinas:

«O terceiro observa-me nos olhos de outrem [...] Não é que haja um rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; [...] O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. [...] O *tu* põe-se diante de um *nós*. Ser *nós* não é “andar aos encontrões” ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro, (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande.»¹²⁰

Nesta obra de Emmanuel Levinas de 1961, *Totalité et Infini*, está sobretudo em questão enunciar a relação ética, a partir do primado outorgado à alteridade absoluta, e re-pensar ética ou meta-eticamente o humano. E é por isso que, num primeiro momento,

¹¹⁸ Cf. Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁹ «A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do *terceiro* (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 208.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 208.

o «terceiro» é pensado ainda tangencialmente¹²¹, quando comparado à sua mais detalhada descrição em *Autrement qu'être*.

Assim, num segundo momento, em *Autrement qu'être*, o «terceiro» é descrito por Levinas como um «outro» além ou diferente do próximo, mas é também um «outro» próximo e um próximo do «outro», e não apenas um mero semelhante. Ou seja, o «terceiro» tem a mesma dignidade do «outro», *meu primeiro próximo*, e é, por isso, um outro «outro» que requer a mesma atenção e a mesma responsabilidade. Levinas di-lo assim:

«O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante: Que são eles, pois, o outro e o terceiro, um para o outro? Que fizeram eles um ao outro? Qual deles passa à frente do outro?»¹²²

E é precisamente em razão da inevitabilidade da aparição do «terceiro» no rosto do «outro» e da sua dignidade de princípio que ele é o responsável pela interrupção da relação ética: ele vem interromper a relação do «mesmo» ao «outro». No entanto, uma tal interrupção não implica nem uma negação do «outro» nem o fim da relação, pelo contrário: leva à sua contradição e à sua infinitude. De facto, se, com o aparecimento do «terceiro», se passa da obrigação da resposta ao nascimento da questão e, portanto, à comparação entre o «outro» e o «terceiro», a verdade é que esta comparação é sempre uma comparação de incomparáveis. E é pela necessidade da comparação que surge a contradição ética, tal como é também pelo facto de serem incomparáveis que surge o limite da responsabilidade ética.

Portador da primeira questão – a questão da justiça – o «terceiro» é quem fará Levinas salientar a necessidade de repensar o *instituído*, ou seja, a ordem do aparecer ou da fenomenalidade em geral, a partir do primado da relação ética.

«O outro mantém-se numa relação com o terceiro pela qual eu não posso responder inteiramente, ainda que responda pelo meu próximo por si só, antes de qualquer questão. O outro e o terceiro, os meus próximos,

¹²¹ «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, só se produz através do rosto.» Levinas, E., *Totalidade e Infinito*, *op. cit.*, p. 303.

¹²² Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 171.

contemporâneos um do outro, afastam-me do outro e do terceiro. [...] O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro ia, até então, em sentido único. *Trata-se, por si só, do limite da responsabilidade, nascimento da questão: Que tenho que fazer com justiça? Questão de consciência.»*¹²³

¹²³ Levinas, E., *De outro modo que ser, op. cit.*, p. 171.

3. Da barbárie do ser à Justiça e Paz Éticas

«ce n'est pas la conscience
qui fonde le Bien,
[...] c'est le Bien
qui appelle la conscience.»
Levinas, *Entre Nous*, p. 240

«paix
comme relation avec l'autre
dans son altérité d'absolu»
Levinas, *Entre Nous*, p. 215

E, com a aparição do «terceiro», surge para Emmanuel Levinas tanto o limite da responsabilidade ética do «eu» como a possibilidade da violência do Mal – como o filósofo o precisa numa passagem de «Filosofia, Justiça e Amor» (1982), com o «terceiro» e com a «justiça» (no sentido de direito) surge também a luta contra o Mal: com efeito, num primeiro momento, poder-se-á dizer que, para Levinas, o desejo de abandono do Mal surge uma vez abandonado o *interessamento* do *conatus essendi* pelo *desejo do infinito* ou da alteridade absoluta e pela consequente *incondição da responsabilidade ética* do «eu» ou do «sujeito» (cf. §1). *Incondição* que é a da «santidade», ou seja, a do «reconhecimento da primazia do outro» diante do qual e pelo qual o «eu» deve incondicionalmente responder:

«O que é importante é que a relação a outrem seja o despertar e o desembriagamento; que o despertar seja obrigação. O senhor me diz: não é esta obrigação precedida por livre decisão? O que me importa está na responsabilidade por outrem como um engajamento mais antigo que toda deliberação memorável constitutiva do humano. É evidente que há no homem a possibilidade de não despertar para o outro: há a possibilidade do Mal. *O Mal é a ordem do ser simplesmente* – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um "outramente que ser". *Não tenho em absoluto a certeza de que o "outramente que ser" tenha triunfo assegurado; pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser.»*¹²⁴

¹²⁴ Levinas, E., «Filosofia, Justiça e Amor» in *Entre Nós*, op. cit., p. 156.

Eu sublinho – e sublinho a fim de referir que, como que num primeiro momento, a ordem do Mal é, para Levinas, a ordem do ser ou da essência – a ordem do *inter-esse* – da qual urge sair. Esta saída redige o idioma meta-ético ou ético-metafísico de Emmanuel Levinas.

Levinas descreve ainda a questão do Mal em *Transcendance et Mal*, publicado em *Le Nouveau Commerce*, n° 41 (1978), num primeiro momento como um ex-cesso. Ele parte da ideia de Philippe Nemo e da sua obra *Job et l'excès du Mal* (1978) acerca da angústia como acontecimento subjacente ao sofrimento. A conjunção da angústia com o Mal parece não receber o sentido habitual dos filósofos da existência, já que a morte que a angústia anuncia tende para o puro nada, mais negativo que o nada da negação. Levinas atento ao texto de Nemo denota a novidade do autor em que a angústia tal como ele descreve em conjunção com o Mal descobre uma outra dimensão – «o Mal significará um “fim” do mundo, mas um fim que, de um modo muito significativo, conduz para além; para fora do ser (...), mas para um fora do nada, para um *além* que nem a negação, nem a angústia que os filósofos da existência concebem; o Mal não é um modo, nem uma espécie, nem um acabamento qualquer da negação.»¹²⁵

Assim, Levinas prossegue explicitando a sua ideia de que o Mal em si, na sua Malignidade, é um *excesso*. Esta noção de excesso evoca a ideia de intensidade, de algo que ultrapassa a sua medida, – «o Mal é excesso na sua própria quiddidade»¹²⁶ – mas não um excesso de forma em que o sofrimento é extremo e para além do suportável, ou seja, o Mal não é excesso para além desta característica da não-integrabilidade, não-justificável, mas é aquilo que Levinas descreve por «não-integrabilidade do não-integrável.»¹²⁷

Contudo, Levinas aponta para o facto de que o Mal não se esgota no seu excesso, parece existir também uma intenção – o Mal atinge como se procurasse atingir – como se alguém estivesse por detrás do Mal – a interpelação de um Tu – «Primeira “intencionalidade” da transcendência: alguém me procura. Um deus que faz Mal, mas Deus como um Tu. [...] “Despertar da alma no excesso do Mal”, diz Nemo.»¹²⁸ Levinas

¹²⁵ Levinas, Emmanuel, «Transcendência e Mal» in *De Deus que vem à ideia*, trad. Pergentino Stefano Pivatto, Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava, (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002), p. 174.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 176 e 177.

demarca aquilo a que chama de «intencionalidade original» – «[...] que ela venha de Deus, que esta relação não se descreva de uma maneira neutra e formal, que ela seja primeiramente qualificada como um “fazer-me Mal”, como uma Malícia no sombrio paradoxo da maldade de Deus, que o originário – que o princípio – não seja nem o geral, nem o formal, mas o *concreto* e o *determinado* (tomados não em sentido empírico), é bastante impressionante aqui e permanece conforme ao espírito da análise que soube descobrir a transcendência e o excesso na concretude do Mal.»¹²⁹

Como, na pegada da obra de 1935, *De l'Évasion*, sucintamente o filósofo o lembra à entrada de *Autrement qu'être* (1974), se a transcendência tiver um sentido, este obriga a «passar ao outro do ser»¹³⁰. Mas que pode então significar este «outro» do ser? Significa «outro» modo que ser, «outro» modo que não ser, o que não é o mesmo que ser de outro modo, nem por conseguinte não-ser. Como Levinas observa, o ser e o não-ser desenvolvem-se numa dialética especulativa que se situa ainda na ordem do ser¹³¹.

«Ser ou não-ser», a questão acerca da transcendência não reside para Levinas mais aí, e é com o enunciado do «outro» do ser no sentido de diferente e de para além do ser que o filósofo pretende assinalar a diferença – de «outro» modo que ser, ou seja, a diferença para além do ser é a diferença da transcendência.

«A essência exerce-se assim como uma persistência invencível na essência, colmatando todo o intervalo de nada que venha interromper o seu exercício. *Esse* é interesse. A essência é interessamento.»¹³²

E, segundo Levinas, este «interessamento» do ser dramatiza-se em egoísmos que estão em luta uns contra os outros, ou seja, que estão todos contra todos. O que torna a essência no «extremo sincronismo da guerra» – o reino do «interessamento» é o reino da violência, da injustiça, da «paz armada» e da guerra.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹³⁰ Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 25.

¹³¹ Quando questionado acerca «de outro modo que ser», e porventura numa comparação à diferença ontológica que Heidegger faz entre o ser e o ente, Levinas explicita o seguinte: «De outro modo que ser não é “alguma coisa”. É a relação a outrem, a relação ética. A relação ética em Heidegger, o *Miteinandersein*, ser-com-outrem, não passa de um momento da nossa presença ao mundo. Ela não tem o lugar central. *Mit* é sempre estar ao lado de... não é acesso ao Rosto, é *zusammensein*, talvez *zusammenmarschieren* (marchar juntos).» Levinas, E., «Filosofia, Justiça e Amor» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 158.

¹³² Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 26.

«Os seres mantêm-se reunidos – presentes –, mas num presente que se estende graças à memória e à história, à totalidade determinada como matéria, num presente sem fissura nem imprevisto, do qual o devir é expulso; num presente feito, em boa parte, de re-presentações, graças à memória e à história. Nada é gratuito. A massa mantém-se permanente e o interessamento subsiste. A transcendência é factícia e a paz instável. Ela não resiste aos interesses. E o compromisso Mal estabelecido – o de recompensar a virtude e castigar os vícios – validará estranhos rumores acerca da morte de Deus ou sobre o vazio do céu, apesar das garantias daqueles que pretendem prendê-lo a uma contrapartida demasiado longínqua para a distância que afasta o céu da terra.»¹³³

No contexto do idioma meta-ético de Emmanuel Levinas, a sempre possível emergência do Mal não surge, pois, na relação ética ou justa ou responsável ao «outro» (embora o «eu» possa sempre não responder ao apelo do «outro»), na qual o «eu» ético ou humano ou justo está incondicionalmente obrigado a responder – a responder ao apelo do «outro». O Mal surge, para Levinas, na relação com o «terceiro» na sua condição de *próximo* do «eu» e do «outro». Eis como Levinas no-lo diz em «Filosofia, Justiça e Amor» a interessante entrevista datada de 1982:

«Quando falo de Justiça introduzo a ideia da luta com o Mal, separo-me da ideia da não-resistência ao Mal. Se a autodefesa constitui problema, o «carrasco» é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto. Porém, a minha ideia central é aquilo a que eu chamava «assimetria da inter-subjectividade»: a situação excepcional do Eu. Lembro sempre a este respeito Dostoievski – um dos seus personagens diz: somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais do que todos os outros. Mas, a esta ideia – sem a contradizer – eu acrescento imediatamente o cuidado com o terceiro e, desde então, a justiça. *Aqui se abre toda a problemática do carrasco: a partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e não a partir da ameaça que me diz respeito. Se não houvesse ordem de Justiça, não haveria limite à minha*

¹³³ *Ibid.*, p. 26 e 27.

*responsabilidade. Há uma certa medida da violência necessária a partir da justiça [...]»*¹³⁴

Eu sublinho, a fim de salientar que é no âmbito do «terceiro», instância do nascimento do Direito e do Estado, que a possibilidade do Mal surge para Emmanuel Levinas – é na relação entre o outro-próximo do «eu» e o outro-próximo do outro-próximo do «eu» que a questão da violência e do Mal se colocam, e não na própria relação ética: a relação de responsabilidade (anárquica e infinita) ao outro-próximo que desenha a inestimável «vocação da santidade». Como em *A Utopia do Humano* Catherine Châlier também bem o sublinha:

«Se esse próximo não me ama e me faz Mal, não estarei eu desobrigado para com ele? Não devo pensar em mim também? Não me está prescrito igualmente que me ame? Levinas conhece, evidentemente, estas objecções. No entanto, mantém a sua tese da assimetria ética, a única capaz, segundo ele, de fazer entrar um pouco de humanidade num mundo exposto aos mais dilacerantes ódios. Como se fosse necessário saber abrir uma brecha na rivalidade mimética que tão frequentemente aprisiona os homens, não hesitando em consentir à bondade, em primeiro lugar, sem garantia quanto à reacção de outrem, susceptível, com efeito, de confundir esta bondade com uma fraqueza e de se aproveitar disso. Contudo, se este risco detém aquele que não subtrai a ética a um cálculo de interesses, ele permanece sem pertinência para uma filosofia cuja originalidade consiste, precisamente, em mostrar como a ética adquire sentido no desinteresse, ou ainda como ela ratifica uma vocação de santidade.»¹³⁵

Na sua leitura impressionada de *Vie et Destin* de Vassilij Grossmann, Levinas também designará esta inestimável «vocação de santidade» por «pequena bondade»: sob o apelo do *Bem para além do ser*¹³⁶, esta vocação é a resposta responsável de humano a

¹³⁴ Levinas, E., «Filosofia, Justiça e Amor» in *Entre Nós*, op. cit., p. 145.

¹³⁵ Châlier, C., *Levinas – A Utopia do Humano*, op. cit., p. 124.

¹³⁶ «Eu disse que o meu ensino permanece, no fim de contas, muito clássico – repete, após Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que chama a consciência. A sabedoria “é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda a alma faz o que faz” (Républica, 505 e).», Levinas, E., «Diálogo sobre o pensar-no-outro» in *Entre Nós*, op. cit., p. 272.

humano, gérmen da paz e da justiça éticas, mas, para Levinas, de todo incapaz de vencer o Mal. Levinas lembra-o em «L'Autre, Utopie et Justice» (1988) nos seguintes termos:

«Vassilij Grossmann [...] pensa que a “pequena bondade” indo de um homem ao seu próximo se perde e se deforma desde o momento em que procura ser organização e universalidade e sistema, desde o momento em que ela se quer doutrina, tratado de política e de teologia, Partido, Estado e mesmo Igreja. Ela permaneceria, no entanto, o único refúgio do Bem no ser. Invicta, esta pequena bondade sofre a violência do Mal que não seria capaz nem de vencer nem de expulsar. [...] Notável utopia do Bem ou o segredo do seu para além.»¹³⁷

Isto significa que a aparição do «terceiro» no rosto do «outro» tem implicações no plano do *instituído*¹³⁸ – ela dá à meta-ética levinasiana uma consequência prática, demonstrando que tudo aquilo que outrora a relação ética excedia deve agora ser repensado à luz da primazia da responsabilidade ética com o aparecimento do «terceiro». Como enfaticamente Levinas sublinha, é a partir da relação do «mesmo» com «outrem», do «eu» com o «outro» enquanto próximo, que se dá sentido à sua relação com todos os outros: estas relações humanas – *enquanto humanas* – *procedem do desinteressamento*. Assim nasce, por exemplo, a justiça-direito: «Na proximidade mostra-se de imediato a justiça, nascida assim da significância da significação, do um-para-o-outro da significação.»¹³⁹ Razão pela qual, para Levinas, a justiça não é apenas a mera legalidade regendo as massas humanas¹⁴⁰ – uma espécie de mecanismo harmonizador do equilíbrio social, como justificação do Estado entregue às suas próprias necessidades. A justiça-direito *deve ser deduzida da justiça ética*¹⁴¹ e aquele que a faz deve encontrar-se já na *proximidade*¹⁴². Da justiça-direito, diz Levinas:

¹³⁷ Levinas, E., «Outro, Utopia e Justiça» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 294 e 295.

¹³⁸ «O extra-ordinário compromisso de Outrem relativamente ao terceiro apela ao seu controlo, à procura da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, e ao comércio e à filosofia, e, fora da anarquia, à procura de um princípio. A filosofia é esta medida levada até ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade, e como que a sabedoria do amor.» Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.* p. 175.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴⁰ Cf. Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 173

¹⁴¹ «A justiça é despertada pela caridade, mas a caridade, que é caridade antes da justiça, é também depois.» Levinas in Poirié, F., *Emmanuel Levinas: Ensaios e Entrevistas*, ed. Perspectiva, 1962, p. 90.

¹⁴² «(...) o sofrimento da compaixão, o sofrer porque o outro sofre, não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, mais inteira, da responsabilidade por outrem. Na

«A sua função não se limita à “função do juízo”, à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições – as trocas e o trabalho compreendidos a partir da proximidade –, quer isto dizer que nada se subtrai ao controlo da responsabilidade do um para o outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho, estão a cada momento em posição de ter o seu centro de gravitação em si, e a contarem por conta própria.»¹⁴³

A aparição do «*terceiro*», portador do «nascimento da questão», que é a da justiça-direito, porta assim a primeira violência com a necessidade de se compararem os incomparáveis¹⁴⁴. Esta justiça é, no entanto, necessária, pois, para Levinas, é necessário que a justiça-ética se inscreva na ordem do *instituído* – é necessário que ela inspire e funde a justiça-direito e o Estado. Como Levinas o dirá:

«É a hora da justiça. O amor do próximo e seu direito original de único e incomparável pelos quais tenho que responder vêm eles mesmos fazer apelo à Razão capaz de comparar os incomparáveis, a uma sabedoria do amor. Uma medida se sobrepõe à “extravagante” generosidade do “para o outro”, a seu infinito. Aqui, o direito do único, o direito original do homem postula o julgamento e, conseqüentemente, a objetividade, a objetivação, a tematização, a síntese. Há necessidade de instituições que arbitrem e uma autoridade política que a sustente. *A justiça exige e funda o Estado.*»¹⁴⁵

realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens cometem crimes. Isto é para mim o essencial da consciência judaica. Mas penso, também, que é o essencial da consciência humana: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, "e eu mais que todo mundo". Uma das coisas mais importantes para mim é esta assimetria e esta fórmula: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo o mundo.» Levinas, E., «Filosofia, Justiça e Amor» in *Entre Nós*, op. cit., p. 148.

¹⁴³ Levinas, E., *De outro modo que ser*, op. cit., p. 173.

¹⁴⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. (Paris: LGF/Livre de Poche, 2006) p. 146.

¹⁴⁵ Levinas, E., «Sobre a Unicidade» in *Entre Nós*, op. cit., p. 248.

Eu sublinho: e sublinho para enfatizar que a necessidade da justiça-direito vem da passagem da resposta imediata, da incondicionalidade da responsabilidade (a que o «mesmo» está sempre obrigado para com o «outro»), para a pergunta e comparação (dos incomparáveis) – pergunta e comparação que, como vimos, surge com a aparição imediata e permanente do «terceiro»¹⁴⁶. A responsabilidade pelo «outro» é imediatamente anterior a qualquer pergunta, mas se um «terceiro» perturba essa exterioridade a dois, então, surge a questão: «O terceiro é outro que o próximo, mas também um outro próximo e também um próximo do outro e não simplesmente seu semelhante. O que tenho de fazer? [...] Nascimento da questão.»¹⁴⁷

Aquilo que aqui se assinala – a saber, a necessidade de comparação dos incomparáveis, ou seja, a passagem da obrigação da resposta à necessidade da questão – salienta, por um lado, a primazia ou a arqui-originariedade da ética, por outro, a contradição da ética e o *limite da responsabilidade ética*. Referindo as implicações e as consequências da primazia da ética no plano da ordem ou do instituído, Levinas salienta o muito explicitamente em «O Outro, Utopia e Justiça» insinuando o que Miguel Abensour designa pela extravagante hipótese de Levinas quanto ao social e ao Estado:

«É a hora da Justiça, da comparação dos incomparáveis “juntandose” em espécies e gênero humanos. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da Lei universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei.»¹⁴⁸

Na origem de muitas incompreensões, Levinas não se cansará de enfatizar que, se tudo deve, de facto, começar pela ética como *prima philosophia*, a ética deve, no entanto, vir a inspirar, a estruturar e a vigiar o plano da ordem ou do instituído – a meta-ética de Emmanuel Levinas não é uma mera abstração! A ordem do aparecer, da onto-

¹⁴⁶ «O que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar em si próprio; ela está no seu “eis-me aqui” do *eu*, na sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer a sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e o seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste me é um outro, me é “também um outro”.» Levinas, E., «O Outro, Utopia e Justiça» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 293.

¹⁴⁷ Tradução minha, do original francês: «Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable. Qu'ai-je à faire? [...] Naissance de la question.» Levinas, Emmanuel, «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴⁸ Levinas, E., «O Outro, Utopia e Justiça» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 293.

fenomenalidade ou do instituído, deve agora ser re-pensada em termos meta-éticos – em «Paix et Proximité», Levinas não poderia ser mais claro – diz aí:

«Agora é preciso saber, fazer-se consciência. A minha relação com o único e o incomparável sobrepõe-se a comparação e, para a equidade e ou igualdade, uma pesagem, um pensamento, um cálculo, a comparação dos incomparáveis e, portanto, a neutralidade – presença ou representação – do ser, a tematização e a visibilidade do rosto [...]»¹⁴⁹

Importa, por fim, salientar muito sucintamente ainda a diferença entre justiça (ética – também designada paz, caridade e misericórdia) e justiça-direito (aplicada ao plano do *instituído*) dada a ambiguidade terminológica do filosofema «justiça» no contexto da obra de Emmanuel Levinas: no prefácio à edição alemã de 1961 de *Totalité et Infini*, agora inserido na obra *Entre Nous* (1991), o filósofo refere e explicita esta ambiguidade:

«Por outro lado, não há diferença terminológica alguma na obra *Totalité et Infini* entre misericórdia ou caridade, fonte do direito de outrem que precede o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem, mas alcançado após investigação e julgamento – se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente.»¹⁵⁰

Esta diferença de justiça (ética) e justiça-direito não deve entender-se como uma distinção entre ética, por um lado, e justiça por outro, mas antes como uma inspiração do direito pela ética. O que sugere a realização da justiça ética no direito de forma a *re-pensar* o *instituído* em geral, pois, para Levinas, tudo deve ter origem e fundamento na relação ética.

¹⁴⁹ Tradução minha, do original francês: «La première question dans l'inter-humain est question de justice. Il faut désormais savoir, se faire une conscience. À ma relation avec l'unique et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité - présence ou représentation - de l'être, la thématisation et la visibilité du visage [...]» Levinas, E., «Paix et Proximité» in *Altérité et Transcendance*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁵⁰ Levinas, E., «Totalidade e Infinito: Prefácio à edição alemã» in *Entre Nós*, *op. cit.*, p. 282.

«É em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro. em que, num des-inter-essamento ético [...] Talvez esteja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor. Ela atesta uma excelência ética e sua origem na bondade, da qual a distanciam todavia – talvez cada dia um pouco menos – os necessários cálculos que uma socialidade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. [...] Má consciência da Justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita.»¹⁵¹

Inspirada e vigiada pela justiça-ética, a justiça-direito é, pois, a «má consciência» da justiça-ética, que Levinas também denomina «caridade», «misericórdia», «bondade» ou «paz» – «paz» assim entendida como uma relação com a «alteridade e irreduzível ao gênero comum onde, já na comunidade lógica, seria apenas uma alteridade relativa. Paz assim independente de toda pertença a um sistema, irreduzível a uma totalidade, e como refratária à síntese.»¹⁵²

Uma paz que Levinas diz diferente da paz política – uma paz ética pensada em termos de relação com o «outro» na sua condição de único. E o pensamento de Levinas do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do outro homem serve também para nos revelar que a referência ao rosto de «outrem» preserva a ética do Estado¹⁵³. Seria uma falta prejudicial ao «sujeito ético» faltar à sua responsabilidade para com o «terceiro», pelo que, uma vez que ele é também seu próximo, deve responsabilidade a um e ao outro, ambos seus próximos. Por isso o direito do único solicita o julgamento – e,

¹⁵¹ Levinas, E., «O Outro, Utopia e Justiça» in *Entre Nós, op. cit.*, p. 294.

¹⁵² Tradução minha, do original francês: «Paix comme relation avec une altérité, irréductible à un genre commun où, déjà en communauté logique, elle ne serait qu'altérité relative. Paix ainsi indépendante de toute appartenance à un système, irréductible à une totalité, et comme réfractaire à la synthèse.» Levinas, E., «Paix et Proximité» in *Altérité et transcendance, op. cit.*, p. 142.

¹⁵³ Cf. Levinas, E., «Sobre a Unicidade» in *Entre Nós, op. cit.*, p. 247

consequentemente, há a necessidade do instituído. Como já antes citado: «A justiça exige e funda o Estado.»¹⁵⁴

Ainda assim, Levinas deixa bem ciente que a própria justiça-direito jamais conseguiria fazer esquecer a origem do direito na unicidade de «outrem» – ela não poderia «abandonar esta unicidade à história política que se encontra engajada no determinismo dos poderes, das razões de Estado, das tentações e facilidades totalitárias.»¹⁵⁵ Nada pode, pois, escapar ao controlo da responsabilidade do um-para-o-outro», que redige a origem e o limite do Estado.

«Não é sem importância saber [...] se o Estado igualitário e justo onde o europeu se realiza [...] procede de uma guerra de todos contra todos – ou da responsabilidade irreduzível de um para o outro, e se pode ignorar a unicidade do rosto e do amor. Não é sem importância saber para que a guerra não seja instauração de uma guerra com boa consciência em nome das necessidades históricas. A consciência nasce como presença do terceiro na proximidade de um ao outro, é na medida em que precede dela e que pode fazer-se des-inter-essamento. O fundamento da consciência é a justiça e não inversamente. A objetividade repousa na justiça. A extravagante generosidade do para-o-outro sobrepõe-se de uma ordem razoável, ancilar ou angélica, da justiça através do saber, e a filosofia é aqui a *medida* trazida ao infinito do ser-para-o-outro da paz e da proximidade e como a sabedoria do amor.»¹⁵⁶

Uma outra importante passagem de *Autrement qu'être* (1974) não só enuncia ainda a *ambiguidade terminológica* da «justiça» no seio da obra levinasiana, como, advogando

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 248.

¹⁵⁶ Tradução minha, do original francês: «Il n'est pas sans importance de savoir - et c'est peut-être l'expérience européenne du vingtième siècle - si l'État égalitaire et juste où l'Européen s'accomplit - et qu'il s'agit d'instaurer et surtout de préserver - procède d'une guerre de tous contre tous - ou de la responsabilité irréductible de l'un pour l'autre et s'il peut ignorer l'unicité du visage et l'amour. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instaurer d'une guerre avec bonne conscience au nom des nécessités historiques. La conscience naît comme présence du tiers dans la proximité de l'un à l'autre et, dès lors, c'est dans la mesure où elle en procède qu'elle peut se faire dés-inter-essement. Le fondement de la conscience est la justice et non pas inversement. L'objectivité reposant sur la justice. À l'extravagante générosité du pour-l'autre se superpose un ordre raisonnable, ancillaire ou angélique, de la justice à travers le savoir, et la philosophie est ici une mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour.» Levinas, E., «Paix et Proximité» in *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 147 e 148.

também a singular distinção entre *justiça-ética* e *justiça-direito*, entre «justiça» e «justiça que excede ou ultrapassa a justiça», reitera a ineliminável primazia da justiça-ética – para Levinas, é ela, *deverá ser* ela a fonte da consciência, da racionalidade, do saber, da sociedade, do direito, do Estado, da economia, etc. Em suma, é ela, *deve ser* ela, a fonte da onto-fenomenalidade ou do instituído e das suas instituições: tudo deve ser *re-pensado*¹⁵⁷ a partir dela. Ou seja, a partir da ética ou da justiça re-pensada em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao outro homem tido pelo *visitante* por excelência ou pelo «*premier venu*». Recordemos aqui essa importante passagem de *Autrement qu'être* (1974), dando, para terminar, a palavra ao idioma e ao legado filosóficos de Emmanuel Levinas:

«Na proximidade do outro, obcecamos-me todos os outros além do outro, e a obsessão grita já por justiça, reclama medida e saber, é consciência. O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa na justiça, mas, mais antiga do que ela mesma e do que a igualdade por ela implicada, a justiça ultrapassa também a justiça na minha responsabilidade pelo outro, na minha desigualdade relativamente àquele de quem sou refém.»¹⁵⁸

¹⁵⁷ Cf. Bernardo, Fernanda, «O “terceiro” – a questão da justiça/direito» in *Derrida – em nome da justiça*, (Coimbra: ed. Palimage, Abril de 2021) p. 329 e 330.

¹⁵⁸ Levinas, E., *De outro modo que ser*, *op. cit.*, p. 172.

II – Hannah Arendt

4. Hannah Arendt e a terrível «banalidade do Mal»

«Jemandem, der nicht denkt, zuzumuten, sich moralisch zu verhalten, ist barer Unsinn. Nicht-denken, zum Beispiel sich nicht vorstellen, wie mir zumute sein würde, wenn mir ge-schähe, was ich einem Andern tue - das ist das »Böse«.»
Arendt, Hannah. *Denktagebuch 1950-1973*, p. 739 e 740

A partir de meados dos anos 30, Hannah Arendt (1906-1975) – judia que logrou escapar à Gestapo, em 1933, exilar-se em França e, em 1941, emigrar para os Estados Unidos – entendeu dever fazer da política (*polis*) «um destino pessoal», rompendo «com o apolitismo intelectual dos círculos universitários»¹⁵⁹: rutura que era também uma rutura com Heidegger, um filósofo até então muito admirado – por um lado, uma rutura com o pensamento filosófico de Heidegger do qual, no seu entender, a questão política estava ausente, e uma rutura, por outro lado, com o pensamento filosófico de Heidegger em razão do seu incompreensível e imperdoável (Levinas *dixit*) compromisso com o nazismo. À semelhança de Emmanuel Levinas (1906-1995), Hannah Arendt pensava que o compromisso de Heidegger com o nazismo não era, de todo, estranho à sua *Fundamentalontologie*, antes nela estava implícito. Com efeito, no «Post-scriptum» de 1990 ao seu notável artigo de 1934, «Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme», Levinas confessava a sua «convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não assenta numa qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem num qualquer mal-entendido ideológico ocidental, mas [...] numa possibilidade essencial do *Mal elementar* [...] contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser cuidadoso em ser – do Ser, “*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*”, de acordo com a expressão heideggeriana.»¹⁶⁰

¹⁵⁹ Young-Bruchl, E., *Hannah Arendt* (Paris: Anthropos, 1986) p. 143.

¹⁶⁰ Levinas, Emmanuel, «Post-scriptum» a *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme* (Paris: Rivages poche, 1997) p. 25. – do original francês: «conviction que la source de la barbarie sanglante du national-socialisme n’est pas dans une quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, ni dans quelque malentendu idéologique accidentel. Il y a dans cet article la conviction que cette source tient à une possibilité essentielle du Mal élémental où bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s’était pas assez assurée. Possibilité qui s’inscrit dans l’ontologie de l’Être, soucieux d’être - de l’Être “*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*”, selon l’expression heideggerienne.»

Por sua vez, ciente de que «o pensamento emerge dos incidentes da experiência vivida e deve permanecer vinculado a eles como os únicos marcos por onde nos podemos orientar»¹⁶¹, Hannah Arendt, como boa kantiana, vê na ausência do que designa por *reflexão pessoal*, por «não pensar», a fonte do «Mal» – no seu entender, a «banalidade do Mal» adviria da incapacidade de se ser pessoalmente afetado pelo que se faz, da recusa de pensar os atos cometidos e de ajuizar por si mesmo: «Não-pensar», advoga Arendt, «não representar, por exemplo, o que eu sentiria se o que inflijo a outrem me fosse infligido – eis em que consiste o «Mal»¹⁶², diz a filósofa.

Arendt terá forjado esta correlação entre a ausência de pensamento (reflexivo) e o «Mal», e o «fazer Mal», aquando da sua assistência, em 1961, ao processo de Eichmann em Jerusalém – falando por clichés, contradizendo-se de modo grotesco, revelando uma ligeireza e um automatismo confrangedores, o traço dominante da personalidade de Eichmann era, no entender de Arendt, a sua extraordinária superficialidade, a sua incrível «incapacidade de pensar». As atrocidades cometidas por Eichmann eram, de facto e para todo o sempre, de uma monstruosidade absoluta, mas o seu autor, que ali se julgava criminalmente, era uma pessoa vulgar – facto que revelava uma verdadeira «desproporção entre o Mal cometido e a pertença totalmente vulgar do ser humano que o cometeu.»¹⁶³. Daí, e sem qualquer elitismo social como Chalier¹⁶⁴ o sublinha, a tese de Arendt – *a maldade pode muito simplesmente ser causada pela miséria da ausência de pensamento. O Mal é a ausência de pensamento – é a ausência de pensar. É esta tese que procuraremos agora perscrutar, dilucidar e fundamentar ao rés do texto da singular filósofa do político (polis), para quem a humanidade do homem se revela na esfera pública pela ação e a origem dos sistemas totalitários reside na superficialidade dos homens.*

¹⁶¹ Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. José Miguel Silva (Lisboa: Relógio D'Água, 2006), p. 28.

¹⁶² Tradução minha: «É puro absurdo esperar um comportamento moral de alguém que não pensa. Não pensar é, por exemplo, não imaginar como me sentiria se me acontecesse o que eu inflijo a outro; aí está o “Mal”.» Arendt, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2018), p. 718.

¹⁶³ Even-Granboulan, G., *Une femme de pensée – Hannah Arendt*, p. 118.

¹⁶⁴ «L’habitude de penser, de réfléchir aux conséquences de ses actes ne dépend nullement de la position sociale, de l’éducation ou de la valeur intellectuelles des individus, elle reste plutôt tributaire de l’existence d’un espace commun où les hommes s’expliquent les uns aux autres comment le monde leur apparaît. [...] L’absence de pensée, Malheureusement si courante, l’incapacité à poser la question de la signification qui seule institue les hommes en êtres de l’interrogation, la résignation donc au sommeil et au calcul, finissent para rendre absolument indifférent au Mal, par barrer la route à toute velléité de résistance à ses horreurs et c’est pourquoi, selon H. Arendt, le Mal est si affreusement banal.», Chalier, Catherine, «Radicalité et banalité du Mal» in *Ontologie et Politique, Actes du Colloque Hannah Arendt*, p. 243-244.

4.1. Hannah Arendt – Análise da *Banalidade do Mal* (a partir do julgamento de Adolf Eichmann)

4.1.1. Adolf Eichmann (1906 – 1962) – Retrato sumário de um nazi

**«For he left no doubt that he would have
killed his own father if he had received an order
to that effect.»**

Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 22

A fim de se perscrutar a raiz do Mal, importa examinar o que se considera ser o acontecimento que, na sua singularidade, terá sido o mais maligno da história da humanidade, mormente na contemporaneidade – algo que nos impõe questões como: «Como pôde isto acontecer?», «Como foi possível?» ou «Porquê os judeus»? Tais questões remetem para o Holocausto – um evento também comumente designado pelo termo hebreu *Shoah*, que nomeia o extermínio dos judeus sob o regime nazi. Na sua malignidade extrema, a *Shoah* permite colocar a *questão do Mal*, que gangrena sempre a humanidade.

Desde o fim da segunda guerra mundial, a filósofa Hannah Arendt centrou a sua meditação em torno das questões fundamentais do *Mal político* – presente no julgamento de Adolf Eichmann, escreverá uma obra que virá a estar diretamente ligada ao termo cunhado pela autora: «banalidade do Mal»¹⁶⁵. Tal obra intitule-se *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). É nesta obra que nos centraremos para apercebermos o sentido filosófico do sintagma arendtiano «banalidade do Mal».

É sabido, Adolf Eichmann é considerado o arquiteto da «solução final», que levou milhões de judeus à morte nos campos de concentração. Arendt principia a obra por descrever Eichmann retratando-o como um homem de estrutura mediana, de meia-idade e que estava ali para responder pelas suas ações, e não pelo «sofrimento dos judeus»¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Numa fase anterior ao julgamento de Eichmann, Hannah Arendt considerava os horrores do Holocausto como um «mal absoluto» e que sem esse Mal não seria possível compreender a «natureza realmente radical do mal», o que até certo ponto, essa «natureza» pode ser interpretada como uma fase anterior à «banalidade do mal»: «E se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do mal.» Arendt, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. Alfragide: Publicações Dom Quixote, Novembro de 2020. p. XI.

¹⁶⁶ Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Uma reportagem sobre a banalidade do Mal*. Trad. Ana Corrêa da Silva (Lisboa: Ítaca, 2017) 70.

«No centro do julgamento tem de estar aquele que agiu – neste aspecto, assemelha-se ao herói da peça –, e se ele sofre, terá de sofrer por aquilo que fez, e não pelo sofrimento que causou a outrem.»¹⁶⁷

Um dos aspetos relevantes acerca da raiz do Mal salientado pela autora é o de saber em que medida quem o pratica se sente ou não culpado. Por outras palavras, em que medida quem pratica o Mal se sente consciente do mal praticado e responsável pela sua ação num mundo comum.

No entanto, não sem perplexidade, Arendt refere que, durante todo o contrainterrogatório, ninguém questionou Eichmann acerca da sua culpabilidade ou da sua responsabilidade. Apenas o seu advogado constatou que Eichmann se sentia culpado perante Deus e não perante a lei. Isto nunca foi, no entanto, confirmado pelo próprio réu. Será então concebível que o Mal careça de responsabilidade pelo tamanho da própria ação?

Durante o julgamento, a defesa teria optado por Eichmann se declarar inocente, com base no argumento de que, no sistema jurídico nazi, o réu agiu conforme as leis, e, neste sentido, estaria a ser acusado de «atos de Estado», e não de crimes. Hannah Arendt constata, no entanto, que a atitude de Eichmann era diferente – isto porque, para Eichmann, a acusação de assassínio não tinha qualquer fundamento, uma vez que, no seu entender e no seu dizer, nunca havia matado: «nunca matei um judeu», proclamou, «nem, aliás, um não-judeu – nunca matei um ser humano.»¹⁶⁸ A sua postura relativamente ao holocausto era a de que, enquanto pessoa, nunca havia matado ninguém: Nem tão pouco ordenara a morte de ninguém.

Arendt refere que Eichmann elabora a explicação de que tudo «aconteceu de tal forma... que eu nunca precisei de o fazer»¹⁶⁹. O que leva Arendt a pensar que «não deixou margem para dúvidas de que teria morto o seu próprio pai se tivesse recebido ordens para isso.»¹⁷⁰

Para Eichmann, tudo aquilo que fez durante a sua vida sob o domínio do Terceiro Reich tornava-o num cidadão exemplar, num cidadão e cumpridor da lei, porque as ordens

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁸ Arendt, H. *Eichmann em Jerusalém, op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 92.

de Hitler tinham «força de lei»¹⁷¹. Hannah Arendt explica que aqueles diziam que este «poderia ter agido de forma diferente, ou ignoravam completamente o que se passava, ou então tinham-se esquecido de como eram as coisas naquela época.»¹⁷² Eichmann optou por não se tornar mais um a protestar, afirmando que sempre fora contra tudo o que acontecia na Alemanha, quando na realidade sempre fizera tudo o que lhe fora ordenado. Assim, o que estava feito estava feito e não tinha intenção de o negar. Propunha enforcar-se em público como exemplo para todos os antissemitas do mundo, como descreveu. Não obstante, não demonstrava qualquer arrependimento, salientado ainda que «arrependimento é para as crianças»¹⁷³.

Outra das hipóteses aventadas para, de algum modo, «explicar» as ações de Eichmann, era a de que ele seria um caso de insanidade moral, ou jurídica. Mas tal não era o caso. Pelo contrário, Hannah Arendt adverte que «meia dúzia de psiquiatras tinham atestado que ele era normal» – segundo os psiquiatras¹⁷⁴, a sua atitude perante a família era mesmo a de algo «recomendado». Arendt adverte ainda que também não se tratava de ódio aos judeus, de antissemitismo fanático ou de qualquer outro tipo de doutrina, apesar do meio antissemitico de então. Era, no entanto, difícil acreditar que assim fosse, apesar de insistentemente proclamar que «pessoalmente» não tinha nada contra os judeus. Os próprios juízes não acreditaram e preferiram concluir que o réu era mentiroso, uma vez que mentia esporadicamente noutras ocasiões do julgamento. O que leva Hannah Arendt a concluir:

«E assim escapou-lhes o maior desafio moral e, porventura, jurídico de todo este processo. O entendimento dos juízes assentava na suposição de que o réu, como qualquer pessoal “normal”, teria, forçosamente, tido consciência da natureza criminosa dos seus actos. Eichmann era, de facto, normal, no sentido em que não era “excepção ao regime nazi”. Contudo, dada a especificidade do Terceiro Reich, só as “excepções” poderiam

¹⁷¹ Na situação em torno da «força de lei» nas ordens de Hitler ia contra aquilo que Rousseau escreveu: «porque, se aquele que comanda os homens não deve comandar as leis, aquele que comanda as leis também não deve comandar os homens; caso contrário, as suas leis, ministros das suas paixões, acabariam amiúde por perpetuar as suas injustiças, sem nunca evitar que certas visões particulares corrompessem a santidade da sua obra.» Rousseau, J. *Do Contrato Social*, Trad. Hugo Barros. (Coimbra: Edições 70, 2023). p. 97.

¹⁷² Arendt, H. *Eichmann em Jerusalém*, *op. cit.* p. 95.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

reagir normalmente. Esta simples verdade criava aos juizes um dilema que não podiam resolver nem ignorar.»¹⁷⁵

Adolf Eichmann era um homem que havia ingressado nas Schutzstaffel (S.S.) sem conhecimento de causa. No dizer de Arendt não havia sequer lido *Mein Kampf* de Adolf Hitler, e, pior ainda, não teria lido sequer o programa do partido. «Kaltenbrunner dissera-lhe: porque não entrar para as S.S.? E ele respondera: porque não? Fora isso que aconteceu, e nada mais havia a dizer sobre o assunto»¹⁷⁶. O que, no entender da filósofa, revela a pouca capacidade que Eichmann tinha para o discernimento de decisões, a sua carência de reflexão e até mesmo o interesse¹⁷⁷. Como um autómato, movia-se perante o meio em que se encontrava a favor da maré.

4.1.2. O papel de Eichmann

«No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.»
Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 49

No outono de 1935 foram promulgadas as leis de Nuremberga, que privavam os judeus dos seus direitos políticos, mantendo, embora, os seus direitos cívicos. Desta forma, os judeus perdiam o estatuto de cidadãos (*Reichsbürger*), permanecendo embora membros do Estado Alemão (*Staatsangehörige*). Como Arendt refere, mesmo que emigrassem, não se tornariam apátridas automaticamente. Além de tudo isto, foram proibidas quaisquer relações sexuais entre judeus e alemães, inclusive a celebração de «casamentos mistos». Como Hannah Arendt constatou, os judeus tornaram-se cidadãos de segunda classe, isolados da restante população. Consta, no dizer da filósofa, que Eichmann leu nesta altura o primeiro livro sério na vida – um clássico sionista, *Der*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷⁷ «Porque na lei do Estado não existe a questão de «certo» ou «errado», mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa. E como essa lei flui directamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela.» Esta ideia de Hannah Arendt parece espelhar agora a análise da autora relativamente a Eichmann, uma vez que ele era alguém que seguia o «cego conformismo» sem questionar o poder absoluto, «limitando-se» a seguir ordens. Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 184.

Judenstaat de Theodor Herzl, que aparentemente o converteu ao sionismo. Doravante Adolf Eichmann crê-se um especialista na questão judaica, dedicando-se a encontrar uma «solução política» (por oposição à solução física, sendo a primeira a expulsão dos judeus e a segunda o extermínio), isto é, a «colocar alguma terra firme sob os pés dos judeus»¹⁷⁸.

A partir de então, Eichmann principia a propagação da mensagem sionista aos seus camaradas das S.S., escrevendo panfletos e dando conferências. Obtém algum conhecimento rudimentar de hebraico para conseguir ler de alguma forma alguns jornais em iídiche (o que, como Hannah Arendt salienta, não era muito impressionante, uma vez que o iídiche é basicamente um antigo dialeto alemão escrito com caracteres hebraicos). Conforme Eichmann explica, a razão do seu fascínio pela questão judaica provém do próprio «idealismo» – mas, «idealista», não era para Eichmann somente alguém que acreditava numa ideia, *mas alguém que vivia para essa ideia*, pronto a por ela sacrificar tudo e todos. Por exemplo, quando afirma que se tivesse recebido ordens para matar o próprio pai o teria feito, Eichmann pretender realçar, de certa forma com um orgulho estranho, que ele mesmo sempre fora um «idealista».

«Assim que Eichmann compreendeu como funcionava – ou melhor, como não funcionava – aquele sistema, “reuni-me comigo próprio” e “dei à luz uma ideia que, em meu entender, faria justiça a ambas as partes”. Concebeu “uma linha de montagem. No início da cadeia, colocava-se o primeiro documento, em seguida, os outros, até que, por último, o passaporte emitido como produto final”. Para que a ideia se concretizasse, seria necessário que todos os funcionários envolvidos no processo – Ministério das Finanças, cobradores de impostos, polícia, comunidade judaica, etc. – estivessem reunidos debaixo do mesmo tecto e fossem obrigados a fazer o seu trabalho na hora, na presença do requerente, que não teria de andar a correr de repartição em repartição e a quem seriam, provavelmente, poupadas algumas humilhações, bem como eventuais despesas com subornos. Quando tudo ficou pronto e a linha de montagem se encontrava finalmente a funcionar a todo o vapor, Eichmann “convidou” os dirigentes judaicos de Berlim para inspeccionarem a sua obra. Estes ficaram horrorizados: “É como uma fábrica automática, uma espécie de

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 117.

moinho de trigo ligado a uma padaria. Numa das extremidades, coloca-se um judeu ainda proprietário de alguns bens – uma fábrica, uma loja ou uma conta no banco; este percorre todo o edifício, de balcão em balcão, de repartição em repartição, e sai na outra extremidade sem dinheiro, sem direitos, apenas com um passaporte onde se lê: deverá abandonar o país no prazo de quinze dias. Caso contrário, irá para um campo de concentração.»¹⁷⁹

Como podemos subentender através da personalidade de Eichmann demonstrada aquando do julgamento, e como Hannah Arendt também o salienta, Eichmann tinha um defeito bastante específico e decisivo: «uma incapacidade quase total para olhar as coisas do ponto de vista do outro.»¹⁸⁰ Quase como se Eichmann vivesse em constante delírio acerca da realidade e isso o tornasse incapaz de refletir sobre as suas ações e delas tomar consciência. Para além disso, era também limitado relativamente à sua própria capacidade de comunicar, na sua linguagem, afirmando que «a linguagem administrativa (*Amtsspache*) é a minha única língua.»¹⁸¹ E é a partir daqui que é realçado por Arendt um dos traços principais da personalidade de Eichmann: a saber, o do seu automatismo. Um automatismo e uma superficialidade testemunhados pelo imenso vazio da sua personalidade, pela superficialidade e pela pobreza da enunciação da sua linguagem, reduzida a meros *clichés*, pela ausência de pensamento reflexivo e pela indiferença e/ou pelo esquecimento dos outros.

«Numa coisa, porém, estavam enganados», escreve Arendt. «– em pensar que esse “vazio” era fingido, que a verdadeira intenção do réu era dissimular outros pensamentos que, apesar de horríveis, seriam mais profundos. Não era esse o caso. A prova é que, apesar da sua fraca memória, Eichmann repetia textualmente as mesmas frases feitas, os mesmos clichés da sua autoria (quando conseguia construir ele próprio uma frase, repetia-a até se tornar um cliché) de cada vez que mencionava um incidente ou acontecimento que lhe parecesse importante.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 127.

Quer estivesse a escrever as suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, a falar com o polícia que o interrogava ou a dirigir-se ao tribunal, dizia sempre a mesma coisa, com as mesmas palavras. Quanto mais a pessoa o ouvia, mais óbvio se tornava que a sua incapacidade para falar estava intimamente ligada a uma incapacidade para pensar – e, nomeadamente, para pensar do ponto de vista do outro. Comunicar com ele era impossível, não porque mentisse, mas porque se rodeava de mecanismos de defesa extremamente eficazes contra as palavras e a presença dos outros, isto é, contra a própria realidade.»¹⁸²

Esta desfaçatez relativamente à realidade fez com que Eichmann pudesse tomar decisões de uma forma «automática» e sem reflexão para com as consequências das mesmas. A «incapacidade para pensar» conduziu-o até à primeira «solução» para com a «questão judaica» – a expulsão. E como Hannah Arendt explica, a ascensão de Hitler ao poder, aos olhos de alguns sionistas, nos primeiros anos, era algo benéfico, fazendo com que estes colaborassem de uma forma «não criminosa com as autoridades nazis»¹⁸³. Isto porque se convenceram de que esta «dissimilação» associada à emigração dos judeus para a Palestina poderia ser uma «solução justa para ambas as partes»¹⁸⁴. Do outro lado, para os nazis, os únicos judeus respeitáveis eram os sionistas, porque pensavam em termos «nacionais» como eles mesmos.

A segunda «solução» tornou-se a da «concentração». Como refere Hannah Arendt, o regime nazi só se torna abertamente totalitário no início da guerra, a 1 de Setembro de 1939. Um dos pontos mais salientes desta situação é a fusão do serviço de segurança das S.S. com a polícia regular do Estado – de onde resulta que todas as forças de segurança do Estado se tornam graduados das S.S. E era assim quer fossem membros do Partido Nazi quer não. O que levou a que, como Arendt explica, «de um dia para o outro, os principais funcionários civis foram incorporados no sector mais radical da hierarquia nazi». E a filósofa prossegue, salientando: «Ninguém, que eu saiba, protestou ou apresentou a sua demissão.»¹⁸⁵

¹⁸² *Ibid.*, p. 128.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 153.

4.1.3. Eichmann e a Solução Final

**«Where the Jewish “autonomy” had
been carried so far that even the
hangman was a Jew.»**
Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 123

Eichmann «orgulhava-se» da postura «objetiva» da mentalidade das S.S., isto é, de falarem dos campos de concentração em termos de «administração» e dos campos de extermínio em termos de «economia». E, como se de «coisas administrativas» se tratasse, estes funcionários, outrora banais funcionários públicos, eram agora detentores de um poder imenso, «viviam em competição feroz uns com os outros – o que de nada valia às suas vítimas, pois a ambição era sempre a mesma: matar o maior número possível de judeus.»¹⁸⁶ Quando, em Setembro de 1939, o exército alemão ocupou os territórios polacos, Eichmann refletia, em privado, com Dr. Stahlecker advogando que precisavam de uma região «na Polónia, tão grande quanto possível, que seria isolada para fundar um Estado judaico autónomo sob a forma de protectorado... isto poderia ser a solução.»¹⁸⁷ No entanto, o fim do «sonho» de Eichmann acontece aquando da invasão da Rússia, porque marcou o fim de «uma época em que se podia procurar uma solução justa para ambas as partes.»¹⁸⁸ E Eichmann vai ainda mais longe nas suas memórias escritas na Argentina, explicando que isto também significava o fim das leis existentes, dos decretos e até do modo como deveriam ser tratados os judeus. Infere também ainda que seria o fim da sua carreira.

Por fim, a solução final, o «*extermínio*». Aparentemente Eichmann não concordou com a ideia, como constata no seu julgamento:

«Heydrich começou a sua conversa com Eichmann fazendo «um breve discurso sobre a emigração» (a ordem formal de Himmler proibindo toda a emigração judaica, salvo em casos excepcionais, só chegaria alguns meses mais tarde e seria transmitida pelo próprio, mas a emigração já se encontrava praticamente estagnada). A seguir, Heydrich declarou: “O Führer ordenou o extermínio físico dos judeus.” Dito isto, “contrariamente

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

ao que era seu hábito, ficou calado durante um bom bocado, como se quisesse medir o impacto das suas palavras. Lembro-me como se fosse hoje. A princípio, nem sequer percebi bem o que ele tinha dito, visto ter sido tão cuidadoso na escolha das palavras. Mas por fim compreendi e não disse nada, porque nada mais havia a dizer. Em boa verdade, eu nunca tinha pensado em semelhante coisa, numa solução tão violenta. Nessa altura perdi tudo, perdi todo o prazer no meu trabalho, toda a iniciativa, todo o interesse. Fiquei, por assim dizer, destroçado. [...]»¹⁸⁹

Eichmann explicou como a «solução final» foi posta em prática, isto é, explicou o método seguido. Explica que um capitão da polícia de ordem, Christian Wirth – que era responsável pelos aspetos técnicos da eliminação pelo gás de «doentes incuráveis» na Alemanha – o levou até um pequeno *bungalow* de madeira e começou a explicar, «numa voz rouca, vulgar e pouco educada, que tinha calafetado cuidadosamente os vários edifícios, e que usaria o motor de um submarino russo para libertar gás para dentro dos edifícios, e que os judeus morreriam envenenados»¹⁹⁰.

A esta explicação de Wirth, Eichmann terá reagido com «sensibilidade», explicando no tribunal que aquilo lhe pareceu monstruoso, uma vez que, como disse «não sou tão insensível que consiga suportar uma coisa daquelas sem reagir.»¹⁹¹ O que quer dizer que os campos de concentração eram abomináveis até mesmo para um dos responsáveis pelos mesmos – um responsável que quando, em Chelmno, se deparou com a realidade diante dos seus olhos a descreveu da seguinte forma:

«Em Chelmno, as coisas estavam a funcionar a todo o vapor, mas o método era diferente. Em vez de câmaras de gás, usavam-se furgões de gás móveis. Eis o que Eichmann viu: os judeus encontravam-se numa grande sala; foi-lhes ordenado que se despissem; então chegou um camião, que parou à entrada da sala, e os judeus, nus, receberam ordem para entrar nele. As portas fecharam-se e o camião arrancou. “Não sei dizer quantos judeus entraram no camião, Mal podia olhar. Não conseguia; não conseguia mesmo; era demais para mim. Os gritos, e... fiquei

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 171 e 172.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 176.

completamente transtornado, e por aí fora. Aliás, foi precisamente isso que eu disse a Müller, quando, mais tarde, lhe entreguei o meu relatório, que não lhe adiantou de muito. Depois, segui o camião no meu carro, e foi então que vi o espectáculo mais horrível que alguma vez presenciei. O camião avançava para uma vala aberta, as portas abriram-se, e os cadáveres foram atirados para fora. Pareciam ainda vivos, tal era a flexibilidade que os seus membros conservavam. Foram atirados para a vala e parece que ainda estou a ver um civil a arrancar-lhes os dentes com um alicate de dentista. Depois fui-me embora – meti-me no carro e não voltei a abrir a boca. A partir daí, era capaz de ficar horas e horas sentado ao lado do meu motorista sem trocar uma palavra com ele. Nesse dia tive a minha conta. Fiquei arrumado. Só me lembro de um médico de bata branca me dizer para olhar por um buraco para dentro do camião, quando os judeus estavam lá dentro. Recusei-me a fazer isso. Não conseguia. Já só queria sair dali” [...]»¹⁹²

No tempo que se seguiu, Eichmann visitaria outros campos de concentração, como o campo de Minsk e Lwów onde os soldados nazis fuzilavam os judeus a tiro. Isto deixou Eichmann ainda mais revoltado, e como o próprio explicou, em Lwów foi falar com o comandante local das S.S. para lhe dizer que «tudo o que ali se passava era horrível», uma vez que tais práticas levariam os jovens a tornarem-se sádicos, conduziria o povo alemão à loucura. Ou seja, para Eichmann, tudo aquilo parecia estar a «sujar» as mãos dos soldados alemães. Quando, mais tarde, chegou a Lublin viu os judeus serem gaseados com ácido cianídrico. No entanto, como Hannah Arendt deixa bem claro, Eichmann não viu «muita coisa», somente o suficiente para se manter informado.

«O facto é que Eichmann não viu muita coisa. É verdade que se deslocou várias vezes a Auschwitz, na Alta Silésia, o maior e mais famoso dos campos de morte. Mas Auschwitz, com os seus 4662 hectares, não era apenas um campo de extermínio. Era um empreendimento gigantesco, com capacidade para cem mil reclusos, que abrigava prisioneiros de todas as categorias, incluindo não-judeus e trabalhadores escravos, os quais não

¹⁹² *Ibid.*, p. 177.

eram enviados para as câmaras de gás. Era fácil evitar as instalações de extermínio, e Höss, com quem Eichmann mantinha relações muito amistosas, poupava-o aos espectáculos mais arrepiantes. Eichmann nunca assistiu a um fuzilamento colectivo, nunca viu as câmaras de gás em funcionamento, nunca presenciou a selecção daqueles que ainda podiam trabalhar (aproximadamente 25% de cada remessa) que, em Auschwitz, precedia a matança pelo gás. Viu apenas o necessário para estar bem informado sobre o modo como funcionavam os diversos mecanismos de destruição. Havia dois métodos de eliminação: o gás e o fuzilamento. O fuzilamento era levado a cabo pelos *Einsatzgruppen*. O gás era administrado nos campos de extermínio, tanto em câmaras como em furgões móveis. Nos campos, tomavam-se todas as precauções para que as vítimas fossem enganadas até ao último instante.»¹⁹³

Postas as coisas como realmente eram, e tendo em conta que Eichmann tinha plena consciência para onde eram transportados os judeus, ainda que por muitas vezes fosse «poupado» a certos «espetáculos» de horrores, como Arendt explica, e ainda considerando que o seu trabalho era «transportar» e não matar, do ponto de vista jurídico levantavam-se duas questões: teria Eichmann consciência daquilo que estava a fazer? E estaria em posição de avaliar a enormidade dos seus atos? Basicamente, até que ponto se estendia a sua responsabilidade jurídica, uma vez que, do ponto de vista clínico, Adolf Eichmann era são. Mas então, ficando ele chocado com os campos de concentração, como já se demonstrou, não havia o massacre dos judeus ido contra a sua consciência? A verdade é que esta questão, como Arendt salienta, é de ordem moral e, portanto, irrelevante de um ponto de vista jurídico.

No seu entender, Eichmann considera que era impossível da parte dele fazer algo relativamente aos campos de extermínio, a única solução para não compactuar era o seu suicídio. Hannah Arendt adverte, porém, que isto era mentira, Eichmann poderia simplesmente ter-se demitido, uma vez que os membros dos esquadrões de extermínio podiam «apresentar a demissão sem por isso sofrer consequências graves»¹⁹⁴. A verdade é que Eichmann tinha orgulho de «cumprir o seu dever» e de «obedecer a ordens» e, caso

¹⁹³ *Ibid.*, p. 179 e 180.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 182.

se demitisse, não haveria mais nada para ele, e, num homem assim, tal situação seria como um suicídio.

«De acordo com as lembranças de Eichmann, aquilo que se seguiu rapidamente se tornou uma rotina. De especialista em “emigração forçada”, Eichmann depressa se converteu em especialista em “evacuação forçada”. País atrás de país, os judeus foram obrigados a registar-se, a usar o emblema amarelo para serem mais facilmente identificados; depois, foram reunidos e deportados. As remessas eram dirigidas para um ou outro campo de extermínio do Leste, consoante a sua capacidade relativa no momento. Quando um comboio a abarrotar de judeus chegava a um centro, procedia-se à selecção: os mais fortes iam trabalhar. Muitas vezes, eram eles que iam operar a própria maquinaria de extermínio. Todos os outros eram mortos de imediato.»¹⁹⁵

A par de tudo isto, o Estado alemão elaborava a legislação necessária para que os judeus se tornassem apátridas, fazendo com que fosse impossível algum país inquirir sobre o paradeiro dos mesmos, permitindo também assim ainda que o Estado onde as vítimas residissem confiscasse os seus bens. Aqueles que tentavam fugir ou esconder-se eram eventualmente capturados por uma polícia especial constituída por judeus – e isto foi algo que Eichmann observou, que ninguém protestava e, aliás, ninguém se recusava a colaborar. Ao que parece, como Arendt sublinha, na consciência de Eichmann tudo estava tranquilo pelo simples facto de que ninguém, «absolutamente ninguém» ser contra a Solução Final¹⁹⁶.

«Sem a ajuda dos judeus nas tarefas administrativas e policiais (as últimas rusgas realizadas em Berlim ficaram, como já vimos, inteiramente a cargo da polícia judaica), o caos teria reinado por completo, a menos que a Alemanha mobilizasse para o efeito todos os recursos humanos de que dispunha.»¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 210.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 213.

O facto de, nos centros de extermínio, o trabalho material de matar ser geralmente realizado por comandos judaicos é algo que Hannah Arendt salienta, explicando que os técnicos judeus haviam construído um campo em Theresienstadt que funcionava de uma maneira tal que «até o carrasco era judeu»¹⁹⁸. Mas também salienta que tudo isso era «apenas horrível, não era um problema moral».

Pergunte-se, então: na ótica de Hannah Arendt, o que era então o problema moral? Nas palavras da autora, o problema moral «residia, justamente, na proporção de verdade que havia nas declarações de Eichmann quando ele se referia à colaboração dos judeus, mesmo tendo em conta os condicionalismos próprios da Solução Final.»¹⁹⁹ A questão que, segundo Hannah Arendt, então se impunha era a de saber como fora possível conseguir tal coisa. Questão que ficou sem resposta devido à ausência de uma testemunha que depusesse sobre a colaboração entre os dirigentes nazis e as autoridades judaicas, criando assim a verdadeira questão para Hannah Arendt: porque é que os judeus contribuíram para a destruição do seu próprio povo?

«A verdade, e toda a verdade, era que existiam organizações de comunidades judaicas, partidos e organizações de assistência social, tanto a nível local como internacional. Onde quer que houvesse judeus, havia dirigentes judaicos reconhecidos como tal, e estes dirigentes, quase sem excepção, colaboraram, de uma forma ou outra, por uma razão ou outra, com os nazis. A verdade, e toda a verdade, era que, se o povo judaico estivesse verdadeiramente desorganizado e sem dirigentes, ter-se-ia instalado o caos e teria havido muita miséria, mas dificilmente o número total de vítimas ascenderia a uma soma que oscila entre os quatro e meio e os seis milhões. (Segundo os cálculos de Freudiger, metade deles teria podido salvar-se se não tivesse seguido as instruções dos Conselhos Judaicos. Trata-se, evidentemente, de uma estimativa aproximada. [...])»²⁰⁰

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 221.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 223.

4.1.4. Ausência de Reflexão de Eichmann

**«Evil in the Third Reich had lost
the quality by which most people
recognize it – the quality of temptation.»**
Arendt, Eichmann in Jerusalem, p. 150

Derradeira pincelada para retratar a personalidade de Eichmann: este parecia não ter aquilo a que poderíamos chamar de «voz interior», de «bom-senso», de «consciência» ou, muito simplesmente, de pensamento reflexivo ou crítico: negava qualquer tipo de «vozes provenientes do exterior que lhe pudessem ter despertado a consciência»²⁰¹. E isto, diferentemente de muitos dos seus camaradas de altos cargos que, uma vez terminada a guerra, disseram «a si próprios e proclamaram aos quatro ventos que no seu íntimo sempre se tinham oposto ao regime». Eichmann não era, no entanto, um desses homens. Ele sabia o que estava a fazer, e não se sentia movido contra isso, fazendo questão de salientar isso mesmo no seu julgamento em Jerusalém. Eichmann parecia estar desligado da realidade, como se tudo se desenrolasse com a devida burocracia e, uma vez que parecia que ninguém se opunha, ou até mesmo o corrigia, Eichmann criou a sua própria realidade em torno dos seus deveres. Como o próprio salientou: «Ninguém – repetiu – veio ter comigo para me censurar aquilo que eu fazia no cumprimento dos meus deveres.»²⁰²

A questão, parece-me, é a seguinte: estariam todos a aceitar esta realidade monstruosa sem reflexão? «Moralmente falando», advoga Hannah Arendt, «aquilo que tornou a aceitação das categorias privilegiadas tão desastrosa foi o facto de todas as pessoas que requeriam, para si, um estatuto de “excepção” estarem, implicitamente, a reconhecer a regra. Mas este aspecto da questão parece ter escapado àqueles “homens bons”, judeus e gentios, que se atarefavam à volta de todos os “casos especiais” para os quais se podia solicitar um tratamento preferencial.»²⁰³ Ou seja, a aceitação desta horrenda realidade patenteia-se ou passa pela sua participação nela – para o exemplificar, Arendt utiliza Kastner, um homem que se «orgulhava» de ter salvo judeus, através de uma categoria introduzida pelos nazis em 1942 de «judeus proeminentes»: para Kastner, um judeu famoso tinha mais direito à vida do que um judeu comum, compactuando e ajudando os nazis a seleccionar os «famosos» entre os anónimos comuns. É precisamente

²⁰¹ *Ibid.*, p. 225.

²⁰² *Ibid.*, p. 231.

²⁰³ *Ibid.*, p. 232.

a esta seleção, a esta «ajuda inconsciente», que Arendt se refere para salientar a sua aceitação da realidade ao nela participarem: «Deve ter-lhes parecido», diz, «pelo menos, que ao receber pedidos para abrir exceções, e ao aceder, de vez em quando, a esses pedidos, conquistavam a gratidão dos interessados e convenciam os seus adversários da legalidade daquilo que faziam.»²⁰⁴ Inconscientemente e sem refletir, pois, com tais exceções aceitavam a nova realidade imposta pelos nazis.

Aliás, o próprio Eichmann salientou diversas vezes ao longo do seu julgamento que não só se limitara a cumprir ordens, como também seguia as leis – as leis estavam instauradas e ele «limitava-se» a cumpri-las, o que o fazia crer que era um cidadão responsável e exemplar do Estado Alemão. Ele acreditava que tinha vivido toda a sua vida «de acordo com os preceitos morais de Kant e, particularmente, de acordo com a definição kantiana de dever»²⁰⁵ - ou seja, a obediência *por dever*, e não apenas *por conformidade com o dever*²⁰⁶. Este ponto é resolvido logo à partida por Hannah Arendt, explicando que a filosofia moral de Kant²⁰⁷ está ligada à faculdade humana de julgar, logo exclui-se a obediência cega de Eichmann.

Ele tentou ainda explicar o imperativo categórico: «Quis dizer, com o meu comentário sobre Kant, que o princípio da minha vontade deve sempre ser tal que possa tornar-se o princípio das leis gerais.»²⁰⁸ E acrescenta que a partir do momento em que se encarregara de levar à prática a Solução Final, deixou de viver de acordo com os princípios kantianos – e, consciente disso, teve por única consolação a ideia de que nada podia fazer, que não podia mudar nada. No entanto, para Hannah Arendt, isto era bem mais grave: «O que Eichmann não explicou ao tribunal foi que, naquele “período de crimes legalizados pelo Estado”, como agora lhe chamava, ele não tinha simplesmente rejeitado a fórmula kantiana, tinha-a distorcido de maneira a dar-lhe o seguinte significado: “Age como se o princípio dos teus actos fosse o mesmo que o do legislador ou o das leis do país.” [...]»²⁰⁹

Kant foi distorcido por Eichmann, como Arendt explica e chama de «uso caseiro de homem medíocre» àquilo que Eichmann fez com a interpretação da filosofia kantiana.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 233.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 236.

²⁰⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela (Lisboa: Edições 70, 1995), 25-29.

²⁰⁷ Eichmann refere-se à ideia moral de Kant: «O princípio categórico é portanto só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.» Kant, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁸ Arendt, H., *Eichmann em Jerusalém*, *op. cit.*, p. 236.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 236 e 237.

Ficou preso, repetindo para si a ideia de que a filosofia de Kant é a ideia de que o homem, para além de obedecer à lei, tem de ir mais longe e identificar a vontade subjacente à lei – em Kant²¹⁰, tal vontade é a razão pura prática, para Eichmann era a vontade de Hitler. Independentemente dele compreender Kant ou não, isto foi importante – foi, aliás, um ponto crucial para o funcionamento da Solução Final, como Hannah Arendt o explica: «Grande parte do horrível e laborioso perfeccionismo com que foi executada a Solução Final – muitas vezes qualificado como tipicamente alemão, ou como característico do burocrata perfeito – deve-se à estranha noção, assaz comum na Alemanha, de que cumprir a lei não significa apenas obedecer à lei, mas também agir como se cada um fosse o legislador das leis a que obedece. Daí a convicção de que não basta cumprir o dever, é preciso ir mais além.»²¹¹ A mentalidade distorcida da filosofia kantiana em Eichmann fez dele parte crucial da Solução Final – para Eichmann, a lei era a lei e não existiam exceções.

A lei tinha, no entanto, um sentido diferente na Alemanha Nazi – não precisava de ser escrita, ou seja, bastava a palavra de Hitler para que algo se tornasse lei. Enquanto num país civilizado toda a lei parte do princípio de que a «voz da consciência» de qualquer um diz «não matarás!», a Alemanha de Hitler exigia uma realidade tão distorcida que a voz de cada um deveria dizer «matarás!». Embora conscientes de que isto ia contra a normalidade e a naturalidade do ser humano, contra a sua dignidade, como Hannah Arendt explica, «o Mal tinha perdido aquela característica que o torna reconhecível para a maior parte das pessoas – a característica de ser uma tentação.»²¹²

Nestes termos, a partir do momento em que não existe mais esta característica, que Arendt faz questão de enfatizar, a regularidade do «Mal» torna-se uma banalidade: o «Mal» torna-se uma simples ação do dia a dia – toda a realidade se constrói em prol disso mesmo, daquilo que é normal ou não, daquilo que é regulado como tentação ou não.

Seria assim de esperar que, em princípio, e de acordo com o raciocínio de Arendt, se numa determinada ação não existe, deliberada ou conscientemente, uma certa tentação, ela não poderia ser má aos olhos da pessoa que a pratica. E talvez seja precisamente isso que acontece com Eichmann – como mais uma ação diária, o Mal torna-se banal sem

²¹⁰ «A razão pura é prática por si mesma apenas e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos a lei moral (*Sittengesetz*).», Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1994) p. 43.

²¹¹ Arendt, H., *Eichmann em Jerusalém*, *op. cit.*, p. 237.

²¹² *Ibid.*, p. 253.

exigir qualquer tipo de reflexão – reflexão que se pressuporia e se exigiria na «tentação» de algo.

5. Responsabilidade Pessoal em Ditadura

«And while a temptation where one's life is at stake may be a legal excuse for a crime, it certainly is not a moral justification.»

Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 18

Na obra póstuma *Responsability and Judgement* (2003) de Hannah Arendt, a autora dá-nos uma perspetiva da Responsabilidade que me parece ser crucial para melhor compreender a conceção de «Banalidade do Mal». Mais particularmente a ideia de Responsabilidade Pessoal no seio de uma ditadura totalitária. Este texto de Hannah Arendt vem ao encontro da controvérsia que a sua obra *Eichmann in Jerusalem* (1963) gerou, e que no entender da própria, tal controvérsia deve-se a uma má interpretação das suas palavras, a que se dirige com um ditado austríaco: «Não há nada que distraia tanto como a discussão de um livro que ninguém leu.»²¹³

Arendt começa por uma vez mais, atentar na ideia do Mal, explicando que, quando designou o subtítulo do livro de «Banalidade do Mal», apontava para algo que a fizera sentir-se chocada: a ideia de que o Mal poderia não ser algo demoníaco, mas simplesmente banal. Hannah Arendt, talvez como a maior parte de nós, parte do princípio socrático de que é melhor sofrer uma injustiça do que praticá-la²¹⁴ – porém, durante o julgamento de Eichmann, isso mostrou-se não ser totalmente verdade: «[...] se bem que uma tentação em que está em jogo a nossa própria vida possa desculpar juridicamente um crime, nem por isso, decerto, o justifica moralmente»²¹⁵. E é neste ponto que se abre a distinção entre o jurídico e o moral – o moral entendido em termos filosófico-sistemáticos, e não em termos meta-éticas como, em §1, vimos acontecer em Emmanuel Levinas.

«Há um certo número de razões que fazem com que a discussão do direito ou da capacidade de julgar toque na mais importante das questões morais. Intervêm aqui duas coisas: em primeiro lugar, como posso

²¹³ Arendt, Hannah. *Responsabilidade e juízo*. Trad. Miguel Serras Pereira. (Lisboa: ed. Publicações Dom Quixote, 2007) p.15.

²¹⁴ Aristóteles também salienta uma ideia semelhante (1134a10 – 1134a15) nos seguintes termos: «A respeito da injustiça praticada, sofrê-la é o menor dos Males; mas praticá-la é o maior.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. António de Castro Caeiro. (Lisboa: ed. Quetzal, 2018) p. 130.

²¹⁵ Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, *op. cit.*, p. 16.

distinguir o que é justo do que é injusto, se a maioria dos que me leiam já antecipadamente o fixou? Quem sou eu para julgar? Em segundo lugar, em que medida podemos, se é que podemos, julgar situações ou acontecimentos passados em que não estivemos presentes? Como era há pouco o caso, parece de uma evidência ofuscante que não haverá nem historiografia nem procedimento judicial possíveis se negarmos a nós próprios o reconhecimento de uma tal capacidade.»²¹⁶

Notemos – há, por um lado, a falácia da culpabilidade coletiva, em que se culpa um determinado coletivo em prol de certas ações, como relativamente ao povo alemão durante a Alemanha nazi, por exemplo. Isso tornaria todos inocentes, pois, como explica Arendt, o facto de todos se considerarem culpados acaba por ilibar os verdadeiros culpados das suas ações, tornando-os parte de uma culpa coletiva – diz Arendt «(...) uma vez que, quando são todos culpados, ninguém o é»²¹⁷.

Razão pela qual há que determinar a *responsabilidade pessoal* aos seus agentes. Responsabilidade passível de poder ser distinguida de duas formas: a responsabilidade moral e a responsabilidade jurídica. Apesar de diferentes, elas mantêm uma certa ligação, uma vez que em ambos os casos se pressupõe o poder de julgar sobre elas. «Como podemos distinguir o justo do injusto, independentemente do conhecimento da lei? E como podemos julgar uma situação da qual não fomos parte?»²¹⁸, pergunta Arendt.

No exemplo que Hannah Arendt escolhe dar, menciona o comportamento das tropas de assalto nos campos de concentração. Este comportamento tratava de algo que escandalizava, mas que não perturbava moralmente. Segundo Arendt, filosoficamente kantiana, a questão moral levantava-se com o fenómeno da coordenação: «Em suma», refere a filósofa, «o que nos perturbava era o comportamento não dos nossos inimigos, mas dos nossos amigos, que nada faziam para se opor a uma tal situação.»²¹⁹ Apesar de não serem parte responsável pelo poder Nazi, colapsaram (e este colapso foi praticamente universal, como descrito pela autora), não a *responsabilidade pessoal*, mas, sim, o *juízo pessoal*.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

Posto isto, quem está então em condições de discutir as questões morais? Aqueles que dispõem de critérios e de normas, mas que não se ajustam à experiência; ou os que, pelo contrário, apenas se suportam pela experiência? É precisamente esta a questão que Hannah Arendt levanta, assim que separa as questões morais das jurídicas, e assim que expõe o rápido colapso moral da sociedade – «(...) o que se passa com a faculdade humana de julgar quando se confronta com circunstâncias que significam a derrocada de todos os nossos critérios costumados e são, portanto, sem precedentes no sentido de não se encontrarem previstas pelas regras gerais nem tão-pouco como exceções à regra?»²²⁰

A *responsabilidade pessoal*, termo que Hannah Arendt opõe a *responsabilidade política*, onde o governo assume toda a responsabilidade por aquilo que fez no passado – semelhante ao que acontece em cada geração, que assume os feitos ou erros dos seus pais – e aquele que assume *responsabilidade política*, reitera Arendt, chegará ao ponto que dirá, como Hamlet «O tempo saiu dos gonzos: Que Maldição / que me deu ter por missão reordená-lo!»²²¹

Esta *responsabilidade política* não é, no entanto, o ponto que pretendo aqui salientar – tal como também não foi o de Arendt no seu texto. Interessa-me antes a *responsabilidade pessoal* – que em Arendt é, como em Kant, uma responsabilidade autónoma. Isto porque, como acima foi assinalado, assumir a culpa pelo passado de outrem é o mesmo que sentirmo-nos livre de culpa quando somos culpados, o que provoca um «branqueamento muito eficaz, ainda que não-intencional, daqueles que tinham feito alguma coisa: como já vimos, quando todos são culpados, ninguém o é.»²²²

«Não há culpa nem inocência colectivas; a culpa e a inocência só fazem sentido quando se referem aos indivíduos.»²²³ É esta a tese de Hannah Arendt para principiar a dilucidar o termo de *responsabilidade pessoal*.

Num sistema político, o seu funcionamento resulta de uma cadeia de sistemas e relações entre as diversas partes e sectores governamentais. É também evidente que as pessoas que integram esse sistema político funcionam em termos de engrenagens e mecanismos. Cada peça, cada pessoa, deve ser dispensável, sem que o sistema se altere. Isto, como Hannah Arendt menciona, é o ponto de vista da ciência política, e quando denotamos algo de valor ou algo de errado, falamos de bons ou maus sistemas. Para tal

²²⁰ *Ibid.*, p. 23.

²²¹ Do original: «The time is out of joint: O, cursed spite // That ever I was born to set it right!» Shakespeare, *Hamlet*, Ato I, Cena 5.

²²² Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, *op. cit.*, p. 25.

²²³ *Ibid.*, p. 25.

usamos critérios como a liberdade, a felicidade ou ainda o grau de participação dos cidadãos – contudo, a questão da *responsabilidade pessoal* daqueles que dirigem o sistema é nada mais do que «uma questão marginal»²²⁴. E foi precisamente assim que os acusados do processo pós-guerra se «desculpam», explicando que, se não tivessem sido eles a fazê-lo, outros tê-lo-iam feito. No caso da Alemanha nazi, Hitler considerou-se a si próprio como o único insubstituível, o que levava a que todas as decisões pessoais, tomadas durante o sistema político da Alemanha nazi, recaíssem sobre Hitler no pós-guerra. Isto conduz Hannah Arendt à questão de saber se, assim sendo, tais homens poderão desculpar-se da *responsabilidade pessoal*? Isto é, será apenas Hitler o único responsável?

Arendt refere que, durante o julgamento de Eichmann em Jerusalém, a sua defesa alegou precisamente isto, tentando fazê-lo passar apenas por uma peça de uma engrenagem de algo maior. No entanto, como os juízes esclareceram, no tribunal não se trata de julgar um sistema político, mas sim uma pessoa – e é precisamente nessa qualidade que tem de responder perante o tribunal, não como uma mera peça de um sistema que o transcendia.

«Portanto, a pergunta posta pelo tribunal ao acusado é: – Fulano, que é um indivíduo com um nome, com uma data e um lugar de nascimento, identificável e por isso não intercambiável, cometeu o crime de que o acusam, e porque foi que o fez? Se o réu responder: – Não fui eu enquanto pessoa que o fiz, nunca tive nem a vontade nem o poder de fazer fosse o que fosse por minha iniciativa; era uma simples peça da engrenagem, intercambiável, qualquer outro no meu lugar teria podido fazer a mesma coisa; é por acidente que estou a responder perante este tribunal – , esta resposta será considerada improcedente. Com efeito, se fosse permitido ao acusado declarar-se culpado ou não-culpado enquanto representante de um sistema, tornar-se-ia de facto num bode expiatório. (...) Mas, na sala do tribunal, estas definições não valem. Porque à resposta: – Não fui eu quem

²²⁴ «O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito de procurarem a felicidade, mas ninguém dirá jamais que em qualquer destes casos houve uma perda de direitos humanos. [...] A calamidade dos que não têm direitos não decorre do facto de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades –, mas do facto de já não pertencerem a qualquer comunidade.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 392.

o fez, mas o sistema no qual eu não passava de uma peça da engrenagem –, o tribunal replica imediatamente com outra pergunta: – E por que razão, faça o favor de nos responder, se tornou ou continuou a ser o senhor uma peça da engrenagem nessas circunstâncias? Se o acusado quiser furtar-se às suas responsabilidades, terá uma vez mais de fazer intervir outras pessoas, terá de dizer nomes, e essas pessoas tornar-se-ão coacusados possíveis, e não encarnações da necessidade burocrática ou de qualquer outra necessidade.»²²⁵

É nestes termos que a ditadura não é uma «desculpa» que Eichmann, ou qualquer outro, pudesse aqui invocar para «escapar» à sua *responsabilidade pessoal*. E é exatamente por isso que Hannah Arendt considera relevante explicar do que é que se fala, quando se fala então de ditadura. Tradicionalmente, esta foi concebida, na antiga aceção romana da palavra, como um estado de emergência, limitado em termos de poder e tempo, constituído por um governo constitucional e regido pelo direito – algo que ainda hoje pode ser reconhecido como *lei marcial* declarada em zonas de catástrofe ou de guerra. Há ainda as «novas» formas de ditadura em que militares, através de um golpe de Estado, tomam e assumem o poder, privando os cidadãos dos seus direitos políticos. Ou ainda quando um partido se apodera do Estado para excluir toda a oposição política. De qualquer das formas, independentemente da definição de ditadura, todas significam o fim da liberdade política – mas não o fim da vida privada e até de determinadas atividades exteriores à vida política.

«Além disso, a dominação total estende-se a todas as esferas da vida, e não só à política. A sociedade totalitária, enquanto realidade a distinguir do governo totalitário, é de facto uma sociedade monolítica; todas as manifestações públicas – de ordem cultural, artística ou erudita – e todas as organizações – serviços sociais e de solidariedade, bem como as próprias associações desportivas e recreativas – são outros tantos objectos de «coordenação». Não há repartição nem, na realidade, qualquer actividade minimamente pública – das agências de publicidade às instâncias judiciais, do teatro ao jornalismo desportivo, do ensino primário

²²⁵ Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, op. cit., p. 27.

e secundário às sociedades eruditas – que não se veja subordinada à exigência de proclamar em termos inequívocos os princípios governamentais. Quem quer que participe seja em que medida for na vida pública, independentemente de fazer ou não parte dos membros do partido ou das formações de elite do regime, ver-se-á implicado de uma maneira ou de outra nos actos do regime no seu conjunto.»²²⁶

Deste ponto de vista, como explica Hannah Arendt, apenas aqueles que se retiraram completamente de uma vida pública é que, de alguma forma, conseguiram escapar a alguma espécie de *responsabilidade política*, o que por consequência os ilibda da responsabilidade jurídica e moral. Aqueles que parecem culpados são os que continuaram no seu posto, inclusive aqueles que se mantiveram no seu posto, a fim de evitar algo pior, partindo da ideia de que, apenas estando dentro do Mal, seria possível atenuar o Mal. No entanto, os que se afastaram parecem ter fugido às suas responsabilidades, não pensando senão em si próprios.

Esta visão complicar-se-á, no entanto, uma vez que, como Arendt salienta, durante os julgamentos se descobre que, entre os acusados, todos eram «inocentes» de alguma maneira, não sendo, inclusive, «adeptos convictos do regime».

«E hoje vemos que todos e cada um deles, quaisquer que tenham sido os postos que ocupavam ou os actos praticados, declaram que aqueles que, sob este ou aquele pretexto, se retiraram, refugiando-se na esfera privada, escolheram de facto a saída mais irresponsável e mais fácil. A menos que, evidentemente, tenham usado o seu refúgio na esfera privada para dissimular uma oposição activa ao regime – hipótese que é fácil pôr de lado, uma vez que, como é óbvio, o heroísmo e a santidade não são para toda a gente. Mas a responsabilidade pessoal ou moral é para toda a gente e, por isso – o argumento repete-se, era mais «responsável» a opção tomada pelos que permaneceram no seu posto independentemente de todas as condições e de todas as consequências.»²²⁷

²²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²²⁷ *Ibid.*, p. 31.

5.1. O argumento do «Mal Menor»

**«Acceptance of the lesser evil is
consciously used in conditioning the
government officials as well as the
population at large to the acceptance of
evil as such.»**

Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 36 e 37

O argumento do «Mal menor» foi o principal plano daqueles que foram julgados no pós-guerra. Tratava-se de justificar qualquer Mal praticado através da ideia de que o fizeram em prol de evitar algo pior²²⁸. Acrescenta-se ainda o facto de aquele que recusava escolher arvorava uma atitude de irresponsabilidade. A este título, Hannah Arendt lembra que o *Talmude* advoga que, quando nos pedem para sacrificar um homem para benefício da segurança de toda a comunidade, não se deverá fazê-lo. E algo de semelhante aconteceu também com a política do Vaticano e a sua «prática de prudência», evitando ser conivente com o Mal, na esperança de assim conseguir ajudar alguém.

Politicamente falando, a escolha do Mal menor está enfraquecida pelo facto de aqueles que o escolhem se esquecerem de que, apesar de um Mal menor, ele é ainda um Mal. Como Hannah Arendt explica, o Mal menor dentro do Terceiro Reich e da Alemanha nazi tinha um determinado propósito: «O incitamento à aceitação dos males menores é consistentemente usado para condicionar os responsáveis oficiais, bem como a população em geral, no sentido de fazer com que acabem por aceitar o Mal enquanto tal.»²²⁹ Para exemplificar a sua afirmação, a autora utiliza o extermínio dos judeus, onde este é precedido por uma série de medidas antisemitas que, caso fossem rejeitadas, as coisas tendiam a piorar. Assim foi até se chegar ao patamar de ponto sem retorno – o extermínio.

Para além da «escolha do mal menor», outra forma que os réus encontraram para escaparem à sua *responsabilidade pessoal*, foi a de advogarem que tais crimes eram atos de Estado, ou haviam sido cometidos por consequência de ordens superiores. Hannah Arendt salienta que há um fosso de distinção entre as duas partes de «actos de Estado» e «ordens superiores». Por ordens superiores compreendemos a jurisdição legal, onde se

²²⁸ Aristóteles explica o «Mal menor» nos seguintes termos: «Contudo, saber com quem e em que quantidade, quando, em vista do quê e o modo como, já não é fácil para todos. É por isso que o bem é raro, louvável, belo. Por isso, quem visa atingir o meio deve primeiro afastar-se mais do contrário, como Calipso recomenda: *conduz o navio para fora da bruma e da espuma*. Dos extremos, um é mais errado do que o outro. Uma vez, então, que é tão difícil encontrar o meio, diz-se que se deve escolher dos Males o menor dos Males, de acordo com a segunda melhor maneira de navegar». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, p. 63.

²²⁹ Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, *op. cit.* p. 32.

cumpra a lei, enquanto os atos de Estado são algo exterior à jurisdição. Ora, o que a teoria política não podia prever era que tais atos de Estado pudessem destruir toda a legalidade, isto é, no caso do regime de Hitler, todo o aparelho do Estado executava o que normalmente seriam considerados crimes. Consequentemente, nada daquilo que fosse praticado seria considerado crime, uma vez que eram atos de Estado.

Relativamente ao argumento das «ordens superiores», presume-se que aquele que recebe tais ordens seja capacitado de reconhecer a natureza criminosa de determinada ordem. «Em termos jurídicos, é necessário que as ordens a que se deve desobedecer sejam “manifestamente ilegítimas”, devendo essa ilegitimidade funcionar como “um sinal de perigo afixado num aviso de proibição”. Por outras palavras, para se poder pressupor que um homem deva decidir entre obedecer e desobedecer, é necessário que a ordem se apresente claramente como uma exceção, ao mesmo tempo a dificuldade reside aqui no facto de, nos regimes totalitários, e em particular durante os últimos anos do regime hitleriano, a exceção ter passado manifestamente a ser a ordem não-criminosa.»²³⁰ O que significava que, apesar de ser possível reconhecer determinadas ordens superiores como ordens de natureza criminosa, estas não eram ilegítimas, dificultando a capacidade de dever ou não desobedecer a alguma ordem por parte dos soldados. Esses crimes contra os direitos humanos, justificavam-se, no seu cerne, pela «desculpa» de que o direito era o que era bom e útil para o todo em contraste com as partes²³¹. De facto, se as ordens não eram uma exceção ao regime, onde se apoiar para recusar determinada ordem? É precisamente o que Hannah Arendt salienta:

«O tribunal não se satisfaz, portanto, com a fraseologia costumada em cujos termos há um «sentimento do que é legítimo [...] profundamente implantado na consciência de todos os seres humanos, ainda que não estejam familiarizados com os livros de direito», e invocou “uma ilegitimidade que salta aos olhos e repugna ao coração, bastando para isso que os olhos não estejam cegos ou o coração petrificado e corrompido” – o que está excelentemente dito, sem dúvida, mas parecerá insuficiente,

²³⁰ *Ibid.*, p. 35.

²³¹ «(O lema de Hitler, de que «o direito é aquilo que é bom para o povo alemão», é apenas a forma vulgar de uma concepção da lei que pode ser encontrada em toda a parte e que, na prática, só não permanecerá eficaz se as tradições mais antigas, ainda em vigor nas constituições, o evitarem.) Uma concepção da lei que identifica o direito com a noção do que é bom – para o indivíduo, ou para a família, ou para o povo, ou para a maioria – torna-se inevitável quando as medidas absolutas e transcendentais da religião ou da lei da Natureza perdem a sua autoridade.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 396.

receio-o bem, no momento crítico. Porque nos casos antes referidos, os homens que agiram Mal estavam bem familiarizados com a letra e com o espírito da lei do país em que viviam, e hoje, quando os consideramos responsáveis, o que realmente queremos é que um “sentimento de legitimidade”, vindo do fundo da sua consciência, irrompa para contradizer a lei do seu país e o conhecimento que dessa lei possuíam. Em tais circunstâncias, talvez lhes fosse consideravelmente necessário mais do que olhos que não estivessem cegos e do que corações que não estivessem petrificados nem corrompidos para distinguirem a «ilegitimidade». A verdade é que agiam em condições tais que tornavam ilegal qualquer acto moral, e qualquer acto legal, um crime.»²³²

O que Hannah Arendt parece demonstrar neste texto é a existência de uma concepção bastante otimista relativamente à natureza humana – a concepção de o homem ser capacitado de saber sempre o que fazer em questões morais, de ser dotado de uma faculdade independente que não se mistura ou se perde nas leis ou na opinião pública, reagindo de modo espontâneo. O que, como nos temos vindo a aperceber, não funciona tão linearmente. Aliás, a ideia de que a Alemanha nazi era meramente um «bando de criminosos» dispostos a cometer qualquer crime contra a humanidade é enganadora, como nos adverte Hannah Arendt. No caso de Eichmann, por exemplo, «a sua consciência revoltava-se perante a ideia de crueldade»²³³, no entanto, a sua consciência parecia não interferir relativamente à ideia de extermínio. Isto deve-se ao facto de, como Arendt nos explica, existir uma nova ordem legal que sustentava o mandamento «Matarás!»²³⁴. Mandamento que não se referia apenas ao inimigo de guerra, mas incluía também gente inocente: «os actos em que se traduziam não eram obra de foragidos de justiça, monstros ou sádicos exacerbados, mas dos mais respeitados membros da sociedade respeitável.»²³⁵

²³² Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, *op. cit.*, p. 35 e 36.

²³³ *Ibid.*, p. 37.

²³⁴ «A maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política. Isto permitiu a introdução de métodos inteiramente novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição: os movimentos, até então colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por ele, puderam moldar um grupo que nunca havia sido atingido por nenhum dos partidos tradicionais. Assim, sem necessidade e capacidade para refutar argumentos contrários, preferiam métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção. As discórdias ideológicas com outros partidos ser-lhes-iam desvantajosas se eles competissem sinceramente com esses partidos: não o era, porém, enquanto lidavam com pessoas que tinham motivos para hostilizar igualmente todos os partidos.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 414.

²³⁵ Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, *op. cit.*, p. 37.

Hitler, como Arendt explica mais detalhadamente em *The Origins of Totalitarianism* (1948), conseguiu eliminar a diferença entre pensar e agir:

«Essencialmente, o líder totalitário é nada mais nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do «desejo» das massas que ele incorpora como as massas dependem dele. Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas o chefe seria uma nulidade. Hitler, que conhecia muito bem essa interdependência, exprimiu-a certa vez num discurso perante a SA: «Tudo o que vocês são, são-no através de mim; tudo o que eu sou, sou-o somente através de vocês.» Infelizmente a nossa tendência é para dar pouca importância a declarações deste tipo ou para as interpretar erradamente. Na tradição política do Ocidente, a acção é definida em termos de dar e executar ordens. Mas esta ideia sempre pressupõe alguém que comanda, que pensa e deseja e, em seguida, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência, Hitler, porém, era da opinião de que até mesmo «o pensamento [...] (só existe) em virtude da formulação ou execução de uma ordem», eliminando assim, mesmo teoricamente, de um lado a diferença entre pensar e agir e, do outro, a diferença entre governantes e governados.»²³⁶

²³⁶ Arendt, H., *As Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 431.

5.2. A Colaboração Social

«To put it crudely, they refused to murder, not so much because they still held fast to the command "Thou shalt not kill," but because they were unwilling to live together with a murderer – themselves.»

Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 44

Há que colocar a questão: porque é que a população, no seu conjunto, independentemente da participação direta ou não no regime, parecia ser conivente com tal situação? Pois bem, porque acreditavam na «nova ordem», porque era assim que as coisas eram. Parece ser uma explicação pouco clara, mas era a pura realidade – uma realidade distorcida, que era a aquela em que habitavam²³⁷. E como Arendt explica em *The Origins of Totalitarianism* (1948), a razão pela qual os regimes totalitários podem ir tão longe neste aspeto de tornar a realidade em algo distorcido é que o mundo exterior não-totalitário se encontra numa situação em que também foge à realidade face à verdadeira loucura, acreditando somente naquilo que quer, assim como as massas diante do «mundo normal»²³⁸.

Não obstante, nem todos sucumbiram ao colapso moral da Alemanha nazi, e é por isso que Hannah Arendt finaliza este texto com duas questões. Uma primeira, que pergunta de que forma eram diferentes os que não colaboraram com o regime e se recusaram a participar na vida pública? Uma segunda questão, que pergunta o que é que terá levado estes a tal comportamento, se tivermos em consideração o facto de aqueles que colaboraram e serviram o regime não serem simplesmente monstros?

Relativamente à primeira questão – os considerados irresponsáveis por não participarem na vida pública e escaparem aos seus deveres foram, de facto, os únicos que foram capazes de desenvolver uma capacidade de julgamento pessoal. Ou seja, de pensar

²³⁷ «Por outras palavras, embora seja verdade que as massas são obcecadas pelo desejo de fugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação, também é verdade que a sua ânsia pela ficção tem algo a ver com aquelas faculdades do espírito humano, cuja coerência estrutural transcende a mera ocorrência. Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam de transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência.» *Ibid.*, p. 466.

²³⁸ «A repugnância do bom senso diante da fê no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que nenhuma estatística digna de fê, nenhum facto ou algarismo passível de controlo venha a ser publicado, de modo que só existem informações subjectivas, incontroláveis e inafiançáveis acerca dos países dos mortos-vivos.» *Ibid.*, p. 579.

por eles próprios. E, atenção, não por serem mais inteligentes ou melhores, mas porque o critério que adotaram, segundo a opinião de Arendt, terá sido o seguinte: como posso eu viver em paz comigo próprio, cometendo determinadas ações? Pensamento refletido e crítico que os terá levado a decidir nada fazer. Assim escolheram, não porque acreditassem que isso melhorava o mundo, mas na condição de continuarem a viver e a conviver minimamente em paz consigo próprios.

«Para o dizermos em termos mais crus, recusavam-se a assassinar, não tanto porque fizessem questão de observar o mandamento: «Não matarás», mas porque não queriam viver com um assassino – a sua própria pessoa.

A pré-condição desta espécie de juízo não é termos uma inteligência muito desenvolvida nem um conhecimento especializado profundo das questões morais, mas antes o hábito de viver cada um de nós consigo mesmo em termos explícitos, de comunicar cada um de nós consigo mesmo, quer dizer, de me entregar a esse diálogo silencioso de mim comigo mesmo, a que, desde Sócrates e Platão, chamamos pensamento.»²³⁹

Relativamente à segunda questão, Hannah Arendt crê que aqueles que cooperaram acreditavam ser o seu dever fazer o que lhes era ordenado pelo regime. Este argumento foi diferente do daqueles que se limitaram a desculpar-se com a prática do «mal menor», já que estes negavam a faculdade humana de julgar. «[...] ouvimos sempre o mesmo argumento: qualquer organização exige sempre a obediência aos superiores, bem como a obediência às leis do país. A obediência é uma virtude política de primeira importância e, sem ela, não há corpo político que possa sobreviver. Em parte nenhuma existe total liberdade de consciência, porque isso significaria o fim de qualquer comunidade organizada. Todas estas razões parecem tão plausíveis que se torna necessário um certo esforço para detectarmos a falácia que encobrem.»²⁴⁰

E Hannah Arendt acrescenta ainda que nenhum homem, não importa o quão forte seja, consegue levar a cabo qualquer coisa boa ou má por si próprio – requer sempre a ajuda de outros. Logo, aqueles que parecem obedecer, na realidade estão a cooperar,

²³⁹ Arendt, H., *Responsabilidade e Juízo*, op. cit., p. 39.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 40.

apoiando a iniciativa daquele que ordena, uma vez que, sem tal obediência, aquele que ordena seria impotente.

Deste ponto de vista, aqueles que Hannah Arendt nomeia de «não-participantes», aqueles que se recusaram a participar na vida pública, numa vida pública sob uma ditadura totalitária, assumem postos de responsabilidade. «E basta que imaginemos por um momento o que aconteceria às formas de governo em causa se um número suficientemente grande de pessoas, ainda que sem resistência activa ou insurreição, agisse “irresponsavelmente” e se recusasse a apoiá-las, para compreendermos a que ponto a arma da não-participação pode ser eficaz. Trata-se, com efeito, de uma das muitas variantes da acção e da resistência não-violentas – como podemos ver na força potencial da desobediência civil – que o nosso século começa a descobrir. No entanto, a razão por que podemos considerar responsáveis esses criminosos de tipo novo, que nunca cometeram um crime por sua iniciativa própria, reside no facto de as esferas política e moral implicarem a exclusão da obediência do seu âmbito.»²⁴¹

Nestes termos, a verdadeira questão a colocar não deve ser aquela que pergunta «porque é que obedeceu?», mas antes a que pergunta «porque é que apoiou?». Como Arendt explica, esta mudança de vocabulário é crucial, uma vez que as palavras podem exercer sobre o espírito do homem um impacto poderoso.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

6. Do Pensamento – Notas de Hannah Arendt

**«The deeds were monstrous, but
the doer – at least the very effective one
now on trial – was quite ordinary,
common- place, and neither demonic nor
monstrous.»**

Arendt, *The Life of the Mind*, p. 4

Comecemos por lembrar, nas palavras da própria autora, a emergência do sintagma «banalidade do mal»: «Factualmente», lembra e explica Arendt, «a minha preocupação com as atividades do espírito tem duas origens muito diferentes. O impulso imediato veio de ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. No meu relatório sobre ele falei da «banalidade do Mal». Por detrás dessa frase, eu não sustentava nenhuma tese ou doutrina, apesar de estar vagamente consciente do facto que ela ia contra a nossa tradição de pensamento - literária, teológica ou filosófica – acerca do fenómeno do Mal.»²⁴²

É, de facto, nesta obra de 1971 – *A Vida do Espírito – Volume I: Pensar* – que Hannah Arendt pretende explicar e tornar clara a sua tese da «banalidade do Mal» – tese que tem por pano de fundo o julgamento de Eichmann e, conseqüentemente, a «reportagem» de Arendt que antes já analisámos.

No entender de Arendt, aquilo que, desde novos, comumente aprendemos como sendo o Mal tem a conotação de algo «demoníaco», com um certo simbolismo bíblico e, até, uma certa «incarnação» de Lúcifer – no fundo, o Mal significa algo de monstruoso e de grandioso. Aqueles que agem movidos pelo Mal tendem a ser caracterizados, assim como Lúcifer, como orgulhosos e invejosos devido ao sucesso de outrem. Aqui, neste exemplo, como aponta Arendt nesta introdução à sua obra, o Mal é tido como um ressentimento humano – isto, desde Caim em relação ao seu irmão, ou a fraqueza de Macbeth. Há ainda os sentimentos de ódio contra a bondade, ou simplesmente a cobiça²⁴³.

²⁴² Arendt, Hannah. «Introdução» in *A Vida do Espírito - Volume I: Pensar*, trad. João C. S. Duarte. (Lisboa: Edições Piaget, 2017) p. 13.

²⁴³ «É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um «mal radical» e isto aplica-se tanto à teologia crista, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um «rancor perverso» que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde procurar apoio quando tentamos compreender um fenómeno que, não obstante, nos impõe a sua realidade irresistível e contraria todas as normas que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria

Depois de enunciar estes traços inerentes à conceção vulgar e comum do Mal – uma conceção socialmente correta e aceite ainda nos dias de hoje – Hannah Arendt apercebe-se de que no caso de Eichmann e do seu julgamento não observou nada disto. Existiria, ou teria então de existir, uma outra explicação para o Mal. Aquele homem, Eichmann, cujos atos eram monstruosos e grandiosos (como geralmente é descrito o Mal), era simplesmente vulgar – era muito simplesmente um pobre homem vulgar.

«Estava espantada com uma manifesta superficialidade do agente que tornava impossível seguir o Mal incontestável dos seus atos até qualquer nível mais profundo de raízes e motivos. Os actos eram monstruosos, mas o agente – pelo menos aquele mesmo que agora estava a ser julgado – era absolutamente vulgar, nem demoníaco nem monstruoso. Não havia nele nenhum sinal de convicções ideológicas firmes ou de motivos Maldosos específicos, e a única característica notável que se podia detetar no seu comportamento durante o julgamento e durante todo o período de investigação policial anterior ao julgamento era algo de inteiramente negativo: não era estupidez mas irreflexão.»²⁴⁴

Eichmann, como pudemos analisar, era um homem que funcionava por *clichés*, como Hannah Arendt o salienta. Todo o seu ser funcionava em prol de um padrão pelo qual se regulava e através do qual respondia às questões que lhe eram colocadas. Parecia automatizado – sem pensamento, entenda-se sem um pensamento reflexivo e crítico –, e o facto de, aos olhos de Arendt, ser tão difícil parar de pensar ou, muito simplesmente, não pensar foi precisamente o que despertou o interesse da filósofa durante o julgamento de Jerusalém. Surge então a verdadeira questão de Arendt: «Pode o problema do bem e do mal, a nossa faculdade de distinguir o certo do errado, estar em conexão com a nossa faculdade do pensar?»²⁴⁵

superfluidade tanto quanto na de todos os outros e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e das fontes de esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas tornam-se constantemente supérfluas se continuamos a pensar no nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e económicos de toda a parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. O bom senso utilitário das massas que, na maioria dos países, estão demasiado desesperadas para ter muito medo da morte, compreende muito bem a tentação a que isso pode levar.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 608.

²⁴⁴ Arendt, H., *A Vida do Espírito - Volume I: Pensar*, op. cit., p. 14.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

6.1. O Pensamento e o Mal

«It was not stupidity but a curious, quite authentic inability to think.»

Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 159

Partamos então para a problemática do pensamento ou, no léxico e na conceção de Arendt, para a atividade do pensamento – para o pensamento como ato, como um agir. É, de facto, a partir de então que Hannah Arendt se questiona no sentido de saber se tal atividade pode, enquanto hábito de examinação e independentemente dos resultados e do conteúdo específico, fazer com que o homem não pratique o Mal.

Acerca do pensamento, Hannah Arendt escreveu um texto intitulado «Pensamento e Considerações Morais» onde nos remete para alguns dos seus apontamentos relativamente à *atividade do pensamento*. Este texto insere-se na obra póstuma *Responsibility and Judgement* (2003), e o texto em questão, dedicado a W. H. Auden, data de 1971, ou seja, já numa fase final da vida de Hannah Arendt.

Logo no início do texto a autora revela-nos algumas das suas preocupações sobre a escrita em torno do pensamento ou sobre o pensamento, uma vez que o seu gesto lhe parece suscetível de parecer algo «presunçoso». Entende, por isso, dever começar por dar uma explicação do seu gesto. Essa justificação coincide precisamente com o termo «banalidade do Mal» que cunhou como subtítulo da obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). Diz abertamente que, apesar de ter utilizado essa expressão, a mesma não remetia para uma teoria, mas antes para algo de factual – para «[...] o fenómeno das acções más, praticadas a uma escala gigantesca, que não podem ser explicadas por qualquer perversidade, patologia ou convicção patológica do seu autor, cujo único traço distintivo talvez fosse, na circunstância, um vazio extraordinário. Por mais monstruosos que tivessem sido os seus actos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que podíamos detectar tanto no seu passado como no seu comportamento perante o tribunal e durante a fase do interrogatório que o precedeu, parecia totalmente negativa: não a estupidez, mas uma curiosa e muito autêntica incapacidade de pensar.»²⁴⁶

E é a partir desta «curiosa» incapacidade de pensar, de refletir, por parte de Eichmann, que Hannah Arendt observou em Jerusalém, que surge então o filosofema

²⁴⁶ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 143.

«banalidade do Mal». Não surge, no entanto, sem antes a própria autora se ter questionado acerca do próprio pensamento e do Mal – questionamento que nos surge aqui, neste texto muito explicitamente intitulado «Pensamento e Considerações Morais». Como não referir que, este questionamento, compreende questões que se colocam também a qualquer leitor atento da obra-reportagem de Hannah Arendt *Eichmann in Jerusalem*? Questões como: será então possível fazer o Mal sem qualquer motivo? Sem impulsos de interesse ou até sem determinação? Não seria a maldade precisamente o contrário, isto é, agir determinadamente a fazer o Mal? O nosso julgamento, a capacidade de distinguir o justo do injusto, não depende precisamente do pensamento? E, num caso em que o pensamento está ausente, não vai isso ao encontro da falência da consciência? E por fim, e nas palavras da própria autora: «A questão que por si própria se impunha era a seguinte: poderá a actividade do pensamento enquanto tal, o hábito de examinar e reflectir sobre o que vem a acontecer, independentemente do seu conteúdo específico e independentemente em certa medida também dos seus resultados, poderá essa actividade ser de tal natureza que «condicione» o homem contra o fazer o Mal?»²⁴⁷

Teremos então de compreender que questões como «o que é o pensar?» e «o que é o Mal?» são questões de ordem metafísica, pelo que há nelas uma dificuldade acrescida de encontrar respostas que se lhe adequem. A título de exemplo, Hannah Arendt refere que a crise da religião atinge o seu ponto máximo quando os próprios teólogos começam a falar na «morte de Deus», ou, no tocante à metafísica, quando os próprios filósofos começam a declarar o fim da metafísica.

Não obstante, podem existir vantagens nisto se tais «fins» forem compreendidos, por exemplo, que Deus não «morreu», mas antes que o modo como Deus foi pensado durante milhares de anos deixa de ser «convicente», como nos explica Arendt – aquilo que chega a um fim é a distinção de base entre o sensorial e o supra-sensorial – «[...] juntamente com a noção, pelo menos tão antiga como Parménides, de que tudo o que não é dado pelos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais fiável, mais dotado de sentido do que aquilo que aparece, e que não está apenas *para além* da percepção sensorial, mas também *acima* do mundo dos sentidos.»²⁴⁸ Isto é, e por outras palavras, não foi apenas a localização das «verdades eternas» que «morreu», mas a diferenciação entre essas e as outras.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 144.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 146.

Relativamente à metafísica, o perigo advertido pelos seus defensores referia-se ao niilismo, e como Arendt explica: «[...] uma vez que o domínio supra-sensorial tenha sido afastado, o seu oposto, o mundo das aparências, tal como foi entendido ao longo de muitos séculos, terá sido também aniquilado.»²⁴⁹ Assim, o sensorial não pode sobreviver à morte do supra-sensorial.

E, no tocante a esta problemática, a autora exemplifica-a com o que considera ser o seu melhor exemplo: a saber, Nietzsche e a sua descrição poética da morte de Deus²⁵⁰ em *Also sprach Zarathustra* (1883). Descrição que gerou diversas confusões em torno de si. Eventualmente é nos explicado por Nietzsche, em *Götzen-Dämmerung* (1889), que a palavra «Deus» remetia para o «mundo verdadeiro» e que, conseqüentemente, com a morte do «mundo verdadeiro» o que nos restava? Nada, pois o mundo das aparências seria abolido conjuntamente com o mundo verdadeiro²⁵¹.

Prosseguindo esta linha de pensamento, Hannah Arendt explica-nos que, apesar da declaração destas modernas «mortes» de Deus e da metafísica, ainda que importantes, elas são acontecimentos do pensamento – e que, apesar de direcionadas ao modo de pensar, nenhuma delas põe em causa a capacidade de pensar e, portanto, nenhuma põe em causa o Homem ser um ser pensante. Nestes termos, afirma Arendt, o Homem é sempre inclinado a pensar e «[...] até mesmo, exceto no caso de se verificar uma pressão de necessidades mais urgentes, uma necessidade (a “necessidade da razão” de Kant) de pensar para além das limitações do seu conhecimento, de fazer com as suas capacidades intelectuais, com o poder do seu cérebro, algo mais que limitar-se a usá-los como instrumentos do conhecimento e da acção.»²⁵²

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁵⁰ «Será, então, possível? Este velho santo ainda nada ouviu dizer, na sua floresta, de que *Deus morreu!*» e «Todos os deuses morreram; agora, queremos que viva o super-homem.» Nietzsche, F., *Assim Falava Zarathustra*. Trad. Paulo Osório de Castro (Lisboa: ed. Relógio D'Água, 1998) p. 6 e 83.

²⁵¹ *Cf.* «O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? talvez o aparente?... Mas não! Com o mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente!» Nietzsche, F., *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2022) p. 34.

²⁵² Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, *op. cit.*, p. 147.

6.2. O Pensamento segundo Kant, segundo Arendt ou Kant lido por Arendt

«The trouble is precisely that no wicked heart, a relatively rare phenomenon, is necessary to cause great evil. Hence, in Kantian terms, one would need philosophy, the exercise of reason as the faculty of thought, to prevent evil.»

Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 164

Esta inclinação do Homem para o pensamento, a sua necessidade, ainda que não seja suscitada por «questões últimas e sem resposta», não pode ser saciada pelas «intuições consideradas definitivas destes ou daqueles sábios» – o que significa que tal necessidade só pode mesmo ser saciada através do próprio pensamento. Isto implica ainda que os pensamentos de outrora, só poderão continuar «hoje» a satisfazer se ainda for possível pensá-los «hoje» de novo. Para Kant, por excelência o filósofo do Iluminismo, o pensamento designa a dignidade mais própria do humano – ousar *pensar por si-mesmo* é a máxima do Iluminismo: contra a tradição e contra a autoridade, Kant²⁵³ defende a suma importância de um *pensamento pessoal* que raciocine, isto é, que reflita ou pense.

Arendt salienta ainda que devemos a Kant a distinção entre *pensar* e *conhecer*, isto é, entre a razão enquanto faculdade de pensamento e compreensão, e o entendimento, que deseja e é capaz de conhecer de um modo verificável. E Arendt explicita ainda que Immanuel Kant acreditava que a *necessidade do pensamento*, para além dos limites do conhecimento, provinha das velhas questões metafísicas de Deus, da imortalidade e da liberdade, considerando «necessário negar o conhecimento para dar lugar à fé»²⁵⁴. O que leva à «destruição de todos os fundamentos possíveis dos sistemas metafísicos»²⁵⁵, porque a necessidade e capacidade de pensar não são limitadas por um conteúdo específico, como acontece com «essas questões que a razão levanta, sabendo que nunca

²⁵³ Cf. Kant, Immanuel, *Resposta à pergunta: «o que é o iluminismo?»*, Trad. Artur Morão. (www.lusosofia.net) p. 2. «Mas é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for concedida a liberdade. Sempre haverá, de facto, alguns que pensam por si, mesmo entre os tutores estabelecidos da grande massa que, após terem arrojado de si o jugo da menoridade, espalharão à sua volta o espírito de uma estimativa racional do próprio valor e da vocação de cada homem para pensar por si mesmo.» e Kant, Immanuel, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins (São Paulo, Editora Iluminuras, 2009) p. 91. «Pensar é falar consigo mesmo (...) por conseguinte, também se ouvir interiormente (...)»

²⁵⁴ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, *op. cit.*, p. 148.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 148.

será capaz de lhes responder.»²⁵⁶ Dessa forma Kant opera a separação entre conhecer e pensar, abrindo lugar, não à fé, mas ao pensar. Operação que é um ponto fulcral na análise e no propósito de Hannah Arendt. Como, aliás, a própria nos adverte, depois da sua breve reflexão acerca da distinção entre conhecer e pensar em Kant, se a nossa capacidade para distinguir entre o justo e o injusto está vinculado à capacidade de pensar, estamos prontos para «reclamar» a sua execução a qualquer pessoa que disponha do seu juízo, independentemente de ser «ignorante ou erudita». Pensar, *pensar por si-mesmo*, caracteriza o homem, distinguindo-o dos animais e dos deuses²⁵⁷.

«A incapacidade de pensar não é a estupidez; podemos encontrá-la em pessoas extremamente inteligentes, e é difícil termos a Maldade por sua causa, que mais não seja porque tanto a ausência de pensamento como a estupidez são fenómenos muito mais frequentes que a Maldade. O problema está precisamente no facto de não ser necessária a intervenção de um coração perverso – fenómeno, de resto, relativamente raro – para causar grandes Males. Portanto, em termos kantianos, necessitamos da filosofia, do exercício da razão como faculdade de pensar, para nos opormos ao Mal.»²⁵⁸

Para além disto, temos ainda de ter em atenção que o pensamento nos remete sempre para objetos ausentes, ou seja, para objetos que se encontram longe dos sentidos – isto, porque um objeto do pensamento é sempre uma representação de algo. Como Hannah Arendt explicita, de uma maneira direta e até algo simplificada, quando se pensa sai-se do mundo das aparências, mesmo que o pensamento trate de objetos que habitualmente estão presentes sensorialmente. Quando se trata de uma pessoa, por exemplo, para se pensar nela é necessário que esta não esteja junto de quem está a pensar,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 148.

²⁵⁷ Cf. Kant, I., *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *op. cit.*, p. 94. «O entendimento, como faculdade de pensar (de representar algo por meio de conceitos), também é denominado faculdade de conhecer superior (por diferença com a sensibilidade, como faculdade inferior), porque a faculdade das intuições (puras ou empíricas) só contém o singular nos objetos, enquanto a faculdade dos conceitos contém o universal das representações deles, a regra, à qual o diverso das intuições sensíveis tem de ser subordinado para produzir unidade do conhecimento do objeto. - Portanto, o entendimento é, sem dúvida, mais nobre que a sensibilidade, da qual os animais desprovidos de entendimento podem se valer em caso necessário, seguindo os instintos neles implantados, assim como um povo sem governante, ao passo que um governante sem povo (o entendimento sem a sensibilidade) não é capaz de absolutamente nada. Por isso, entre ambos não há conflito de hierarquia, se bem que um é intitulado superior e o outro, inferior.»

²⁵⁸ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, *op. cit.*, p. 148 e 149.

ou ao alcance dos seus sentidos²⁵⁹. Caso contrário, será possível recolherem-se impressões para mais tarde utilizar, sem, no entanto, não se poder pensar nelas – «[...] pensarmos em alguém que está presente implica que nos afastemos sub-repticiamente da sua companhia e façamos como se a sua pessoa já ali não estivesse.»²⁶⁰

Estes apontamentos, como a própria autora explica, podem indicar porque é que o pensamento pode ser tido como «não-natural», como se, quando começamos a pensar, nos comprometêssemos com uma «actividade contrária à condição humana». O pensamento enquanto pensamento, sem ser conduzido pelo saber ou por propósitos práticos, está «fora de ordem» – ideia também presente na crítica da Metafísica da Presença de Heidegger, como Arendt sublinha. Em tom de resumo, a autora encaminha-nos para as três principais proposições²⁶¹ sobre a questão da existência de uma ligação entre a capacidade ou a incapacidade de refletir (isto é, de pensar) e o Mal.

- Se há de facto uma tal ligação, então a capacidade de refletir (pensar), como algo distinto da «sede do conhecimento», é atribuída a todos os homens e não é, de todo, um privilégio particular.
- Se, como Kant explica, a faculdade de pensar tem uma «aversão natural» em aceitar os próprios resultados como sendo um «axioma sólido», não podemos então esperar da reflexão «mandamentos morais» e, menos ainda, qualquer definição última do bem e do Mal.

²⁵⁹ Hannah Arendt também faz menção a esta situação numa carta (manuscrito que serviu como base para o discurso de Arendt na rádio a 25 de Setembro de 1969 relativamente ao 80º aniversário de Heidegger) dirigida a Martin Heidegger. «Se nos encontramos, por exemplo, face a face com um homem, então podemos até mesmo percebê-lo em toda a sua presença sempre animadora, mas não pensamos nele. Se conseguirmos, porém, pensar nele, então uma barreira insere-se entre os que se encontraram e nós nos distanciamos secretamente do encontro imediato. Para nos aproximarmos do pensamento acerca de uma coisa ou mesmo de um homem, estes têm de se encontrar à distância para a percepção imediata. O pensar, diz Heidegger, é o «aproximar-se da distância». É possível dar concretude a isso numa experiência conhecida. Nós saímos de viagem, a fim de vermos pontos turísticos muito afastados na sua proximidade; aí acontece frequentemente que apenas na recordação retrospectiva, quando já não nos encontramos sob a pressão da impressão, as coisas que vimos apresentam-se para nós como bem próximas, como se elas só revelassem agora o seu sentido, uma vez que estão ausentes. Esta inversão das proporções e relações, o facto de o pensar distanciar a proximidade ou se retrair a partir da proximidade e atrair o distanciado para a proximidade é decisiva, se nós quisermos tornar claro para nós a morada do pensamento.» Arendt, Hannah e Heidegger, Martin. *Cartas 1925-1975*. Trad. por Marco Casanova. (Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2017) p. 178.

²⁶⁰ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 150.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 151.

- Se o pensar lida com invisíveis, então daí resulta estar «fora de ordem», já que estamos presentes num mundo de aparências e a «experiência de desaparecimento mais radical é a morte».

É nestes termos que Arendt pode advogar que, muito raras vezes, os «pensadores» se explicaram relativamente ao que os fez pensar – e mais raros foram ainda os que o descreveram e examinaram. Razão pela qual o pensamento se afigura um campo relativamente complexo para meditar – e mais ainda para pensar ou para criar uma conexão entre o pensamento e o Mal.

6.3. O «Pensamento» nos diálogos socráticos

«Inability to think is not a failing of the many who lack brain power but an ever-present possibility for everybody»
Arendt, *The Life of the Mind*, p. 191

A via que Hannah Arendt persegue na sua análise da origem e da condição do pensar são os escritos de Platão – a sua leitura visa detectar neles o que leva ou dá a pensar. E um primeiro traço que Arendt neles relewa é o facto de a aporia (*aporos*/Ἀπορία) os estruturar e dominar – como a autora faz questão de salientar, todos estes diálogos são aporéticos, ou seja, a sua argumentação ou não se conclui ou anda em círculos: não tem saída. Ou seja, não tem uma saída conceptual ou tética. Teorética. Assim, por exemplo, para sabermos o que é a justiça, é necessário sabermos o que é o conhecimento, e para se saber o que é o conhecimento há uma necessidade de uma noção «não-reflexiva» de conhecimento. – «Portanto: “Um homem não pode tentar descobrir o que sabe ou o que não sabe». Se sabe, não tem necessidade de inquirir; se não sabe «não saberá sequer o que procura» (*Ménon*, 80). Ou, no *Eutifron*: para ser piedoso, tenho de saber o que é a piedade. São piedosas as coisas que agradam aos deuses; mas serão elas piedosas porque agradam aos deuses, ou agradarão aos deuses porque são piedosas?

Como se vê, nenhum dos *logoi*, dos argumentos, permanece imóvel – movem-se, porque Sócrates, ao fazer perguntas a que *não* sabe responder, os põe em movimento. E, quando a argumentação acaba por traçar um círculo completo, é habitualmente Sócrates

quem alegremente propõe que se comece tudo de novo e se inquiria o que são a justiça, a piedade, o saber ou a felicidade²⁶².

Embora os temas destes diálogos socráticos comecem com temas e conceitos simples, quotidianos, no entender de Arendt, parece que a dificuldade principia com o nosso uso dos nomes que derivam dos adjetivos aplicados a casos particulares. Por exemplo, dizendo «vemos um homem feliz», ao substantivo felicidade, que hoje chamamos de conceito, Sócrates chamava «medidas não-arentes» (*afanes metron*) - medidas que traçam os limites das coisas, apesar de dificilmente apreendidas pelo espírito. No entanto, Platão chama-lhe «ideias», porque não são perceptíveis a não ser pelo «olho do espírito».

Assim chega Hannah Arendt a um ponto fulcral: o de advogar que este tipo de palavras, que são utilizadas para agrupar qualidades ou factos vistos, e que no entanto se relacionam com algo que não se vê, são «parte integrante do nosso discurso quotidiano, mas o certo é que, apesar disso, não somos capazes de dar conta do que significam; quando tentamos defini-las, tornam-se fugidas; quando falamos do seu sentido nada se deixa fixar, e tudo entra em movimento.»²⁶³

Assim sendo, importa agora interrogarmo-nos acerca do que fazia Sócrates ao descobrir o «conceito». Era certo que essas palavras já faziam parte do vocabulário dos atenienses antes de Sócrates, mas é a partir dele que se tenta descobrir o que queriam tais palavras dizer quando eram ditas. Para salientar este ponto, Hannah Arendt pega num simples exemplo com a palavra «casa» – uma palavra que nos é familiar. Com a palavra «casa» é possível referirmo-nos a um grande número de coisas, desde uma simples cabana tribal, a um palácio da realeza, passando até pelo simples apartamento numa cidade. Mas, observa a autora, em si própria e por si própria, a palavra casa nunca é vista nem pelos olhos do corpo nem pelos olhos do espírito. Qualquer casa imaginada, independentemente do seu tipo, é já uma casa em particular. Logo, parecendo referir-se a «albergar alguém» e a «ser habitada», a palavra «casa» «traça os limites de todas as coisas» referentes ao morar – «[...] trata-se», diz Arendt, «de uma palavra que não pode existir sem pressupormos um pensamento acerca de ser-se albergado, morar-se, ter-se um lar. Na sua

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 154. E ainda: «[...] não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura –, nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar.» Platão, *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. (Lisboa: ed. Levoir, 2017) p. 47. E ainda: «Então, a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade porque é amada pelos deuses?» Platão, *Ménon*. Trad. José Trindade Santos. (Lisboa: ed. Imprensa Nacional, 2017) p. 44.

²⁶³ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 155.

qualidade de palavra, a «casa» é uma abreviatura de todas essas coisas, um tipo de abreviatura sem o qual o pensamento e a sua agilidade característica – “veloz como o pensamento”, costumava dizer Homero – não seriam em absoluto possíveis. *A palavra “casa” é qualquer coisa como um pensamento congelado que o pensamento tem de descongelar*, arrancar do gelo, por assim dizer, quando visa descobrir o seu sendo original.»²⁶⁴ Ou seja, *a palavra difere e refere* e, para o compreender, o pensamento tem de entrar em ação – para o ilustrar, Arendt recorre a símiles a que o próprio Sócrates recorria para se referir a si mesmo – moscardo, parteira e até mesmo «arraia», um peixe que paralisa através do contacto, no dizer de Platão um epíteto que um dia alguém terá dado a Sócrates. Muito sucintamente, lembremos estes três símiles.

Lembremos, em primeiro lugar, que Sócrates era apelidado de moscardo. Será fácil de compreender, uma vez que ele sabia como espicaçar e estimular os cidadãos. Mas de que forma o fazia Sócrates? Como estimulava ele os cidadãos? Incitando-os a pensar, a examinar as questões, e tal atividade, *o pensar*, é no entender do filósofo uma atividade sem a qual a vida não valeria a pena ser vivida e, além disso, não estaria completamente cumprida.

Lembremos, em segundo lugar, que Sócrates era igualmente apelidado de parteira. Aqui, há uma consequência tripartida, mas ainda assim fácil de compreender, uma vez que trazia à luz o pensamento dos outros, isto é, as suas opiniões. Além disso, como uma verdadeira parteira grega, decidia se uma criança estava ou não preparada para vida, fazendo assim «o que Platão, pensando decerto em Sócrates, disse dos Sofistas – eles purgaram as pessoas das suas “opiniões”, isto é, desses preconceitos não examinados que tolhem o pensamento, sugerindo-nos que sabemos, não só quando não sabemos, mas também quando não podemos saber, ajudando-as, como observa Platão, a desembaraçar-se do que nelas havia de mau – as suas opiniões, sem contudo as tornar boas, dando-lhes a verdade.»²⁶⁵

E lembremos, por fim, Sócrates como «arraia». Como Arendt salienta, apesar de *o pensar* ser tão pouco documentado, a experiência do pensamento parece de facto paralisar – como quando se entra em contacto com uma «arraia». Além disso, o pensamento parece-nos ter um efeito «destrutivo e corrosivo», como refere a autora, sobre todos os valores e medidas do bem e do Mal estabelecidos – escutemo-la:

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 158.

«Sócrates parece dizer: – E estes pensamentos congelados são tão acessíveis que podes usá-los até mesmo durante o sono, mas se o vento do pensamento, que eu vou fazer levantar-se, te arrancar do sono e te despertar e fizer viver plenamente, então verás que não tens nada ao teu dispor senão perplexidades, e que o mais que com elas podemos fazer é partilhá-las uns com os outros.»²⁶⁶

Esta paralisia do pensamento é fulcral para a nossa meditação sobre o pensamento. Tal paralisia do pensamento é como que dupla: de facto, é inerente ao parar e pensar, podendo ainda ter um efeito paralisante quando saímos da atividade do pensamento. Recorremos mais uma vez ao exemplo da palavra «casa». Este pensamento «congelado», que acompanha a palavra, manifesta-se quando, após pensarmos o seu sentido implícito, se pode vir a deixar de aceitar o sentido que comum e habitualmente se referia à casa – neste caso, uma das possibilidades desta situação é a de ficarmos paralisados pela atividade do pensamento. E é a partir de então que somos guiados até ao último e maior perigo do pensamento – pensamento que se revela assim, como ousadia, como aventura, como ação e re-invenção. Como um (novo) dar à luz ou trazer à luz. Em todo o caso, como Arendt advogará, o pensamento, não só nasce da ação, mas é reflexão e ação. Não será por acaso que Arendt salienta que no próprio círculo de Sócrates existiam homens que foram impelidos, não pela paralisia do choque da arraia, mas antes instigados pela picada do moscardo: «A ferroada impelira-os à licenciosidade e ao cinismo. Não se contentaram com o modo como haviam sido ensinados a pensar à margem do ensino de uma doutrina, e transformaram a ausência de resultados do pensamento reflexivo socrático em resultados negativos: se não somos capazes de definir o que é a piedade, sejamos ímpios – o que é perfeitamente o contrário daquilo que Sócrates esperara poder fazer quando falava da piedade.»²⁶⁷

Assim quer Hannah Arendt salientar que não existem pensamentos perigosos, mas que *o próprio pensamento é perigoso*. Eu sublinho, e pergunto: mas qual é aqui o perigo em questão? A ideia socrática não parece insinuar que uma vida sem reflexão não é uma vida digna – ela adverte antes para o desejo desmedido de resultados, passível de tornar desnecessária a continuidade do pensamento. No entanto, o não-pensamento tem também os seus perigos – a saber:

«As pessoas habitua-se deste modo não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame seria sempre para elas origem de perplexidade, como à disposição de regras que

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 159.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 160.

subsumam o particular. Por outras palavras, habituam-se a não ter nunca de deliberar. Se aparecer então alguém que, seja por que razões ou propósitos for, deseje abolir os «velhos» valores ou virtudes, fá-lo-á com facilidade contanto que ofereça um novo código, e não terá necessidade da força nem de força persuasiva – não terá necessidade de provar que os novos valores são melhores que os antigos – para impor esse código. Os mesmos homens que mais fortemente se apegavam ao velho código serão os mais dispostos a assimilar o novo; a facilidade com que estas inversões se verificam em certas circunstâncias sugere, com efeito, que toda a gente está a dormir quando elas ocorrem.»²⁶⁸ Vimos como, no caso de Eichmann, foi precisamente por esta ausência de reflexão que tão facilmente ele se submeteu aos novos valores sem a devida e requerida deliberação.

Mas voltemos a Sócrates, ainda sobre a atividade do pensamento. Apesar de Sócrates negar que o pensamento corrompe, no entanto também não pretende melhorar. Se «uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida», parece-nos que o pensamento acompanha a vida que se ocupa de conceitos e de valores como a justiça, a felicidade, a temperança, através de palavras que a língua nos dá para falar e dar sentido a tudo o que nos acontece na vida. A esta busca de sentido, Sócrates chama de *eros*, que se relaciona com um tipo de amor que inicialmente é uma privação: «o amor deseja o que não tem.»²⁶⁹ Quando o amor deseja algo que não está presente, cria assim uma espécie de relação. Já que esta busca é algo semelhante ao amor e ao desejo, os objetos do pensamento só podem ser dignos de amor, como a sabedoria, a justiça, a beleza, etc., e, no seu contrário, o Mal, é excluído das ocupações do pensamento, ainda que possa aparecer como deficiência, isto é, na ausência do bem. Assim sendo, esta deficiência não tem a sua raiz no pensamento e, conseqüentemente, não tem essência que o pensamento possa captar ou apreender.

«É-nos dito que o Mal não pode ser feito voluntariamente devido ao seu “estatuto ontológico”, como nós diríamos hoje: consiste numa ausência, em qualquer coisa que não é. Se o pensamento dissolve os conceitos positivos, normais, no seu sentido original, o mesmo processo dissolve os “conceitos” negativos na sua original ausência de sentido, em nada. Não se trata minimamente da opinião de Sócrates apenas; que o Mal é mera privação, negação ou excepção à regra é uma opinião quase unânime entre todos os pensadores (a falácia mais manifesta e mais

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

perigosa da proposição, tão velha como o próprio Platão: “Ninguém faz o Mal voluntariamente”, está na sua conclusão implícita: “Toda a gente quer fazer o bem”. A triste verdade a este propósito é que a maior parte do Mal é feita por pessoas que nunca deliberam acerca de serem boas ou más).»²⁷⁰

Para encerrar as suas reflexões em torno da ideia de pensamento, Hannah Arendt recorre ainda a Platão, mais precisamente à *Républica* e ao *Górgias* – Diálogos que comportam mitos importantes para demonstrar a aceitação de Platão da ideia de que os homens podem cometer (e cometem) o Mal voluntariamente. Privilegiemos não mais do que duas afirmações. A primeira advoga que «É melhor sofrer a injustiça do que fazê-la», enquanto a segunda advoga a necessidade e a importância do *pensamento consequente*, ou seja, do pensamento graças ao qual o seu autor está de acordo consigo mesmo:

«Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu regesse sáísse do tom e emitisse um som discordante, do que eu próprio, *sendo um*, ficasse em desarmonia comigo e *me* contradissesse.»²⁷¹

Relativamente à primeira afirmação, Arendt considera ser algo subjetivo²⁷². Já na segunda afirmação há uma espécie de tom de «pré-requisito» da primeira: Sócrates diz que é um e que não pode correr o risco de desarmonia consigo próprio – o que parece ser paradoxal. Com efeito, nada que seja verdadeiramente e absolutamente *um* (uno) pode estar em desarmonia consigo. Para tal é necessário ser «mais de um». Como na música,

²⁷⁰ Ibid., p. 162 e 163; Cf. «É, portanto, a ela, repito, que deves refutar, provando que cometer a injustiça e viver na impunidade, depois de a ter praticado, não é o maior dos Males. Se não conseguires fazer esta refutação, juro-te, Cálicles, pelo cão, deus dos Egípcios, que Cálicles nunca estará de acordo consigo próprio e que toda a sua vida será uma perpétua dissonância. Ora eu considero, meu caro, que me é preferível ter uma lira desafinada e dissonante, dirigir um coro a que falte toda a coesão, ou estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas, a estar em dissonância e contradição comigo próprio.» Platão, *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. (Lisboa: Edições 70, 2021) p. 117.

²⁷¹ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 164.

²⁷² «Quanto à primeira, trata-se de uma declaração subjectiva, que significa: é melhor para mim sofrer a injustiça que praticar a injustiça — ao que se opõe a afirmação contrária, igualmente subjectiva, mas que soa, como é óbvio, muito mais plausivelmente. Se, no entanto, considerarmos estas proposições do ponto de vista do mundo, enquanto perspectiva distinta da de dois senhores que discutem, diríamos que o facto que conta é o de ter sido cometida uma injustiça, e torna-se irrelevante saber quem se saiu melhor do caso, o autor ou a vítima da injustiça. Enquanto cidadãos, devemos impedir que seja praticada a injustiça, uma vez que está em jogo o mundo que todos nós, o autor da injustiça, a vítima dela e o espectador, partilhamos; a Cidade foi lesada (é assim que os nossos códigos distinguem entre os crimes, em que a acção é obrigatória, e outras infracções, que lesam apenas indivíduos particulares, que podem decidir mover ou não uma acção. No caso do crime, os estados de espírito subjectivos dos implicados são irrelevantes — ainda que a vítima possa estar disposta a perdoar e por mais improvável que seja que o autor reincida — porque foi a comunidade no seu conjunto a ofendida).» Ibid., p. 164 e 165.

por exemplo, são necessários dois tons harmoniosos. Não é a *unicidade* do «eu» ou do «sujeito» que está aqui em questão, como acontece em Levinas – é antes a *unidade* e, com ela, a *mesmidade*. A diferença e a heterogeneidade foram sempre expurgadas a favor da unidade e da harmonia.

Para Arendt, parece certo que, quando aparecemos a outrem e somos vistos por ele, somos apenas um. Ora, advoga a autora, o mesmo se aplica a mim próprio, pois, estando na companhia de outrem, estou simultaneamente pouco consciente de mim próprio e sou tal como apareço. Como surge então a diferença? Arendt explica:

«Chamamos *consciência* (literalmente: “conhecer comigo próprio”) ao curioso facto de em certo sentido eu ser também para mim próprio, ainda que dificilmente me apareça a mim próprio, o que indica que o “sendo um” socrático não é tão pouco problemático como parece: não sou apenas para os outros, sou também para mim próprio, e, neste último caso, é claro que não sou só um. Insere-se uma diferença na minha Unicidade (*Oneness*).»²⁷³

Nestes termos, tudo o que existe, existe entre uma pluralidade de coisas, não sendo simplesmente aquilo que é, na sua identidade, mas também aquilo que não é. Quando tentamos apreendê-lo em pensamento devemos ter em conta esta alteridade (*alteritus*). Em referência a si própria uma coisa é a coisa mesma, por exemplo «uma rosa é uma rosa é uma rosa» – mas tal não acontece quando, na minha identidade, me refiro a mim. Enquanto sou consciente de mim próprio, sou apenas um para os outros. Para mim, articulando esta consciência de mim sou «*dois em um*»²⁷⁴ – ou, nas palavras de Hannah Arendt,

²⁷³ *Ibid.*, p. 166.

²⁷⁴ Esta ideia também já estava presente na obra *The Origins of Totalitarianism* em 1948: «O homem só, pelo contrário, está desacompanhado e, portanto, «pode estar consigo mesmo», já que os homens têm a capacidade de «falar com eles mesmos». Por outras palavras, quando estou só, estou por minha conta, em companhia do meu próprio eu e sou, portanto, dois em um, ao passo que na solidão sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. Em rigor, todo o acto de pensar é feito quando se está a sós e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo de dois em um não perde o contacto com o mundo dos meus semelhantes, porque são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esses dois em um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os «integra» novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa imutável.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 630 e 631.

«A consciência humana sugere que a diferença e a alteridade, que são características tão destacadas do mundo das aparências tal como este se dá ao homem enquanto seu *habitat* por entre uma pluralidade de coisas, são igualmente as próprias condições da existência do homem enquanto *ego*. Porque este *ego*, o Eu sou eu, experimenta a diferença no interior da identidade precisamente quando se relaciona, não com as coisas que lhe aparecem, mas apenas consigo próprio. Sem esta cisão original, usada mais tarde por Platão ao definir o pensamento como o diálogo silencioso (*eme emauto*) entre mim e eu próprio, o dois em um, pressuposto por Sócrates na sua afirmação sobre harmonia de mim para comigo, não seria possível. A consciência não é a mesma coisa que o pensamento; mas, sem ela, o pensamento seria impossível. O que o pensamento efectua no seu processo é a diferença dada na consciência.»²⁷⁵

Em razão da primazia da linguagem, que pré-existe ao «eu», há nela uma separação que levou algum tempo a acontecer e que em determinadas línguas (como no caso da língua portuguesa) não acontece – tal separação é a própria *consciousness* (consciência) e é, muito especificamente, a *conscience* (consciência moral) – para questões de ordem moral ou jurídicas é precisamente a *consciência moral* que está presente em nós e, como afirma Arendt, presume-se que é ela que nos diz o que devemos fazer e do que nos devemos arrepender.

O que normalmente leva um Homem a temer a *consciência moral* é a presença de uma testemunha que «o espera quando ele volta a casa», como salienta a autora. Nestes termos, evitar este temor implicaria evitar este diálogo silencioso consigo próprio, a que chamamos pensamento – seria algo assim como nunca voltar a casa e como não examinar as coisas²⁷⁶. «Não se trata de uma questão de Maldade ou de bondade», refere Arendt, «da mesma maneira que não é uma questão de inteligência ou de estupidez. Aquele que não conhece o comércio entre mim e eu próprio (em cujo âmbito examinamos o que

²⁷⁵ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 166 e 167.

²⁷⁶ «A prática de viver a sós pode levar à solidão; isto acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona. Os que vivem sozinhos correm sempre o risco de se tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida. Historicamente, parece que apenas no século XIX esse risco se tornou suficientemente grande para ser notado e registado.» Arendt, H. *As Origens do Totalitarismo*, op. cit., p. 631.

dizemos e o que fazemos) não se importará de se contradizer, e isso significa que nunca será capaz ou terá vontade de dar conta do que diz ou faz; do mesmo modo não se importará de cometer qualquer crime, uma vez que possa ter a certeza de o esquecer no momento seguinte.»²⁷⁷

Para Arendt, o pensamento, no sentido não-cognitivo e tomado como exigência natural da vida humana, não é reservado a uns quantos minoritários, mas a todos. E está sempre presente. O que significa que a incapacidade de pensar é também uma possibilidade sempre presente em todos, ou seja, é universal: não parte de uma maioria que seria como que «desprovida de cérebro» – é universal. É universal como o «Mal». Arendt salienta-o – diz:

«A incapacidade de pensar como possibilidade de escaparmos ao «comércio de cada um consigo próprio» e, portanto, ao diálogo silencioso – «Aqui não nos ocupamos da perversidade [...], mas do Mal; não do pecado e dos grandes celerados que a literatura transformou em heróis negativos e que de um modo geral agem movidos pela inveja e pelo ressentimento, mas o Todo o Mundo sem perversidade, que não é movido por impulsos particulares e que por essa razão é capaz de um Mal *infinito*, ignorando ao mesmo tempo, ao contrário do celerado, a desolação da meia-noite.»²⁷⁸

Eis como as conclusões finais desta obra vão no sentido de nos levar a inferir que o sintagma «banalidade do Mal», cunhado por Hannah Arendt como subtítulo da obra *Eichmann in Jerusalem* (1963), revela uma possibilidade ao alcance de todos – é como que próprio do homem ser capaz do Mal *infinito*. É própria do homem a indiferença ao pensar:

«Em momentos assim, o pensamento deixa de ser uma questão marginal em matéria política. Quando toda a gente se deixa arrastar sem pensar pelo que toda a outra gente faz e crê, os que pensam saem da invisibilidade porque o facto de se recusarem a aderir põe-nos em evidência e torna-se, por isso, uma forma de acção. O elemento purificador

²⁷⁷ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, op. cit., p. 167.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 169 e 169.

do pensamento, a arte da parteira que é a de Sócrates e que revela as consequências das opiniões não pensadas, destruindo nessa medida valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções, torna-se político pelas consequências que implica. Porque essa destruição tem um efeito libertador sobre outra faculdade humana, a faculdade de julgar, a que podemos chamar, não sem justificação, a mais política das capacidades do espírito do homem. É a faculdade de julgar o *particular* sem subsumir os seus casos por meio de regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até acabarem por se transformar em hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras.»²⁷⁹

No entender de Arendt, a capacidade de dizer que algo é justo ou injusto não é o mesmo que pensar – o pensamento lida com invisíveis, isto é, com representações de coisas ausentes, enquanto o juízo, a capacidade de julgar, lida com particulares e coisas ao «alcance da mão». No entanto, as duas faculdades, o pensar e o julgar, estão ligadas, do mesmo modo que a consciência e a *consciência moral* estão ligadas. Como? Se o pensamento, que é o *diálogo silencioso* do *dois em um*, cria em nós a diferença interior à nossa identidade, tal como nos é entregue na consciência, produzindo a *consciência moral* como efeito colateral, então, o julgar realiza o pensamento²⁸⁰, tornando-o «manifesto no mundo das aparências»²⁸¹.

Em suma, não só pensar é, para Arendt, (ousar) *pensar por si-mesmo* como é também *pôr-se no lugar do outro ou dos outros e estar de acordo consigo mesmo*: a fonte do Mal, e, nomeadamente, do Mal do totalitarismo personificado por Eichmann, o «homem supérfluo», reside para a filósofa no vazio do ensimesmamento, na ausência do exercício de reflexão e na recusa de analisar e julgar. Daí a suma importância do pensamento para Hannah Arendt – do seu exercício brota a ténue possibilidade da

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 170.

²⁸⁰ Contudo, há a necessidade da presença de outrem para que possamos «confirmar a nossa identidade», como já foi salientado neste estudo. Caso contrário, num estado de profunda solidão, perde-se a capacidade de pensar: «O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nesta situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo.» Arendt, H., *As Origens do Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 632.

²⁸¹ Arendt, H., *Responsabilidade e juízo*, *op. cit.*, p. 171.

esperança de lograr impedir catástrofes²⁸², onde a inumanidade do homem se revela em toda a sua crueza. Neste sentido, a reflexão de Hannah Arendt sobre o pensamento é um apelo à atenção, dita por Malebranche «a pura oração da alma», e à vigília – porque o «Mal» espreita-nos a cada instante, uma vez que «a incapacidade de pensar não é um defeito da maioria que tem falta de capacidade cerebral mas uma possibilidade sempre presente para todos»²⁸³.

²⁸² «A manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a capacidade de distinguir o justo do injusto; o belo, do feio. E a verdade é que isso poderá impedir catástrofes, pelo menos no que a mim se refere, nos raros momentos em que o jogo se abre.» *Ibid.*, p. 171.

²⁸³ H. Arendt, *A Vida do Espírito, Pensar, Vol. I, op. cit.*, p. 209.

Conclusão

A difícil *questão do Mal* assedia-nos e assediou-nos no decurso da nossa investigação – como tudo em Filosofia, trata-se de uma questão passível de ter diversas abordagens, diversas perspetivas e, naturalmente, diversas respostas. Não obstante, aquela que me parece poder constituir uma das conclusões fulcrais face a este trabalho, é a de que em ambos os filósofos aqui estudados – Levinas e Arendt – percebemos que o Mal não é uma simples oposição do Bem, ou a mera ausência do Bem.

Como começámos por ver, para Emmanuel Levinas o Mal reside na Ontologia, na primazia e na soberania do Ser a que corresponde uma subjetividade *inter-essada* ou ensimesmada, ou seja, uma subjetividade *egocrática* focada no seu *conatus essendi*. Filósofo da alteridade *absoluta*, Emmanuel Levinas é o excecional pensador da subjetividade (meta-)ética com o perfil da *incondição* da responsabilidade ético-metafísica. Perfil de combate à Ontologia, que o filósofo tem pelo reinado do Mal. Levinas re-pensa, de facto, a metafísica (*meta-ta-physics*) diferentemente de Aristóteles – para Levinas a *metafísica* é um movimento que parte do mundo para um *para além* – *para além* do mundo e para um fora de si: *para além* significada pela exterioridade ou alteridade absoluta. Movimento que implica o *reconhecimento da primazia do «outro»* (humano) na sua infinita vulnerabilidade. Reconhecimento que, na linha do *kadosh* hebraico, Levinas designará por «*santidade*» - o separado. Reconhecimento que implica a distinção entre autonomia, Mesmidade ou egologia e heteronomia – deste reconhecimento da primazia do outro homem brota o que Levinas designa de «consciência não intencional» ou ético-metafísica.

Deste movimento ético-metafísico *para além* ou *para-outrem* brota o desejo metafísico que Levinas pensa em termos de excesso, e não em termos de carência – é um desejo *do «outro»*: *do «outro»*, no sentido em que brota do «outro» e em que visa o «outro» como «outro», isto é, como *absolutamente «outro»*, alimentando-se assim da insaciedade da sua fome. O que significa que o desejo é a cena de um movimento que traça a relação heteronómico-dissimétrica, de sentido único, do «eu» para o «outro» – relação ética que descreve a dimensão *meta-ontológica* da ética metafísica, proclamando a primazia da alteridade do «outro». Segundo Levinas, nesta relação o «mesmo» não conceptualiza, não compreende, não tematiza, não idealiza, não interioriza nem se apropria do «outro» – respeita-o no enigma da sua alteridade. Neste sentido, o desejo, tão

extraordinariamente descrito à entrada de *Totalité et Infini*, é a condição da não violência. O «outro» não entra mais inteiramente na abertura do Ser, não está mais sujeito ao poder de poder do *Ego* ou do «mesmo», permanecendo absolutamente «outro» – ou seja, permanece separado e, portanto, respeitado no enigma e na altura da sua alteridade [Cf. §2.1.].

Contudo, no mundo não existe apenas o «mesmo» e o «outro» – para usar o léxico levinasiano de *Totalité et Infini*. É a partir desse momento (que acontece no instante da aparição do «outro» como rosto do Vós), que surge o «terceiro» – como vimos, «terceiro» que surge na filosofia de Emmanuel Levinas como o portador «da questão primeira» e, portanto, como o limite da responsabilidade ética e como a aparição meta-eticamente pensada do *instituído*. E assim também como a possibilidade da violência e do Mal. Mas é também com o aparecimento do «terceiro» que surge a possibilidade de luta contra o Mal. Com efeito, o Mal não surge, para Levinas, na relação ética ou justa ou responsável ao «outro», mas, sim, na relação com o «terceiro» na sua condição de «outro» diferente do «outro»/próximo e de «outro»/próximo do «eu» e do «outro» (cf. *Autrement*, p. 171).

É, de facto, no âmbito do «terceiro», instância do nascimento do Direito e do Estado – o âmbito da ordem, do aparecer e da fenomenalidade re-pensadas e estruturadas a partir da primazia da relação meta-ética ao «outro» – que de novo surge a possibilidade do Mal, implicando todo o tipo de consequências práticas – mas Levinas não se cansa de postular que é também a partir da relação do «mesmo» ao «outro» que se dá sentido a todas as relações humanas *enquanto humanas* – estas procedem do *desinteressamento* (contrariamente ao «interessamento» do Ser que é a cena dos egoísmos em luta de todos contra todos: o reino do «interesse» ou do «interessamento» é o reino da violência e, portanto, do Mal).

Com a revelação do «terceiro» ocorre a justiça-direito que, para Levinas, deve ser deduzida da justiça ética. O «terceiro», portador da questão – questão que é a da justiça –, porta também a primeira violência com a necessidade de comparar os incomparáveis, ou seja, os membros da dualidade ética. Assim surge também o limite da responsabilidade ética. A in-finita realização da justiça ética no direito é uma forma de *re-pensar* o *instituído* em geral, já que, para Lévinas, tudo deve ter origem na relação ética (Cf. §3.).

Por sua vez, para Hannah Arendt – a outra filósofa cujo pensamento aqui perscrutamos também – o Mal – a prática do Mal e a indiferença à prática do Mal –, é pensado como uma ausência de reflexão pessoal – como uma ausência de pensar e de pensamento. Podemos talvez assim deduzir que o Mal não se estabelece aqui como

simples oposição dialética ao Bem, já que a reflexão pessoal não é o Bem por si mesmo. Para a filósofa, há uma clara distinção entre o Bem desinteressado e o Mal Banal como ausência de pensamento crítico.

Como vimos, Arendt decide estudar e analisar os acontecimentos da primeira metade do século XX à luz da política e da filosofia política, e é precisamente no prosseguimento dessa análise que os seus estudos a encaminham para meditar aquilo que a filósofa alemã pensava ser o Mal. Com efeito, aquando do julgamento de Adolf Eichmann, Arendt apercebe-se que está diante de um homem vulgar. Ainda assim, a filósofa procura perceber como é que a vulgaridade aparente do indivíduo é capaz de um Mal tão terrível como o praticado nos campos de concentração, onde a responsabilidade de Eichmann, aquele homem vulgar e composto por clichés, levou à morte milhões de judeus.

Hannah Arendt, na sua extensa obra *Eichmann em Jerusalém*, cujo motivo inicial era escrever uma mera reportagem do julgamento, apercebe-se de que é precisamente a vulgaridade de Eichmann que o torna tão Maligno: e terá sido esta *experiência jornalística* que, diretamente, a levou a cunhar a expressão «Banalidade do Mal». A ausência de reflexão pessoal, de pensamento crítico ou, muito simplesmente, de pensamento, por parte de Adolf Eichmann, e de tantos outros como ele, foi para Hannah Arendt o motivo que os terá conduzido aos terríveis acontecimentos pelos quais foram responsáveis. Razão pela qual Arendt considerou o Mal como a *questão fundamental* a meditar no imediato pós-guerra – a Filosofia tinha de comprometer-se, de «engajar-se», e de refletir sobre o Mal e sobre a capacidade de o homem praticar o Mal social e politicamente.

Mas, como sempre em Filosofia, o sintagma «Banalidade do Mal» originou alguma incompreensão nos meios intelectuais – incompreensão que, a nosso ver, uma obra posterior de Hannah Arendt, *A Vida do Espírito*, tenta dissipar, esclarecendo o que a Autora entende por *pensamento*, por *vontade* e por *julgamento/juízo*, filosofemas importantes, todos eles, para a compreensão da *questão do Mal*. O primeiro volume desta obra – que se ocupa do *Pensar* – pareceu-nos decisivo para ajudar a uma justa compreensão da fórmula arendtiana «Banalidade do Mal» – com efeito, nele se expõe o pensamento de Hannah Arendt sobre *o pensar*, sobre o que a autora entende por *pensamento* e por *pensar*. Exposição que perseguimos e que, por nossa vez, expomos nos derradeiros parágrafos da segunda parte da nossa Dissertação – neles se mostra a herança

filosófica nesta matéria de Arendt. Herança na qual sobressaem os pensamentos e as obras de Platão e de Kant.

Kant, o filósofo do criticismo e da moral de cariz autonómico, tinha, aliás, sido citado durante o julgamento por Eichmann – para espanto e indignação do juiz, expressando-se por clichés e sem ponta de remorso, este havia, no entanto, citado com alguma aproximação o «imperativo categórico» do filósofo alemão. Arendt foi levada a concluir que a superficialidade, o vazio e a inconsequência do seu discurso denunciava a sua incapacidade de pensar e, sobretudo, de pensar a partir do ponto de vista do outro ou colocando-se no lugar do outro. E Arendt lembra que, em Kant, após a distinção entre conhecer e pensar, compreende-se que capacidade do homem para distinguir entre o justo e o injusto está intimamente ligada à sua capacidade de pensar, e percebemos então que a capacidade de pensamento está presente em qualquer pessoa que disponha do seu juízo, independentemente de ser ignorante ou erudito. Já em Platão, com a análise dos diálogos socráticos, Arendt mostra como o pensamento (e a sua ausência) pode afetar as ações de cada um, já que o pensamento não é algo reservado apenas a uma minoria. O que significa que a incapacidade de pensamento também é uma possibilidade aberta a todos – é universal, como o Mal – e, tal como Hannah Arendt, salienta, a incapacidade de pensar surge como uma fuga ao «comércio de cada um consigo próprio», ou seja, como uma fuga ao «diálogo silencioso» presente na consciência de cada um. «Diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma» (*cf. Sofista*, 263 e), que é, lembramos, o próprio pensamento em sede socrático-platónica.

No «terminus» da nossa investigação, somos assim levados a concluir que, tanto em Levinas como em Arendt, o Mal se inscreve sobretudo no reino e no reinado da Ontologia, ainda que de formas diferentes – e ainda que diferentemente, já que para Levinas o reino e o reinado do Ser é a possibilidade da violência e, conseqüentemente, do Mal; para Arendt, diferentemente, o Mal surge pela ausência de pensamento, como uma fuga ao «diálogo interior e silencioso» que, desde o *Sofista* de Platão, caracteriza e define o pensamento que, enquanto tal, é sempre lucidamente crítico. Um pensamento que, na linha iluminista da máxima «ousa pensar por ti mesmo», tem, no entanto, ainda o timbre da autonomia e da ontologia.

O que nos leva a pensar que só talvez a meta-eticidade de princípio do *pensamento* – um *pensamento pático de timbre hétero-auto-nómico* – pode levar-nos a crer na *promessa*, não tanto do fim do Mal, mas do menor Mal possível: «para o pouco de humanidade que adorna a terra, nem que fosse com a pura delicadeza e a pura cortesia

dos costumes» é preciso pugnar, advoga Levinas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (p. 196), por um «relaxamento sem cobardia da virilidade.»

Certo é, porém, que tanto para Emmanuel Levinas como para Hannah Arendt, a *questão do Mal* é, antes de mais, uma *questão de pensamento* – do modo de pensar e do modo de pensar o próprio pensar e o próprio pensamento, porque é a partir deste que se pensa também a subjetividade ou a humanidade e o «instituído» em geral. Inadiável tarefa da Filosofia e talvez o justo e necessário porvir da Filosofia.

Bibliografia

Bibliografia principal

- Arendt, H., McCarthy, M., *Correspondance, 1949-1975*, trad. F. Adelman (Paris: Stock, 1996).
- Arendt, Hannah, e Heidegger, Martin. *Cartas 1925-1975*. Trad. Marco Casanova (Lisboa: Guerra e Paz, 2017).
- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D'Água, 2001).
- Arendt, Hannah. *A Vida do Espírito - Volume I: Pensar*. Trad. João C. S. Duarte (Lisboa: Edições Piaget, 2017)
- Arendt, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2020).
- Arendt, Hannah. *Denktagebuch 1950-1973*. (Berlim: Piper, 2002).
- Arendt, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2018).
- Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Uma reportagem sobre a banalidade do Mal*. Trad. Ana Corrêa da Silva (Lisboa: Ítaca, 2017).
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Nova Iorque: Penguin Books, 2006).
- Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. José Miguel Silva (Lisboa: Relógio D'Água, 2006).
- Arendt, Hannah. *Responsabilidade e juízo*. Trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2007).
- Arendt, Hannah. *Responsability and Judgment* (Nova Iorque: Schocken Books, 2003).
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. (Milton Keynes: Penguin Books, 2017).
- Levinas, Emmanuel. «De la Phénoménologie à l'éthique» in *revue Esprit*, nº 234, 1997.
- Levinas, Emmanuel. «Post-scriptum» a *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (Paris: Rivages poche, 1997).
- Levinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. (Paris: LGF/Livre de Poche, 2006).
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (Paris: LGF/Livre de Poche, 2017).
- Levinas, Emmanuel. *Da Evasão*. Trad. André Verissimo (Vila Nova de Gaia: ed. Estratégias criativas, 2001).
- Levinas, Emmanuel. *De Deus que vem à Ideia*. Trad. Pergentino Stefano Pivattp, Marcello Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002).
- Levinas, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Perez e Lavínia Leal Pereira (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011).
- Levinas, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira (Lisboa: Instituto Piaget, 1997).
- Levinas, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo (Lisboa: Edições 70, 2015).
- Levinas, Emmanuel. *Du Sacré au Saint* (Paris: Minuit, 1977).
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto, E. A. Kuiava, J. Nedel, L. P. Wagner & M. L. Pelizzoli (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004).
- Levinas, Emmanuel. *Entre nous: Essais sur le penser à-l'autre*. (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991).
- Levinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2018).
- Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1983).
- Levinas, Emmanuel. *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994).
- Levinas, Emmanuel. *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968).
- Levinas, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Trad. Fábio Landa (São Paulo: Editora Perspectiva, 2017).
- Levinas, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. (Lisboa: Edições 70, 2018, 3ª ed.).
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai Sur L'Extériorité*. (Paris: LGF/Livre de Poche, 2000).
- Poirié, François. *Emmanuel Levinas: Ensaio e Entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Gondoy e Thiago Blumenthal. (São Paulo: Editora Perspectiva, 2007).

Bibliografia secundária

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro (Lisboa: ed. Quetzal, 2018).
- Bailhache, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas* (Paris: PUF, 1994).
- Bernardo, Fernanda, *Levinas refém* (Coimbra: Palimage, 2012).
- Bernardo, Fernanda. *Derrida – em nome da justiça* (Coimbra: Palimage, 2021).
- Chalier, Catherine, «Radicalité et banalité du Mal» in *Ontologie et Politique, Actes du Colloque Hannah Arendt* (Paris: Payot, 2005).
- Chalier, Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir* (Paris: Albin Michel, 1998).
- Chalier, Catherine. *Levinas – A Utopia do Humano*. Trad. A. Hall (Lisboa: Instituto Piaget, 1996).
- Ciaramelli, Fabio, *Transcendance et Éthique. Essai sur Levinas* (Bruxelles: Ousia, 1989).
- Colectivo, Cahier de l’Herne. *Emmanuel Levinas* s/d C, Chalier, M. Abensour (Paris: L’herne, 1991).
- Colectivo, Exercices de la patience, nº 1, *Levinas*, ed. F. Wybrands (Paris: Obsidiane, 1980).
- Colectivo, Les Cahiers de la nuit surveillée, *Emmanuel Levinas*, nº 3, ed. J. Rolland (Lagrasse: Verdier, 1984).
- Colectivo, *The provocation of Levinas*, ed. R. Berlusconi e D. Wood (London/NY: Routledge, 1988).
- Colectivo. *Emmanuel Levinas. L’éthique comme philosophie première* (Paris: Cerf, 1993).
- Derrida, Jacques, «En ce moment même...» in *Textes pour Emmanuel Levinas* (Paris: J.-M. Place ed., 1980).
- Derrida, Jacques, «Violence et Métaphysique» in *L’écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).
- Derrida, Jacques, *Adieu, à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997).
- Derrida, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: MinervaCoimbra, 2001).
- Hayat, Pierre, *Emmanuel Levinas, Éthique et Société* (Paris: Kimé, 1995).
- Heidegger, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães Editores, 1998).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979).
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006).
- Kant, Immanuel, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins (São Paulo, Editora Iluminuras, 2009).
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1994).
- Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela (Lisboa: Edições 70, 2011).
- Kant, Immanuel, *Resposta à pergunta: «o que é o iluminismo?»*, Trad. Artur Morão. (www.lusosofia.net).
- Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas* (Paris: Flammarion, 1994).
- Liotard, Jean-François, «Logique de Levinas» in *Textes pour Emmanuel Levinas* (Paris: J.-M. Place ed., 1980).
- Malka, Salomon. *Lire Levinas* (Paris: Le Cerf, 1984).
- Marion, Jean-Luc, *Figures de Phénoménologie* (Paris: Vrin, 2012).
- Mréjen, Aurore, *La figure de l’homme. Hannah Arendt et Emmanuel Levinas* (Paris: ed du Palio, 2012).
- Nietzsche, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Paulo Osório de Castro. (Lisboa, ed. Relógio D’Água, 1998).
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2022).
- Platão. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Criton*. Trad. José Trindade Santos (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017).
- Platão. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério (Lisboa: Edições 70, 2021).
- Platão. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias (Lisboa: Levoir, 2017).
- Plourde, Simone, *Emmanuel Levinas, Altérité et Responsabilité* (Paris: La nuit surveillée, 1996).
- Poché, Fred, *Penser avec Arendt et Levinas* (Paris: Bruxelles / Genève: Evo/Tricorne ed., 1998).
- Rey, Jean-François, *Levinas. Le passeur de justice* (Paris: Michalon, 1997).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Hugo Barros (Coimbra, ed. Edições 70, 2023).
- Saint Cheron, Michaël de, *De la mémoire à la responsabilité* (Paris: Dervy, 2000).
- Young-Bruchl, Elisabeth. *Hannah Arendt* (Paris: Anthropos, 1986).