



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vanessa Coutinho da Costa

**Tu não matarás: a ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas
ou a tirania na política**

Rio de Janeiro

2021

Vanessa Coutinho da Costa

**Tu não matarás: a ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas
ou a tirania na política**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof. Dr. Elena Garcia

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

L665 Costa, Vanessa Coutinho da.
Tu não matarás: a ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas ou a
tirania na política /Vanessa Coutinho da Costa. – 2021.
93 f.

Orientadora: Elena Garcia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Filosofia francesa – Teses. 3. Ética –
Teses. 4. Alteridade – Teses. I. Garcia, Elena Moraes. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Vanessa Coutinho da Costa

**Tu não matarás: a ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas
ou a tirania na política**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre, ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 10 de maio de 2021.

Banca examinadora:

Prof. Dra. Elena Moraes Garcia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Luiz José Veríssimo
Universidade Veiga de Almeida

Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Dedico às minhas filhas Luísa e Sofia, que sempre são fonte de incentivo e inspiração para toda e qualquer coisa que eu faça.

Dedico a todos e todas que morreram ou sofreram, aqui e além, hoje e ontem, por seus governantes não serem capazes de olhar para seus Rostos.

E não apenas os que morreram como os judeus no holocausto, ou os torturados presos políticos, ou as vítimas de guerras evidentes.

Dedico também aos que morrem diariamente de fome, de falta de acesso à saúde e à educação. Aqueles que são vítimas da violência que é fruto de imensas desigualdades sociais, enquanto todos só olham para a ponta do iceberg.

Dedico aos mais de trezentos e setenta e cinco mil mortos, vítimas de complicações da COVID-19 no Brasil.

Dedico à Professora Estrella Bohadana, *in memoriam*.

DEDICATÓRIA II

Dedico a Ágatha Félix, 8 anos, morta por bala perdida na comunidade da Fazendinha, Rio de Janeiro, capital, no dia 21 de setembro de 2019.

Dedico a Kauê Ribeiro dos Santos, 12 anos, morto por bala perdida no Complexo do Chapadão, Rio de Janeiro, capital, no dia 7 de setembro de 2019.

Dedico a KauâRozário, 11 anos, morto por bala perdida em Bangu, Rio de Janeiro, capital, em maio de 2019.

Dedico a Kauan Peixoto, 12 anos, morto por bala perdida em Mesquita, Rio de Janeiro, no dia 16 de março de 2019.

Dedico à Jenifer Cilene Gomes, 11 anos, morta por bala perdida em Triagem, Rio de Janeiro, capital, no dia 14 de fevereiro de 2019.

Dedico às primas Emily Victória Silva dos Santos, 4 anos, e Rebeca Beatriz Rodrigues dos Santos, 7 anos, mortas em 04 de dezembro de 2020 por bala perdida na comunidade do Barro Vermelho, Duque de Caxias, Rio de Janeiro.

Dedico a Miguel Otávio Santana da Silva, 5 anos, morto em 02 de junho de 2020 ao cair do nono andar de um prédio em Recife, após ter sido deixado aos cuidados da patroa de sua mãe.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus.

Agradeço a meus pais, Jenny Maria e Marne, que sempre investiram e se dedicaram;

Agradeço ao meu marido Flavio, que tanto me incentivou;

Agradeço à minha terapeuta Carla Portella, que me ajudou a ver meus mecanismos de auto-sabotagem;

Agradeço à professora Dirce Sollis, que me acolheu tão afetivamente;

Agradeço ao Vítor Maia, que acendeu uma luz quando eu não enxergava nada;

Agradeço à minha orientadora Elena Garcia, que aceitou me acompanhar nesse projeto tão singular.

Muito obrigada.

Executaram o menino/que morava na rua de baixo/com cinco tiros./Um matou ele,o outro a mãe,/o terceiro o pai,/o quarto o irmão./O quinto/foi um recado,/e pegou de raspão/no bairro inteiro.

Sergio Vaz

A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”

Eduardo Galeano

Já vou embora/Mas sei que vou voltar/Amor não chora/Se eu volto é pra ficar/Amor não chora/Que a hora é de deixar/O amor de agora/Pra sempre ele ficar/Eu quis ficar aqui/Mas não podia/O meu caminho a ti/Não conduzia/Um rei mal coroado/Não queria/O amor em seu reinado/Pois sabia/Não ia ser amado/Amor não chora/Eu volto um dia/O rei velho e cansado/Já morria/Perdido em seu reinado/Sem Maria/Quando eu me despedia/No meu canto lhe dizia/Amor não chora/Eu volto um dia

Geraldo Azevedo

RESUMO

COSTA, V. C. Tu não matarás: a ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas ou a tirania na política. 2021. 93 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A presente pesquisa disserta a respeito da obra do filósofo Emmanuel Lévinas e alguns de seus principais conceitos. Busca ratificar a importância de seu pensamento até os dias de hoje, tendo sua vivência da II Guerra Mundial como fio condutor. Considera-se fundamental este estudo, uma vez que situações de extrema violência (real e/ou simbólica), aniquilação e genocídio em nome de diferenças as mais variadas foram e ainda são uma realidade. Emmanuel Lévinas traz justamente a Ética como filosofia primeira, propondo uma primazia desta em relação à ontologia. Além de Lévinas, compõem a pesquisa a seguir recortes e citações de diversos autores a respeito do tema a fim de fundamentar as idéias apresentadas.

Palavras-chave: Alteridade. Ética. Emmanuel Lévinas. Necropolítica.

ABSTRACT

COSTA, V. C. Thou shalt not kill: ethics as the first philosophy in Emmanuel Lévinas or tyranny in politics. 2021. 93 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The present research dissertates about the work of the philosopher Emmanuel Lévinas and some of his main concepts. Seeks to ratify the importance of his thought to current days, having his experience of Second War as the conducting wire. This study is considered fundamental, since situations of extreme violence (real and/or symbolic), annihilation and genocide in the name of to the most varied differences were and still are a reality. Emmanuel Lévinas brings Ethics as the first philosophy, proposing its primacy in relation to Ontology. The research includes quotes from different authors to substantiate the ideas presented.

Keywords: Alterity. Ethics. Emmanuel Lévinas. Necropolitics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A FILOSOFIA DE LÉVINAS E A II GUERRA MUNDIAL	23
1.1	A Segunda Guerra Mundial	24
1.2	Emmanuel Lévinas	31
1.2.1	Da existência ao existente.....	34
2	O ROSTO E A NECROPOLÍTICA	43
2.1	O Rosto	43
2.2	Necropolítica	48
3	TU NÃO MATARÁS	57
3.1	O Senhor das Moscas e A Natureza do Mal ou A Tirania como Política	59
3.1.1	O fascismo eterno	63
3.2	O Apelo do Rosto	66
3.3	A Banalidade do Mal	72
3.4	Pensando a Alteridade	82
	CONCLUSÃO	87
	REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa começou a tomar forma há mais de dez anos, quando ouvi, pela primeira vez, pela voz da saudosa professora Estrella Bohadana, em uma aula de Filosofia, o nome de Emmanuel Lévinas, e o apelo que me atingiu profundamente: “não matarás”. E esse *não matarás* possuía um sentido que não contemplava somente a morte física, real, o assassinato do corpo propriamente dito, mas também o “não matarás” simbólico: por favor não me mate tentando negar o que sou. Não me mate ao anular minha subjetividade, minha cultura, minha história, minha crença, meu gênero (ou não-gênero), minha sexualidade. A partir daquela aula, não medi esforços para me familiarizar, cada vez mais, com aquele autor e com sua fala. Jamais havia duvidado da fundamental presença do professor na vida e na formação de cidadãos críticos e atuantes, e mesmo de sua presença afetiva na história de seus alunos. E aqui está, mais uma vez, a comprovação: algumas palavras, um sobrevoo sobre uma obra (até então desconhecida para mim), o nascimento de uma paixão e o compromisso de aprofundar o mergulho na filosofia levinasiana.

Estudar Lévinas nem mesmo estava previsto na grade curricular do curso em questão (Psicologia Junguiana), mas se impôs por sua grandeza e importância, em uma rápida fala da professora. Poucas e breves palavras, suficientes para que um sentido se fizesse, e uma urgência de aprofundamento. À época eu estava grávida, e, paralelamente a isso, outras questões de saúde se impunham. A vida e a morte (simbólica) se misturavam, como numa fita de Moebius. E o nome de Emmanuel Lévinas ressoava de forma contínua e permanente.

Decidi iniciar esta pesquisa unindo a filosofia de Emmanuel Lévinas à Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, território por onde transito no dia-a-dia do meu ofício, mas ao longo de todo o período deste mestrado houve o processo que elegeu o Sr. Jair Messias Bolsonaro presidente do Brasil. A partir das campanhas dos diversos candidatos foi se desnudando um Brasil inimaginável para mim, em uma crescente corrente de notícias falsas (as tão faladas *fake news*). Um Brasil desconhecido para mim, brasileira que sou, nascida e criada em uma das capitais mais importantes do país. Essa realidade me fez olhar, abismada, a queda de vários conceitos que tinha a respeito do próprio lugar em que vivo. Vi surgirem de todos os cantos discursos de ódio: por um lado, aos “petralhas”, aos comunistas, aos defensores dos direitos humanos; por outro, ao “gado”, aos seguidores do “Bozo”

(personagem popular na TV brasileira nos anos 1980, foi um palhaço criado nos Estados Unidos nos anos 1940), ou aos “bolsomínions” (termo que faz alusão aos personagens “mínions” do longa de animação “Meu Malvado Favorito”, no qual o personagem-título, Gru, conta com um exército de pequenas criaturas amarelas para ajudá-lo em seus planos destruidores); apoio ao armamento dos cidadãos de bem, para que pudessem matar os cidadãos que julgassem não serem de bem; homenagens ao comandante Carlos Alberto Brilhante Ustra, um dos maiores torturadores do período da ditadura militar; aumento do feminicídio (com a eleição de um político que havia dito a uma colega parlamentar que não a estupraria por ela não merecer), e perseguição aos grupos LGBTQIA+ (tendo o referido político dito que preferia um filho ladrão a um filho gay). Há também o registro de uma entrevista à cantora Preta Gil em que perguntado sobre sua reação caso algum de seus filhos namorasse uma mulher negra, à qual o Sr. Bolsonaro teria respondido que não corria esse risco, pois seus filhos eram muito bem educados.

Estava muito clara a forma de pensar do futuro presidente, e eu, estupefacta, acompanhava o fortalecimento de grupos de pessoas que apoiavam suas palavras e o chamavam de “mito”.

A partir daí fez-se necessário, para mim, mudar o recorte da pesquisa e olhar para o aspecto de necropolítica que marcou a vida e a obra de Emmanuel Lévinas, tendo o autor, judeu, passado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial. Assim, com a mudança de perspectiva, para dar conta de um angustiante questionamento, vi-me diante da história do nazismo, holocausto que está no centro do presente trabalho. Porém deixando claros alguns dos outros holocaustos que estão presentes na história passada e recente da humanidade.

Não há dúvida de que o Brasil é um país mergulhado em necropolítica. Por razões as mais variadas, recursos são desviados das necessidades primárias da população, que ficam sem educação de qualidade, sem saúde pública (consultas, medicamentos, cirurgias), sem saneamento básico. A liberação do uso de agrotóxicos só beneficia o agronegócio, e envenena a população que, sem escolha, precisa consumir alimentos que a adoecem. A falta de educação, paralelamente ao desmonte dos programas de saúde mental e a precarização de praticamente todas as ações sociais governamentais, favorecem o fortalecimento de novos modelos de igrejas neo-pentecostais, cuja representação máxima é a onipresente e riquíssima Igreja Universal do reino de Deus, comandada pelo Sr. Edir Macedo. Onde tudo falta, a IURD

(e outras denominações, como a Assembleia de Deus, do Sr. Silas Malafais, a Igreja Mundial do Poder de Deus, do Sr. Valdemiro Santiago e Igreja Internacional da Graça de Deus, do Sr. R. R. Soares), leva possibilidades de sobrevivência, e oferece o mínimo do que o Estado nega, criando assim um exército de fiéis que votarão em quem seus pastores indicarem. E o Estado laico vai se percebendo, a cada dia, mais sufocado. Outro ponto importante é que manifestações de religiões de matriz africana, cultura fundamental e fundadora do povo brasileiro, são soterradas e rejeitadas como manifestações demoníacas. Necropolítica. Política de morte. Cunhou-se, inclusive, um termo: *Bancada BBB*, para referir-se conjuntamente às bancadas armamentista (da *bala*), ruralista (do *boi*) e evangélica (da *bíblia*), aumentando seu tónus num dos congressos mais conservadores da história do país. Não por acaso, esses estão entre os setores mais beneficiados atualmente.

Em seu livro *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas afirma que lucidez consiste em entrever a possibilidade da guerra, e que a política opõe-se à moral, uma vez que busca por todos os meios, ganhar a guerra. De que guerra falamos, no Brasil? Quantos jovens periféricos, em sua maioria negros, morreram nos últimos tempos, apenas por serem negros e periféricos? Herança maldita de um dos holocaustos brasileiros: a escravidão, que matou (e ainda mata) concreta e subjetivamente tantas e tantas pessoas. Da mesma forma que os judeus eram objetificados na II Guerra, os negros escravizados foram objetificados no Brasil colonial. E essa sombra ainda está sobre nós, porque muitos negros seguem sendo objetificados no ano de 2021.

Em quê a Filosofia se faz necessária em momentos como os que estamos vivendo? Ao des-cobrir, como diz Lévinas, a significação dos acontecimentos, temos ainda a chance de, pela compreensão, denunciar o que se passa, trazer a tona, interpretar. Não há nenhuma garantia de que algo aconteça de diferente, mas é necessário reagir. Afinal, ele diz: “nós estamos no mundo” (LÉVINAS, 1980, p. 21).

Lévinas trará a idéia de que a ética é a filosofia primeira, e não a ontologia. Ontologia que é a parte da metafísica que trata do ser enquanto ser.

Lévinas tem uma grande aproximação de Heidegger, mesmo que depois se afaste. A obra “*Ser e Tempo*”, de Heidegger, é considerada uma das mais relevantes para a Filosofia. Esta obra trata da teoria ontológica do autor, com papel fundamental da fenomenologia.

Segundo Ozanan Vicente Carrara, diversas questões se apresentam na noção de *subjetividade* proposta por Lévinas. Subjetividade compreendida a partir da ética, num esforço para, como dito anteriormente, superar a ontologia.

René Descartes, ao distinguir sujeito de objeto, apresenta um princípio fundamental para a filosofia moderna, e coloca o sujeito no lugar de *princípio supremo*, com grande valorização do *eu*. Lévinas busca conceber o sujeito a partir da ética, e não a partir da ontologia. Assim, ele pretende romper com o *totalitarismo ontológico*.

Segundo Carrara, o que mais incomoda Lévinas é “(...) a insistência no cuidado de si além da pretensão humana de se posicionar como centro do universo, integrando a totalidade do ser numa consciência de si” (CARRARA, 2010, p. 22). O filósofo se pergunta se não será possível um saber que não se funde na consciência de si. Ele busca um saber capaz de respeitar a Alteridade do Outro, em que o Outro não se reduza ao Mesmo. Nas palavras de Carrara: “A ontologia parece uma filosofia avessa à socialidade e não permite fundar uma filosofia social. Como então superar a ontologia na direção de uma filosofia social?” (CARRARA, 2010, p. 22). Segundo Lévinas, compreendendo a subjetividade a partir da ética, distante da ontologia, pensada como uma ruptura com o ser, não fechada em si mesma. Sair em busca do Outro é uma partida sem volta rumo ao desconhecido. Toda a filosofia levinasiana busca pensar o sujeito em uma abertura para fora de si, em uma evasão para fora do ser e da ontologia. Em uma ruptura com a Totalidade.

A corporeidade vai permitir a Lévinas descrever a subjetividade de maneira diferenciada, uma subjetividade não impessoal. E aqui temos a hipóstase e o *Il y a*. Este último diz respeito a um estado de impessoalidade anterior à tomada de uma forma pessoal. Trata-se de, segundo o autor, um estado de total escuridão. O eu estaria despersonalizado. Já a hipóstase fala da constituição do sujeito no momento em que ele sai da impessoalidade e se afirma como existente. É nesse momento que ele ganha um corpo, e pelo corpo se apropria da existência.

Lévinas falará de duas experiências do corpo a partir de sua condição de passividade: a lassidão e a fadiga. A lassidão seria um recuo diante da existência, a percepção de que ele não pode ser a causa de sua própria origem. Haveria aí um sentimento de perda difícil de aceitar. Ao invés de retornar para si, a consciência se lança em busca do que teria perdido. O sujeito fatigado com o existir se separa das coisas ou se percebe separado das coisas. Aqui há um

medo de existir ou um medo do nada. Em oposição à angústia heideggeriana, Lévinas posiciona o medo do anonimato. Segundo Carrara:

Esse sujeito corporal afetado pela matéria ou pelo *Il y a* aponta para a constituição de um sujeito separado. Lévinas insistirá todo o tempo sobre essa noção de separação com o objetivo de ressaltar uma posição não transcendente do sujeito. O sujeito que encontra o outro é um sujeito separado, separação que ocorre ainda num estágio pré-reflexivo, mostrando que o sujeito se constitui de uma maneira não transcendente, isto é, de maneira não teórica. Esta constituição material do sujeito é condição *sinequa non* que torna o encontro do outro possível. Ela torna possível a constituição de um lugar onde se pode acolher o outro. O sujeito, antes de ser “ser” e consciência, é sensibilidade, passível de ser afetado, frágil, condições suscetíveis ao encontro do outro. Sem esta encarnação material do sujeito que é a hipóstase como primeiro momento da constituição do sujeito não poderá ocorrer o encontro com Outrem. É a separação que proporciona ao sujeito sentir-se só diante da existência, absolutamente sozinho em sua existência. Na solidão, ele constata o peso da existência do qual ele procura então se libertar. No entanto, somente outrem poderá libertá-lo deste peso da existência. É aqui que o Eros e a fecundidade se oferecem como meios de efetuar essa libertação (CARRARA, 2010, p.24-25).

Lévinas traz uma crítica à ontologia de Heidegger, uma vez que esta subordina a relação com Outrem à relação com o ser, em uma neutralidade e impessoalidade que favorecem ao anonimato. Ao buscar o Outro, Lévinas segue buscando superar a ontologia heideggeriana, uma vez que, para o lituano, a tradição ontológica ocidental reduz o Outro ao Mesmo. Um ponto interessante é que para Lévinas, inclusive a noção de *cuidado de si* favorece a que o sujeito se feche e não busque ir, justamente, ao encontro do Outro.

Tendo o Outro a necessidade de um lugar, uma materialidade para ser acolhido, é fundamental, também, a importância do corpo, como dito há pouco, na constituição do sujeito.

Carrara busca pontuar que, embora Lévinas apresente importantes rupturas teóricas com relação à filosofia clássica do sujeito, há também os pontos de aproximação, pois, como fenomenólogo, ele não nega inteiramente a tradição. No livro “Da existência ao existente”, o filósofo dissertará a respeito do *cogito* de Descartes. Para Lévinas, o cogito é sensível, o que o faz suscetível e também o faz perceber-se sujeito antes mesmo de ter uma consciência. Carrara afirma que: “Benoist ressalta que este primeiro cogito permite compreender o que ainda não é propriamente humano no sujeito, assim como a responsabilidade situa o sujeito anteriormente ao apelo, relativizando dessa forma a substancialidade do sujeito” (CARRARA, 2010, p. 26). Assim, Lévinas restitui uma dimensão fenomenológica à substancialidade. O *eulevinasiano* é *singular, concreto, pessoal* e totalmente diverso do *eu* abstrato e genérico. É a

partir da corporeidade, parte material da identidade, que o sujeito se apropria da existência. É no próprio corpo sensível que o sujeito materializa seu lugar no mundo.

No livro “Totalidade e Infinito”, o filósofo irá substituir os termos *hipóstase* e *Il y a* por *separação* e *elemental*. “Se nas primeiras obras era o peso da existência que fazia a subjetividade se romper, agora é a fruição como movimento de contentamento ou de gozo feliz dos elementos” (CARRARA, 2010, p.27). A fruição é o primeiro movimento de constituição da subjetividade. O *eu* é descrito como submerso nas coisas do mundo e, enquanto *elemental*, permanece neutro e anônimo. A *separação* irá permitir descrever o sujeito de uma maneira não-teórica, não-transcendental, firmando ainda mais a disposição do filósofo em ir além da ontologia.

Heidegger descreve o *Dasein* como ser-no-mundo. Para Lévinas, a relação do corpo com o mundo se dá através da necessidade: o corpo depende de um outro que preencha sua necessidade. O modo dessa relação é o da fruição e da felicidade. O eu nasce, não como alguém que é jogado no mundo, mas como alguém que frui do mundo, em uma primeira relação através da boca e do alimentar-se. A fome busca por algo que está *fora*, e este algo precisa ser integrado para satisfazer a essa necessidade, que é a fome, e ela então, é satisfeita. Há aí dois movimentos: o corpo que, sentindo a falta, gera a fome, e a satisfação da fome, que preenche, através do que vem do mundo, a necessidade do corpo. Aqui, Lévinas rompe com a noção platônica de falta, uma vez que, em Platão, o desejo de ser não atinge jamais o seu objeto.

A essência da necessidade, Lévinas fala em “Totalidade e Infinito”, está na distância produzida entre o homem e o mundo do qual ele depende. O homem se separa do todo, é um ser em si mesmo, mas se relaciona com o mundo a partir da necessidade. Segundo Carrara: “o movimento da necessidade consiste em trazer a alteridade do Mundo de volta ao Mesmo, subordinando o mundo ao ser liberto. Assim, a necessidade não respeita a alteridade de outrem, mas a destrói ao reduzi-la ao mesmo” (CARRARA, 2010, p. 30). O trabalho será um meio, assim como a economia, do qual se lança mão para quebrar a necessidade da alteridade do mundo, transformando outrem no Mesmo em uma constante busca de recuperar a alteridade perdida. O corpo se percebe incompleto, dependendo sempre de um outro que o ajude a superar sua fragilidade, e demonstra que não é a consciência que dá sentido a todas as coisas; ele, o corpo, o faz.

Lévinas não define a unicidade do eu através dos elementos gregos de gênero e conceito, já que estes eliminam a alteridade e destroem a transcendência. E, para ele, a recusa

do conceito é que produz a interioridade. Ao rejeitar o conceito, o ser é levado à interioridade, à *sua casa*. Conceituar seria totalizar tudo. É preciso descrever o sujeito sem conceituá-lo. Lévinas justamente rejeita conceito e gênero porque estas categorias de classificação falam das diferenças a partir do que têm em comum. Nas palavras de Carrara:

Trata-se então de conceber a constituição do eu anteriormente à consciência reflexiva, isto é, o si-mesmo e a substancialidade do eu surgem na fruição, num movimento de involução, antes mesmo que ele seja percebido como sujeito do verbo ser. O ente tem autonomia com relação ao ser (CARRARA, 2010, p. 32).

E como o filósofo imagina relacionar eu e outro de forma tão plural que não reduza o Outro ao Mesmo? Segundo Lévinas o *eu* desaparece se é categorizado. O encontro com o outro só pode se dar se ele for único, absolutamente único.

Antes de “Totalidade e Infinito”, todo o esforço de Lévinas para, mantendo um diálogo com a ontologia, buscar uma saída *para além do ser* nunca havia sido designada como *ética*. Porém, aqui, o enfoque temático muda: o tema da ética se apresenta de forma clara, como uma desconfiança sobre a moral: é preciso saber se a moral não é uma farsa.

A relação ética com o Outro não pode admitir *trazê-lo para o meu mundo*, e sim *abrir o meu mundo para o Outro*. O Rosto do Outro explicita a responsabilidade do *eu* sobre ele. É no Rosto do Outro que o *eu* põe em questão a sua liberdade e encara seu julgamento. Para Márcio Luis Costa: “a face violenta do ser que aparece na ontologia é uma caricatura do que excede toda representação” (COSTA, 2000, p. 140-141).

O trauma vivenciado na Segunda Guerra Mundial levou Emmanuel Lévinas ao desejo de romper com a racionalidade, tão cara ao pensamento filosófico ocidental, uma vez que a relação entre o Eu e o Outro costuma ser lida e interpretada como uma relação sujeito-objeto.

No livro “Totalidade e Infinito” em que Lévinas considera como seus interlocutores Heidegger e Husserl, o autor sugere que o pensamento destes não dá conta inteiramente de pensar a existência no que tange à relação com o Outro.

Lévinas questiona o caráter de filosofia primeira dado à ontologia, uma vez que, na sua visão, a ontologia promove um retorno ao si mesmo, e um não reconhecimento da alteridade, totalizando o sujeito como um modelo único, neutro e universal.

Lévinas critica a totalidade gerada a partir da compreensão ontológica do ser, ou seja, na redução do Outro ao Mesmo. Para o autor é necessária uma relação original com o ser. Aqui encontra-se o conceito de infinito, que rompe o conceito de totalidade, transcendendo-o. O infinito se constitui em uma abertura frente ao Outro, frente à exterioridade.

Enquanto Heidegger irá afirmar que, para conhecer o ente é preciso compreender o ser do ente, Lévinas pretende um novo caminho para a relação Eu-Outro, que não seja subordinada ao processo de conhecimento. A relação de responsabilidade com o Outro é anterior ao conhecimento pelo Mesmo. Dessa forma, ao relacionar-se com o Outro, o Mesmo não poderá estabelecer uma totalização.

No lugar da totalização, Lévinas propõe a separação, separação essa que possibilitará o face-a-face. E o face-a-face é experiência originária, é ética. Márcio Luís Costa afirma ler nas entrelinhas que Lévinas considera a ontologia de Heidegger como uma expressão bem representativa da modernidade ocidental. Ao relacionar a ontologia com o dogmatismo e a ética com a crítica, Lévinas pretende sustentar que a ética é anterior à ontologia, já que a crítica antecede o dogmatismo.

Em “Totalidade e Infinito”, Lévinas dirá que o outro nada tem a ver com o Mesmo. Trata-se do Infinito. E, diante do Infinito, o *eu* encontra-se sem poderes, pois não pode incorporá-lo a si. A única forma de negar o Infinito, que se apresenta no Rosto, é o assassinato. E a primeira fala que vem do Rosto é “Não Matarás!”. Assim, como diz o filósofo, a epifania do Rosto é ética. Em “Totalidade e Infinito”, Lévinas parece ter dois objetivos: mostrar que a constituição do sujeito começa antes da consciência, e afirmar que é preciso que se construa uma morada onde o outro possa ser acolhido.

Em sua entrevista à IHU online, de 30 de agosto de 2007, o professor Rafael Haddock-Lobo afirma que um dos grandes méritos de Lévinas foi ter sido responsável pela entrada dos pensamentos de Husserl e Heidegger na França, sendo, até hoje, respeitado como grande comentador desses autores. Porém, ao viver na pele os horrores do nazismo, Lévinas começa a questionar o perigo do pensamento que, segundo ele, cria uma convivência da razão com o mal. Então, Lévinas volta-se, a partir daí, para as questões éticas. A ética levinasiana pensa a “relação com o outro”, trazendo para o campo da filosofia questões antes desconsideradas, como sofrimentos provocados por situações relacionais, sociais ou culturais. Um olhar para o outro, não somente o outro que está ao meu lado e se assemelha a mim, mas também o totalmente outro. Aí está o princípio da alteridade.

Tentar observar e assimilar a idéia de alteridade, para além do que, até então, era possível compreender. Assimilar, também, o conceito de *Rosto*, que fala muito mais do que o rosto como presença estética. A epifania do Rosto como o reconhecimento da presença de Deus.

Heidegger se torna referência para Lévinas tanto no aspecto positivo quanto no aspecto negativo. O lituano soube dimensionar o quanto a filosofia contemporânea deve ao alemão, porém o “ser humano” de Heidegger é, para Lévinas, uma decepção. Nas palavras de Haddock-Lobo: “ao abraçar o existente, ao invés da existência; a ética em detrimento da ontologia; ao ver o Outro em vez de o Ser”, a obra de Lévinas se constitui em constante crítica a Heidegger.

Pensar a ética como a filosofia primeira pode ser um desafio. A ética se antepondo à ontologia. Desafios existem para serem metas: não sabemos se conseguiremos alcançar, mas elas nos guiam e nos provocam. Fazem-nos caminhar, ainda que, nas palavras de Galeano, possam ser como a utopia que não nos espera parada no mesmo lugar, mas se movendo para mais longe, de forma que a sigamos, sempre caminhando. Ainda que eterno, esse caminhar carrega um sentido em si mesmo.

É muito bonita a maneira como Lévinas busca criar uma nova percepção do Humanismo, voltado não ao “mesmo”, mas ao Outro. Será preciso pensar o outro homem (o “rosto do outro”), para além de pensar o homem (de indefinido rosto, todos e nenhum).

Que tarefa incrivelmente difícil a de buscar refletir filosoficamente a respeito do outro, e não do ser. Construir uma filosofia baseada na ética em contraposição a toda uma tradição de pensamento ontológico que se funda em Aristóteles. Como se pode pensar filosoficamente a fome, o frio, a dor do *outro* homem? Isso é possível? Como posso pensar filosoficamente o assassinato, a humilhação, a anulação do outro enquanto totalmente outro?

Faz-se necessário também falar a respeito da questão do feminino na filosofia de Lévinas. O feminino seria visto como uma categoria ontológica, um evento do ser, e não como uma questão de gênero. O filósofo vai falar de uma diferença pura, que o possibilitará abordar a primeira forma de alteridade concreta. O masculino, então, estaria ligado ao trabalho e à razão, e o feminino ao espaço interior do lar, como representação da amizade, familiaridade e do acolhimento, que interrompem a fruição.

O feminino em Lévinas surge como uma modalidade do acolhimento, no *eu-tu* de uma linguagem silenciosa, de uma escuta sem palavras, da expressão no segredo. Tal compreensão do feminino é polêmica, mas Derrida propõe uma interpretação que, a seu ver, a transformaria num manifesto feminista. O feminino é o contrário do Rosto que se apresenta numa dimensão de altura, na verticalidade do ensino, reclamando a justiça do terceiro. Trata-se de uma linguagem sem ensinamento, como no caso da altura do Rosto, mas, contudo, uma linguagem humana. Neste caso, diz Derrida, a mulher se torna então o acolhimento por excelência. Não se trata ainda do ético, mas do pré-ético, antes da transcendência da linguagem, da

altura e da eleidade do Rosto, do ensino, um acolhimento *em-si* antes da ética (CARRARA, 2010, p.51-52).

Como dito anteriormente na presente pesquisa, a filosofia ocidental é baseada em um sujeito único, um “modelo” do humano, o homem branco, do sexo masculino, heterossexual e dominador, adulto e racional. Os outros não passariam de cópias imperfeitas, jamais percebidas em sua própria subjetividade.

A mulher já nasce, nessa sociedade patriarcal e desigual, coma marca da inferioridade.

Lévinas traz a figura da mulher, do elemento feminino, como uma representação deste Outro que é totalmente Outro, mas não deve se perceber nem ser percebida como submissa ou em uma posição hierarquicamente inferior. A mulher aparece na obra do autor como representação da alteridade portadora de subjetividade.

Em seu livro “Da existência ao infinito – ensaios sobre Emmanuel Lévinas”, Rafael Haddock-Lobo nos apresenta uma cronologia da relação filosófica de Lévinas e Heidegger, uma vez que este foi uma influência fundamental para o outro, que, na juventude, freqüentou os seminários de Husserl e Heidegger para buscar aprofundar-se na *intuição* husserliana. Desde o início Lévinas se questiona a respeito da existência, questão presente em diversas de suas obras.

Lévinas foi um grande leitor de Heidegger, disto não há dúvida. Mesmo no momento em que se propõe a abandonar o autor, ainda aí se vê a presença do pensador alemão.

Ainda segundo Haddock-Lobo, a filosofia moderna se caracteriza pela noção de sujeito, com privilégio deste sobre o objeto. Existiriam duas formas de compreensão do sujeito: a gnosiológica e a ontológica, sendo esta segunda a utilizada por Heidegger o que, segundo Lévinas, acarreta uma ruptura com a subjetividade, sendo um fator essencial ao fim da Modernidade. “(...) a compreensão ontológica passa a ser uma característica própria desse ente privilegiado que somos e que Heidegger preferiu chamar de *Dasein*, em detrimento das noções carregadas de metafísica como *existência* ou *homem*” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 32).

Para que possamos compreender de que forma a leitura de Heidegger influenciou Lévinas será necessário buscar compreender um pouco melhor alguns conceitos. Heidegger traz uma importante distinção: a distinção entre *ente* e *ser*: “O ente é *aquilo que existe (Das Seiende)*, ou seja, todos os objetos, as pessoas e até Deus, ao passo que o ser, o ser do ente (*Das SeindesSeienden*), nada mais é do que o *fato* de todos esses objetos, pessoas e Deus

existirem” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 33). A ontologia, assim, ocupa-se em estudar o ser do ente, enquanto as ciências ônticas ocupam-se em estudar os entes propriamente ditos.

Por que razão Lévinas teria se interessado por essas questões ontológicas? Por ser adepto da fenomenologia, este autor sempre se interessou pelo mundo e seus fenômenos, e relações intersubjetivas. Ao analisar criticamente a obra de Lévinas, Derrida afirma que não seria possível dar corpo à mudança de eixo filosófico se Lévinas não tivesse caminhado sobre a trilha aberta por Heidegger e sua ontologia. “(...) sua necessidade [de Derrida] de fazer justiça acusa Lévinas de uma tentativa de parricídio a aquele que iluminou todo o seu percurso” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 34).

A essência do ente determina o que ele é, e é a partir da essência que se pode constatar que ele existe. Haddock-Lobo segue afirmando que embora Heidegger diga que o *Dasein* se move sempre em uma compreensão do ser, não há como afirmar que essa compreensão seja autêntica. O filósofo alemão aponta que é preciso encarar sem medo o problema do ser, com autenticidade, por mais que isso gere *angústia*, por mais que gere a *consciência da morte* e da *finitude*, e todas as terríveis conseqüências de estar frente ao *nada*. Segundo Haddock-Lobo:

Para Lévinas, é nessa passagem de uma compreensão inautêntica à autêntica que consiste o real *drama da existência humana*: é nesse aproximar-e da autenticidade que o palco da existência abre suas cortinas, pois é esse fato que traz consigo todas as esperanças e fracassos que a vida nos apresenta (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 35).

Lévinas destaca que o *Dasein* pode vir a compreender o ser inautenticamente ou autenticamente. Inautenticamente, de forma pré-ontológica, ou autenticamente, de forma ontológica. Porém, o *Dasein* está sempre em busca de compreender o ser. No início dos escritos de Heidegger, o homem é simplesmente o lugar onde se dá a compreensão do ser. A ontologia não é uma essência humana, mas sim um modo de ser do *Dasein*. Ela não determina a essência do homem, mas sua existência. Porém, o homem não é um ente qualquer, ele é um ente cuja essência coincide com a existência. O que o homem é, ao mesmo tempo, sua maneira de ser. E o homem não é um ente necessário. Por ser desnecessário, o homem pode realizar feitos de grande relevância. Do angustiante encontro com o nada, o homem pode apropriar-se de seu modo de ser mais autêntico.

Segundo Haddock-Lobo, é a partir da coincidência da essência humana com a existência humana que Lévinas propõe traduzir *Dasein* por *ser deste mundo*. Segundo

Haddock-Lobo: “Nele, o seu lugar – seu *Da* – é um produto da revelação do ser, e sua essência está em uma *obra de verdade*, pois o homem não seria apenas um substantivo, mas um verbo e, por isso, ele se encontra na *economia do ser*, no revelar-se do ser”. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 37).

Lévinas sai de Paris para Freiburg para aprofundar seus estudos a respeito do pensamento de Husserl, e encontra Heidegger. Lévinas encanta-se pela obra de Heidegger, em especial por “Ser e Tempo”. Nas palavras de Haddock-Lobo, ao buscar a *redução fenomenológica* de Husserl, ele encontra a *redução existencial* de Heidegger, e assim pode vir a conceber sua *redução ética* (denominada por Badiou Radicalismo Ético).

O primeiro livro de sua fase madura, “Da existência ao existente”, escrito durante seu período como prisioneiro militar na II Guerra Mundial, Lévinas já demonstra um distanciamento de Heidegger, e, de certa forma, uma crítica ao existencialismo. Afirma que o verbo “existir” somente seria aceitável em seu participípio, o *existente*. Está muito mais interessado na relação entre os seres, isto é, a questão filosófica não deveria ser a relação ontológica do homem com o ser e sim a relação ética do homem com outro homem. Segundo Haddock-Lobo: “ao contrário de Heidegger (...) o sujeito da relação de Lévinas, o *outramente que ser*, é absorto na profunda relação com o outro, na completa correspondência e responsabilidade” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 39). Assim, pode-se afirmar que a característica que fundamenta a filosofia de Lévinas é que a questão filosófica seria a ética. E como possibilitar essa mudança de eixo? Lévinas busca fazê-lo reformulando seu humanismo *outramente*, sob o crivo da alteridade, a partir da relação com todo e qualquer outro que venha a se apresentar diante de mim.

Neste mesmo livro (“Da existência ao existente”), Lévinas pontua a diferença entre estar com o outro e estar *face-a-face* com o outro. É mais fácil estar com o outro, na coletividade. O difícil é viver o face-a-face, o eu-tu, de forma real e profunda. Nas palavras de Haddock-Lobo:

o sujeito da coletividade (como vimos, o ser-com do projeto *Ser e Tempo*) é um sujeito da solidão, diferente do sujeito da comunhão, da realidade ética. Na ética dos existentes, estruturalmente divergente da ontologia heideggeriana, o outro ultrapassa qualquer subjetividade, para além de toda existência. Sua eternidade é sua fraqueza e, por isso, infinita se torna nossa responsabilidade por ele (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 48).

Paralelamente a esse aprofundamento nos escritos de Emmanuel Lévinas, a sociedade está passando por um momento histórico muito peculiar: um certo fortalecimento de movimentos ultra-direitistas, que traz consigo comportamentos extremamente conservadores, com manifestações claras e abertas de preconceito, machismo, intolerância religiosa, racismo, homofobia, transfobia, xenofobia e violência. Ou seja: uma grande repulsa a toda e qualquer experiência da diferença.

Mas, afinal, a que veio a presente pesquisa? Procura-se neste trabalho aprofundar a questão da necropolítica, cujo exemplo mais falado e propagado encontra-se justamente no Holocausto dos judeus na II Guerra Mundial, vivência fundamental para que Emmanuel Lévinas escrevesse os principais pontos de sua obra. Aqui, busca-se mostrar que diversos outros holocaustos se deram e se dão na história da humanidade, inclusive na atualidade do Brasil, onde está em curso uma política de morte, em especial de grupos minoritários: mulheres, negros (jovens e periféricos em sua maioria), grupos LGBTQIA+, pobres. De que forma a filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas e seu “não matarás” pode ser um estudo profundamente pertinente para pensarmos o momento presente, no mundo e, em especial no Brasil.

1 A FILOSOFIA DE LÉVINAS E A II GUERRA MUNDIAL

O valor de uma verdadeira filosofia não se encontra em uma eternidade impessoal. Sua face luminosa está voltada para nós, seres marcados pela temporalidade. Sua solicitude por nossas angústias faz parte de sua essência divina. O aspecto verdadeiramente filosófico de uma filosofia avalia-se por sua atualidade. A mais genuína homenagem que lhe possa ser prestada consiste em integrá-lo às preocupações do momento presente.

Emmanuel Lévinas

Viajamos até aqui nos vagões chumbados; vimos partir rumo ao nada nossas mulheres e nossas crianças; nós, feito escravos, marchamos cem vezes, ida e volta, para a nossa fadiga, apagados na alma antes que pela morte anônima. Não voltaremos. Ninguém deve sair daqui; poderia levar ao mundo, junto com a marca gravada na carne, a má nova daquilo que, em Auschwitz, o homem chegou a fazer do homem.

Primo Levi

O primeiro item deste capítulo chama-se “A Segunda Guerra Mundial”, e discorre a respeito da guerra, seus antecedentes históricos, a ascensão de Adolf Hitler e as relações mundiais que a sustentaram. Esse item explora também as bases da perseguição de Hitler a grupos, em especial os judeus, e o quanto essa perseguição e plano de extermínio apresentaram-se numa crescente de violência e terror: da estigmatização e destituição da dignidade e direitos políticos ao assassinato em massa. Fala sobre o ideal nazista de fortalecimento da raça germânica e da criação do Espaço Vital, um enorme território na Europa e para além dela, ocupado e dominado por indivíduos arianos. Esse item lança a

pergunta que norteará um dos eixos da presente dissertação: quais condições terão sido necessárias para tornar real o delírio destruidor de Hitler, seus aliados e seguidores. Segundo Zigmunt Bauman, algumas condições presentes na contemporaneidade estavam presentes no século XX e, possivelmente, constituíram um alicerce que tornou possível a existência do Holocausto. Assim, Bauman nos convoca a modificar nosso olhar, e passar a ver o Holocausto não como um evento que diz respeito apenas aos judeus, mas que aconteceu à Humanidade em geral. O Holocausto precisa ser visto como uma chaga da Humanidade, sem com isso diminuir a marca histórica deixada no povo judeu.

O segundo item do presente capítulo chama-se “Emmanuel Lévinas”, e inicia com uma breve biografia do autor em questão. Traz a vivência desse teórico nas duas grandes guerras, em especial na II Guerra, e seus anos no campo de concentração, inclusive o quanto essa vivência de dor e perda de seus pares e familiares afetou seu pensamento e sua filosofia. Esse segundo item se subdivide em outro: “Da existência ao existente”, título de um livro de Lévinas, que teve uma parte escrita antes da II Guerra e outra durante. Esse item vai questionar o porquê de, com o enorme avanço científico, já a partir do final do século XIX, e solidificado ao longo do século XX, esse tão grande conhecimento não trouxe os tão esperados ideais de paz e fraternidade, mas, ao contrário: intolerância, individualismo, imediatismo e competitividade. O capítulo continua, buscando esclarecer alguns dos conceitos fundamentais da obra de Emmanuel Lévinas.

Os autores e comentadores que estão presentes na construção deste capítulo são: Primo Levi, com citações de seu livro “É isso um homem?”, explicitando sua vivência de horror em um campo de concentração; Richard Bessel; Paul Roland; Francisco Jozivan Guedes de Lima; Márcio Luís Costa; Rogério Jolins Martins e Hubert Lepargneur; Carla Selene Cardoso Lisboa Bernardo Gomes; Magali Mendes Menezes; Renato de Faria e Zigmunt Bauman.

1.1 A Segunda Guerra Mundial

Entre 1939 e 1945 o mundo viveu uma de suas experiências mais sangrentas, a Segunda Guerra Mundial, na qual se envolveram várias nações, divididas em duas alianças militares em oposição: os Aliados e o Eixo.

O Tratado de Versalhes considerou culpada pela Primeira Guerra (1914 – 1918) a derrotada Alemanha que, assim, perdeu seus territórios e viu-se obrigada a se desarmar. Com isso, o país mergulhou em uma grave crise econômica, o que resultou em significativo sentimento de fracasso espalhado pela população.

A Alemanha do pós Primeira Guerra era um país no qual era difícil viver. Seu povo tornava-se mais ressentido a cada dia. Era quase inevitável que se buscassem culpados para tal infelicidade. Havia os culpados de fora e os culpados de dentro do país. Os culpados de fora eram, principalmente, os que lhe impuseram a assinatura do Tratado de Versalhes, que lhe retirava terras, lhe impunha arcar com altas indenizações e lhe atribuía a culpa pela deflagração da guerra. Assim, ao invés de perceber as dificuldades como consequências em um país que precisava se reconstruir após a derrota, essas dificuldades eram depositadas sobre o Tratado, que era visto como um acordo de paz injusto e carregado de pesadas imposições.

Existiam também os inimigos internos, aqueles que haviam, certamente, traído as forças armadas, as quais tinham sido, por anos, super valorizadas por um esquema de propaganda otimista (e manipulada) vinda do governo e do alto-comando. Com toda essa ilusão de superioridade das tropas, a maioria preferiu acreditar na existência de revolucionários esquerdistas dentro do país, pessoas que não apoiavam o esforço de guerra, e duvidar da derrota da campanha militar. Segundo Bessel: “O mito da luta heróica foi acoplado ao mito da traição, e ficou mais fácil engolir os mitos do que a realidade ambígua, confusa e desconfortável de que a Alemanha realmente perdera a guerra” (BESSEL, 2014, p. 21). As vozes que se erguiam das autoridades alemãs davam conta de que os soldados que começavam a retornar, retornavam invictos, e não derrotados no campo de batalha. Então, onde haveria se dado a derrota alemã, se não no *front*? Quem os haveria “esfaqueado pelas costas”? Bessel diz que:

Esse foi um terreno fértil para o crescimento de um movimento político construído sobre o ódio, dedicado a liquidar o sistema político que nascera da derrota militar, superar as divisões políticas e sociais pela criação de uma ‘comunidade do povo’ alemão (*Volksgemeinschaft*) e reverter ‘o terrível acontecimento’, ‘essa miséria’ de novembro de 1918 (BESSEL, 2014, p. 23).

Adolf Hitler, de forma diferente da maioria dos veteranos de guerra, que só queriam voltar à vida civil, decidiu permanecer no exército o máximo possível. Tornou-se informante, logo integrando um esquadrão encarregado de vigiar grupos políticos radicais. Foi como informante que compareceu a uma reunião do Partido dos Trabalhadores Alemães, filiando-se alguns dias depois.

Em sete de agosto de 1920, Hitler, agora uma liderança do partido, muda o nome do mesmo para Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães. Suas bases eram: antimarxismo, antisemitismo, oposição ao Tratado de Versalhes e violência, violência essa considerada um meio para que os alemães dominassem a Europa, segundo Bessel: “(...) por meio do esmagamento do ‘sistema’ democrático de Weimar, da destruição do marxismo, da solução da ‘questão judaica’, do rompimento dos ‘grilhões de Versalhes’ e do aumento das forças armadas, para que a Alemanha pudesse voltar à guerra” (BESSEL, 2014, p. 26). O nazismo elegia inimigos internos (marxistas e judeus) e externos, numa visão de mundo racista, postulando que havia seres humanos superiores e inferiores, onde os arianos alemães estavam no topo, e os judeus na base.

O clima de desânimo encontra no Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães uma esperança de mudança e melhoria. Hitler chega ao poder em 1933, fortalecido por idéias que entrariam para a história da Humanidade como fundamentos de alguns dos acontecimentos mais cruéis de que já se teve notícia. A idéia da superioridade do povo alemão e a perseguição a outros povos, em especial os judeus, considerados causadores da crise, justificava, inclusive, o extermínio da comunidade judaica. Além dos judeus, eram perseguidos também os negros, ciganos, homossexuais e portadores de deficiências.

Hitler e Mussolini, primeiro-ministro da Itália, assinaram, em 1936, um tratado de colaboração entre os dois países, fundando o Eixo Roma – Berlim. Em 1940, com a inserção do Japão ao Eixo, agora Roma – Berlim – Tóquio, funda-se o Pacto Tripartite, que enfrentaria os Aliados, a princípio Inglaterra e França, e mais tarde outros países, entre os quais o Brasil.

A Segunda Guerra Mundial tem início quando Hitler e seus colaboradores decidem levar adiante a idéia do Espaço Vital, buscando unificar o povo alemão que se espalhava por diversos pontos da Europa. O primeiro país a ser anexado é a Áustria, em 1938. Depois a Tchecoslováquia, onde viviam aproximadamente três milhões de pessoas de língua alemã. França e Inglaterra propuseram um acordo, a princípio aceito pela Alemanha, em que apenas vinte por cento do território tcheco seria anexado, mas, em 1939, Hitler ocupa todo o país. Em

seguida ocupa também a Polônia, ignorando as exigências de Inglaterra e França para que se retire e mantenha os acordos. Estava declarada a guerra.

Uma das maiores marcas históricas da Segunda Guerra Mundial foi a implacável perseguição aos grupos que foram responsabilizados pela crise do período entre as guerras. Os judeus, por exemplo, mesmo antes da Segunda Guerra, começaram a sofrer perseguição por parte dos nazistas, sendo intimados a usar uma Estrela de Davi para que pudessem ser prontamente identificados. Experimentavam inimagináveis situações de violência e segregação, até que, por fim, eram levados em vagões de trem para os campos de concentração, para serem mortos em câmaras de gás, e depois incinerados. O maior campo de concentração construído foi Auschwitz, na Polônia. Ao fim da guerra, haviam sido mortos seis milhões de judeus. Nas palavras de Primo Levi:

Os vagões eram doze, e nós, seiscentos e cinquenta; no meu vagão, havia apenas quarenta e cinco, mas era um vagão pequeno. Ali estava, então, sob nossos olhares, sob nossos pés, um dos famosos comboios alemães, desses que não retornam, dos quais, com um calafrio e com uma pontinha de incredulidade, tantas vezes tínhamos ouvido falar. Era isso mesmo, ponto por ponto: vagões de carga, trancados por fora, e, dentro, homens, mulheres e crianças socados sem piedade, como mercadoria barata, a caminho do nada, morro abaixo, para o fundo (LEVI, 1988, p. 17).

Um dos ideais nazistas era o fortalecimento de uma raça ariana germânica, pura, superior, que ocuparia um enorme território na Europa e até mesmo em outros continentes, o *Espaço Vital*. O projeto eugenista de Hitler e seus seguidores era eliminar aqueles que não se enquadrassem em seus padrões de perfeição, além de aperfeiçoar geneticamente as novas gerações.

Embora pudesse, a um primeiro olhar, parecer uma guerra convencional, por poder, riquezas e territórios, havia um objetivo bem mais sinistro para os nazistas: conquistar, humilhar e eliminar um povo considerado inferior, indigno, e criar uma nova ordem racista na Europa. Levi escreve:

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavra para expressar essa ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe. Não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos (LEVI, 1988, p. 32).

Os judeus alemães não foram eliminados pelos nazistas de uma hora para outra. Eles foram, pouco a pouco, sendo destituídos de tudo, inclusive de sua dignidade. Seus direitos foram subtraídos, surgiram leis que os impediam de trabalhar e garantir seu sustento. Essas leis eram amplamente divulgadas para toda a população, através de meios de comunicação tais como rádio, jornais e informativos nas sessões de cinema.

Em 1933, foi ordenado um boicote ao comércio, bem como a outros empreendimentos judaicos. Em seguida, aqueles que exerciam algum cargo público foram dispensados. Livros de autores judeus foram incinerados. Eles foram banidos de atividades culturais e proibidos de freqüentar locais públicos, como restaurantes e parques. Jornalistas foram demitidos sem direito a nenhuma espécie de indenização. Jovens foram expulsos das Forças Armadas. Os judeus alemães perderam sua cidadania, e a Lei da Proteção do Sangue e da Honra Alemã proibiu o casamento e o sexo entre judeus e não judeus. Médicos, advogados e professores judeus só podiam exercer seu ofício para atender judeus.

Em nove de novembro de 1938, duzentas sinagogas foram queimadas, sete mil pequenos estabelecimentos, e até mesmo cemitérios, foram destruídos, num ataque conhecido como *A Noite dos Cristais*.

Trinta mil pessoas foram levadas para campos de concentração, sendo que duas mil foram mortas em menos de uma semana.

No final de 1938, o confisco de propriedades e empresas judaicas foi legalizado e o Estado poderia comprá-las por um valor bem menor do que valiam. No ano seguinte, os judeus foram forçados a entregar todos os bens e objetos de valor, inclusive suas casas, e mudarem-se para os guetos.

Segundo Roland:

Todas as pessoas sabiam o que estava acontecendo com os judeus, mas a maioria fingia que não via ou optava por acreditar nos boatos de que eles estavam sendo deportados. Muitos abrigaram essas ilusões até que os Aliados libertaram os campos de concentração em 1945 e a terrível verdade foi revelada para todos verem (ROLAND, 2017, p. 137).

Nesse cenário se desenvolvem as bases filosóficas do pensamento de Emmanuel Lévinas.

Uma das questões que permanece como central ao se pensar o Holocausto é: como foi possível? Quais condições terão sido necessárias para tornar real o delírio destruidor de Hitler, seus aliados e seguidores? Faz-se fundamental, na atualidade, essa interrogação, não apenas no sentido de compreender esse capítulo da História da Humanidade, como também para avaliar se caminhamos na direção de um horror semelhante.

Dentre as várias hipóteses, que sugerem desde uma psicopatologia coletiva até motivos puramente políticos, o sociólogo Zygmunt Bauman aponta para “a própria lógica moderna de conceber a vida, o mundo, o homem, a natureza e os valores” (LIMA, 2014, p. 282). Este autor preocupa-se com determinadas condições presentes na contemporaneidade que já estavam presentes também no século XX e, possivelmente, proporcionaram um terreno que permitiu tal atrocidade, o terror inimaginável do genocídio proveniente da II Guerra Mundial. Bauman, que bebe inclusive na fonte levinasiana, sugere que se lance luz sobre conceitos do filósofo, tais como *alteridade* e *responsabilidade*.

Os ideais capitalistas, se não puderem ser criados espaços e condições para reflexões e simbolizações para além da hegemonia do mercado, podem vir a provocar um aniquilamento e um aviltamento semelhantes aos do Holocausto. O capitalismo é o sistema socioeconômico que predomina na atualidade, no qual os trabalhadores (proletariado) vendem sua força de trabalho aos capitalistas, proprietários dos meios de produção, em troca de um salário, e utilizam esse salário para obter bens e serviços de outros capitalistas. Assim, os principais objetivos desse são a obtenção de lucro e o acúmulo de riquezas. A sociedade é dividida em classes sociais, evidenciando quem detém o poder e quem deve trabalhar para aumentar o poder de quem já o tem, gerando uma imensa desigualdade social. Aqueles que possuem capital têm status, prestígio, educação, saúde e cultura. Os que não possuem capital estão à margem da sociedade, morrendo por falta de recursos e engrossando a enorme massa de excluídos, à semelhança dos homens, mulheres e crianças sem nome dos campos de extermínio, marcados por uma tatuagem no braço.

Isso faz evocar a memória o trauma da segregação e traz à consciência a idéia que o lugar do excluído de hoje não muito difere da situação da vítima conduzida friamente à câmara de gás. A diferença é que este em pouco tempo tem seu corpo cremado enquanto que aquele morre lentamente sob os flagelos da fome e da desigualdade (LIMA, 2014, p. 283).

Para Bauman, é um erro conceber o Holocausto como um evento circunscrito à questão judaica, considerando-o unicamente como uma tragédia de motivações antisemitas.

A racionalidade que perpassa os campos de concentração nazistas é exclusivamente quantificadora. Nela, não há singularidade, mas o indivíduo é diluído no grande todo: tudo o que lhe é peculiar perde-se no processo de massificação intencionalmente administrado. O que há é tão-somente a figura do prisioneiro a ser dizimado depois de ter suas forças exauridas num trabalho intenso e brutal em favor do progresso alemão (LIMA, 2014, p. 285).

Bauman faz uma analogia do genocídio moderno com a eliminação de ervas daninhas, para que surja a sociedade perfeita. No caso dos nazistas, as ervas daninhas eram os judeus, e a sociedade perfeita seria aquela formada unicamente pela raça ariana. No caso atual, quem seriam as ervas daninhas?

Quando concebemos o Holocausto como um evento que disse respeito apenas aos judeus; quando concebemos o genocídio de milhares de jovens negros e periféricos na atualidade brasileira como um evento que diz respeito apenas à população negra e periférica; quando concebemos o assassinato de tantos LGBTQIA+, de forma violenta e cruel como um evento que diz respeito apenas à população LGBTQIA+

, estamos nos aproximando dessa objetificação do outro, de certa forma encontrando uma justificativa para seu massacre. Porque ao ver cada Rosto como um rosto humano, pelo qual tenho responsabilidade, começo a me implicar, cada vez mais.

Uma outra questão sobre a qual Bauman e outros tantos pensadores se debruçam é: como Hitler e o nazismo conquistaram tantos adeptos entre o povo alemão? Baseado em estudos de Hebert Kelman, ele chega a três condições: a primeira condição é que o governo autorizava a violência; a segunda seria a desumanização das vítimas; a terceira: a produção social da invisibilidade moral, ou seja, um entorpecimento moral. E aqui pode-se fazer um adendo: vivemos, agora, submersos em situação bastante semelhante, onde essas três condições estão, mais ou menos, presentes.

Bauman denuncia não apenas os carrascos soldados e oficiais nazistas, como também os omissos: aqueles que viam, sabiam, conheciam e naturalizavam, compactuavam com o que acontecia. “A insensibilidade moral é decorrente da própria desagregação e desengajamento estabelecidos pela liquefação moderna” (LIMA, 2014, p. 293).

Ao sugerir uma teoria sociológica da moralidade, Bauman propõe que a moralidade seja embasada na responsabilidade, e aí o sociólogo chega a Lévinas. Ser responsável pelo

outro, numa responsabilidade permanente, pois ninguém pode tomar o meu lugar nessa tarefa. Ser responsável pelo outro, ainda que me custe a vida. Ser responsável pelo outro, independente de haver reciprocidade.

Há uma frase de Lévinas em “Ética e Infinito”: “a política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética”. Numa época em que vemos crianças imigrantes serem separadas de seus pais, que são enviados para quilômetros de distância, e serem mantidas encarceradas, em um país que executa tolerância zero no que tange à política de imigração, essa frase faz um triste sentido, e se torna fundamental.

1.2 Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas nasceu em Kovno, República da Lituânia, em 12 de janeiro de 1906. Kovno era uma cidade que reunia muitas famílias judias, embora, segundo as palavras do próprio Lévinas, não fosse um gueto. Seu pai era proprietário de uma livraria, que tinha entre os principais clientes, estudantes e diplomatas. Como era costume nas famílias judias locais, recebeu educação na cultura judaica, bem como na russa.

Em 1914, estoura a I Guerra Mundial. Dois anos mais tarde, sua família se refugia em Karkhov, Ucrânia, pois Kovno seria um dos alvos principais dos bombardeios, e Lévinas vivencia a Revolução Bolchevista. Seu período de estudos no Liceu, tanto na Lituânia quanto na Ucrânia, lhe traz um contato estreito com a literatura russa, em especial Dostoievsky e Tolstoi. Embora não houvesse, em sua época de estudos no Liceu, onde ingressa em 1917, a cadeira de Filosofia, uma literatura tão densa e profunda, com abundância de temas com “inquietação metafísica”, amor e transcendência, acabou lhe despertando o interesse filosófico e pelas questões profundas da vida humana.

A volta para a Lituânia significa para Lévinas o início de uma nova etapa de muitas inquietações em relação a determinadas situações de vida muito suas. Preocupava-se, por um lado, com o retorno à normalidade burguesa do Estado lituano frente à era messiânica anunciada pela revolução socialista na Rússia e, por outro lado, era-lhe inquietante situar a Rússia revolucionária e stalinista em relação ao Ocidente. A experiência russo-lituana desperta o interesse de Lévinas por uma Europa Ocidental até agora desconhecida para ele (COSTA, 2000, p.34).

Após os anos de estudos no Liceu, Lévinas parte sozinho, em 1923, para a França, e escolhe a cidade de Estrasburgo, com a intenção de fazer carreira na Filosofia, o que não foi possível de início, e, no primeiro momento, dedica-se ao estudo de línguas, francês e latim. Na seara da Filosofia, em Estrasburgo, alguns encontros foram bem significativos: Fez o curso de Ética e Política, de Maurice Pradines; conheceu e se tornou amigo de Maurice Blanchot, um jovem judeu-francês interessado em literatura; estudou Bergson, que influenciou significativamente alguns conceitos da sua obra. E, ao final de sua licenciatura, Husserl, graças às leituras da Srta. Gabrielle Peiffer. A obra de Husserl trouxe a Lévinas não a sensação de ter descoberto algo inédito, mas sim de ter encontrado novas possibilidades de desenvolver seu pensamento.

Vai a Freiburg, na Alemanha, para estudar Fenomenologia com Husserl, na qualidade de aluno ouvinte, em dois cursos: “A noção da psicologia fenomenológica” e “A constituição da intersubjetividade”. Mas acaba por se perceber mais interessado pelo pensamento de Heidegger, que, em sua visão, prolongou e transfigurou os estudos de Husserl. Lévinas afirma ter se sentido como um viajante que, ao buscar Husserl, descobriu Heidegger.

Segundo Costa:

Na avaliação de Lévinas, *SeinundZeit* situa-se entre as obras-mestras do pensamento ocidental. A grandeza de Heidegger é comparada com a de Platão, Kant, Hegel e Bergson. A descrição fenomenológica existencial do ser do ente que tem a forma do *Dasein* é erigida como um dos pilares da filosofia juntamente com a ontoteologia, com a filosofia transcendental, com a razão como história e com a duração pura (COSTA, 2000, p. 37-38).

Quando questionado sobre se seria, então, um discípulo de Heidegger, Lévinas responde que não se considera, nem se pretende discípulo, porém, não pode negar a influência do autor sobre sua obra, em especial a influência de *SeinundZeit*.

Aos vinte e quatro anos, em Freiburg, Lévinas apresenta sua tese de doutorado: “A teoria da intuição na Fenomenologia de Husserl”, que consistia em apresentar este pensador, encontrando nele elementos heideggerianos. Em seguida, muda-se para Paris, adota a nacionalidade francesa, presta serviço militar e se casa. Começa a trabalhar na área administrativa das escolas parisienses da Aliança Israelita Universal.

Lévinas, na condição de cidadão francês apto ao serviço militar, se oferece como intérprete de alemão e de russo na II Guerra Mundial. Em pouco tempo, torna-se prisioneiro dos alemães durante a ocupação da França. Mais tarde é transferido para Hannover, na

Alemanha, sendo mantido prisioneiro no campo de trabalhos forçados de Stammlager por cinco anos. Apesar de ter ido à guerra pela Marinha Francesa, foi declarado judeu, e separado dos demais oficiais. Porém, ainda assim, por ser um prisioneiro militar de guerra, contava com a proteção da Convenção de Genebra. Sua família, que ficara na Lituânia, foi quase toda morta pelos nazistas.

Os anos no campo de trabalhos forçados trouxeram a possibilidade de produção intelectual e também reflexões, como na situação narrada por ele: os prisioneiros cumpriam, em uma parte do dia, trabalho em plantações. Ao irem e voltarem entre o cativo e a lavoura, um cachorro os acompanhava. Para o animal, eram humanos. Para os humanos locais, eram judeus. Nas palavras de Costa:

A estadia em Stammlager é sentida por Lévinas como semelhante a um paradoxo. Por um lado, o fato de estarem isolados de todo o conflito, num rincão tranquilo da floresta. Mas, por outro lado, as escassas notícias dos parentes e familiares que não mais respondiam a suas cartas, e os rumores sobre os campos de extermínio. (COSTA, 2000, p.41).

Stammlager traz uma terrível consciência, percepção de ameaça da vida dos que ali estavam como prisioneiros. Somado a isso, o total desconhecimento do que acontecia aos entes queridos, se estavam mortos, se estavam aprisionados, se viviam o horror dos campos de concentração. Para lidar com a angústia, Lévinas dedica-se intensamente à leitura, e também escreve. Seu famoso texto, uma de suas obras centrais, “Da existência ao existente” (que seria publicado em 1947), iniciou-se nesse cenário. Quanto ao título do livro, podemos compreendê-lo da seguinte forma: estar no mundo, viver no mundo, não necessariamente significa viver uma vida com significado, tomar a vida nas mãos. Nas palavras de Costa:

O pequeno e genial texto ‘De l’existence à l’existant’ está conformado por uma série de diálogos temáticos com certo número de categorias filosóficas consideradas como os pilares do modo de ser e de pensar do Ocidente moderno, como por exemplo: o problema da existência, do mundo e do tempo; o problema da metáfora heliológica dominada pela luz, o problema da intencionalidade e o problema da consciência (COSTA, 2000, p. 41).

Após a guerra, Lévinas vai a Paris, ao encontro de sua esposa que estava abrigada em um convento. Retoma seu trabalho, atuando como diretor na Escola Normal Israelita Oriental. A essa época, a vida intelectual de Paris tem: Sartre, Merleau-Ponty, Camus, entre outros.

Realiza, nesta cidade, uma série de conferências que serão publicadas sob o título: “Le temps et l’autre”.

O texto “Da existência ao existente” busca uma experiência de saída do *Il y a* (“algo existe”), que é sem saída. Citando Costa:

Lévinas esclarece que o *Il y a* não é a angústia do nada, como Heidegger considera em *SeinundZeit*. Não é angústia, é horror. O *Il y a* da existência vazia de um *Dasein* não é angustiante, é horroroso. Não se trata de medo da morte nem de náusea com relação à existência. Trata-se, pelo contrário, de um saturar-se e de um cansar-se de si mesmo horrorosamente desgastantes (COSTA, 2000, p. 44).

A saída está na responsabilidade pelo outro. Está em ocupar-se com o outro antes de ocupar-se consigo mesmo. É sair de si. A responsabilidade pelo outro é o bem, e a responsabilidade, para Lévinas, antecede a liberdade. O “ser para o outro” seria, para ele, a ética por excelência, a ética primeira. Dostoievski, em “Os Irmãos Karamazov”, escreve: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros”. Lévinas reescreve Dostoievski: “somos todos responsáveis por tudo e perante todos, e eu mais que os outros”. Segundo Martin e Lepargneur:

Rejeitando a enganosa experiência da guerra, Lévinas pergunta-se como quebrar a totalidade repreensível. A resposta aponta o face-a-face. O rosto do outro testemunha a saída exteriormente e exprime a transcendência: estamos na ética, isto é, na filosofia mais radical e certa. O semblante do outro não se refere a uma significação esotérica ou exterior; ele é a significação, o princípio do mundo humano. Talvez haja aqui uma intuição para se elaborar uma ética a partir da corporeidade, mas há muito mais do que o corpo na descoberta do rosto alheio (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 19).

Emmanuel Lévinas morreu em Paris, no dia vinte e cinco de dezembro de mil novecentos e noventa e cinco, aos oitenta e nove anos de idade.

1.2.1 Da existência ao existente

Assim Emmanuel Lévinas inicia sua obra “Da existência ao existente”, de 1947:

A distinção entre o que existe e essa própria existência, entre o indivíduo, o gênero, a coletividade, Deus – que são seres designados por substantivos – e o evento ou ato e sua existência, impõe-se à meditação filosófica e para ela se apaga com a mesma facilidade. Há como que uma vertigem para o pensamento, ao curvar-se sobre o vazio do verbo *existir*, de que não se pode, ao que parece, nada dizer e que somente se torna inteligível em seu particípio – o existente – no que existe. O pensamento desliza insensivelmente da noção do ser como ser, daquilo por que um existente existe, à idéia de causa da existência, de um ‘ente em geral’, de um Deus, cuja essência, a rigor, apenas conterà a existência – mas nem por isso deixará de ser um ‘ente’ e não o fato ou a ação, ou o evento puro ou a obra de ser. Esta última será compreendida em sua confusão com o ‘ente’ (LÉVINAS, 1998).

Neste texto, segundo Gomes “(...) Lévinas apresentou o Outro como saída para a superação do horror e do trágico da impessoalidade do ser” (GOMES, 2008, p. 13). Esse texto vai apresentar uma parte escrita antes da Segunda Guerra Mundial, e uma parte escrita durante a guerra.

Na dedicatória, chamam a atenção apenas três letras: P.A.E.. Segundo o autor, essa sigla representaria as iniciais do nome de sua esposa em russo. Porém, Marie-Anne Lescourret, na biografia do filósofo publicada em 1994, sugere que essas letras possam significar também “Pour AndréeÉliane”, sua filha que nasce após sua saída do campo de concentração e falece poucos meses depois. “Esse livro [“Da existência ao existente”], de alguma forma fala dessa dor, do peso do anonimato da existência, do esforço humano em tentar existir” (MENEZES, 2008, p. 16).

É indubitável que o avanço científico e tecnológico ao qual chegou a Humanidade é enorme. E esse avanço já era espantoso no século XX, o século das grandes guerras. Poder-se-ia esperar que esse avanço trouxesse consigo a realização dos ideais de Fraternidade e Paz Universal, mas o homem parece cada vez mais submerso no individualismo, no imediatismo e na competitividade.

A sociedade de consumo produz indivíduos em eterna insatisfação, com baixíssima resistência à frustração, que, muitas vezes, não encontram um território e instrumentos que possibilitem a subjetivação. Os índices de violência são tremendos.

Talvez Lévinas seja um dos pensadores cuja leitura mais nos provoque na atualidade, com sua perspectiva da ética como filosofia primeira, antes da ontologia.

Tem-se como marco histórico do horror e da destruição do outro a Segunda Guerra Mundial. As motivações de Hitler e sua insana cruzada de tortura e morte sempre despertaram inúmeros questionamentos e desconforto. A palavra Holocausto remete ao inferno dos campos de concentração e extermínio, mortes simbólicas precedendo à morte física; inanição,

frio extremo, condições insalubres, trabalhos forçados, cobaias humanas, muita dor e desolação. A redução do outro a nada.

Incrivelmente, a tônica da redução do outro a nada parece um espectro presente agora, em pleno século XXI. Uma incapacidade de aceitar, e mesmo conviver com o contraditório, o diferente, o outro enquanto outro: outra etnia, outra sexualidade, outro gênero, outra crença, outra ideologia política. Transforma-se opositores em inimigos. Inimigos que, por vezes, merecem e devem ser destruídos. A redução do outro ao nada fica visível em atentados tais como: o Massacre de Columbine (1999), os atentados de 22 de julho e 2011 na Noruega, o Massacre de Realengo - RJ (2011) e, mais recentemente, de Suzano – SP (2019) entre tantos outros. Vidas são ceifadas apenas e tão somente em nome de ideologias, que, à semelhança de Hitler pregam a supremacia de um grupo sobre o outro, com doses de perversidade, vingança e frustração, expressando a crença de que algumas pessoas não merecem existir. Não merecem, sequer, ser consideradas humanas, pois desumanizadas, convertem-se em objetos que podem ser, pura e simplesmente anulados, mesmo que simbolicamente. Ainda tomando como exemplo a vivência dos prisioneiros nos campos de concentração, certamente os que de lá saíram vivos experimentaram, em algum grau, a morte.

Partindo dessa reflexão, o que pensar das grandes metrópoles, em especial aquelas situadas em países que vivenciam gravíssimas desigualdades econômicas e sociais? Passear pelas ruas do Leblon, no Rio de Janeiro, um bairro cujo metro quadrado está entre os mais caros do Brasil, não isenta ninguém de ver pessoas morando nas ruas, famintos, doentes, com frio. Mortos, em algum grau. O olhar anestesiado e a escuta desatenta tornam o outro em nada. Estaria, de fato, findo o tão proclamado Humanismo? Seria essa a grande e verdadeira crise do século?

Nas palavras de Gomes:

De Auschwitz a Hiroshima e Nagasaki, passando pela Guerra Fria, é presenciado o grande progresso civilizatório paralelo ao crescimento da pobreza e do aumento do número de mortes. A subnutrição, os conflitos entre as nações, o avanço dos bolsões de pobreza e a miséria dos grandes centros urbanos caminham lado a lado com o desenvolvimento da produção de todos os gêneros de bens consumíveis (GOMES, 2008, p. 26).

Para Lévinas, a concepção de paz estaria ligada a uma ética da alteridade, para fora do aprisionamento ególatra e consumista da totalidade: Eu sou o que deve ser; o outro, que não é

como Eu, é nada. E, como nada, é uma ameaça ao estado de coisas em que me firmo, me reconheço e me asseguro. Por isso, o outro me causa repúdio.

Segundo Lévinas, o face-a-face, seria a atitude que quebraria tal estado de desumanização, de objetificação, de anulação do outro. Não estaria o face-a-face falando de um contato que apenas detecta a presença do outro e segue ao largo, mas o face-a-face carregado do Desejo metafísico, que impulsiona, verdadeiramente, o Eu na direção do outro, na direção da alteridade, na direção do mistério, da absoluta diferença.

Nas palavras de Gomes: “A responsabilidade oriunda do Desejo metafísico torna o Eu responsável pelo outro mas não lhe confere o poder de comando, o outro intima o Eu a ser por ele responsável, independentemente da escolha do Eu” (GOMES, 2008, p. 56).

Como anteriormente exposto, Lévinas viveu as duas guerras mundiais, sendo profundamente marcado pela experiência da Segunda Guerra, experiência que se reflete em seu pensamento e em suas obras. Busca compreender a possibilidade de que se criem regimes totalitários, como o nazismo e o fascismo, bem como horrores da magnitude do Holocausto. Para ele, a guerra é a conseqüência mais cruel do individualismo. O pensamento ocidental, segundo o autor, estaria relacionado a uma “egologia”, geradora de guerras e violência, pois seu centro é o Ser-em-si-mesmo, oposto ao outro como outro, e ao acolhimento como ruptura com a totalidade.

Segundo Gomes:

Lévinas tem como base de todo o seu pensamento filosófico a relação com o outro – âmago de toda vinculação humana. As relações do ser humano são complexas, ou seja, a relação do Eu não é consigo mesmo, nem entre Eu e o outro apenas, mas entre diversos seres humanos, numa existência plural. Ele propõe a ética da alteridade que, basicamente, consiste em se abrir para o outro, em especial para o que o outro me apresenta de diferente, de desigual, que merece ser respeitado exatamente como se encontra, sem indiferença, descaso, repulsa ou exclusão pelas suas particularidades (GOMES, 2008, p. 39-40).

O texto traz, em seu início, essa questão: como surge o existente a partir da existência, como da existência surge alguém que, de fato, existe em sua individualidade, em sua particularidade, em sua subjetividade?

Há um claro diálogo com a obra de Martin Heidegger, no sentido de apontar pontos de divergência e afastamento. Porém, para Jacques Derrida, assim como o personagem Macbeth, de William Shakespeare, Lévinas não consegue fugir do fantasma de Heidegger.

Segundo Renato de Faria, a idéia de sujeito se fundamenta, como pressuposto epistemológico, somente na modernidade. A partir da revolucionária descoberta de Nicolau Copérnico, de que o planeta Terra não está no centro do Universo, e, portanto, não o regula, nos vemos lançados à desordem do cosmos, e o pressuposto do eu é a única garantia de certeza.

O Universo é infinito, infinitos são seus caminhos e possibilidades. Como não se perder em tamanha imensidão, nós, que agora percebemos a própria limitação? Quem é o homem, um único homem, comparado à grandeza do Universo infinito? Para Faria: o eu, subjetivamente, se apresenta como a maior garantia do controle da realidade. Duvida-se de tudo, menos da própria interioridade, a subjetividade.

Descartes, com sua famosa sentença “Penso, logo sou”, inaugura um mundo inteiramente pensado a partir do si mesmo, do “eu cartesiano”. Citando Faria:

É importante perceber que a idéia de sujeito, como substrato último e garantia do conhecimento, marca a própria idéia moderna de subjetividade. Esta, nesse caso, não é pensada como relação, mas como elementos que o próprio sujeito apreende e regulariza, a partir de si, iniciando um movimento que chamaremos de retorno ao mesmo (FARIA, 2011, p. 93).

Na perspectiva de Descartes, o sujeito pensa e, por pensar, existe. E, naturalmente, pensa o mundo a partir de si mesmo. Ele põe o mundo e os outros sob uma ordem que faça sentido para ele próprio, tudo o que existe, existe na relação com ele. Segundo Lévinas, sobre essa subjetividade:

somos levados a considerá-la como a identidade de uma substância. O ‘eu’ seria um ponto indestrutível, do qual emanam atos e pensamentos sem afetá-lo por suas variações e multiplicidade. Mas a multiplicidade dos acidentes pode não afetar a identidade da substância? (LÉVINAS, 1980, p. 104).

No prefácio de seu livro “Totalidade e Infinito”, o filósofo afirma que a subjetividade se constitui em “acolher ao outro”. O subjetivismo cartesiano, tão arraigado ao modo de pensar ocidental, não poderia ser considerado como subjetividade, pois a relação com o outro afeta a identidade do sujeito.

Se o sujeito não aceita sair de si, e rejeita e/ou destroi tudo o que lhe for “estranho”, tudo o que for da ordem do outro, temos um problema. Segundo Faria:

Nesse conceito, Lévinas denuncia o desvirtuamento da idéia de sujeito trazida pela filosofia ocidental, pois o transformou num indivíduo que, sofrendo a miséria de ser

só, de habitar em sua própria solidão de sujeito, não vislumbrando uma saída de si como parte constituinte de um processo relacional na construção da dinâmica do existir, mas como um sujeito que mesmifica todas as relações, que visa totalizar o mundo, violentando um ser que se caracteriza justamente pelo infinito, pela exterioridade, pelo extremamente outro que me convoca a existir e a assumir minha responsabilidade no encontro, face a face com ele (FARIA, 2011, p. 94).

Lévinas afirma que o pensamento ocidental se caracteriza pelo esquecimento sistemático do Outro. O Outro costuma ser incorporado ao Mesmo, que seria outro nome do eu. Ou seja, vive-se esperando que o outro seja um outro de mim, o mais semelhante possível a mim. Este pensador propõe que o Outro possa ser recebido em sua estranheza, e a subjetividade seria a abertura original ao Outro. A filosofia de Lévinas traz uma nova lógica de subjetividade, baseada na responsabilidade para com o Outro, a justiça para com o Outro. Duas personagens são utilizadas como exemplos da questão do Mesmo e do Outro: Ulisses, da mitologia grega, que parte de Ítaca para Tróia, fica perdido por dez anos, e depois retorna ao ponto inicial, representaria o Outro reduzido ao Mesmo. Abraão, personagem bíblico, que parte em busca de uma terra desconhecida, e jamais retorna, representaria o Outro enquanto Outro.

Lévinas chama de *hipóstase* o nascimento do sujeito. Porque, segundo o autor, nascer não significa ser trazido à vida. Há, naquele que nasce, os movimentos antagônicos de busca (pela vida) e resistência (à vida). Nas palavras de Menezes: “O ser, essa existência sem nome, comporta o peso da própria neutralidade. Desse modo, não é a morte que interrompe o movimento desse sujeito, mas o Ser, ou o *Il y a*”. (MENEZES, 2008, p. 16). O conceito do *Il y a* é o Ser da ontologia, impessoal, desprovido de sentido. A saída do *Il y a* seria o *Eu a caminho do outro*, a caminho do diferente de si-mesmo, o Ser-para-o-outro. E o outro sendo preservado enquanto outro, protegido e cuidado pela responsabilidade ética que o Eu tem para com ele. A essa relação dá-se o nome de Alteridade. Para o filósofo, a ética só é possível no autêntico encontro. O procedimento do existente frente à existência (hipóstase), é o modo como um verbo no infinitivo cria um substantivo (existir – existente), o movimento ético de sair de si mesmo para o outro-diferente-de-si-mesmo.

O Rosto aparece como uma representação do outro, que deve ser acolhido pelo Eu. É o Rosto que possibilita a Alteridade.

Como afirma Gomes:

Para que o contato entre Eu e o outro, face a face, ocorra, não basta, entretanto, apenas a consciência da presença do outro – esta ainda é domínio do Eu -, é preciso que haja desejo. Somente assim o outro irá se revelar como infinitamente outro, que

não pode ser limitado por conceitos e definições, ou seja, não pode ser aprisionado pelo Eu (GOMES, 2008, p. 54).

Esse é um tema fundamental: a luta pela vida, e o esforço de anunciar-se ao mundo. E que luta seria essa? Contra o quê? Contra a vontade de não ter vontade, um certo estado de entorpecimento do desejo, um querer não ser sujeito da própria existência, não ser protagonista da própria vida. Querer tão-somente entregar-se ao fluxo do passar do tempo sem ser convocado a assinar as escolhas. De ser levado pela passagem dos dias sem tornar-se autor dos próprios passos.

Lévinas é um homem que vivencia uma experiência de extrema violência, de aniquilamento mesmo, seja esse simbólico ou real, preso em um campo de concentração. E essa experiência, ainda que não seja dita em claras palavras, estará presente em sua obra, em suas reflexões e em seu pensamento filosófico.

Quantas pessoas foram mortas durante a II Guerra Mundial? Isso é possível mensurar: cerca de quarenta e sete milhões. Desse número de vítimas, seis milhões eram judeus. E quem são essas pessoas? Quais eram seus nomes, suas histórias, seus rostos? O que diriam suas vozes, se não tivessem sido silenciadas? Além da morte física, o genocídio apresenta uma outra morte: a perda da identidade das vítimas, que, em geral, tornam-se números e estatísticas, seres sem uma marca única, sem uma história pessoal, já que tantas histórias se fundem no martírio coletivo. Algumas pessoas encontraram maneiras de fazer suas vozes alcançarem o mundo, como a jovem Anne Frank com seu diário, publicado postumamente. Mas quantos outros foram, de fato e irreversivelmente, calados nas cinzas do holocausto? Nas palavras de Primo Levi: “Häftling [= prisioneiro]: aprendi que sou um häftling. Meu nome é 174.517; fomos batizados, levaremos até a morte essa marca tatuada no braço esquerdo” (LEVI, 1988, p. 33).

Lévinas fala de um “mundo quebrado” ou um “mundo transtornado”. Um mundo onde se tornam comuns acontecimentos que fogem à compreensão da razão, onde as pessoas se agarram às suas lógicas e consideram absurdas as lógicas de outrem. E, ao final, aponta para a impossibilidade de o *eu* encontrar o *tu*. É importante lembrar que esse texto foi publicado em 1947, embora esteja tão atual. Segundo o autor, toda essa situação nos remete ao “fim do mundo”, aqui considerado como um momento limite, carregado de oportunidades de ensinamentos privilegiados.

Segundo Renato de Faria, esse texto de Lévinas auxilia na construção de uma base conceitual para pensar a crítica ao sujeito, a questão da anulação do outro na

contemporaneidade e a possibilidade de se encontrar a concepção da alteridade onde havia a concepção do egoísmo, ou seja, passar do sujeito ao existente. Nas palavras de Faria:

Na perspectiva cartesiana observamos o sujeito como interioridade racional que demarca seu próprio território, pois, ao mesmo tempo em que se pensa, garante, unicamente, a sua existência. Assim, impera um sujeito que pensa o mundo e os outros a partir de si mesmo. Este sujeito, como única fonte de sentido da realidade, tem o poder de domínio e de ordenação da lógica da vida e comanda a natureza e os outros, ou seja, o eu *solipsista*, com seu pensar, é a única certeza de existência do mundo e todos os outros entes que só existem em relação a ela. Essa virada antropocêntrica retira do ser humano aquilo que primordialmente e primeiramente o caracteriza como tal: a relação com o outro, pois ao desconsiderar essa relação o sujeito ocidental firma a subjetividade apenas no sujeito que retorna incessantemente sobre si mesmo sem nenhuma referência de alteridade onde possa identificar sua subjetividade e classificá-la como sua identidade (FARIA, 2011, p. 93 – 94).

“Assim, impera um sujeito que pensa o mundo e os outros a partir de si mesmo”. Desse modo, esse sujeito cartesiano, ocidental, não poderia ser considerado como subjetividade, no pensamento levinasiano.

Ao rejeitar esse sair de si, identificando-se tão-somente consigo mesmo, posicionando-se contrariamente a tudo o que vem de fora, com o olhar carregado de si, o eu será o *Mesmo*. E *Mesmo* e *Outro* formarão uma instância unificada, que Lévinas chamará de totalidade. Ao contrário, o sujeito que vai ao encontro do *face a face* com o outro, se percebe convocado a existir assumindo a sua responsabilidade no encontro. O sujeito é convocado, pelo *Rosto* do outro, a sair de si. E o outro não é um outro de mim, uma outra versão de mim. O outro é o outro. Como diz o filósofo em seu texto, não é um alter-ego. “Ele é o que eu não sou”.

A máxima de Descartes, “Penso, logo sou”, é criticada por Lévinas. Para ele, sou porque o outro se aproxima e me retira da solidão. Em Descartes, o sujeito somente pensa a si mesmo, é um ser para si. Em Lévinas o sujeito é para com outrem. Assim, estaríamos diante de um sujeito que não se encontra em uma percepção egocêntrica do mundo, fundamentado em suas próprias ideias e totalmente fechado para idéias que venham de fora. O sujeito não se basta em si-mesmo. E, por isso, por não se bastar, o sujeito busca relacionar-se, e tornar-se responsável. A responsabilidade pelo outro, a partir do momento em que o sujeito verdadeiramente se abre ao outro, é o que o constitui como humano. A aproximação, no entanto, precisa ser de um sujeito com outro sujeito, e não de um sujeito com um objeto a ser apreendido e moldado segundo padrões alheios à humanidade de um dos participantes da relação.

Para Farias: “Lévinas derruba o pressuposto estipulado na cultura contemporânea que se atém ao ‘eu’ como fonte de todo sentido e verdade. Não é porque penso que logo sou. Se sou, não sou só, sou porque o outro se aproxima de mim e retira o sujeito de sua solidão” (FARIA, 2011, p. 95). Em Descartes, o sujeito é um ser para si. Em Lévinas, o sujeito é *ser-para-o-outro*, que não está fechado em sua percepção egocêntrica do mundo. É um sujeito que não se basta a si mesmo, é um sujeito em relação, um sujeito responsável. É ser um sujeito responsável que o constitui como humano. Nas palavras de Faria:

A relação entre os entes humanos deve ser, a priori, uma relação ética. Nesse caso, a ética, mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual de um sujeito egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar. Assim, a relação ética com o outro é a responsabilidade, é o rosto que se apresenta à minha frente e, como um fenômeno, me convoca para ele, me apresenta uma desordenação do mundo em que meu eu se sente abalado, esse Outro que se me apresenta não é esperado, não é tematizado, não é previsto. Ele simplesmente aparece e causa uma anarquia no meu reino de puro sujeito. Por isso, a autêntica relação ética, capaz de tirar o sujeito de sua autonomia ilusória, em Lévinas, é a relação de responsabilidade com o outro que surge na existência, rompendo a abóbada da ontologia ocidental, se transformando num existente, pois esse outro recorda as obrigações do sujeito. Nos olhos do Outro, o ‘eu’ vê, refletido o juízo autocondenatório de sua arbitrária e ingênua certeza de sujeito puro e autônomo, de seu mover-se no mundo, de seu apropriar-se dos entes para explorá-los, porque ‘o rosto me recorda minhas obrigações e me julga. Minha liberdade de sujeito é arbitrária e lê sua vergonha nos olhos que me olham’ (FARIA, 2011, p. 96-97).

2 O ROSTO E A NECROPOLÍTICA

O presente capítulo inicia falando um pouco a respeito do livro “Totalidade e Infinito”, de Emmanuel Lévinas, e busca provocar uma melhor compreensão do que o filósofo entende por Outro, e portanto, sua visão a respeito da alteridade.

Seu primeiro item, denominado “O Rosto” discorre a respeito desse conceito fundamental na obra de Emmanuel Lévinas (*Rosto*), que é também fundamental na construção da presente pesquisa. Traz citações do próprio Emmanuel Lévinas, assim como de Ozanan Vicente Carrara, em seu livro “Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político”, de Frederico da Cruz Vieira Souza e Angela Cristina Salgueiro Marques, com o artigo “Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político”, que falam que o Rosto pode ser compreendido em três principais abordagens: em Lévinas, como potência do contato com a alteridade; em Agamben, para quem o Rosto é *simultas* e em Deleuze e Guattari, que afirmam ser o Rosto moldável por agenciamentos. Evidentemente à presente pesquisa interessa a visão de Lévinas. Compõe também este item o autor François-David Sebbah, a partir de seu livro “Lévinas”.

O item seguinte chama-se “Necropolítica”, e é em grande parte construído tendo como base o ensaio “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte”, de Achille Mbembe, com bastante influência do conceito foucaultiano de bio-poder, onde o Estado, por manejos os mais diversos e variados, decide quem merece viver e quem deve morrer. Do mesmo autor, também constitui o item o ensaio “Crítica da razão negra”. Evidentemente, o livro “Microfísica do poder”, de Michel Foucault, está presente. Há também idéias retiradas do artigo de Fátima Lima: “Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe” e uma rápida passagem por “As origens do totalitarismo”, de Hannah Arendt. Na sequência, Peter PálPelbart e seu ensaio “Necropolítica tropical” e também Leonardo Boff e o livro “Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?”

2.1 O Rosto

O Outro que se manifesta no Rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala. A manifestação do Rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.

Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas inicia seu livro “Totalidade e Infinito” falando sobre a metafísica. A metafísica, disciplina da Filosofia que contem em si a ontologia, visão que parte de dentro para fora para formular seus questionamentos. Nas palavras do filósofo: de “nossa casa” para um “fora-de-si estrangeiro”.

O outro que esse “fora-de-si” representa não seria o outro conhecido, ou o outro que posso vir a conhecer, uma vez que sua alteridade pudesse ser incorporada em minha identidade e, a partir daí, não seria mais o outro. O desejo metafísico busca o absolutamente outro. O desejo metafísico busca uma terra onde ninguém nasceu, portanto, não é um sentimento nostálgico, de querer voltar. Não se pode voltar para onde nunca se esteve. O desejo metafísico não pode ser satisfeito. Segundo Lévinas: “o desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o desejado, invisível” (LÉVINAS, 1980, p. 22). Invisível não no sentido de inexistência de relação, mas no sentido daquele do qual não se tem idéia. Se afirmo que vejo, posso imaginar que compreendo. Mas não compreendo. É o invisível porque não faço ideia. É o Desejo do Outro. Não é como o desejo de comida para quem tem fome, pois a fome pode ser satisfeita. Não há satisfação para esse desejo, pois ele entende a alteridade do Outro: a metafísica seria morrer pelo invisível.

Segundo Lévinas:

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e toda a liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem – da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. 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 (LÉVINAS, 1980, p. 23).

E não se concebe falar do Outro sem explorar em profundidade um conceito fundamental na obra de Lévinas: o *Rosto*. O Rosto é o que aparece, ou apareceria, se pudesse se desnudar o sujeito de todas as camadas sociais e/ou culturais. É a mais absoluta nudez, a um só tempo, verdade e vulnerabilidade. Segundo Carrara:

Em Totalidade e Infinito ele é ainda caracterizado como uma forma de presença, ainda que paradoxal, e aí ele significa a imediaticidade do face-a-face, a retidão e a franqueza que dão origem à linguagem. Já em ‘Autrementqu’être’, Lévinas o caracteriza a partir da ambigüidade do fenômeno e de sua defecção. A proibição de matar se inverte em responsabilidade pelo outro e posteriormente em ‘obsessão pelo outro’ (CARRARA, 2010, p. 53).

O Rosto, segundo Souza e Marques, pode ser compreendido em três principais abordagens: em Lévinas seria a potência do contato com a alteridade, uma irrestrita abertura para o outro, onde ele não é possuído, nem mesmo reconhecido. O Rosto expressando o fato de que o outro não é uma variação do eu, está para além de conceitos.

A segunda abordagem apresenta-se nas reflexões de Agamben, para quem o rosto não é *simulacro*, não dissimula a verdade. Ele é *simultas*, com múltiplos semblantes, sem que algum seja mais verdadeiro do que os outros.

A terceira possibilidade é trazida por Deleuze e Guattari. Para eles, o rosto é moldável por agenciamentos, parte de uma máquina abstrata social, que rejeita os rostos que não estão em conformidade com o que a cultura espera. Segundo Souza e Marques, para Deleuze e Guattari:

o rosto, ou melhor a ‘rostificação’ resultaria de agenciamentos maquínicos, que visam submeter os corpos à violência de um ‘governo de si’ marcado pela opressão quanto nos colocar diante de um outro que nos interpela, que sofre, que deseja e que nos convida a nos afastarmos de nós mesmos (SOUZA; MARQUES, 2016, p. 18).

O que mais interessa à presente pesquisa é, evidentemente, a visão de Lévinas. Para ele, o Rosto nos conduz à alteridade, nos afastando de nós mesmos. O Rosto de Lévinas não é especificamente o rosto como face, mas sim um vestígio da presença de um Outro, e não é visto, não é representável. Ele comunica, mas não se deixa apreender.

A manifestação do Rosto é revelação: a epifania do Rosto significaria a coincidência entre o que é expresso e o que exprime, para além da forma. O Rosto expressa, fala sem mediação, sua manifestação já é sua fala. A alteridade se comunica através do Rosto.

Na fase final, mais madura de sua obra, Lévinas dá grande ênfase ao conceito de Alteridade. A Alteridade, idéia chave para o desenvolvimento da *ética como filosofia primeira*, ressalta que se cada um tiver responsabilidade pelo outro, encontraremos uma forma mais humana de com-viver.

Na obra “Humanismo do Outro Homem”, Lévinas pontua que, em suas relações, as pessoas afastam-se de qualquer responsabilidade pelo outro, mergulhando em seu ego, portanto atuando de forma ego-centrada, egoísta. O único *ser* que parece importar é o si-mesmo, o seu próprio *ser*. E, dessa forma, é muito comum que se reduza o outro ao nada, ao *não-ser*.

Afirma Lévinas:

O Outro que se manifesta no Rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto, já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretimes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala (LÉVINAS, 2012, p.51).

Lévinas coloca o rosto fora do campo de visão, ampliado pelo verbo. O Rosto, para Lévinas, tem voz, ele “fala”: escutar o Rosto é mais importante do que vê-lo.

Segundo Souza e Marques “(...) na abordagem de Lévinas, o rosto instala a inquietude na tranqüilidade do Mesmo que vive seguro de sua própria liberdade” (SOUZA; MARQUES, 2016, p. 19). Quem olha o rosto é convocado a assumir um vínculo de responsabilidade.

Para Lévinas o Rosto se manifesta no face a face, pois no total acolhimento não é possível matar. O absolutamente outro instaura em mim uma responsabilidade por ele. A alteridade nos remete à responsabilidade ética que protege não só da morte física, como também da morte simbólica, pois há o constante risco de que as subjetividades sejam anuladas pelas homogeneizações.

Segundo Souza e Marques, a filósofa Judith Butler, em diálogo com Emmanuel Lévinas, afirma que “(...) o rosto nos implica em uma demanda ética que nos chega de modo inesperado e faz com que uma autoridade moral pese sobre nós” (SOUZA; MARQUES, 2016, p. 19). Se eu mato o outro, quer real ou simbolicamente, ele me escapa, seu Rosto se (es)vai. Diante da vulnerabilidade do Rosto, essa vulnerabilidade passa a ser “problema meu”, responsabilidade minha. Se o outro “morre” e eu nada fiz para impedir, se eu permaneci indiferente, fui cúmplice dessa morte. Sou já culpada, antes mesmo da condenação. Impossível não pensar nas palavras de Bertold Brecht:

Ah! Desgraçados! Um irmão é maltratado e vocês olham para o outro lado? Grita de dor o ferido e vocês ficam calados? A violência faz a ronda e escolhe a vítima, e vocês dizem: ‘a mim ela está poupando, vamos fingir que não estamos olhando’. Mas que cidade? Que espécie de gente é essa? Quando campeia em uma cidade a injustiça, é necessário que alguém se levante. Não havendo quem se levante, é preferível que em um grande incêndio, toda cidade desapareça, antes que a noite desça (BRECHT, 2019).

Como não pensar naqueles cujos Rostos são já apresentados como símbolos de inferioridade: mulheres, negros, índios, gays, pobres, periféricos, loucos? Grupos, naturalmente, mais expostos à naturalização da violência que sobre eles paira. São aqueles que não se encaixam no padrão cultural dominante. São aqueles que são, diariamente, submetidos a toda ordem de constrangimentos, medos e não-reconhecimento.

Lévinas busca um movimento sem retorno, já que o retorno sempre traz o Outro de volta ao Mesmo. É preciso que se encontre a absoluta diferença, é preciso que o Outro esteja nu, e permaneça transcendente. É preciso que a alteridade do Outro seja inviolável. Assim, ele nada tem a ver com o Mesmo, trata-se do Infinito. E, sendo o Infinito, não pode ser incorporado, absorvido ou devorado. A única maneira de negá-lo é o assassinato. E o que o Rosto fala antes de qualquer coisa é: não matarás! O Rosto traz responsabilidade, pois, diante dele, desnudo e vulnerável, não há como não ouvir. E poder-se-ia incluir aqui o apelo ecológico também, em tempos sombrios como os que ora vigoram, a natureza desnuda e suplicante exclamando “não me mate”, uma vez que a morte das reservas naturais é a morte dos demais seres vivos, consequentemente. Se o Outro apela, se tem fome, frio, ou se algo lhe falta (inclusive a dignidade), está posta minha responsabilidade, e não há saída, não há como negá-la, ou ignorá-la. No face-a-face não é possível deixar de olhar. E, ao olhar, não é possível deixar de ver. Então, sacrifica-se a liberdade diante do Rosto? Não. A liberdade se manifesta no entendimento e aceitação da responsabilidade.

Lévinas nos diz que a veracidade do real é a guerra. Todos nós começamos *na e pela* guerra. De que guerra se fala, talvez não importe tanto: guerras há muitas, e das mais variadas naturezas. E, na filosofia levinasiana, levará ao conceito de totalidade. Aqui o autor nos fala da “guerra” não somente como o que sabemos que ela é: violência e destruição, mas como algo de que não se pode escapar. Instaurar a paz equivale a quebrar a totalidade. E é o encontro com o Rosto do Outro que destrói a totalidade. “O rosto de Outrem ordena a interdição do assassinato” (SEBBAH, 2009, p. 50).

2.2 Necropolítica

Não sou pessimista. A realidade é que é péssima.

José Saramago

Em seu ensaio “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte”, Achille Mbembe afirma pressupor que a expressão máxima da soberania consiste em determinar quem pode viver e quem deve morrer. O autor se baseia no que Michel Foucault chamou de biopoder: controle sobre a vida/morte de alguém. Mas, na prática, politicamente, como se dá o exercício desse poder? Como se define quem pode viver e quem deve morrer? Ou quem deve ser torturado, aviltado, humilhado? Em sua obra “Microfísica do Poder”, Michel Foucault fala sobre uma curiosa relação entre a monarquia e a república. Na monarquia do século XVII, o corpo do rei não seria um corpo metafórico, e sim uma concreta necessidade política para que seu reinado funcionasse. Já no caso da república, não há um corpo. No século XIX, o corpo da sociedade se torna o novo princípio. E é esse corpo que precisa ser protegido e preservado. Se, na monarquia, havia os ritos para garantir a integridade do rei, na república há os modelos de *eliminação* dos doentes, *exclusão* dos delinquentes, etc. processos eugenistas, onde uma parte da sociedade é preservada, e outra, a que se encontra à margem, perece. E o que manda, segundo Foucault, não é o democrático consenso (esse, inclusive, não passaria de um fantasma), e sim a materialidade do poder. E as relações de poder continuam a se exercitar sobre os corpos, que devem ser de tais e tais formas (e

atualmente, mais do que seria possível imaginar, com o *poder* investido nos líderes religiosos, e políticos influentes ultraconservadores, tem-se novamente conceitos que acreditávamos definitivamente mortos e enterrados, como o ataque aos corpos que vivem sua liberdade, ou corpos “estranhos” aos padrões vigentes que ousam não viver subjugados). Aqui, poder-se-ia, como faz Mbembe, trazer os campos de concentração como exemplo máximo desta soberania da qual ele fala. A soberania violenta, uma vez que aqueles que lá se encontravam aprisionados estavam totalmente alienados de quaisquer direitos ou estatutos políticos. Não seria o caso de esquecer tantas outras situações desumanas que marcaram e marcam a História da Humanidade, mas, certamente, o Nazismo com seus campos de extermínio é um exemplo fundamental nesse sentido.

E, como contraponto a essa experiência desumana, o que seria a experiência da democracia? Seria a experiência política que validasse que homens e mulheres fossem livres e iguais, e perfeitamente capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. Assim, a verdade do sujeito seria a razão, e a política o exercício da razão e da ética na esfera pública.

Uma das questões apresentadas, com muita pertinência, por Mbembe em “Necropolítica” é: e aquelas formas de soberania cujo projeto central está focado na destruição de pessoas e populações? E mais, destruição de ecossistemas, o que, em última análise caminha no sentido da destruição de pessoas e populações?

O autor utiliza-se do termo “soberania” para representar o “direito de matar”. O direito que o Estado tem de matar. E, se o (representante do) Estado tem o direito de matar, a quem pertence aquela vida que está sendo exterminada? Ao Estado, evidentemente, uma vez que a ele é dado o direito de matar. Volta-se à questão levantada por Foucault, o biopoder divide as pessoas entre as que podem viver e as que devem morrer. Para Foucault aqui encontra-se uma faceta do “racismo”. Evidentemente o racismo está, comumente, na base de questões relativas ao biopoder: no Brasil, por exemplo, parturientes negras recebem menos anestesia do que parturientes brancas. E aqui está, novamente, o território de Lévinas: a alteridade, o Outro totalmente Outro, e a responsabilidade diante da epifania do Rosto. Segundo Mbembe:

Referindo-se tanto a essa presença atemporal como ao caráter espectral do mundo da raça como um todo, Arendt localiza suas raízes na experiência demolidora da alteridade e sugere que a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder (MBEMBE, 2018b, p. 18).

Ainda segundo Foucault, os Estados modernos pautam-se no biopoder e, evidentemente, no direito soberano de matar, de certa forma ao modelo do Estado Nazista, que cria imaginários inimigos políticos, para garantir para si o direito de exterminá-los.

Fátima Lima, em seu artigo “Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe”, afirma que a obra de Mbembe amplia o debate para que se possa pensar a vida e a morte a partir de contextos coloniais e neocoloniais. Afirma ainda que a ideia de necropolítica aparece e se consolida como um território epistêmico e metodológico que contribui para a reflexão (primordialmente, mas não somente) a respeito de países que carregam (e atualizam) elementos da colonialidade (em especial o processo escravocrata) como é o caso do Brasil.

A obra “Necropolítica” nos oferece possibilidades de pensar, segundo Lima, a constituição de diagramas de poder nos processos de colonização, neocolonização, descolonização e nos aspectos de colonialidade que ainda imperam em vários países, inclusive no Brasil. Proporciona que descolemos nosso olhar eurocêntrico, e possamos ter outros espaços geográficos também como bases de análise. Assim, reitera que o Holocausto judeu, infelizmente, não é, de fato, um evento único. É preciso olhar também para os processos de colonização e descolonização, com o extermínio, por exemplo, de populações indígenas (quantos índios mortos a partir de 1500 no território brasileiro?) e dos povos africanos, sequestrados, escravizados, desumanizados e, muitas vezes, assassinados. Diz Mbembe:

Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos a própria estrutura do sistema de *plantation* (plantações) e de suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de exceção (MBEMBE, 2018b, p. 27).

Fátima Lima pontua que no Brasil a necropolítica está presente, e suas marcas indeléveis se apresentam em situações cotidianas, tais como: no dia-a-dia do sistema carcerário, na população que vive nas ruas, nos apartheids urbanos, no extermínio de negros (na maioria homens jovens), nas filas e esperas desumanas em hospitais públicos e tantos outros lugares.

Como que para ratificar o que diz a pesquisadora, inclusive com tons ainda mais trágicos e doloridos, o estado do Rio de Janeiro teve pelo menos seis jovens mortos, num intervalo de cinco dias, do dia 9 ao dia 14 de agosto de 2019. As vítimas foram atingidas por

balas perdidas ou baleadas diretamente, enquanto aconteciam operações policiais em comunidades carentes. Dyogo Costa Xavier de Brito, 16 anos. Margareth Teixeira, 17 anos (baleada com o filho de 1 ano e 9 meses no colo). Gabriel Pereira Alves, 18 anos. Henrico de Jesus Viegas Menezes Júnior, 19 anos. Lucas Monteiro dos Santos Costa, 21 anos. Tiago Freitas, 21 anos. Não há nenhum indício de que qualquer desses jovens tenha algum tipo de relação com o tráfico. Seis jovens assassinados pelo Estado. Citando Mbembe:

Junto aos exércitos, tem emergido o que, segundo Deleuze e Guattari, poderíamos referir como ‘máquinas de guerra’. Essas máquinas são constituídas por segmentos de homens armados que se dividem ou se mesclam, dependendo da tarefa e das circunstâncias. Organizações difusas e polimorfas, as máquinas de guerra se caracterizam por sua capacidade de metamorfose. Sua relação com o espaço é móvel. Algumas vezes, desfrutam de relações complexas com formas estatais (da autonomia à incorporação). O Estado pode, por si mesmo, se transformar em uma máquina de guerra (MBEMBE, 2018b, p. 54).

Como dito anteriormente, e aqui novamente dito, dessa vez por Mbembe, vários teóricos consideram que as premissas que vieram a possibilitar a máquina de extermínio nazista podem ser encontradas, além de, obviamente, no imperialismo colonial, também na serialização dos mecanismos de morte, criados e desenvolvidos a partir da Revolução Industrial. O autor cita em seu texto o historiador Enzo Traverso, que afirma que as câmaras de gás e os fornos crematórios foram o ápice de todo um processo de “desumanização e industrialização da morte”. A morte aqui representada torna-se uma atividade mecanizada, impessoal e rápida. Silenciosa. Eficiente e eficaz, como se espera de uma atividade fabril.

Parece, mais uma vez, haver, uma ligação entre a modernidade e a violência. Quantas execuções viraram espetáculos, para satisfação de uma plateia desejosa por sangue? O terror, em última instância estaria relacionado às narrativas de dominação e emancipação. Mais uma vez, o poder de decidir quem merece viver e quem deve morrer.

Trazendo a reflexão para situações atualmente vividas no Brasil, é muito comum que o Estado extermine (ou encarcere) jovens negros e periféricos, moradores de comunidades carentes. Oriundos da pobreza, em algum grau herdeiros da história colonial (como, a rigor, somos todos) de modelo escravocrata, uma das primeiras experimentações biopolíticas. No contexto da escravidão, a própria figura do escravo se faz de uma tripla perda: perda do lar, perda dos direitos sobre o seu corpo e perda de estatutos políticos. Essas perdas são, para além de uma total alienação, uma morte. O escravo morre enquanto pessoa, enquanto *corpo-subjetividade*, perde sua humanidade. Ele pertence a um senhor, que decide sobre sua

existência ou não-existência (como acontecia com os judeus nos campos de extermínio), e decide também seu valor de compra e venda. Ele se torna um *corpo-objeto*, uma mercadoria. É uma forma de *morte-em-vida*. Nas palavras de Mbembe, o que se testemunhou na Segunda Guerra Mundial é similar aos métodos que os europeus “civilizados” empregavam com os “selvagens”. E nem se pode dizer que era um poder à margem da lei. Essa era a lei. Nada mais atual, surpreendentemente. Hannah Arendt afirma em “As Origens do Totalitarismo” que quando os europeus massacravam os “selvagens”, não consideravam que estivessem cometendo um crime. Seria possível pensar que os policiais que matam inocentes (ou mesmo contraventores, em situação fora de confronto) na “guerra ao tráfico” do Rio de Janeiro também não tenham consciência de que cometeram assassinatos? O rapaz ou a moça mortos nas favelas fazem menos barulho do que se fossem oriundos das áreas nobres do território? São os jovens periféricos suspeitos a priori, estejam eles portando fuzil, chuteiras ou violão. O que eles portam é mero detalhe. Como todo imaginário europeu teve oportunidade de emergir na hostilidade aos povos “inferiores”, existe um imaginário privilegiado que emerge contra os desfavorecidos. É a “soberania”, distinguindo que vida realmente importa e que vida não importa.

Porém, segundo Mbembe, essa forma de governabilidade difere do comando colonial, sendo, inclusive, mais trágica devido ao extremismo que a caracteriza. Apresenta-se aqui um colapso nas instituições políticas formais, o que acaba por levar à formação de economias de milícia. As novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas em prender e disciplinar (como era o caso nos regimes escravocratas). Estão preocupadas com a ordem da economia máxima, representada pelo “massacre”. A insegurança pinta em cores gritantes a distinção entre “armados” e “desarmados”, com grande ênfase à distribuição de armas à população. A guerra não acontece entre Estados e sim entre grupos armados identificados com o Estado e grupos armados não identificados com o Estado, mas que possuem o controle de um território (como na questão das facções criminosas do Rio de Janeiro, apenas para citar uma situação próxima).

Peter PálPelbert inicia seu ensaio “Necropolítica Tropical” falando do livro “Mein Kampf”, de Adolf Hitler. Segundo o autor, este é um dos livros mais abomináveis da História. Nas páginas de “Mein Kampf” estão explícitos todos os pontos-chave da doutrina de Hitler: ódio, racismo, dominação, e seu plano operacional de realização. Segundo Pelbart: “Nada ali é dissimulação, tudo estava às claras – os desígnios, os métodos, o cálculo, os efeitos”

(PELBART, 2018, p. 5). Seguindo a análise, afirma que terem considerado Hitler “apenas” um desequilibrado, que não oferecia ameaça, foi o grande erro de seus oponentes.

Após apresentar uma série de trechos retirados da obra de Hitler, o autor afirma que, embora os paralelos históricos sejam sempre suspeitos, é impossível deixar de ver em figuras políticas brasileiras uma assustadora proximidade com um tempo e um espaço que julgávamos superado, “mesmo que se substitua (...) judeus por petralhas, comunistas, gays, feministas” (PELBART, 2018, p. 13).

Peter PálPelbart traz à tona um tema de extrema importância, e já aqui discutido a partir da obra de Achille Mbembe: e se o fascismo que parece se descortinar no atual momento político brasileiro fosse já um velho conhecido em nosso país? E se, ao invés de recuar historicamente até a Alemanha nazista, o recuo fosse maior, e levasse até a colonização? Lá, onde a grande barbárie aconteceu, com os índios nativos e os negros seqüestrados da África. Naquele momento histórico brasileiro, pessoas eram torturadas, esterilizadas, violentadas e exterminadas. Mas o Holocausto nos choca muito mais, porque aconteceu com indivíduos brancos, civilizados e europeus, e não com “selvagens”. O que era aceitável com negros, torna-se terrível se aplicado a brancos.

Nas palavras de Peter PálPelbart:

Necropolítica é a política de morte, que remonta à colônia. Em Mbembe, ela é racializada, mas extrapola essa dimensão na medida em que a negritude, por exemplo, não é apenas uma condição subalterna reservada aos negros, já que é o lote de sofrimento que pouco a pouco se estende para além dos negros. É o devir-negro do mundo, que abarca desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes, mas em contextos agudos, podemos acrescentar: mulheres, gays, trans, drogaditos, esquizofrênicos, etc. Que a política seja declinada como necropolítica, como política de extermínio, diz algo da sobrevivência da matriz colonial no contexto contemporâneo. Como se perpetuássemos a convicção escravocrata de que um negro perambulando solto só pode ser um foragido da senzala – um bandido deve ser morto, sempre! (PELBART, 2018, p. 15 – 16).

Pode-se comparar a travessia de trem de carga dos judeus no Holocausto com os africanos nos navios negreiros. Duas viagens de horror, de morte em vida. Os africanos vinham acorrentados, e aproximadamente quatro milhões deles chegaram vivos ao Brasil. A viagem durava, no mínimo, um mês e meio. Os escravizados que morriam na chegada ao Rio de Janeiro eram enterrados no Cemitério do Valongo, que não chegava a ser um cemitério, e sim uma enorme vala. Essa cena, difícil de imaginar, lembra muito algumas das terríveis fotografias de corpos de judeus no Holocausto, também amontoados uns sobre os outros, nos campos de extermínio.

Ao desembarcarem, a primeira coisa que costumava acontecer aos africanos sequestrados e escravizados era levar uma violenta surra, da mesma forma que acontecia ao judeu no campo de concentração. Uma surra sem nenhuma razão, somada a todo o horror e falta de sentido do que já estavam vivendo. Essa estratégia de dominação (a surra repentina e sem motivo específico) foi também praticada por torturadores do DOI-CODI e da Operação Bandeirante. A escravidão de africanos trazia às suas vítimas três faces da violência sofrida: inviabilizar a possibilidade de se constituir uma vida social, uma vez que eram privados de quaisquer direitos políticos para construir uma vida no novo continente com liberdade e dignidade; a brutalidade contra o corpo: violentado, surrado, cativo, quebrado; a dominação emocional, que buscava impedi-los de criar um mundo simbólico próprio, impedindo a produção de subjetividade e desejo, já que, assim como viria a acontecer com os judeus, toda a energia era gasta na dura função de sobreviver. Citando Achille Mbembe:

Mas o que caracterizava as relações entre o senhor e seus escravos era acima de tudo o monopólio que o senhor pretendia ter sobre o futuro. Ser negro, e portanto escravo, era não ter futuro próprio, nenhum que fosse seu. O futuro do negro era sempre um futuro delegado, que ele recebia de seu senhor como uma dádiva, a alforria (MBEMBE, 2018a, p. 266).

Peter PálPelbart continua seu ensaio lembrando que a população indígena das Américas era, à época da chegada de Cristovão Colombo, maior do que era a população da Europa. A partir daí foi sendo exterminada, seja por viroses, por armas ou pela catequização. Estima-se que noventa e cinco por cento dessa população indígena tenha sido exterminada ao longo dos primeiros cento e cinquenta anos pós-chegada dos europeus, o que pode ser considerado a Primeira Grande Extinção Moderna. Para os europeus invasores, a América foi vista como despovoada, provavelmente porque aqueles que lá viviam não podiam ser considerados humanos. Então, os poucos índios sobreviventes deixaram de habitar uma terra que lhes pertencia para habitar a mesma terra, sendo que, agora, ela pertencia a outros. Na verdade, esse extermínio e dominação permanecem até os dias atuais.

Como não poderia deixar de ser, o autor, que escreve o ensaio “Necropolítica tropical” a poucos dias das eleições presidenciais de 2018, fala de uma possível (e ainda não real, *naquele momento*), situação que “pode nos atirar ao inferno do qual pensávamos já ter escapado de uma vez por todas” (PELBART, 2018, p. 26). E termina a obra perguntando que voz esteve, está ou estará à altura da necropolítica tropical cometida contra os vários povos que habitam nosso país.

Uma questão pertinente também é o quanto uma determinada camada do povo brasileiro, atordoada e confusa, atua como os *capos* nos campos de concentração, ou como os capitães do mato, voltando sua ira sanguinária contra indivíduos do próprio povo. Na ânsia de se distanciarem da matriz africana, morta de todas as maneiras possíveis, inclusive simbolicamente (ser negro tem sido visto como um sinal de inferioridade), e de se identificarem com o colonizador invasor, se percebem “brancos”, quando por acaso têm uma tonalidade mais clara de pele, fruto da roleta da miscigenação a que todo brasileiro, em maior ou menor grau pertence, e sonham com compras em Nova York, ou o tal *american way of life*, sem sequer suspeitar que, aos olhos de Donald Trump e dos norte-americanos que o elegeram, latinos serão sempre latinos, não importando o tom de sua pele. Jamais serão brancos. Mas essa questão requer outra pesquisa, outro recorte, mais específico, e se apresenta aqui apenas como ponto de reflexão.

Em seu livro “Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?”, Leonardo Boff também aponta as consequências nefastas da escravidão, com os herdeiros da casa grande se sentindo senhores da vida e da morte de suas “peças” (escravos), hoje aqueles que foram lançados às periferias, desprovidos de mínimas condições de uma vida digna. E a “classe média”, ávida por se sentir elite, torna-se cúmplice dessa desigualdade social.

Segundo este autor, o Brasil tem quatro nós górdios, ou seja, aparentemente indissolúveis, mas que podem ser desfeitos caso haja as condições necessárias. Como já foi citado na presente pesquisa, o primeiro desses nós seria o genocídio indígena. Os massacres de Mem de Sá em 1580 acabaram com os Tupiniquins da Capitania de Ilhéus e deixaram cadáveres por mais de um quilômetro. A guerra que D. João VI declarou em maio de 1808 dizimou os Botocudos (Krenaks) no Vale do Rio Doce.

Como a dialogar com o pensamento de Emmanuel Lévinas, Boff afirma o inegável: “temos dificuldade em conviver com o diferente, entendendo-o como desigual” (BOFF, 2018, p. 26). Até hoje, e principalmente hoje, o índio não é considerado pleno em seus direitos como cidadão. Suas terras são tomadas pelo agronegócio, muitos são mortos, e outros tantos cometem suicídio.

O segundo nó seria o nosso passado colonial, uma vez que todo processo de colonização tem violência em algum grau. Uma das consequências para o povo dominado seria acreditar que só o que vem do dominador tem valor. Em outra escala, só o que vem dos países ricos (atuais dominadores) seria bom. A nós caberia nos afiliar a eles, esperando avidamente por sua aceitação.

O terceiro nó seria a escravidão. Mais de quatro milhões de africanos trazidos para cá, aos quais foi negada a humanidade: eram tratados como mercadorias, proibidos de constituir família, ou manter relações familiares, pois seus filhos eram vendidos para fazendas distantes, justamente para perderem os vínculos. As estruturas de casa grande e senzala perduram até hoje, segundo Leonardo Boff:

(...) nas classes abastadas, que costumam, para salvaguardar privilégios, dar golpes na democracia e segurar o povo na condição de senzala: simples servidores como empregados domésticos ou como trabalhadores na construção civil e outros trabalhos mal pagos; na marginalidade, que é seu lugar adequado (BOFF, 2018, p. 27).

O ódio, o desprezo e o roubo da dignidade dos pobres, em especial negros e pardos, são a herança maldita da escravidão. São mantidos nas favelas/senzalas, privados de tudo e humilhados com olhares sempre acusadores e desqualificadores.

Assim surge o Brasil, com uma absurda divisão entre pouquíssimos muito ricos e a grande maioria bastante pobre. Um dos países mais desiguais do mundo, o que, evidentemente, cria totais condições para a explosão de violência que, segundo os atuais governantes, deve ser combatida com mais violência.

O quarto nó seriam o patrimonialismo e a corrupção, onde os grupos politicamente dominantes se apropriam dos bens públicos tratando-os como patrimônio privado, controlam projetos do Estado, tendo acesso a valores exorbitantes que, ao invés de serem empregados para o bem do povo, vão parar em suas negociações particulares, em benefício próprio. Tal processo de corrupção é, muitas vezes, endossado por mega empresas de comunicação, que se tornam cúmplices de jogadas políticas que visam tão-somente manter a exclusão de tantos em detrimento de poucos, e perpetuar a desigualdade social e os privilégios.

3 TU NÃO MATARÁS

Com a absurda precisão à qual em breve nos acostumaríamos, os alemães fizeram a chamada. Ao final – *WievielStuck?* – perguntou o sargento, e o cabo, batendo continência, respondeu que as ‘peças’ eram seiscentas e cinquenta, e que tudo estava em ordem. Embarcaram-nos, então, nos ônibus, e nos levaram até a estação de Cárpi. Lá nos esperavam o trem e a escolta para a viagem. E lá recebemos as primeiras pancadas, o que foi tão novo e absurdo que não chegamos a sentir dor, nem no corpo nem na alma. Apenas um profundo assombro: como é que, sem raiva, pode-se bater numa criatura humana?

Primo Levi

A guerra é de todas as épocas históricas e de todas as civilizações. Os homens sempre se mataram, empregando os instrumentos que o costume e o saber das coletividades lhes ofereciam, como machados ou canhões, flechas ou balas, explosivos químicos ou reações atômicas, de perto e de longe, individualmente ou em massa, ao acaso ou seguindo um método rigoroso.

Raymond Aron

Haverá alguma razão para ler Lévinas hoje?

François-David Sebbah

Este capítulo inicia com um item de nome “O Senhor das Moscas e A Natureza do Mal ou A Tirania como Política”. Traz como introdução ao tema que será apresentado uma análise do livro “O Senhor das Moscas” escrito por William Golding em 1954. Essa distopia contém uma série de simbolismos que interessam à presente pesquisa, em especial a questão do líder tirano. Em seguida, apresenta-se um item que fala de algumas características de movimentos fascistas, com base no livro “Fascismo eterno”, de Umberto Eco.

O segundo item chama-se “O Apelo do Rosto”, e prossegue falando de certas situações contemporâneas de *apartheid*, nas quais algumas pessoas se percebem como portadoras de direitos sobre a vida e a morte de outras, ou sobre sua humilhação e degradação. Há, ainda hoje, a possibilidade de que se produzam corpos-objetos, inumanizados e passíveis de sucumbir aos desejos de “senhores”, como os prisioneiros dos campos de concentração e os escravos nas lavouras. A diferença é que há uma lei que deveria proteger os direitos de todos os cidadãos, afinal, vivemos em uma democracia. Porém, isso também não tem sido impedimento para que tais episódios aconteçam.

O que impede que o apelo do Rosto se faça ouvir? Essa é uma das perguntas-chave deste trabalho. Carregado de exemplos reais, esse item busca estampar em cores vivas alguns trágicos eventos ocorridos no Brasil, e o quanto, ao que parece, governantes que apoiam práticas violentas são percebidos como líderes que incentivam tal padrão na população.

O terceiro item do capítulo, “A Banalidade do Mal”, começa discorrendo sobre o livro da autora Hannah Arendt, “Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal”. Eichmann foi um dos organizadores do Holocausto, e se autodeclarou, até o fim de sua vida, inocente a respeito das mortes na II Guerra Mundial, por ter apenas “obedecido ordens”. Assim como Eichmann, outros atores fundamentais do Terceiro Reich, como os engenheiros que arquitetaram os fornos crematórios e os químicos que projetaram as câmaras de gás eram, em sua vida privada, homens corretos e honrados, bons filhos, bons pais e bons maridos. Que fenômeno é esse, que revela existirem duas faces tão contrárias na mesma pessoa?

Aqui, há mais uma inserção do pensamento de Emmanuel Lévinas, que, em seu livro “Entre nós: ensaios sobre a alteridade” fala das buscas e dos votos de paz. A paz de olhar o Rosto do outro, despertar a responsabilidade pelo Outro, ser incapaz de matar.

O terceiro item do capítulo chama-se “Pensando a Alteridade”, e fala desse tema ao longo dos escritos de vários filósofos, concluindo com uma brevíssima análise do lugar do sujeito no atual contexto político, social e histórico.

Os autores e comentadores citados nesse capítulo são: Primo Levi, François-David Sebbah, William Golding, Cristovam Buarque, Slavoj Žižek, Franco Basaglia, Daniela Arbex, Victor E. Frankl, Hannah Arendt, Zigmunt Bauman e Leonidas Donkis, Ricardo Timm de Souza, Franklin Leopoldo Silva e Paul Ricoeur.

3.1 O Senhor das Moscas e A Natureza do Mal ou A Tirania Como Política

Vivemos em um momento difícil para as Ciências Humanas. Talvez a arte nunca tenha sido tão necessária. Por isso, inicia-se o presente capítulo com a análise de um livro, porque, como disse o poeta Ferreira Gullar, “a arte existe porque a vida não basta”. Ou pode-se ainda citar o filósofo Friedrich Nietzsche (já que há grandes ameaças também à Filosofia e à Sociologia): “Temos a arte para não morrer da verdade”.

O “Senhor das Moscas” (1954) é um livro escrito por William Golding, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura, e teve duas adaptações para o cinema: uma em 1963, dirigida por Peter Brook, e uma em 1990, dirigida por Harry Hook. O livro é considerado um clássico da literatura em Língua Inglesa.

O enredo trata de um avião que, por ocasião da II Guerra Mundial, cai em uma ilha deserta no Oceano Pacífico, e nenhum adulto sobrevive, apenas crianças e pré-adolescentes de um colégio interno. A ilha, a princípio, lhes fornece tudo de que necessitam: água potável, alimento e aventura. As primeiras experiências nesse paraíso são, portanto, de encantamento e descobertas. É o ser humano em uma vivência de pura natureza, portando poucos anos da vida anterior em uma sociedade “civilizada”, portanto, pouco impregnado pela cultura, sendo convocado a fundar uma sociedade totalmente nova, uma organização social que dê conta da situação em que se encontra.

Como se escolhe um líder? Dois meninos de aproximadamente doze anos se destacam em posições antagônicas na liderança do grupo. O primeiro é Ralph, eleito como líder por votação. O outro é Jack, que não se conforma em não ter sido eleito, e deseja o lugar de poder. São os primeiros sinais do ódio que vai surgindo, porém ainda muito sutilmente, obliterado pela parceria e pela sensação de pertencimento que o grupo oferece, no desafio de se adaptar à nova realidade, e, evidentemente, sobreviver. A seguir, a reprodução de um trecho do livro:

E brincar de eleição era quase tão bom quanto a concha gigante. Jack começou a protestar, mas o clamor foi mudando, e de pedido de uma eleição transformou-se na aclamação de Ralph. Nenhum dos garotos podia ter muitos motivos para isso; toda a inteligência quem tinha demonstrado era Porquinho, e o líder mais óbvio era Jack. Mas Ralph tinha uma tranquilidade, ali sentado, que chamava a atenção: também era alto, e de aparência atraente; e de alguma forma bastante obscura, mas muito poderosa, havia a concha. E o menino que tinha tocado a concha, que ficou sentado na plataforma à espera deles com aquela coisa delicada equilibrada nos joelhos, só podia se destacar (GOLDING, 2018, p. 23).

A concha aparece como um elemento simbólico fundamental na narrativa: representa a ordem e a civilidade. Ao longo do livro vai perdendo a influência, até ser esfacelada numa trágica ocorrência, que marca a instauração total da barbárie pelas mãos de Roger.

Ralph, o líder democrático, que, inclusive, nunca toma decisões sozinho (numa oposição a postura de liderança autoritária), e tem a seu lado o personagem Porquinho como um conselheiro, possui dois grandes objetivos: se divertir e produzir condições para que sejam resgatados, mesmo sem nenhuma garantia disso. Mas sua simples palavra tranquiliza os outros, pois é o líder eleito e reconhecido como tal quem está falando. Ele reúne o grupo em assembleia, utilizando a concha como corneta, e também como representação do direito à fala: quem a segura pode falar, e não deverá ser interrompido. O menino entende que é necessário manter uma fogueira acesa permanentemente no alto de um morro, para que navios que por acaso se aproximem possam avistá-la.

A partir do terceiro capítulo, a descrição de Jack, o líder totalitário, começa a desenhar um comportamento cada vez mais próximo de um ser selvagem:

Seus cabelos alourados, consideravelmente mais compridos do que eram na chegada à ilha, estavam mais claros; e suas costas nuas mostravam-se cobertas de sardas escuras e pedaços de pele que descascava, crestada pelo sol. Trazia uma vara pontiaguda de mais ou menos um metro e meio de comprimento na mão direita e, além das calças curtas surradas, sustentadas pelo cinto em que carregava a faca, não usava mais nada. Fechou os olhos, ergueu a cabeça e farejou com as narinas infladas, testando a corrente de ar quente em busca de informações (GOLDING, 2018, p. 53).

E, no decorrer do capítulo, vai surgindo em Jack uma característica apontada pelo autor como “uma loucura que aparece nos olhos”: a compulsão de perseguir e matar que tomava conta dele. Ele agora lidera uma parte do grupo, um “exército de caçadores”, e, mesmo quando os outros cansam e desistem, ele continua, por horas, disfarçando seu ímpeto violento na ideia de que o grupo precisa de carne. E a relação entre os dois jovens líderes, que no início era de cooperação, vai se tornando um claro antagonismo. Ralph, preocupado em

construir abrigos, e já sem o entusiasmo dos primeiros dias, afirma que o melhor seria que fossem resgatados logo. Jack já nem pensa no resgate. Já não é algo que esteja em suas intenções ou desejos. Agora ele só pensa em caçar um porco selvagem.

A fogueira, tão importante para Ralph, que a considera fundamental para guiar os possíveis salvadores, vai se tornando secundária para Jack. Este descobre materiais para pintar a pele: argila e carvão. E, com o rosto pintado, deixa emergir uma nova noção de si, com a máscara funcionando como um portal que libera um ser autônomo.

Uma cena crucial do romance se passa quando Ralph, que anseia pelo resgate, vê ao longe um navio. Nesse momento, ele e os companheiros se dão conta de que a fogueira que deveria ser mantida acesa pelos caçadores está extinta. O grupo de Jack, então, se aproxima, trazendo um porco morto e cantando: “Mata o porco. Corta a goela. Espalha o sangue”. À euforia de Jack se contrapõe a contrariedade de Ralph: “vocês deixaram o fogo apagar”, o que, para o primeiro, era uma irrelevância: “a gente precisava de carne”.

Como é natural, logo registros de medo começam a surgir entre os meninos: algum animal feroz, um monstro gigante que viesse do mar, um fantasma. E, no capítulo seis, acontece algo que vai aprofundar o medo no grupo: o corpo de um paraquedista morto em combate cai na ilha, e fica lá, emaranhado nas cordas de seu equipamento, ao sabor do vento. Jack é quem propõe a caçada ao “monstro”, já que o paraquedista, visto de relance e com pouca iluminação pelos gêmeos Sam e Eric, se assemelhava, realmente a um monstro.

Visto à noite também por Ralph e Jack, o corpo do paraquedista que se move com o vento parece um ser ameaçador. E o medo está instalado, dividindo, cada vez mais, a liderança do grupo. Além disso, a busca por alimento e a “certeza” de uma vida de caçadas e aventuras seduz um número cada vez maior de meninos. O que é mais valioso: alimentar a fogueira, que pode resultar no resgate, ou se alimentar de carne? Jack tem uma equipe cada vez maior, enquanto Ralph tem apenas Simon, Porquinho e os gêmeos, além das crianças muito pequenas.

Jack produz uma “oferenda” para o monstro: a cabeça de uma porca, caçada com violência, numa batalha sangrenta, espetada em uma lança. Em pouco tempo, a oferenda está coberta de moscas. Aí está o Senhor das Moscas (expressão que numa tradução literal do hebreu refere-se a Belzebu) do título do livro. Simon, um personagem dotado de grande sensibilidade mística e que entende que, na verdade, o mal está dentro deles, estabelece com o Senhor das Moscas uma relação, um diálogo. Delírio? Alucinação? Um canal aberto com o

“mundo mágico”? A cabeça da porca espetada na lança conversa com ele, falando em seus pensamentos.

Em um transe coletivo, o exército de caçadores mata Simon, por tê-lo confundido com o monstro:

As varas se abateram e a abertura do novo círculo se fechou aos gritos. O monstro estava de joelhos no centro, com os braços dobrados para proteger o rosto. Gritava, tentando fazer frente aquele barulho abominável, falando de um corpo no alto da montanha. O monstro tentou avançar, rompeu o cerco e despencou na beira da laje de pedra na areia junto ao mar. Na mesma hora o bando se atirou sobre ele, pulando da laje, caindo em cima do monstro, gritando, batendo, mordendo, rasgando. Não se ouvia mais palavra alguma, e só o que se via eram as investidas dilacerantes de presas e garras (GOLDING, 2018, p. 167).

Curiosamente, Simon vinha anunciar ao grupo que não havia monstro algum. Que, na verdade, o que havia era o corpo de um homem morto. Simon vinha com a palavra que podia libertá-los daquela ameaça e da obscuridade do medo do desconhecido. Foi o primeiro assassinato.

Jack prossegue na liderança, cada vez mais autoritária e violenta de seus comandados, aplicando castigos físicos e arbitrários, e evocando a ameaça do monstro.

Após um ataque noturno dos “selvagens”, os óculos de Porquinho são roubados (suas lentes eram usadas para produzir fogo), e Ralph e seus poucos companheiros vão até o território inimigo, carregando nas mãos a concha, o símbolo da democracia e da civilidade. A selvageria é total, os caçadores capturam Sam e Eric, e acabam por matar Porquinho e esfacelar a concha. É o segundo assassinato. Não há remorso, não há culpa. Após o fato, a vida segue seu curso, sem nenhuma interrupção ou reverência à morte do outro.

(Ralph) tentou se convencer, sem sucesso, de que agora o deixariam em paz; talvez só acabasse transformado num fora da lei. Mas então recuperou a certeza fatal, que independia de qualquer raciocínio. A destruição da concha, além das mortes de Porquinho e Simon, pairava sobre a ilha como um nevoeiro. Aqueles selvagens pintados iriam cada vez mais longe. E ainda havia a ligação impossível de definir entre ele próprio e Jack; que por isso nunca haveria de deixá-lo em paz; nunca (GOLDING, 2018, p. 204).

E Ralph descobre que, no dia seguinte, haverá uma caçada para matá-lo, como se mata um porco.

O livro se desenrola, em suas páginas finais, nessa caçada sem trégua do grupo dos selvagens a Ralph, aquele que, em primeiro lugar foi banido, mas agora precisa ser morto.

Ralph é o outro, o diferente, não mais um semelhante. É a sua desumanização que ocorre aqui, sua objetificação. O biopoder, que decide quem pode viver e quem merece morrer.

Um governo violento autoriza a violência de seus comandados. Ao tomarem o poder, líderes que aceitam e/ou exaltam a violência e se utilizam de meios autoritários para governar, provocam um aumento dos índices de criminalidade entre o povo. O medo é outro aspecto crucial. Ao surgir a ideia de uma besta que vive na ilha, cria-se uma constante ameaça. A partir do medo, Jack controla e conduz, pois ele não é o líder da razão. Ele é o líder forte fisicamente, o que mata, corta a goela e derrama o sangue, e também produz uma oferenda para o monstro. Os meninos vão abandonando a racionalidade, e se entregam a um regime que lhes diz o que fazer, sem espaço para debates, onde o comando é exercido com mão de ferro, e fortes doses de medo sobrenatural.

3.1.1 O fascismo eterno

Umberto Eco, em seu livro “O fascismo eterno”, descreve uma lista de características, ou arquétipos, nas palavras do autor, a respeito do que ele chama de *fascismo eterno* ou *Ur-Fascismo*. Esse termo diria respeito ao ressurgimento de um clima fascista, ou uma possibilidade de fortalecimento de movimentos fascistas na atualidade, e, conforme se encontra na orelha do livro em questão, seria um alerta para *não esquecer*, ou para não dar esse mal como superado.

Segundo Eco, não seria necessário que todas as características estivessem reunidas em um sistema, nem mesmo várias delas. Bastaria a presença de *uma única*, para que se formasse uma *nebulosa fascista*. A seguir, as características:

1. O *culto à tradição*. O tradicionalismo, o conservadorismo. Não pode haver avanço do saber. O saber real já foi anunciado, ao povo resta render-se a ele. Render-se à verdade primitiva, oriunda, inclusive, de livros religiosos. A ciência é uma ameaça, porque está em constante evolução. Apenas o saber tradicional deve ser levado em conta.

2. A segunda característica está bem próxima à primeira: *recusa da modernidade*. O que é moderno é visto como uma negação da tradição, do conservadorismo. Os avanços são pura depravação, e devem ser rejeitados.

3. A terceira característica é a ênfase à *ação pela ação*. Agir primeiro e pensar depois. Atitudes são mais valorosas do que ideias. Um pensamento comum, segundo Eco, é que “as universidades são um ninho de comunistas”. Os intelectuais são sempre suspeitos *a priori*, e essa é uma característica forte do Ur-Fascismo. Se alguém ligado ao movimento decidir estudar, ele o fará dando ênfase aos valores tradicionais, e atacando as manifestações culturais modernas.

4. No fascismo, não há lugar para críticas. Qualquer *desacordo é traição*. O desacordo vem do espírito crítico, e o espírito crítico é um sinal da modernidade.

5. O *medo da diferença*. O movimento fascista odeia os diferentes. A uniformização, em todos os sentidos, é seu intento.

6. O *apelo às classes médias frustradas*. Na iminência de perder privilégios, poder econômico ou prestígio social, com medo da ascensão das classes menos favorecidas, a frustração desse grupo é uma poderosa ferramenta fascista.

7. *Teorias da conspiração, xenofobia, nacionalismo*. É preciso eleger inimigos e, muitas vezes, inimigos internacionais. Mas também podem estar dentro do país. O que precisa ser valorizado é que o patriotismo. Não são admitidos “traidores da riqueza da pátria”.

8. É preciso que os adeptos do movimento se sintam humilhados pela riqueza e pelo poder do inimigo. Os adeptos devem ser convencidos a derrotar o inimigo, que será representado ao mesmo tempo *como forte demais e fraco demais*.

9. Não é aceitável ser pacifista. *O pacifismo beneficia o inimigo*. Logo, a vida é uma guerra permanente, e é preciso atacar antes de ser atacado.

10. *Desprezo pelos fracos*, elitismo. O líder fascista entende que as massas desejam um “dominador”.

11. *Elogio ao herói*. Todos seriam educados para tornarem-se heróis, que não temem a morte, por mais que isso, na verdade, acabe por gerar a morte de outros.

12. *Machismo*. A vontade de poder do fascista muitas vezes recai em questões de gênero: desdém pelas mulheres, condenação da homossexualidade e de hábitos sexuais libertários.

13. O Ur-Fascismo se baseia em um “populismo qualitativo”, em que o líder se apresenta como intérprete dos desejos do povo. O povo não é chamado às decisões. “Cada vez que um político põe em dúvida a legitimidade do Parlamento por não representar

mais a voz do povo, pode-se sentir o cheiro de Ur-Fascismo” (ECO, 2019, p.58). O povo é apenas uma *ficção teatral*.

14. O *Ur-Fascismo fala a novilíngua*. “Todos os textos escolares nazistas ou fascistas se baseavam em um léxico pobre e em uma sintaxe elementar, com o fim de limitar os instrumentos para um raciocínio complexo e crítico” (ECO, 2019, p. 58-59).

Hannah Arendt, em seu livro “Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo”, afirma que os movimentos totalitários são possíveis onde existam massas de pessoas que tenham sido “indiferentes” às questões políticas, “neutras”, pessoas que levam a vida ocupadas única e exclusivamente com seus próprios interesses, distantes de questões referentes ao bem comum. Em algum momento, essa massa de indiferentes é estimulada a exercer um interesse por política, porém não apresentam a mínima organização de classe, que lhes daria visão de objetivos determinados e realistas. As massas costumam ser formadas, em sua maioria, por pessoas com baixa capacidade crítica no que tange a articulações políticas.

Além da indiferença política e da neutralidade, a sociedade de consumo gera hostilidade, por exemplo, do proletariado para com as classes privilegiadas (e vice-versa) e da burguesia com relação às instituições governamentais, o que vai produzir um desejo nos capitalistas de participar do poder político para garantir mais e mais privilégios.

Na década de 1930, por exemplo, o movimento nazista recrutou seus adeptos nessa massa de indiferentes, que, repentinamente, tornaram-se ávidos por um lugar na cena política, sem, no entanto, possuírem nenhum conceito bem construído sobre o tema, e sem nem mesmo compreenderem a importância de decisões que privilegiem o bem comum, e não somente o interesse de pequenos grupos.

Atualmente, especialmente no Brasil, essa massa de ativistas costuma se comunicar aos gritos, destruindo e/ou invadindo espaços, oferecendo soluções rápidas e rasas para problemas estruturais (“acabar com a corrupção”, por exemplo), sem nem mesmo conhecer pontos básicos, como o limite de atuação de certos cargos públicos: são capazes de acreditar que um prefeito terá poder para liberar o uso de drogas, ou descriminalizar o aborto.

Com o advento das redes sociais, os neófitos ativistas conseguem um espaço imenso na propagação de suas opiniões carentes de embasamento. Pessoas de dentro de suas casas ou escritórios não precisam sequer sair às ruas para distribuir suas afirmações.

Lévinas e Arendt foram, ambos, críticos do caráter ontológico da Filosofia Ocidental. Eles buscaram caminhar rumo a uma filosofia dialógica, que compreenda que há uma pluralidade de homens, e não o Homem. Uma filosofia que pudesse compreender que somos

todos iguais (no sentido de que um não deve sentir-se autorizado a subjugar o outro), porém somos diferentes.

Arendt afirma que governos que não proporcionem condições para uma participação plural no espaço público colocam em risco a liberdade.

Segundo Lévinas, o face-a-face seria a única possibilidade de relação não violenta, pois implica em responsabilidade. O face-a-face permite que se veja a humanidade do outro em seu rosto.

Pfeffer pontua que as obras de Arendt e Lévinas podem ser lidas como uma resposta à crise civilizatória exposta na Segunda Guerra Mundial. “Ambos criticam os rumos da Filosofia Ocidental ontológica e contemplativa e propõem um tipo de pensamento vinculado a uma abordagem dialógica” (PFEFFER, 2018, p.223). As obras destes autores trouxeram uma profunda crítica à Filosofia Ocidental e à ontologia, uma vez que esta teria gerado uma racionalidade autossuficiente que se reflete na sociedade contemporânea competitiva, consumista e ególatra.

“Enquanto a Civilização Ocidental e a Filosofia dela derivada criaram uma ética centrada na consciência do eu, Lévinas e Arendt propõem uma perspectiva dialógica de pensar o si mesmo a partir e com o outro. Afinal, a busca de uma sociedade justa exige a consciência da reciprocidade da responsabilidade entre o eu e o outro. Para alcançar esse objetivo, ambos defendem a revalorização do sentido ético do humano e o respeito às diferenças para a criação de uma sociedade assentada na pluralidade e na paz. Marcados pela experiência do genocídio nazista, esses pensadores revelam a indiferença do homem contemporâneo para com o outro e defendem a primazia da ética. Dessa maneira, o reconhecimento do outro representa uma possibilidade de se superar o *self* por meio da ética da alteridade. Esse seria o sentido da própria experiência humana” (PFEFFER, 2018, p.225).

3.2 O Apelo do Rosto

Cristovam Buarque inicia seu livro “O que é apartação – o *apartheid* social no Brasil” com a seguinte cena: em Brasília, no estacionamento de um McDonald’s, dois jovens se divertiam jogando batatas fritas no chão para que meninos em situação de rua fossem atrás,

catando para comer. Em volta, algumas pessoas riam e outras, segundo o autor, talvez se perguntassem como era possível que um grupo se divertisse enquanto outro rastejava.

A conclusão de Buarque é que, se os jovens ou os assistentes se sentissem semelhantes aos meninos, aquela cena não teria acontecido. O autor afirma: “O que permitiu a cena repugnante foi que os donos do carro se sentiam diferentes dos pobres pivetes” (BUARQUE, 1993, p. 10). De forma análoga, os nazistas se sentiam diferentes dos judeus. E também dos negros, homossexuais, ciganos e portadores de deficiências que foram mortos no Holocausto. Não apenas diferentes, mas também superiores, como os rapazes em Brasília.

Ainda em Brasília, em 20 de abril de 1997, cinco jovens de famílias influentes e de alto poder aquisitivo, queimaram vivo o índio Galdino Jesus dos Santos, da tribo Pataxó.

Por volta de cinco e meia da manhã de um domingo, os cinco voltavam para suas casas, após uma noite. Estacionaram o carro num ponto de ônibus e decidiram fazer uma “brincadeira”, segundo os próprios. Os mais velhos do grupo tinham dezenove anos, e o mais novo, dezessete.

Eles jogaram álcool e acenderam fósforos para atear fogo ao corpo de Galdino. O índio estava em Brasília para participar de um protesto, por ocasião da comemoração do Dia do Índio. Como havia perdido a hora de entrar na pensão onde estava hospedado, e encontrou a porta trancada, decidiu descansar no ponto de ônibus que ficava a duzentos metros do local.

Após o ato bárbaro, os rapazes fugiram. O pataxó teve noventa e cinco por cento do corpo tomado por queimaduras de segundo e terceiro grau, e acabou morrendo em decorrência disso. Ele chegou consciente ao hospital, mas foi sedado, pois suas dores eram intensas.

Como justificava para o crime, os jovens afirmaram acreditar que o homem “era apenas um mendigo”.

A transexual Dandara dos Santos foi torturada e morta a tiros e pedrada em Fortaleza, no Ceará, no dia quinze de fevereiro de 2017. O espancamento de Dandara foi filmado e divulgado na internet, possivelmente pelos próprios participantes do crime.

Em um dos vídeos divulgados, Dandara aparece sangrando, sentada em uma calçada, e limpando o sangue em uma camisa. Pessoas incitam pela continuação da violência, enquanto ela pede para não apanhar mais. Em outro vídeo, ela é torturada por alguns homens, por não conseguir subir num carrinho de mão, devido ao alto grau de debilidade de seu corpo, em função das agressões sofridas. Dandara pode ser vista recebendo chutes, tapas e pauladas. Os

homens, por fim, a colocam no carrinho e a levam para outro lugar. Ela recebeu, momentos depois, dois tiros e uma pedrada na cabeça, falecendo por traumatismo craniano.

Os vídeos do martírio da transexual têm aproximadamente um minuto e meio, mas toda a ação durou mais de uma hora.

Inúmeras motivações são alegadas: Dandara teria sido acusada (falsamente) de ser uma ladra e estar cometendo furtos e roubos na região; teria sido confundida com uma pessoa de facção rival aos traficantes locais, teria transmitido HIV em um relacionamento sexual. Porém, a linha que prevalece é a transfobia.

O ano é 2019, dia 15 de junho. Em Brasília, a vendedora Marina Izidoro de Moraes, de 63 anos, é arrastada por um carro por cerca de 100 metros, por ter se recusado a dar um desconto no preço dos balões que vendia. Dentro do carro, um homem de 35 anos no volante, que arrancou com o veículo quando a mulher de 28 anos que o acompanhava no banco do carona trouxe os balões que Marina vendia para dentro do carro, enquanto fechavam o vidro. Assim, a mulher foi puxada pelas cordas. O casal afirmou que tudo não passou de uma brincadeira, e que queriam levar balões para os sobrinhos, mas não tinham dinheiro suficiente.

Se pensarmos de acordo com ética levinasiana, não deveria ser uma questão que uns não vissem os outros como semelhantes, ou como pertencentes a um mesmo grupo. Isso não deveria ser condição para que a agressão e o escárnio, como morte simbólica, ou mesmo, em tantos casos, a morte literal, o assassinato, acontecessem. Justamente aí, onde o outro se apresenta como totalmente outro, é que o “tu não matarás” deveria emergir com maior força.

Slavoj Zizek afirma que “(...) é muito mais difícil torturar um indivíduo do que sancionar à distância o lançamento de uma bomba que causaria a morte extremamente dolorosa de milhões de pessoas” (ZIZEK, 2014, p. 47). Tal afirmativa faz algum sentido, se pensarmos que, face a face, o apelo do Rosto teria mais chance de se fazer ouvir. Porém, talvez não seja a questão de pensar o que seria mais fácil, e sim quais as condições que possibilitam a existência de ambas as formas de violência, uma vez que, evidentemente, ambas existem, haja vista algumas das cenas relatadas acima, onde, se não há a morte física, há a morte simbólica, a humilhação e a objetificação. Quando um político desvia para suas contas pessoais verbas públicas destinadas à Saúde, por exemplo, ele está assumindo o risco de que seres humanos morram, já que haverá um sucateamento dos hospitais. Será possível que ele não faça essa relação? É aceitável que se conclua que, ao promover a morte de centenas (ou milhares) de pessoas dessa forma, ele se sinta menos implicado nesses óbitos do que se tivesse puxado o gatilho para alguém? Segundo Zizek, sim. Essas mortes acabam se

tornando estatística, é como se os mortos não tivessem nome, portanto não tivessem história. Não fossem humanos, fossem apenas números, como os judeus marcados na pele nos campos de extermínio, os índios dizimados no processo de colonização ou os negros escravizados e assassinados nas senzalas do Brasil. Da mesma forma, quando se sanciona uma lei que incentiva o armamento da população, se assume o risco de provocar mortes, destruição e barbárie, com a desculpa de que armas de fogo servem para a defesa de cidadãos de bem. Sabe-se que isso não é real, que a onipresença de armas de fogo somente resultará em mais assassinatos. Mas, possivelmente, assassinatos de pessoas sem nome, sem história, sem Rosto.

Franco Basaglia, psiquiatra italiano precursor do movimento da Reforma Psiquiátrica, ao conhecer o Hospício de Barbacena, em Minas Gerais, afirmou ter estado num campo de concentração nazista (referindo-se ao Hospital). Disse que em nenhum lugar do mundo havia presenciado uma tragédia como aquela.

Entre 1969 e 1980, esteve ativo o Hospício de Barbacena. Em seu interior, toda a natureza de violações aos Direitos Humanos, uma total desumanização dos pacientes. Sessenta mil mortes. A jornalista Daniela Arbex escreveu “Holocausto Brasileiro – genocídio: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil”, um premiado livro-reportagem que conta alguns detalhes dessa página infeliz da história. Nessa instituição quaisquer funcionários eram convidados a galgar “crescimento profissional”. Funcionários da cozinha, por exemplo, poderiam tornar-se “atendentes de enfermagem”, se aprendessem a realizar procedimentos concernentes à área, procedimentos que iam desde a aplicação de injeções até a aplicação de eletrochoques.

A seguir, a jornalista reproduz uma situação narrada por uma ex-funcionária do hospital:

A colega Maria do Carmo, que também era da cozinha, foi a primeira a tentar. Cortou um pedaço de cobertor, encheu a boca do paciente, que a esta altura já estava amarrado na cama, molhou a testa dele e começou o procedimento. Contou mentalmente um, dois, três e aproximou os eletrodos das têmporas de sua cobaia, sem nenhum tipo de anestesia. Ligou a engenhoca na voltagem 110 e, após nova contagem, 120 de carga. O coração da jovem vítima não resistiu. O paciente morreu ali mesmo, de parada cardíaca, na frente de todos. (...)

Imediatamente, os atendentes do hospital embrulharam o coitado num lençol, como se aquele não fosse um cadáver. Simplesmente fizeram o pacote, colocaram no chão, e o corpo ainda quente ficou à espera de quem o recolhesse para o necrotério. (...)

A segunda candidata se aproximou de outra cama e, trêmula, iniciou a prova. O paciente escolhido era mais jovem que o primeiro. Aparentava ter menos que vinte anos. Com os olhos esbugalhados de medo, ele até tentou reagir, mas não conseguia se mover preso ao leito. Suas súplicas foram abafadas pelo tecido que enchia a boca. Um, dois, três, nova contagem, e o homem recebe a descarga. Não resistiu. Era a segunda morte da noite, e as aulas estavam só começando (ARBEX, 2013, p. 37-38).

O que pensar diante de uma história como essa? Duas funcionárias da cozinha de um hospital que, possivelmente, até aquele momento jamais haviam matado alguém e, numa “capacitação” para tornarem-se “atendentes de enfermagem”, levam, por suas mãos, dois seres humanos à morte. Será que essas mulheres carregaram em si a percepção dos assassinatos que cometeram, assistidas por algumas testemunhas, de certa forma, todos implicados nessas mesmas mortes? Ou teriam colocado na conta de um acidente, algo que aconteceu para além de sua intenção e controle, e poderia, portanto, ser relevado? Será que consideravam aqueles jovens internos como pessoas com direito à vida e à dignidade, assim como elas próprias, corpos-subjetividades, ou apenas objetos sem valor que, como tal, poderiam ser destruídos em experiências? Qual terá sido a sua percepção sobre a responsabilidade que tinham diante daqueles Rostos que suplicavam: “por favor, não me mate”?

Essa narrativa pode nos levar a pensar em Paul Ricoeur, filósofo que afirma que todas as pessoas são dignas de serem estimadas e respeitadas (sujeito capaz). Ele resgata a dimensão teleológica da existência humana: o homem existe para ser capaz.

Ricoeur considera a tolerância como uma virtude ética, importante social e politicamente. Existem situações em que é necessário e democrático ser tolerante, respeitar o direito do outro não pensar da mesma maneira que eu. Da mesma forma, parece haver situações em que o imperativo moral seria, justamente, ser intolerante (com as situações), sob pena de se construir acordos perversos com retrocessos e violências as mais diversas.

Ricoeur evoca a dualidade tolerância/intolerância, e, a partir daí, traz para a discussão o conceito do “intolerável”. O intolerável não se refere a gostos pessoais, ou filiações políticas mais à direita ou à esquerda, por exemplo. O intolerável inviabiliza a democracia e, portanto, a possibilidade de tolerância.

Victor E. Frankl, em seu livro “Em busca de sentido – um psicólogo no campo de concentração”, traz a narrativa de seus dias no campo de prisioneiros, e suas reflexões como médico neurologista e psiquiatra, estudioso da mente humana. Um relato chama a atenção: a existência dos *capos*. Os capos eram os prisioneiros que, por alguma razão, eram detentores de privilégios dentro do campo. Em algum grau, guardam uma relação com os capitães do mato, figuras tão comuns na época da escravidão de africanos no Brasil. Os capos não passavam fome, como os demais prisioneiros, que tinham sua ração diária reduzidíssima, chegando praticamente à inanição. Assemelhavam-se, em comportamento, aos soldados

nazistas, sendo, inclusive, algozes mais violentos e agressivos do que os SS. Porém, o estranhamento está presente, e é ainda mais intenso, quando se pensa que esses homens eram, também, prisioneiros. Não eram pertencentes ao exército nazista. Mas, na situação em que se encontravam, não aproveitavam para, simplesmente, se esquivar dos maltratos. Aproveitavam a oportunidade para maltratar os outros prisioneiros, com violência ainda maior do que os próprios alemães.

No dia 07 de abril de 2019, no bairro de Guadalupe, zona norte do Rio de Janeiro, o músico Evaldo Rosa dos Santos, 51 anos, teve o carro metralhado por um grupo de 12 militares do Exército, quando ia, acompanhado por sua família, para um chá de bebê.

Foram oitenta tiros. A justificativa dada pelos militares é de que o automóvel onde estava a família do músico teria sido confundido com outro, onde estariam criminosos. Além da morte de Evaldo, a ação deixou outras duas pessoas feridas, das quais uma, o homem que tentou ajudar a família a salvar-se dos tiros, também acabou não resistindo.

Para melhor compreensão do fato, é importante ressaltar que no governo do presidente Michel Temer, o estado do Rio de Janeiro foi colocado sob intervenção militar, objetivando, em especial, a diminuição dos índices de criminalidade e o fortalecimento da Segurança Pública, uma vez que a violência no estado chegava a índices alarmantes. O presidente, juntamente com o ministro da Defesa à época, Raul Jungmann, aprovaram a lei que colocou sob competência da Justiça Militar casos que envolvam militares que estejam atuando em Defesa da Lei e da Ordem, ainda que as vítimas sejam civis.

Seria esse, então, um caso de obediência cega, um cumprimento de ordens? Estaria permitido qualquer excesso, inclusive a morte de inocentes, se o objetivo final de “acabar com a violência” e “exterminar bandidos” (e não prendê-los para que paguem por seus crimes, como prevê a lei) estiver em jogo? Impossível não pensar que casos como esse são um sintoma daquilo que Hannah Arendt escreveu em “Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal”: não é preciso ser um monstro para executar um crime terrível. Basta perceber-se como uma peça da engrenagem, um eficiente cumpridor de ordens, muitas vezes orgulhoso de sê-lo. Não importa o Rosto do Outro, não importa a vida humana. Só importam o sistema vigente e a ideologia dominante.

Na História do Brasil há um militar que ficou muito conhecido por ter sido acusado de ser um torturador extremamente cruel e perverso por ocasião do regime militar, o coronel Brilhante Ustra. No período em que esteve à frente do Doi-Codi, principal centro de repressão do Exército em São Paulo, pelo menos quinhentos casos de tortura foram cometidos no local,

e estima-se que em torno de sessenta pessoas tenham sido mortas. Entre 2011 e 2014, a Comissão Nacional da Verdade investigou casos de violação de Direitos Humanos que teriam acontecido durante a Ditadura Militar no Brasil. Em seu depoimento, anos mais tarde, o militar evidentemente negou ter feito todas as atrocidades das quais várias pessoas o acusavam, mas o que importa por ora é que se defendeu dizendo que tudo o que fez foi atuar de acordo com o que dele era esperado por seus superiores. Prova disso é que jamais foi punido, pelo contrário: por sua boa atuação foi condecorado.

O personagem de tirinhas Armandinho foi criado pelo ilustrador brasileiro Alexandre Beck. Armandinho é um menino de cabelos azuis, profundamente preocupado com questões relevantes, como os Direitos Humanos, por exemplo.

Em uma das tirinhas, dividida em três quadrinhos, podemos ver, no primeiro quadrinho, Armandinho falando com um adulto: “eles sempre falam alto, com raiva...”. Em seguida, no segundo quadrinho: “... com vontade de punir quem é diferente...”. Por fim, no último quadrinho, o menino conclui: “Eu tenho medo do ‘cidadão de bem!’”.

3.3 A Banalidade do Mal

Em “Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal”, Hannah Arendt discorre sobre o julgamento de Adolf Eichmann, um dos principais organizadores do Holocausto, responsável pela deportação de centenas de milhares de judeus europeus para os campos de extermínio. Os motivos que levaram Hannah Arendt a se interessar por viajar a Israel para acompanhar o julgamento de Eichmann foram: saber quem seria ele, em “carne e osso”, uma vez que ela já o havia analisado teoricamente, em seus escritos anteriores; tinha interesse também em observar a possibilidade de que, juridicamente, ele fosse considerado um criminoso; por fim, queria continuar seu estudo das últimas décadas sobre a natureza do mal.

No livro “Cegueira Moral”, de Bauman e Donskis, este afirma que:

todos esperavam ver um monstro insensível e patológico, mas foram desencorajados e ficaram amargamente desapontados com os psiquiatras contratados pelo tribunal, os quais garantiram que Eichmann era normal – um homem que poderia ser bom vizinho, marido gentil, um modelo como homem de família e membro da comunidade (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 26).

Eichmann foi capturado em Buenos Aires, em onze de maio de 1960, e julgado na Corte Distrital de Jerusalém em onze de abril de 1961. Foi julgado por diversos crimes, tais como: crimes contra o povo judeu, contra a Humanidade e crimes de guerra, todos durante o regime nazista de Hitler. De todas as acusações, ele se declarou “inocente, no sentido da acusação”. Segundo seu advogado, Robert Servatius, Eichmann se considerava culpado perante Deus, porém, inocente perante a lei (muito embora tal afirmação não tenha sido dita pelo próprio acusado). Para a defesa, ele havia realizado “atos de Estado”, e não crimes, e obedecê-los era seu dever.

Eichmann afirmava que jamais poderia ser acusado de assassinato, pois não havia assassinado ninguém, nem ordenado o assassinato de ninguém. É importante ressaltar que ele tinha um papel importante na engrenagem nazista, e que foi sua responsabilidade enviar centenas de milhares de judeus para os campos de concentração. Em sua carta de clemência, enviada a Isaac Bem-Zvi, então presidente de Israel, dois dias antes de ser enforcado, ele afirma ter sido apenas um instrumento, e ter obedecido a ordens superiores, por isso não se sentia culpado: “nunca dei ordens em nome próprio, mas atuei de acordo com as ordens de outros”. Segundo sua percepção, ele não poderia ser acusado senão de “ajudar” a aniquilação de judeus, jamais de aniquilá-los:

(...) e quanto a sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado (ARENDRT, 2018, p. 37).

No livro em questão, Hannah Arendt fala sobre como um jovem de medíocres competências vai, a partir de oportunidades que se configuram em sua vida, tornar-se parte da máquina nazista. Eichmann foi condenado em Israel, por crimes cometidos, a despeito de, na Alemanha, tais atos não serem crimes. Para o acusado, eram ordens que ele cumpria com eficiência, era uma tarefa a qual fora designado. Enviar centenas de milhares de pessoas para a fome, o frio, a humilhação, a desumanização, a tortura, a degradação, a doença e a morte. Não era crime, era o seu trabalho. Sabe-se, porém, pois a História nos conta, sobre uma série de alemães que desafiaram as leis vigentes e protegeram judeus. Esses, diante do Estado Alemão, estavam errados, diante do Estado Alemão eram os criminosos. Mas, de alguma forma, estiveram face a face diante do apelo do Rosto do Outro e puderam ouvir: “por favor,

não me mate”. Mesmo cientes dos riscos a sua própria integridade, não fugiram à responsabilidade.

Nas palavras de Hannah Arendt:

Assim sendo, eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a oportunidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, era essa a nova lei da terra, baseadas nas ordens do Führer; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei (ARENDDT, 2018, p. 152).

É curioso saber que Eichmann afirmou, no interrogatório policial, que havia lido a “Crítica da Razão Pura”, e havia pautado sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, em especial a definição do dever. O juiz utilizou esse ponto do depoimento para retomar e aprofundar o interrogatório, tendo em vista que a obediência cega não está incluída nas questões kantianas, principalmente no que tange ao juízo do homem. Eichmann afirmou que, quando fora encarregado de participar da Solução Final (extermínio), sabia que precisaria abandonar os princípios de Kant, mas também sabia que não era senhor dos próprios atos, tampouco capaz de modificar as coisas. Segundo Arendt:

(...) a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant: ‘para uso doméstico do homem comum’. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer (ARENDDT, 2018, p. 154).

Durante o julgamento, foi comprovada a lealdade absoluta de Eichmann a Hitler. Segundo o acusado, durante o Terceiro Reich, o que Hitler falava era lei, e não precisava vir por escrito. Bastava ao Führer que falasse. Eichmann parecia somar dois sentimentos principais: sua ilimitada admiração por Hitler e sua determinação em permanecer como um homem que respeitava as leis do Terceiro Reich, mesmo em seu declínio. Arendt escreveu:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita ‘Não Matarás’, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas (ARENDDT, 2018, p. 167).

A questão da banalidade do mal, como vista por Arendt, diz respeito à extrema superficialidade com que um agente pensa a respeito de seus atos, atos estes que apresentam imensas proporções, que nem de perto parecem mensuradas por ele. Ao longo da história das tradições judaico-cristãs surge a figura de Lúcifer, personificação do mal, o anjo caído que se torna diabólico pela inveja, pela cobiça, pelo ódio. Mas, segundo a autora, não foi esse o mal representado pelo nazismo, e personificado pela superficialidade de Eichmann. Seus feitos eram realmente terrificantes, mas “o homem na cabine de vidro” era absolutamente comum. Afinal, diante dela, não havia um demônio, exalando enxofre por todos os poros, e sim um homem desprovido de quaisquer traços extraordinários. Um homem absolutamente medíocre, a ponto de ser difícil relacioná-lo à tarefa que desempenhou, de deportar milhões de judeus para os campos de concentração. Inicialmente um vendedor viajante da Companhia austríaca de Óleo e Vácuo que, a partir do ingresso no Partido encontra a possibilidade de ascensão, tornando-se um oficial orgulhoso de si mesmo e de sua lealdade a seu líder e à sua causa. Assim, ele não tomava, jamais, decisões por si mesmo, apenas acatava ordens superiores. Em outras palavras: não havia crítica em seus atos. Se a ordem vinha, ele cumpria, sem sequer pensar em questionamentos. Mais do que ordens, Eichmann considerava que cumpria a lei (a palavra de Hitler). O poder de doutrinação era tamanho que não havia espaço para considerações subjetivas. Havia um “dialeto”, uma linguagem própria utilizada pelos nazistas. Ao invés de “matar” se dizia “solução final”. Ao invés de “deportação” se dizia “mudança de domicílio”.

Hannah Arendt associa a banalidade do mal à ausência da capacidade de pensar, o que proporciona que pessoas comuns sejam capazes de atos assustadores, se considerarem que é o que devem fazer: “se é regra, vou cumprir”. Ou seja, a ausência de cidadãos preparados para desenvolver um pensamento crítico pode ter consequências aterradoras, e alimentar um exército de pessoas sem capacidade de atitudes éticas, empáticas ou solidárias. Isso fala de uma incapacidade de olhar o mundo através de pontos de vista diversos, e permanecer preso a uma única forma de pensar. Assim, o outro, que não pensa como eu, torna-se uma ameaça, e deve ser calado, neutralizado, anulado, assassinado, numa total oposição ao pensamento levinasiano do “não matarás”. Não há espaço para o que é pluralidade.

Em Eichmann, o mal é banal porque não parece profundo, enraizado, motivado por algo que tenha se produzido no mais íntimo do seu ser. Ao contrário, é superficial. É o simples ato de obedecer sem pensar, sem refletir, sem julgar. Obedecer cegamente. Não há qualquer outra razão para os seus atos que não seja essa. “Arendt narra o surgimento de um

mal na política perpetrado por uma compacta massa burocrática de sujeitos perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento e de submeterem os acontecimentos a juízo” (ASSY, 2015, p. 15).

Hannah Arendt dirá que, em uma época de colapso moral, o mal se apresenta como algo normal, comum e, portanto, banal. No julgamento de Eichmann, aparece a questão: “quem sou eu para julgar?”. O não-exercício de um pensamento crítico produz implicações morais. É notório que nos regimes totalitários, as pessoas parecem perder a capacidade de julgamento, e funcionam como “dentes de engrenagem”, não atuando como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, o que tornaria impossível atribuir-se individualmente culpa moral ou legal (teoria do dente de engrenagem). Para Arendt, porém, não pode haver isenção de culpa, uma vez que:

(...) descreve a responsabilidade política como uma das poucas formas possíveis de responsabilidade coletiva na qual assumimos responsabilidade por ações que não praticamos. A razão pela qual não atribui responsabilidade coletiva em questões de culpa pessoal é que o pertencimento a dada comunidade em primeiro plano não figura como ato voluntário. Já a responsabilidade política significa assumir responsabilidade como membro de um corpo político. Ainda que as gerações sucessivas não sejam culpadas pelos erros morais e legais de seus ancestrais, carregam o fardo político do passado, e portanto, responsabilidade política. A responsabilidade política é, assim, uma das poucas instâncias em que é possível aplicar a noção da responsabilidade coletiva (ASSY, 2015, p. 22-23).

O(s) totalitarismo(s) fala(m) de situações limite, excepcionais, que acabam por misturar e enevoar os limites das responsabilidades políticas das responsabilidades pessoais.

Segundo o sociólogo Zigmunt Baumann, uma das maneiras de subestimar a relevância do Holocausto é apresentá-lo como um evento que se refere apenas à História do povo judeu. Colocá-lo dessa forma faz com que se torne um fenômeno em si mesmo, que é lido como único, atípico: “(...) um episódio único, que talvez lance alguma luz sobre a patologia da sociedade em que ocorreu mas que dificilmente acrescenta algo à nossa compreensão do estado normal dessa sociedade” (BAUMAN, 1998, p. 19).

Outra forma de desdenhar do impacto sociológico do Holocausto é classificá-lo como “mais um” caso de conflito, atribuindo sua existência a uma predisposição natural da espécie: a agressividade instintiva.

Vários pesquisadores se debruçaram sobre o Holocausto, buscando compreender e explicar, para além dos fatos históricos, algumas das variáveis sociais e psicológicas que levaram as pessoas envolvidas a agirem como agiram.

Nechama Tec investigou aqueles que, de forma oposta a Eichmann, decidiram não obedecer à lei do Terceiro Reich, e buscaram atuar como salvadores de vidas, a despeito de, ao não obedecer à ordem vigente, estarem correndo riscos de atraírem para si alguma espécie de condenação. Quais seriam os fatores determinantes para que alguém se dispusesse a agir dessa forma? A pesquisadora afirmou, após concluir seu estudo, que não havia nesse comportamento nenhuma correlação com ideologia política, religião, educação ou classe social dessas pessoas. Elas se negavam a agir em conformidade com o horror da época porque isso era natural para elas.

Baumann afirma ser necessário descobrir o que o Holocausto tem a dizer sobre a prática da Sociologia, como ciência que se debruça sobre o homem social. Assim, pode-se afirmar que é necessário compreender o que o Holocausto fala do homem no momento histórico em que se deu. Por um lado, pode-se enxergar esse episódio como uma patologia da Modernidade, uma distorção do caminho de desenvolvimento da Humanidade, diante de inúmeras pressões civilizatórias. Por outro, pode-se proclamá-lo como um produto natural da civilização moderna, sua verdade inevitável, e não apenas uma possibilidade.

Pode-se pensar em Eichmann, bem como em outros atores fundamentais do Terceiro Reich: aqueles engenheiros, por exemplo, que arquitetaram os fornos crematórios, ou os químicos que projetaram as câmaras de gás, como homens corretos e honrados, bons filhos, bons maridos, bons pais de família. Talvez assim tivessem permanecido caso não fossem convocados aos atos trágicos dos quais tomaram parte. Segundo Bauman: “Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo” (BAUMAN, 1998, p. 26).

Existe uma crença profundamente arraigada, de que a sociedade atual é o ápice do processo de civilização, que teve origem em culturas pré-sociais, bárbaras ou selvagens. A idéia de que as luzes do conhecimento libertariam o homem de formas primitivas de co-existir e, ao mesmo tempo, deixariam para trás a vivência de conflitos e guerras em nome da tão desejada paz entre os povos cultos e desenvolvidos. Vivemos a era tecnológica, em que carregamos pequenos computadores nas palmas das mãos, e temos acesso a uma infinidade de informações em questão de minutos: ainda segundo Bauman:

(...) a visão weberiana da racionalização como um movimento rumo à obtenção de mais com menos esforço; a promessa psicanalítica de desmascarar, acuar e domar o animal que existe no homem; a grandiosa profecia de vida feita por Marx, com a sociedade vindo a ter o pleno controle da espécie humana uma vez livre dos atuais e debilitantes paroquialismos; o retrato que Elias faz da história recente como sendo aquela que elimina a violência da vida diária; e, acima de tudo, o coro de especialistas que nos garantem que os problemas humanos são questão de políticas erradas e que as políticas certas significam eliminação de problemas (BAUMAN, 1998, p. 31).

Assim, acredita-se que, se foi possível haver, em pleno século XX um Holocausto (ou mais de um, se pudermos deslocar nosso olhar para a África, por exemplo), ou se, ainda hoje, século XXI, outros genocídios encontram espaço para acontecer, é porque o processo civilizatório natural ainda não está completo. Ainda não está completo o processo que nos teria arrancado da barbárie, rumo ao clarão das idéias iluministas. Mas, de qualquer forma, estaríamos a caminho.

Porém, alguns estudiosos nos apresentam um quadro mais assustador: o Holocausto revela a fraqueza da natureza humana, aquela que abominaria assassinatos e violências cruéis, aquela que teria uma consciência moral de culpa, ou de responsabilidade diante do Rosto do Outro. Seria o fracasso dessa tão cara natureza humana, quando diante de questões de poder e dominação. Como nos afirma Bauman: “A civilização moderna não foi a condição suficiente do Holocausto; foi, no entanto, com toda a certeza, sua condição necessária. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto” (BAUMAN, 1998, p. 32).

O advogado de defesa de Eichmann apoiou sua linha de trabalho no inegável fato de que, por seus feitos, seu cliente foi condecorado. Na circunstância em que estava inserido, não agir como agiu o teria levado à condenação. Talvez fosse mais confortável descobrir que o Holocausto tivesse sido levado a termo tão-somente por sujeitos sádicos, criminosos, loucos antissociais. Mas, infelizmente, não há qualquer comprovação dessa teoria; grande parte dos SS, fossem comandantes ou comandados, não apresentariam transtornos psíquicos se fossem submetidos a alguma espécie de avaliação. Assim sendo, eram pessoas absolutamente normais, por mais que pareça desagradável afirmar isso.

A engrenagem do Holocausto era pensada como uma empresa. Assim, foi preciso encontrar maneiras de superar os pontos frágeis do mecanismo, em especial um determinado obstáculo: a piedade que os humanos sem traços de sociopatia tendem a sentir diante do sofrimento físico e do assassinato. É sabido que os soldados que apresentassem quaisquer características exageradamente emocionais (fanatismo, entusiasmo ideológico), eram

barrados. A ideia era manter todo o processo no nível mais impessoal possível, tanto que mortes de judeus que fossem resultantes de questões pessoais eram completamente desencorajadas, sendo, inclusive, passíveis de punição. Essas mortes eram consideradas crimes, homicídios comuns.

Segundo Bauman, citando Herbert C. Kelman, duas das condições fundamentais para que alemães sem antecedentes criminais fossem transformados em assassinos em massa são: 1. a violência ser autorizada por normas governamentais; 2. as vítimas da violência serem desumanizadas através doutrinações ideológicas. Impossível não pensar nas diversas histórias de dominação e escravidão, como a já citada escravização de africanos no Brasil colonial, por exemplo, e as consequências sociais vividas até os dias de hoje. Ou também o quanto, na atualidade, governantes que proferem discursos violentos, discursos de ódio, costumam provocar um aumento das taxas de violência nas populações por eles governadas. Chefes de Estado com discursos machistas e misóginos acabam por incentivar um aumento nas taxas de violência contra a mulher. Chefes de estado xenófobos acabam por provocar um aumento nas taxas de violência contra imigrantes, etc.

Como já foi citado, um dos mecanismos envolvidos no Holocausto foi, de certa forma, a “mediação da ação”, ou seja, alguém executar por outra pessoa uma determinada ação. Dessa forma, ninguém assume conscientemente o ato. Para quem ordena, o ato só existe como imaginação. Quem executa se percebe apenas como mero instrumento da ordem alheia.

Somado a isso, quando as vítimas são tornadas invisíveis, o efeito é ainda mais potente. É possível a um piloto de guerra matar centenas de pessoas inocentes de uma só vez, e sentir-se honrado com isso. É o fenômeno do entorpecimento moral.

Para Bauman:

[O Holocausto] não foi obra de uma turba ruidosa e descontrolada, mas de homens uniformizados, obedientes e disciplinados, cumpridores das normas e meticulosos no espírito e na letra de suas instruções. Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam à paisana, não eram de modo algum maus. Portavam-se de forma bem parecida a de todos nós. Tinham esposas que amavam, filhos que papricavam, amigos que ajudavam e consolavam no infortúnio. Parecia inacreditável que, uma vez uniformizadas, essas mesmas pessoas fuzilassem, asfixiassem com gás ou presidissem ao fuzilamento e asfixia de outras milhares de pessoas, inclusive mulheres que eram esposas amadas de outros homens e bebês que eram filhos queridos de alguém. Era não só inacreditável, mas aterrador. Como é que pessoas comuns, como eu e você, podiam fazer aquilo? (BAUMAN, 1998, p. 178).

Em seu livro “Entre nós: ensaios sobre a alteridade”, Emmanuel Lévinas fala da busca e dos votos de paz. Paz que não seria o silêncio do *laissez-faire* (ou, quem sabe, como os versos da canção “Minha Alma” de O Rappa: “A minha alma está armada/ E apontada/ Para a cara do sossego/ Pois paz sem voz/ Paz sem voz/ Não é paz/ É medo”), e sim a paz que busca o olhar do outro, seu Rosto, e por seu Rosto sente despertar a responsabilidade. É como se pudéssemos, num exercício de imaginação, observar o contato face-a-face do assassino com sua vítima. Como se, num genocídio, pudessem os agressores estar, verdadeiramente, diante daqueles que irão exterminar, não como se estes fossem objetos sem identidade, mas como sujeitos que são. Pessoas que podem, e devem, ser convocadas, e não apenas nomeadas. Se eu vou ao encontro do Outro sem estar totalmente aberta ao Outro, sem a percepção de que ele é tudo o que é, tudo o que eu não conheço, cometo contra ele uma negação, ainda que parcial. Se me proponho a compreendê-lo a partir de mim e minhas pressuposições, cometo contra ele uma violência, porque o reduzo. Segundo Lévinas, olhar a face do outro é não poder matar.

Segundo Ricardo Timm de Souza, o pano de fundo da própria filosofia de Lévinas é sua crítica à tradição filosófica ocidental, cujo ponto alto, como citado anteriormente, seria a ontologia heideggeriana.

Segundo Souza:

A história da Ontologia é, segundo Lévinas, a história do desdobramento livre e absoluto do Ser; Ser é liberdade, ‘ser infinitamente livre’, poder livre, autoafirmação, neutralização da própria Alteridade do Outro como tal. Dessa forma, a tradição da filosofia ocidental, onde se dá a glorificação do Mesmo no Ser e onde acontece desde Parmênides o eterno retorno da totalização do sentido de ser no Ser mesmo – Ontologia -, essa tradição é insuficiente para a percepção da absoluta novidade do Metafísico, ‘da maravilha da Exterioridade’ (SOUZA, 1999, p. 22).

A relação na Ontologia busca compreender o ente neutralizando-o, reduzindo o Outro ao Mesmo. Nas palavras de Lévinas, não se busca a conciliação com o Outro, mas sua posse, numa busca de aniquilação das diferenças, o que resulta na aniquilação do próprio Outro, pois, a partir do momento em que as diferenças são suprimidas, o Outro deixa de ser o Outro, e, em algum aspecto, morre.

Em meados da década de 1950, Lévinas se afasta de uma etapa mais crítica, e segue rumo a um momento de maior construção e sedimentação de seu pensamento: postular que a Ética, e não a Ontologia, deveria ocupar o lugar de destaque na Filosofia. A Ética como Filosofia Primeira.

A cultura moderna é uma cultura da subjetividade, do eu, do ego. Uma cultura ególatra e egoísta, que produz um movimento de distanciamento do outro. Descartes coloca o sujeito como a categoria principal. Eu tenho consciência de mim, consciência de que penso e sou. O outro que tenha consciência de si, que cuide de si, e se responsabilize por si mesmo. Vive-se numa sociedade individualista. Eu sou portador da plena humanidade. O outro possui uma humanidade relativa, uma vez que eu é que concedo o direito à existência ao outro, na medida em que o reconheço como meu semelhante. A medida primeira sou eu. É a cultura do privilégio do eu, e, talvez possamos até dizer, um certo narcisismo. Essa é, sem dúvida, uma questão ética.

Franklin Leopoldo Silva escreve:

Talvez não haja, na tradição filosófica ocidental, flanco mais aberto do que a questão da intersubjetividade. E sobretudo não é tarefa das mais difíceis apontar, nas filosofias modernas, portanto, aquelas que se constituíram precisamente a partir da subjetividade, ou uma ausência da reflexão sobre o Outro, ou algo como uma concepção estritamente analógica, que reduz o Outro a um outro Eu. A reiteração do solipsismo na modernidade tem sido amplamente notada, a ponto de ter sido considerada inevitável como uma característica congênita. Há que se levar em conta, no entanto, as dificuldades imensas derivadas da primazia do sujeito como ego cogito e da hegemonia da representação, ou seja, da dualidade fundamental sujeito/objeto que constitui o eixo da relação da consciência com o que não é ela mesma (SILVA, 2004).

Um bom exemplo de relação com o Outro está nos cuidados com a Ecologia. Ao estudar as relações do homem com o meio ambiente, e com a preservação do meio ambiente, muitas vezes é preciso se pensar em gerações futuras, em momentos em que as pessoas que hoje aqui estão não mais estarão. Assim, é um cuidado que será para o Outro, não apenas para mim. Na verdade, muito mais para o Outro do que para mim, porque a maioria das propostas só terá resultados em médio/longo prazo. Assim, vemos o quanto o planeta está sendo destruído, em nome de exploração de riquezas e valores imediatos, em detrimento de uma possibilidade de vida saudável (ou mesmo vida) em anos vindouros. O desprezo pelas questões ecológicas é uma grande demonstração da cultura ególatra.

Voltando a falar da ética da alteridade, é muito comum que as pessoas possuam um sem-número de pré-conceitos e pré-julgamentos, adquiridos sem nenhuma vivência. Porém, o Outro não pode estar contido em conhecimentos prévios. O Outro sempre me surpreende, pois é irreduzível ao meu pretense conhecimento prévio. Ao me surpreender, o Outro me sensibiliza. E, ao me sensibilizar, aí está a epifania do Rosto. E o Rosto é tão inatingível

quanto Deus. Ao acolhermos o Outro, vivenciamos a experiência da transcendência. Superamos o aprisionamento do Eu no Eu.

Na cultura ocidental, especialmente, é muito comum que se crie pensamentos tais como: o Outro é nada. O Outro é menos do que Eu. O Outro é judeu, é homossexual, é negro, é herege, é selvagem. O pensamento de Lévinas propõe a experiência do face a face, do acolhimento do Outro. A metáfora do estrangeiro que se hospeda em minha casa, e me tira do meu conforto (minha zona de conforto), mas me abre novas possibilidades de percepção.

3.4 Pensando a Alteridade

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, em seu livro “O Outro”, os pensadores gregos foram os primeiros a se debruçar com interesse sobre a relação entre o mesmo e o outro. Nesse caso, duas posições antagônicas: Parmênides (530 – 470 a. C.) e Heráclito (540 – 470 a. C.). No primeiro encontramos a afirmação absoluta do ser, sempre o mesmo, sem nenhuma alteração. No segundo, a afirmação da instabilidade de tudo o que existe. Em Parmênides, a identidade do ser, e, em Heráclito, o fato de que tudo que é torna-se outro.

Os sucessores desses pensadores precisaram experimentar a percepção de que essas duas perspectivas antagônicas estão, de certa forma, em nossa experiência de contato com o mundo.

Platão (428 – 348 a. C.) não se fixou somente no mesmo como garantia da verdade, mas também no outro, na diferença. Para Silva:

Como ocorreu em um dos diálogos escritos por Platão, suponhamos que o filósofo diz a verdade e que o sofista diz o falso. Poderemos então, definir o discurso do filósofo como verdadeiro, entendendo-o como real e como expressão da realidade. Mas o que diremos do discurso do sofista? Por ser falso, será inexistente? Assim seria no caso da afirmação eterna e necessária do ser na sua imutabilidade, pois seu contrário só poderia acontecer como a negação do ser. Mas o discurso do sofista está aí, e é convincente para muitos. Será, pois, tão real quanto o discurso verdadeiro? Mas, nesse caso, não teríamos de afirmar o contrário do ser, quer dizer, a existência do não-ser? (SILVA, 2012, p. 14).

A experiência que temos é a do movimento e da mudança, da transitoriedade das coisas. Assim sendo, num mundo de experiências efêmeras, como definir a verdade? Seria a verdade, também, algo passageiro e mutável? Sim, se a verdade estiver contida tão-somente

naquilo que se apresenta a nós. Porém, Platão nos diz que, se pudermos encontrar a verdade como essência, estaremos para além do transitório.

Nas “Confissões” de Santo Agostinho (354 – 430), o caminho que leva a Deus é o caminho que leva o indivíduo ao encontro de si mesmo. Quando se deixa de buscar Deus na exterioridade e se volta para o interior, o homem encontra Deus na sua alma, e aí se dá a conversão. No interior de si mesmo e homem se encontra, e encontra Deus.

Porém, não pode haver maior oposição do que a que existe entre a criatura finita e o criador infinito. Nas palavras de Silva:

A distância que me separa de Deus é também aquilo que me aproxima dele, e a compreensão desse paradoxo, tanto quanto seja possível, passa pelo Amor, que faz com que Deus, transcendendo-me infinitamente, esteja, no entanto, presente no mais íntimo do meu ser. Alteridade e intimidade se associam, e até mesmo se confundem, pelo Amor (SILVA, 2012, p. 20).

René Descartes (1596 – 1650) anuncia a dúvida universal, e, em seguida, encontra a verdade indubitável sobre a própria existência (“penso, logo sou”). E afirma que a tarefa do filósofo seria investigar se poderia afirmar outra existência com a mesma certeza. Chega, então, à ideia de infinito, que é maior do que a mente que pensa e, portanto, não poderia ter sido criada por um ser finito (o ser que a pensa). Daí ele julga demonstrar a existência de Deus. Como diz Silva:

Diferentemente de santo Agostinho, com Descartes não encontramos em nós a presença efetiva de Deus, mas a sua idéia, que o filósofo define como a marca de Deus em nós, o sinal que Deus deixa em nossa alma para que possamos encontrá-lo, e esse sinal é mais claro do que a representação de outros seres com os quais compartilharíamos a mesma natureza (SILVA, 2012, p. 22).

A questão é que uma filosofia que elege o sujeito como referência tem muita dificuldade em passar da singularidade para a pluralidade. Se a única certeza é a da própria consciência, o sujeito pode, ao mesmo tempo em que está certo de si mesmo, permanecer aprisionado (em si mesmo). O sujeito é tão próximo de si que se distancia do outro.

O existencialismo inverte a perspectiva tradicional e coloca a existência precedendo a essência. Não haveria essência prévia, apenas a existência, indeterminada, a partir da qual o sujeito irá se definindo: a subjetividade seria igual à liberdade. Então, como podem se relacionar dois sujeitos livres, se a liberdade absoluta tende à expansão, e, ao se relacionarem,

a liberdade de um acabaria por limitar a liberdade do outro? Um sujeito teria então que tomar a todos os outros como objetos.

Embora o pensamento existencialista se oponha ao essencialista, eles têm algo em comum: ambos têm o sujeito como origem da reflexão.

Para Paul Ricoeur (1913 – 2005) o sujeito é uma construção sempre inacabada. Ele nunca é idêntico a si mesmo, é um permanente “vir a ser”. A subjetividade seria então a ação de tornar-se sujeito reiteradamente. E, nesse processo, há uma constante alteração de si, e nunca a repetição do mesmo, assim a alteridade estaria presente nesse processo. O ser é fazer-se.

De acordo com Silva:

A noção de experiência é chave importante para a compreensão do processo de tornar-se sujeito. A reunião de experiência e subjetividade permite, de um lado, conferir à noção de experiência uma dimensão maior do que a relação objetiva com o mundo: experiência significa aquilo que se é, e não apenas aquilo que se faz (...). Essa existência, em seu caráter processual, é contínua alteração de si, constante constituição de si: passagem ao outro, que faz com que o sujeito se reconheça *no tempo* e não *apesar do tempo*. É preciso também entender que o sujeito faz-se outro em função dos outros, isto é, o processo de tornar-se sujeito é vivido em regime de intersubjetividade, e a experiência subjetiva é sempre experiência intersubjetiva. As relações humanas são constitutivas: o que venho a ser depende do modo como a experiência se desdobra em amor, amizade, conflitos e divergências. Assim, se quisermos continuar a dizer que o sujeito é *ponto de partida*, teremos de aceitar que esse ponto de partida acontece a cada momento, na sucessão do processo de reconhecimento, inseparável da temporalidade (SILVA, 2012, p. 29 – 30).

Porém, como temos visto na presente pesquisa, o ponto de partida pode ser outro. Pode-se priorizar a relação com o outro, tornando-a o ponto de partida. O outro, que está diante de mim está antes do Eu. Essa é a ética de Emmanuel Lévinas. A relação do sujeito consigo mesmo, considerada a mais importante, perde esse status para a relação intersubjetiva. E mais: o Outro (e não Eu) é o principal.

O Outro está presente e, a partir dessa presença, dou sentido à minha existência. Como Descartes, perplexo diante de Deus infinito, pode-se ficar perplexo diante do outro finito. Do outro que não podemos explicar, do que é totalmente outro. Escreve Silva: “É esse o significado do princípio *ético* da alteridade. Não se trata de conhecer o outro; trata-se de viver por ele, e, também, de morrer por ele” (SILVA, 2012, p. 32).

Nessa nova perspectiva, o Eu é constituído pelo outro, e a liberdade subjetiva, individual, que tende a ver o outro como aquele que irá diminuí-la (a liberdade), não encontra mais sentido. Ao colocar o outro como prioridade, assume-se a responsabilidade por ele,

responsabilidade essa que não precisa ser solicitada, basta que o outro se apresente, que esteja presente. De forma diversa ao existencialismo, a responsabilidade não é fruto da liberdade e sim a liberdade seria fruto da responsabilidade. Isso faz com que, antes de qualquer decisão, se pense se essa decisão estará em acordo com minha responsabilidade pelo outro. E mais: não há a exigência da reciprocidade. Não me responsabilizo pelo outro na medida em que ele também o faz por mim. Responsabilizo-me porque é meu dever ético. É importante frisar que este outro não é, necessariamente, o outro próximo, pois talvez pareça natural a uma mãe ou pai a responsabilidade absoluta por um filho. Ou mesmo a um filho a responsabilidade pelos pais quando se fizer necessário. Ou por irmãos, amigos, pares afetivos. Esse *outro* é o estranho, aquele a quem devo me esforçar para compreender, aquele outro tão diferente de mim. Segundo Silva, “A universalidade real aparece, segundo Lévinas, na *face* do outro, isto é, na presença concreta daquele que é a razão de minha existência no plano ético” (SILVA, 2012, p. 34).

Temos visto que as sociedades modernas, com o perfil político liberal, observam a solidariedade como um mero conjunto de regras sociais, regras de convivência, meramente. Elas partem e se fundamentam no princípio da individualidade, chegando muitas vezes, ao egocentrismo, em que o direito de cada um parece suplantar o bem comum.

Porém, o homem como ser social, tem sua existência definida pela comunidade em que está inserido. As relações intersubjetivas se fazem absolutamente vitais para a manutenção da vida humana. A relação com o outro é uma relação primordial. Seria possível afirmar a existência de um indivíduo totalmente autossuficiente? O que podemos responder quanto a essa questão é que, desde que se entende a presença do ser humano sobre a Terra, ele vive em sociedade.

Nas palavras de Silva:

Talvez venhamos a descobrir, assim, que, a princípio, não estamos nem sós, nem numa comunidade já formada, mas que nosso modo de ser no mundo envolve ambas as possibilidades, e que tanto a solidão quanto a vida em comum estão de algum modo presentes, imbricadas uma na outra, nos primórdios da existência, num momento em que a reflexão ainda não elaborou a dicotomia entre ser-em-si e ser-com-os-outros (SILVA, 2012, p. 37-38).

Contemporaneamente se concebe que o sujeito não é uma entidade pronta, porque a subjetividade é algo que deve ser realizado. Assim também, a intersubjetividade precisa ser

construída. No atual contexto social, histórico e político, esse pode ser um grande desafio, carregado de decepções.

CONCLUSÃO

A presente dissertação caminhou por trilhas árduas. Sua questão era demonstrar que a filosofia de Emmanuel Lévinas, que postula a Ética como filosofia primeira, é mais do que um desejo utópico pacifista. É uma necessidade, inclusive no que diz respeito à preservação de vidas. Melhor seria dizer: à preservação da vida no planeta.

Em geral, aqueles que melhor dissertam sobre determinados temas são os que o vivenciaram. Entre teoria e prática costuma haver um grande hiato. No caso de Emmanuel Lévinas, não. Ele perdeu boa parte de sua família nos campos de concentração e foi, ele mesmo, prisioneiro. A partir daí, percebeu que a hipervalorização do ser do ente da ontologia pode apresentar-se como muito perigosa, e auxiliar na criação, manutenção e cristalização de uma sociedade ególatra.

Nas páginas dessa dissertação buscou-se demonstrar que o Holocausto judeu foi possível devido a uma série de fatores que se encontram presentes em vários outros episódios históricos. E mesmo hoje deixam seu nebuloso espectro vagando por entre os homens. Faz-se necessário manter fortemente a atenção e a vigilância, pois esse fenômeno humano e social não é algo que diga respeito a um só sujeito, um líder fascista, no caso. Evidentemente o líder fascista é uma peça fundamental nessa engrenagem, mas há, como diz Umberto Eco, arquétipos que se ativam em todo um grupo de pessoas, em toda uma massa, levando a efeitos que marcam a História e demandam muito estudo para se possa compreendê-los.

Por fim, a pesquisa visou, de fato, valorizar a filosofia de Emmanuel Lévinas como uma possibilidade de mudança de eixo, de paradigma do olhar das ciências humanas, que valorizam, evidentemente, o Humanismo, mas sendo o Humanismo próprio, do Mesmo. É preciso, como diz Lévinas, que se fortaleça o *Humanismo do Outro Homem* (título de um de seus livros). Espera-se poder dar início a essa longa caminhada, assim como Abraão, que não sabia onde chegaria. Mas é quando se segue rumo ao desconhecido que é aberta a possibilidade de um sentido e significado maiores para essa, afinal, tão desconhecida aventura que é a existência do existente.

Antes de dar por encerrada a proposta, faz-se necessário pensar em possíveis caminhos que possam trazer um pouco de alento e esperança para uma época tão dura da experiência humana. Para isso, é fundamental fazer mais um resgate de situações históricas, com João Ricardo W. Dornelles, que, em seu artigo “Direitos humanos em tempos sombrios: barbárie,

autoritarismo e fascismo do século XXI”, comenta a respeito da grande proporção tomada pela questão dos Direitos Humanos na segunda metade do século XX: uma série de acordos internacionais foram firmados a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

A ofensiva neoliberal iniciada nos anos 1980 impacta fortemente o olhar e as discussões acerca da democracia. Dornelles pontua que o início do retrocesso se dá no campo dos direitos econômicos, sociais e culturais, assim como também no campo dos direitos civis e políticos, neste caso em função das restrições à liberdade adotadas pelos EUA após o atentado às Torres Gêmeas. “Abriu-se o caminho para uma concepção de ‘cidadania de mercado’, excludente, restrita aos incluídos do modelo hegemônico neoliberal” (DORNELLES, 2017, p. 156).

Os anos 2007-2008 marcam o início da crise capitalista neoliberal, e a consequente desagregação social, bem como o fortalecimento de movimentos antidemocráticos e ultraconservadores, com as classes mais favorecidas reagindo negativamente à conquista de direitos pelas classes menos favorecidas. Emerge uma nova polarização, entre a direita neoliberal e a ultradireita conservadora, ainda mais raivosa ao desqualificar as pautas de igualdade e liberdade e, em especial, tudo o que se relacione aos “direitos humanos” que, assim como as políticas de fortalecimento dos excluídos e minorias, passam a ser duramente atacados.

Dornelles pontua que, em última instância, foi uma crise do capitalismo que determinou o surgimento do fascismo no século XX: “as crises cíclicas do capitalismo, desde o século XIX (...) sempre se resolveram com processos de destruição de parte das forças produtivas, superconcentração do capital acumulado e desestruturação social” (DORNELLES, 2017, p. 160).

O fascismo elege inimigos, que nascem da intolerância às diferenças, da negação da alteridade, ódio aos divergentes. Não há diálogo, pois as “verdades” são absolutas e incontestáveis, e a polarização é radical. “Pensar a democracia tem como condições o reconhecimento do outro, a aceitação da diferença, a construção social dialógica, a pluralidade de vozes e de sujeitos, o convívio pacífico, a solidariedade social na diversidade, o esforço comum no sentido da integração e o respeito comum às diferenças e especificidades, a confrontação dialógica de ideias, a ampliação de direitos, o respeito aos direitos dos bens comuns” (DORNELLES, 2017, p. 163).

O controle dos assim chamados “corpos-indesejáveis” é próprio dos estados totalitários, que garantem o contingente dos excluídos, produtos do capitalismo.

E por falar em “corpos-indesejáveis”, no dia 26 de março de 2021, a apresentadora Xuxa Meneguel, em uma “live” da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, sugere que os presidiários sejam utilizados como cobaias para testes de vacinas e medicamentos. Assim, segundo a apresentadora, a população carcerária serviria para alguma coisa antes de morrer.

Diante disso, e com a informação do Anuário Brasileiro de Segurança Pública divulgado em outubro de 2020 (referente a 2019) de que 2/3 das pessoas presas é constituída de negros e pardos, obviamente resultado da realidade escravocrata no passado recente e atualizada dia a dia, o que parece oferecer uma possibilidade de quebra desse padrão, uma aposta em uma sociedade mais igualitária, é o fortalecimento de políticas sociais e de inclusão de segmentos historicamente excluídos e oprimidos em programas de melhoria de condições de vida e ações afirmativas, tais como o acesso da população menos privilegiada à universidade. Porém, é preciso reconhecer que o acesso à universidade é a ponta final de um processo que deve ser iniciado nos anos de educação básica, com investimentos reais e consistentes na educação pública no segmento fundamental, com uma escola que promova a criação e desenvolvimento de cidadãos capazes de senso crítico e autoria de pensamento, que não se constituam tão facilmente em massa de manobra. Assim será possível começar a pensar e acreditar em uma ampliação e fortalecimento dos processos de luta pela garantia da democracia e emancipação social.

Outra questão relevante, em especial no Brasil, diz respeito a políticas que tornem possível diminuir em um não tão longo prazo, as extremas desigualdades sócio-econômicas, para que possamos encontrar, cada vez menos pessoas na mais absoluta miséria ao lado de pessoas com um patrimônio inimaginável, fruto de um acúmulo pernicioso que, a bem da verdade, não serve para nada além de promover a exploração de seres humanos.

Em tempo, afirmo a potência de que o pensar filosófico tenha a capacidade de colocar em diálogo Emmanuel Lévinas e Achille Mbembe: a ética radical e a necropolítica, numa busca de levantar questões inquietantes surgidas ao longo do processo de nascimento e construção dessa dissertação. Negar as questões inquietantes apenas corrobora com as mesmas e com seu fortalecimento, nos fazendo permanecer em um ciclo vicioso de lamentos infrutíferos.

Existe uma vulnerabilidade em toda e qualquer vida humana, haja vista o número de mortes ocorridas no último ano, por complicações da covid-19. Pessoas até então saudáveis que, por alguma razão, desenvolviam a forma aguda da doença e morriam em questão de semanas, ou mesmo dias. Mas não há dúvida de que algumas vidas são mais vulneráveis do que outras nas relações macro políticas (Estado-Sociedade): as pessoas com menos recursos morrem em maior proporção. Normalmente corpos mal alimentados, alquebrados por trabalhos desgastantes, vivendo em comunidades que dificultam o necessário distanciamento, sem condições de trabalhar remotamente, se locomovendo em transportes públicos lotados, lutando para não perecer de fome. Os mecanismos necropolíticos violentam algumas vidas de forma muito mais agressiva.

São séculos de desigualdade que produziram divisões atualmente evidentes em termos da sentença: “quem merece viver e quem deve morrer?”. Um exemplo atual e importante é a questão da possibilidade de se comercializar a vacina contra a covid-19. Um dos mandamentos do mercado é que quando a oferta é menor do que a procura, vence quem tem mais recursos financeiros. No Brasil, alguns empresários já acenam com seu desejo de comprar vacinas diretamente dos fabricantes e, conseqüentemente, obter lucro com sua comercialização. Caso esse projeto logre êxito, evidentemente as vacinas irão para quem tiver condições de pagar e o restante da população morrerá à míngua, ainda mais do que acontece atualmente.

Assim, mais uma vez, evidencia-se a necessidade de que haja cidadãos conscientes e capazes de se manifestar politicamente de forma clara e eficaz, na busca de direitos e condições justas para todas as camadas da população.

Aqui se encerra esta pesquisa, e, como a mesma teve início há um longo tempo, durante a aula de uma professora de Filosofia, abre-se a possibilidade de encerrá-la com as palavras de um outro grande educador, um homem que entendia a importância política da Educação, e soube, como poucos, estar diante do Rosto do Outro:

O que quero dizer é o seguinte: que alguém se torne machista, racista, classista, sei lá o quê, mas se assume como transgressor da natureza humana. Não me venha com justificativas genéticas, sociológicas ou históricas ou filosóficas para explicar a superioridade da branquitude sobre a negritude, dos homens sobre as mulheres, dos patrões sobre os empregados. Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar (FREIRE, 1996).

REFERÊNCIAS

- ARBEX, D. **Holocausto Brasileiro – genocídio**: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil. São Paulo: Geração, 2013.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARON, R. **Paz e guerra entre as nações**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. **Cegueira moral**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BESSEL, R. **Nazismo e Guerra**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2014.
- BOFF, Leonardo. **Brasil**: concluir a refundação ou prolongar a dependência? Petrópolis: Vozes, 2018.
- BONAMIGO, G. F. O problema do humano em Emmanuel Lévinas. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 38, p. 139-159, jun. 2016.
- BUARQUE, C. **O que é apartação**: o *apartheid* social no Brasil. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- BRECHT, B.; VALIAS, A. (org). **Poesia**. São Paulo: Editora Perspectivas, 2019.
- CAETANO, R. F.; COSTA, J. X. S. A concepção da alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. **Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade - Igarapé**, Porto Velho, v. 3, n. 2, p. 195-210, maio 2014.
- CARRARA, O. V. **Lévinas**: do sujeito ético ao sujeito político. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- COSTA, M. L. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- DORNELLES, J. R. W. Direitos humanos em tempos sombrios: barbárie, autoritarismo e fascismo do século XXI. **RIDH**, Bauru, v. 5, n. 2, p. 153-168, jul/dez 2017.
- ECO, U. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

- FARIA, R. Construção do existente: uma análise ética sobre a desconstrução do sujeito em “Da existência ao existente” de E. Lévinas. **Revista Húmus**, São Luís, v. 1, n. 2, p. 92-99, maio/ago. 2011.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.
- FRANKL, V. E. **Em busca de sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e terra, 1996.
- GOLDING, William. **Senhor das Moscas**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- GOMES, C. S. C. L. B. **Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça**. 2018. 90 p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70. 1980.
- LEVI, P. **É isso um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LÉVINAS, E. **Da Existência ao existente**. Campinas: Ed. Papyrus, 1998.
- LÉVINAS, E. **Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- LÉVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 70, n. spe, p. 20-33, 2018.
- LIMA, F. J. G. Reflexões sobre a modernidade e o holocausto a partir de Zygmunt Bauman. **Argumentos**, Fortaleza, v. 6, n. 11, jan./jul. 2014.
- MARTINS, R. J.; LEPARGNEUR, H. **Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI**. São Paulo. Editora Paulus, 2014.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018a.
- MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 Edições, 2018b.
- MENEZES, M. M. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 13-33, jan/abr, 2008.
- NODARI, P. C. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Lévinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 191-220, 2002.
- PELBART, P. P. **Necropolítica tropical**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- PFEFFER, R. S. Filosofia do diálogo: aproximações entre Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas. **Revista Dialectus**, Fortaleza, v. 5. n. 13, p. 210-227, ago/dez 2018.

RODRIGUES, T. V. **A categoria da alteridade**: uma análise da obra Totalidade e Infinito de Emmanuel Lévinas. 2007. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

ROLAND, P. **Uma nova história de Hitler e dos nazistas**: o pesadelo da ascensão e a queda de Adolf Hitler. São Paulo: M. Books, 2017.

SEBBAH, F. D. **Lévinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

SILVA, F. L. **O outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, F. C. V.; MARQUES, A. C. S. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. **Questões transversais**, São Leopoldo, v. 4, n. 7, p. 17-27, jan./jun. 2016.

SOUZA, R. T. **Sujeito, ética e história**: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

XAVIER, D. J. O conceito de tolerância em Paul Ricoeur. **Rever**, São Paulo, v. 17. n. 3, p. 29-42, set/dez 2017.

ZIZEK, S. **Violência**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.