

Dossiê

“Pandemia, um ano depois”

[...] A pandemia não é só uma contingência histórica. É a/uma imagem da história. Da dominação do idêntico. O futuro é possível como a abertura para o Outro. Como ruptura [...]

Miroslav Milovic (1955 - 2021)

Sobre o paradoxo da iniquidade: por uma crítica da razão teodiceica em tempos de coronavírus – uma discussão fenomenológica a partir do diálogo com Santo Agostinho, Hannah Arendt e o pensamento decolonial

On the iniquity paradox: for a critique of theodic reason in times of coronavirus - a phenomenological discussion based on the dialogue with Saint Augustine, Hannah Arendt and decolonial thought

DOI: 10.12957/ek.2021.57129

Alexandre Marques Cabral¹

UERJ / Colégio Pedro II

alxcbrl@yahoo.com.br

RESUMO

O presente artigo almeja interpretar a fenômeno do mal em meio ao atual quadro pandêmico, lavando em consideração a hipótese segundo a qual, hegemonicamente, o mal aparece na contemporaneidade como iniquidade e esta se apresenta por meio de dois vetores, que assinalam um paradoxo. O primeiro deles insere o mal em uma dinâmica (devir) sistemática de produção de vidas descartáveis. Já o segundo diz respeito a uma estrutura histórica possuidora de certa estabilidade, a qual naturaliza o espaço subhumanizador de certos grupos que acabam por viver verdadeiros “mundos de morte” (Mbembe). Isso se apresenta claramente no Brasil e, em especial, no contexto da pandemia do novo coronavírus. O artigo pretende dar conta dessa realidade, por meio de um diálogo crítico e fenomenológico com Santo Agostinho, Hannah Arendt e com o pensamento decolonial.

Palavras-chave: Iniquidade. Mal. Fenomenologia. Alteridade.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Docente no Colégio Pedro II, na UERJ e no Instituto Dasein.

ABSTRACT

This article aims to interpret the phenomenon of evil in the midst of the current pandemic situation, washing away the hypothesis according to which, hegemonically, evil appears in contemporary times as iniquity and it presents itself through two vectors, which mark a paradox. The first one inserts evil in a systematic dynamic (becoming) of producing disposable lives. The second, on the other hand, concerns a historical structure with a certain stability, which naturalizes the subhumanizing space of certain groups that end up living true “worlds of death” (Mbembe). This is clearly seen in Brazil and, especially, in the context of the new coronavirus pandemic. The article intends to give an account of this reality, through a critical and phenomenological dialogue with Saint Augustine, Hannah Arendt and with decolonial thinking.

Keywords: Iniquity. Evil. Phenomenology. Otherness.

Introdução

O interesse inicial deste artigo é o de contribuir para o que poder-se-ia chamar de crítica da razão teodiceica, em consonância com outro trabalho desenvolvido alhures (CABRAL; ALMEIDA, 2020). Tal crítica irá se desenvolver a partir da atual situação pandêmica derivada do novo coronavírus. Isso porque, como parece claro, a atual pandemia da Covid 19 reinscreve a questão do mal no seio da filosofia, seja por causa do sofrimento das suas vítimas, de seus familiares ou ainda, o que parece mais paradigmático, por meio da morte de milhões de pessoas em todo planeta. Antes de tudo, deve-se destacar que, por *razão teodiceica*, se entende sobretudo a especificidade da racionalidade (*ratio*) ou do horizonte hermenêutico inaugurado pelas teodiceias oriundas de muitos pensamentos teológico-filosóficos da tradição ocidental. Desse modo, a discursividade teodiceica, cujos contornos já se encontram delineados plenamente na obra de Santo Agostinho, apesar de o conceito de teodiceia ter sido desenvolvido na modernidade por Leibniz, exatamente essa forma de discurso deriva da articulação entre teologia cristã e *lógos* metafísico. Como ainda deve ficar claro adiante, o estatuto hermenêutico do pensamento contemporâneo ocidental, com implicações diretas na filosofia, teologia e ciências políticas, é marcado essencialmente pela crise radical e sem precedentes das metanarrativas de caráter metafísico, o que inviabiliza a simples

manutenção reacionária das narrativas teodiceicas em geral. Isso, porém, não é tudo. Ainda que fosse possível exercer certo *cinismo hermenêutico* que desconsiderasse tal estatuto interpretativo, é possível afirmar que a teodiceia é, hoje, de certo modo, impertinente e indesejável. Isso pelo fato de as condições históricas da atualidade, sobretudo após os regimes totalitários do século XX, como perceberam exemplarmente Hannah Arendt (2016) e Hans Jonas (1998), não nos permitirem pensar e compreender o mal por meio da neutralização ontológica de Deus (*Deus não é mau, não faz o mal, portanto, não se mistura com o mal*) e da culpabilização do ser humano pelo mau uso do livre-arbítrio (pecado, imoralidade), algo não raro nas explicações teodiceicas das experiências do mal na história. Apesar disso, é preciso observar que uma crítica da razão teodiceica, nesse caso, não equivale à promoção de uma simples aniquilação da teodiceia como tal, uma vez que essa crítica assume o desafio de ressignificar a discursividade teológico-filosófico-política acerca do mal por meio de um confronto direto com o que poder-se-ia entender como experiência hegemônica do mal em nosso tempo, além de pensá-lo a partir de um outro horizonte hermenêutico que a metafísica. É nesse sentido que a noção de *iniquidade* ganha relevância na tentativa de compreensão crítica dos modos hegemônicos de apresentação do mal em tempos de coronavírus.

Por iniquidade, entende-se uma certa experiência do mal. Não se trata dos males derivados da natureza do devir, que, como veremos à luz do exemplo de Santo Agostinho, assinalam que os seres finitos, por serem marcados pelo movimento, são atravessados essencialmente por experiências de desfazimento de suas respectivas configurações. Exatamente esse desfazimento assinala um tipo específico de mal, do qual nenhum ente finito escapa. A iniquidade diz respeito, por outro lado, ao mal nascido da injustiça. Ainda que apareça em atos particulares, ela também se manifesta de modo estrutural, o que equivale a dizer que ela se naturaliza de diversas formas e em diversos espaços histórico-sociais. Caso paradigmático é o que se convencionou a chamar de racismo estrutural (ALMEIDA, 2018), geralmente utilizado para se referir ao contexto histórico-cultural de pessoas pretas submetidas às formas hegemônicas de exercício da branquitude, mas também aplicável a membros de povos originários por motivos semelhantes. A iniquidade atua, por conseguinte, estruturalmente e existencialmente, sendo, por um lado, irreduzível aos indivíduos, porquanto se torna presente em instituições, leis, aparelhos jurídicos, modos de estruturação da economia etc. Por outro lado, a iniquidade se atualiza

existencialmente nos diversos comportamentos, pensamentos, conceitos, desejos, atos de fala, afetos de cada ser humano. Isso assinala que a iniquidade é uma experiência histórica, o que implica em compreender tal conceito de modo não essencialista.

O presente artigo pretende levar em conta a hipótese segundo a qual a iniquidade se apresenta na atualidade por meio de um paradoxo, a saber, ela se expressa em uma configuração afeita à impermanência inerente a um *devoir* desenfreado, ao mesmo tempo que se conjuga com a substantivação de estruturas históricas que produzem e reproduzem modos de existência (modos de subjetivação) político-existencialmente invisibilizados, que não necessariamente são aniquilados (tipo assassino de *devoir*), mas possuem estabilidade, ao ponto de possuírem hereditariedade, em alguns casos. No primeiro caso, as noções de mal radical e banalidade do mal de Hannah Arendt nos permitem compreender a relação entre iniquidade e *devoir* que condiciona muitas das experiências contemporâneas de injustiça. Já no segundo caso, a ideia de colonialidade presente nos pensadores e pensadoras decoloniais permite entender a substantivação da iniquidade em muitas sociedades contemporâneas. Isso porque, como ainda deve ser aprofundado, Arendt compreende o mal contemporâneo por meio da ideia de totalitarismo, que, por sua vez, caracteriza um sistema de produção universal de vidas supérfluas, o que acaba por produzir modos de ser que se expressam na banalidade de muitos gestos cotidianos como fomentadores de uma maquinaria genocida. Enquanto sistema, o totalitarismo funciona por meio de um tipo de *devoir*, que garante mobilidade total à história e descartabilidade contínua dos seres humanos. Por outro lado, a noção de colonialidade atua tanto macro quanto microfisicamente, produzindo modos de existência que estabilizam a lógica da guerra, entendida como estratégia central e hegemônica de condução de culturas colonizadas. Nesse caso, como mostrou Nelson Maldonado Torres (2018), a colonialidade depende diretamente da estabilização e substantivação de *subhumanidades*, que são correlatas da *humanidade*, conceito compreendido não mais metafisicamente, mas histórico-politicamente, uma vez que seu significado se identifica com as formas de ser, saber e poder eurocentradas, que produziram e ainda produzem os seus outros, a saber, aqueles que não se identificam com o caráter modelar de seu modo de compreender-se humano.

O tempo do novo coronavírus parece deixar claro o que fora considerado como o paradoxo da iniquidade. Isso pelo fato de ele cruzar de um modo específico um tipo de

iniquidade que se expressa na descartabilidade humana e outro que se manifesta em substantivações estruturais e comportamentais que perpetuam historicamente a relação assimétrica entre humanidade e subhumanidades. Os serviços essenciais desempenhados em meio ao “lockdown no Brasil” (se é que efetivamente houve algum) deixam claro quem são esses e essas que estavam mais expostos à morte. Sem contar que a maioria proporcional e por vezes numérica que conheceu a morte pertence às minorias sociológicas: são indígenas, quilombolas, pessoas pretas, periféricas, pobres etc. Trata-se, em verdade, do signo do paradoxo que queremos salientar neste artigo: a presença da descartabilidade (sub) humana em meio a situações estruturais dotadas de substancialidade e de hereditariedade, que perpetuam os lugares político-existenciais de (sub) humanos que não precisam ser descartados para que sejam corroídos pela iniquidade. A visualização desse paradoxo em meio à pandemia de Covid 19 talvez seja uma das estratégias para se pensar uma dinâmica que anima diversas experiências de iniquidade da atualidade.

O modo de abordagem do paradoxo da iniquidade em tempos de novo coronavírus será a fenomenologia. Porquanto o que está em jogo no saber fenomenológico é descrever o que se mostra a partir de si próprio e fazer aparecer o que se mostra, quando seu ser se encontra de algum modo inicialmente obscurecido (Cf. HEIDEGGER, 2006, § 7), há sempre o desafio de se descrever o fenômeno e de fazê-lo aparecer. Nesse sentido, é necessário compreender que toda iniquidade diz respeito a um certo modo de desfenomenologização da condição humana, ou seja, um modo de impedimento da automostração de sua significatividade plena. Trata-se, em verdade, de um fenômeno desfenomenologizante, a saber, aquele que iremos chamar de *desalterização*: a subtração histórica da fenomenalidade plena da alteridade do outro. Tal subtração deriva daquilo que, a partir de um referencial fenomenológico arendtiano, poder-se-ia compreender como desmundanização do mundo. Isso porque, segundo Arendt, como ainda veremos, a noção de mundo depende da intersecção dos entes fabricados pelas mãos humanas (pelo *homo faber*), da pluralidade humana, da singularidade de cada ser humano pertencente à teia da coexistência tecida pela pluralidade, da ação e do discurso. Ora, uma vez que os seres humanos se mostram uns aos outros no espaço da mundanidade, em verdade, o mundo assinala o âmbito da aparência, já que aparecer em meio à rede relacional da pluralidade humana é um elemento central da noção arendtiana de mundo. A

desmundanização do mundo incide diretamente no reino da aparência e, por isso, desfenomenologiza a fenomenalidade da pluralidade humana, que é composta pelo entrelaçamento de seres humanos irreduzíveis, incomparáveis, singulares – cada qual sendo para o outro uma alteridade e cada qual sendo único entre outros (algo não afirmado dessa forma por Arendt, mas podendo ser afirmado a partir dela). O mundo é, por conseguinte, o âmbito de aparição ou fenomenologização da pluralidade humana. Em meio às desalterizações históricas, inauguram-se modos históricos de desfenomenologização de alteridades, o que parece ser o caso do paradoxo da iniquidade presente nos tempos de coronavírus. Isso porque o paradoxo da iniquidade é um veículo histórico de desmundanização do mundo, uma vez que produz invisibilidade ou descartabilidade, retirando seres humanos do reino da aparência.

Quatro são as etapas a serem percorridas pelo presente artigo, quais sejam: 1. Sobre a crítica da razão teodiceica e o desafio pós-metafísico do mal: das naturalizações sem natureza aos devires sem ser; 2. Entre mal radical, banalidade do mal e colonialidade: sobre a desfenomenologização política da condição humana e o paradoxo da iniquidade; e 3. A pandemia do novo coronavírus e as vozes da iniquidade.

1. Sobre a crítica da razão teodiceica e o desafio pós-metafísico do mal: das naturalizações sem natureza aos devires sem ser

Dentre as questões decisivas da razão teodiceica, uma das mais conhecidas é certamente a justificação racional da presença do mal no mundo, sem que Deus seja responsabilizado pela sua existência, ou seja, sem que o mal seja derivado do poder criador do bem absoluto. Ora, o Deus que atravessa grande parte do que poder-se-ia chamar de “história da teodiceia” é certamente aquele derivado dos discursos metafísicos cristãos. Por isso, se o conceito de teodiceia vem a lume no século XVII, mais propriamente com Leibniz, seu escopo filosófico-teológico já havia sido elaborado no século IV, com Santo Agostinho. Trata-se de um saber eminentemente metafísico, com interesses apologéticos de teor moral, uma vez que a compreensão metafísica do mal é simultaneamente uma interpretação moral desse fenômeno. Isso já aparece tacitamente nas condições de reconhecimento da teodiceia tais como Ricoeur assinalou:

Só se tem o direito de falar em teodiceia quando: a) o enunciado do problema do mal repousa sob proposições que visam a univocidade; é o caso das três

asserções geralmente consideradas: Deus é todo-poderoso; sua bondade é infinita; o mal existe; b) o *fim* da argumentação é claramente apologético: Deus não é responsável pelo mal; c) os *meios* empregados devem satisfazer à lógica da não-contradição e da totalização sistemática. (RICOEUR, 1988, p. 34-35)

Essas condições de reconhecimento da teodiceia deixam claro que as proposições fundacionais desse tipo de saber (Deus é onipotente, Deus é o sumo bem etc.) não podem ser polissêmicas. Daí sua base dogmática, que impede a discussão de seu conteúdo e exige anuência plena. Por outro lado, Ricoeur deixa claro que a teodiceia visa à defesa de uma certa tradição de pensamento filosófico e também religioso, que deve mostrar a impossibilidade de Deus ser sumamente bom e ser o autor do mal, ou seja, deve absolver Deus da causalidade do mal e ainda mostrar que sua inocência acompanha um tipo de justiça que não pode ser relativizado pelo fato de existirem males no mundo. Por fim, a especulação teodiceica deve ser conduzida por princípios lógico-ontológicos filosóficos que viabilizem a formação de um sistema explicativo que resista ao poder da dúvida e dos ceticismos que daí possam nascer. É claro que, ao inocentar Deus, as teodiceias em geral culpabilizam o ser humano e a textura ontológica do mundo, mostrando, dessa forma, que seu traço apologético outra coisa não faz que justificar moralmente a presença dos males na criação. Eis a intersecção de moral e metafísica no seio mesmo das teodiceias.

Os caracteres destacados por Ricoeur podem ser evidenciados ao longo de toda obra de Santo Agostinho, que, como sabido, interessou-se pela questão do mal em todo seu percurso intelectual, sobretudo após sua conversão ao cristianismo. O fio condutor de suas considerações acerca do mal se encontra no deslocamento da pergunta: “de onde provém o mal?”, para a questão: “o que é o mal?” Eis uma pergunta claramente filosófica, derivada da metafísica grega – *ti tó*, em grego, e *quid est*, em latim. Questionar o “quê” de algo é inquirir sua natureza ou propriedades essenciais. Ora, exatamente aí se encontra um paradoxo. Por um lado, o mal não é uma natureza, ele não pode ser identificado com uma identidade entitativa ou mesmo com algum ente específico. Por isso, nada em si mesmo se identifica com o mal. Por outro lado, o mal não é uma quimera, um *ens rationis* ou ainda um *flatus vocis*. Conclusão inicial: *a natureza do mal implica no fato de o mal não ser uma natureza*. Dessa forma, antes de sabermos como se define conceitualmente o mal, é necessário compreender previamente o lugar onde ele se instaura, a saber, o bem. Contudo, o bem não é um conceito unívoco, mas análogo, uma vez que ele possui muitos

graus e intensidades. Dessa forma, o bem assume uma duplicidade de base: pode ser compreendido sob o modo de *bem absoluto* ou ainda como *bem relativo*. Não só isso. O mal incide diretamente no bem relativo, isto é, na criatura, não podendo ser concebido no bem absoluto. Pergunta-se, portanto: como o mal acontece no bem relativo? Um caminho possível para se responder essa questão encontra-se na obra *Sobre a natureza do bem (De natura boni)*, obra de juventude (período antimaniqueísta) que aborda paradigmaticamente o problema do mal:

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d'Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. E, uma vez que só Ele é imutável, tudo o que Ele fez, e que foi feito do nada, está sujeito a mudança. Ele é tão onipotente, que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e os menores bens, celestiais, espirituais e corpóreos. (...)
Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, porque o ser de todos os bens, tanto os que pela sua excelência se aproximam do Sumo Bem como os que pela sua simplicidade se afastam d'Ele, não pode provir senão do Sumo Bem. Por conseguinte, todo e qualquer espírito está sujeito a mudança, e todo e qualquer corpo provém de Deus – e a espírito e matéria reduz-se toda natureza criada. (AGOSTINHO, 2006, cap. I)

O texto acima mostra claramente a relação intrínseca existente entre criação, bem supremo e bens relativos. O bem supremo, inicialmente, se identifica com o pressuposto ontológico da imutabilidade, sendo este atributo um dos mais importantes na compreensão agostiniana de Deus. Ora, devido à criação *ex nihilo* (do nada), Deus faz ser o que não era. Essa produção do ser de algo que aparece como uma alteridade na relação com o próprio Deus é, em verdade, a criação de um bem. Entretanto, esse bem não possui a mesma natureza de Deus, razão pela qual ele não pode ser imutável. O ser criatural, por conseguinte, é marcado ontologicamente pelo devir (movimento), isto é, pela passagem de um modo específico de ser a outro. Por ter sido criada, ou seja, por ser derivada do Sumo Bem, cada criatura é por si só um bem. Por ser atravessada pelo devir, o bem criatural é finito. Daí a distinção entre bem supremo, imutável, e bem relativo, finito. Dessa condição ontológica surge o mal. Não tendo sido criado por Deus, é possibilitado pela natureza finita das criaturas.

O conceito agostiniano de bem é eminentemente ontológico. Em última instância, o bem se identifica com o ser de um ente, seja Deus ou mesmo alguma criatura. Em outras palavras, o bem se identifica plenamente com a noção de natureza. Por isso, os atributos

de uma natureza são os atributos do ser e, por conseguinte, os atributos do bem. Nesse caso, os atributos: são *modo, espécie e ordem*. “Assim, estas três coisas: o modo, a espécie e a ordem – para não falar de outros incontáveis bens que a estes se reduzem –, estas três coisas, repito: o modo, a espécie e a ordem, são três bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, tanto as espirituais como as corporais”. (Ibidem, Cap. III) Sem detalhar o sentido de cada atributo da natureza de um ente, deve-se destacar o fato de o modo, a espécie e a ordem serem conceitos dotados de intensidades distintas, o que explica o fato de as criaturas possuírem proximidades diferentes em relação ao bem supremo. Ora, se o mal não é uma natureza, ele não é um modo, uma espécie e uma ordem. Por isso, o mal não pode ser um ente específico, ele não é uma essência. O ser do mal deriva de uma metamorfose ontológica seja no modo, na espécie e/ou na ordem. Daí a caracterização do mal como uma privação do bem, isto é, de um ou de vários atributos do ente. Nas suas palavras: “o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa”. (Ibidem, Cap. IV) Um ente corrupto (*corruptus*) é um ser privado da integralidade de sua natureza. Disso surge a conhecida expressão agostiniana *privatio boni*, privação do bem, utilizada em diversos textos e contextos para definir o mal. Ora, porquanto o devir dos entes criaturais promove dissolução de uma natureza, o fato de as criaturas serem finitas traz consigo a possibilidade de males diversos. Contudo, na criação sensível, há uma criatura que traz consigo não somente a possibilidade de ser acometida pelo mal, mas sobretudo a possibilidade de produzir livremente males no mundo. Eis como o ser humano, a partir do livre-arbítrio, inscreve o mal moral (pecado) na criação.

Não é aqui o lugar para se aprofundar as variações da questão do mal em Santo Agostinho. Interessa-nos neste artigo assinalar as bases metafísicas da compreensão teodiceica de mal. Por isso, um último aspecto da compreensão agostiniana de mal deve ser considerado, a saber, o fato de os males produzidos pelo livre-arbítrio humano dever ser punido. Basta levar em conta a obra *O livre-arbítrio*, na qual a questão do mal imediatamente aparece articulada com o ser humano. Após ser questionado por Evódio se Deus é o autor do mal, Agostinho diz: “se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo –, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus”. (AGOSTINHO, 2008, Introdução, 1, 1) Mais: “cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que já dissemos

acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário”. (Idem) Em última instância, é a liberdade da vontade, o livre-arbítrio, a causa dos males instituídos pelo ser humano no mundo. Nesse caso, o ser humano se relaciona com dois males: o pecado voluntariamente cometido e o castigo sofrido por causa dos pecados cometidos, o chamado mal de pena (*poena*). (Cf. AGOSTINHO, 2006, Cap. VII) A pena introduzida no mundo objetiva reinscrever o pecador na ordem instituída por Deus. (Ibidem, Cap. IX) Deus, portanto, não quer o mal, nem é autor de qualquer corrupção. O mal moral é problema humano, fruto de sua racionalidade e da liberdade de sua vontade. Se Deus agencia algum tipo de mal, este deve ser compreendido como mal de pena, que, em verdade, é um dispositivo corretivo e não corruptor.

Essas informações já deixam claro as bases metafísicas da teodiceia. Que se destaque a pré-compreensão substancialista do bem em geral, o que se reflete em categorias como livre-arbítrio, natureza, mal de culpa etc. São as bases metafísicas da criação que garantem que a teodiceia se converta em uma interpretação moral do mundo. Por um lado, o bem supremo nada tem a ver com os males. Por outro, o principal mal existente no mundo é responsabilidade do livre-arbítrio da vontade humana. Em certo sentido, o mal é insuprimível, uma vez que a finitude é condição de possibilidade de uma diversidade de privações ontológicas. Em outro, ele é majoritariamente moral, pois os males que mais condicionam a criação são aqueles derivados do mau uso do livre-arbítrio. Disso se depreende o acento que a tradição teodiceica promoveu na culpabilidade humana. Como mostrou Metz, não o sofrimento, mas a culpa se transformou no grande eixo de significação teodiceica do mal (Cf. METZ, 2007). Em outros termos, a abordagem teodiceica do mal concentrou-se na questão da falta, da culpa, o que obviamente deu margem para a individualização do mal. Ora, essa culpabilização já é um sinal de certa impertinência na abordagem teodiceica do mal. Outro sinal é a individualização do mal e a incapacidade de se perceber e descrever males estruturais. Outro sinal ainda dessa impertinência é a presença da metafísica como horizonte hermenêutico das teodiceias em geral, o que, desde o anúncio nietzschiano da morte de Deus (Cf. NIETZSCHE, 2002, §§ 108, 125, 343), se tornou inviável. Isso porque o desdobramento histórico da metafísica ocidental corroeu seus supostos metaempíricos, ou seja, inviabilizou a manutenção de interpretações binárias de mundo, que geralmente acentuam o âmbito inteligível como

sentido de ser do âmbito histórico, temporal, sensível. (Cf. CABRAL, 2014) Essa dissolução somada aos outros signos assinalados já mostram a pertinência de uma crítica da razão teodiceica, que tenha como propósito investigar as condições históricas de possibilidade das teodiceias, os modos existenciais de ser que são potencializados por elas e a incapacidade de as teodiceias darem conta de diversas experiências históricas do mal, que são irreduzíveis aos seus sistemas de significação. Isso pressupõe a conquista de um eixo hermenêutico não metafísico de elaboração compreensiva dos males.

Antes de encerrar o presente tópico deste artigo, é preciso sinalizar que uma compreensão pós-metafísica do mal nada tem a ver com a afirmação do devir sem freio e contensão como sentido último do mal. Nada disso. O tempo da morte de Deus não é o tempo de uma simples inversão das hierarquias das categorias metafísicas da tradição ou ainda sua desapareição. O tempo da morte de Deus é aquele que permite compreender o mundo para além dos binômios da tradição. Isso, contudo, não significa que as categorias da tradição não tenham vigor histórico. Apesar de elas não se remeterem a instâncias metafísicas “em si”, elas operam na constituição histórica do mundo, entendido sobretudo como espaço da pluralidade humana e de significação das relações dos seres humanos consigo e com os demais entes. Dessa forma, ainda que a noção metafísica de natureza não mais consiga assinalar um âmbito ontológico “em si”, para além dos campos relacionais em geral, há naturalizações de modos de ser, de eixos históricos de significação de mundo, que promovem a repetição de si em meio à temporalidade do mundo. Por exemplo, ainda que não se possa falar mais em “natureza feminina”, há a naturalização de determinados campos históricos de significação que instituem historicamente certo sentido de ser mulher, que acaba por se tornar natural, uma vez que é o efeito de processos históricos de naturalização. O mesmo se pode falar de certos devires no tempo da morte de Deus. Eles não mais derivam da essência metafísica de um ente. Por um lado, podem ser devires de automanutenção de naturalizações históricas, porém podem ser também devires sem ser (metafísico), um puro fluxo sem qualquer substrato identitário. Por isso, é possível falar que estamos em um tempo em que são possíveis devires sem ser e naturalizações sem naturezas (metafísicas). Ora, exatamente essa duplicidade parece atravessar a questão da iniquidade na contemporaneidade. Vejamos.

2. *Entre mal radical, banalidade do mal e colonialidade: sobre a desfenomenologização política da condição humana e o paradoxo da iniquidade*

O saber fenomenológico, como sabido, promove uma subversão ímpar na compreensão da relação entre ser e aparência. Como deixa claro o termo grego *phainomenon* (Cf. HEIDEGGER, 2006, §7), a noção fenomenológica de fenômeno assinala o aparecer mesmo da significatividade de um ente. Daí a frase de Arendt: “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*”. (ARENDT, 1992, p. 17) Segundo Arendt, isso não se restringe ao ser humano. A filósofa alemã identifica a experiência da aparição e de recepção do que aparece nos seres vivos em geral: “Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana.” (Idem) Todavia, é em relação à condição humana que a identidade de ser e aparecer é problematizável, uma vez que nem sempre tal identidade acontece, pois o ser humano é o ente por meio do qual um fenômeno pode não se fenomenologizar. Em outros termos, para o ser humano, é possível acontecer aparecimento desarticulado de ser, um aparecer do ser que não aparece: *des-aparecimento*. Isso porque os fenômenos não revelam sua significatividade ao léu. Eles se dão no mundo e o mundo pode obstaculizar a coincidência de ser e aparecer. Lembrando as importantes palavras de Merleau-Ponty: “A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1). Ora, a relação entre fenômeno, mundo e condição humana não é sempre de transparência. Dessa forma, a facticidade do mundo, ou seja, sua concretude histórica é condição não somente de aparição, mas também de não aparição da fenomenalidade dos fenômenos.

Fenomenologicamente, para os objetivos deste artigo, o que chamamos de “paradoxo da iniquidade” se assenta naquilo que poder-se-ia chamar de

desfenomenologização da condição de alteridade do outro humano (há também a condição de alteridade de não humanos). A desfenomenologização acontece quando ser e aparecer não mais se identificam. No caso da condição de alteridade, que notadamente Lévinas mostrou só nos interpelar quando não subtraída por algum eixo global ou total de significação (Cf. LÉVINAS, 2000), o que está em jogo é o seu poder de significação, a partir da sua irredutibilidade ao *eu* ou a algum campo histórico que funcione como horizonte de determinação significativa. Ora, foi em nome da afirmação da rede de alteridades humanas que Arendt ressignificou a ideia fenomenológica de mundo, não mais compreendido como horizonte global de significação ou abertura do ente na totalidade, mas como, sobretudo, espaço da pluralidade humana entremeado de entes fabricados pelo trabalho reificador das mãos humanas. Em verdade, ela sequer utiliza a noção de alteridade como conceito central de seu pensamento, pois, para ela, este conceito diz respeito ao pensamento medieval latino, que entendia a alteridade como simples comparação de entes individualmente diferentes (*alter*, *Otherness*), podendo ser humanos ou não.² Apesar disso, se deslocarmos a noção de alteridade para o campo semântico da irredutibilidade humana, que se manifesta por meio da relação com outros humanos, então, é possível dizer que Arendt ressignifica fenomenologicamente o mundo, por meio da compreensão da originariedade da alteridade humana. Essa *outridade*, contudo, não é comparativa. Ela aparece na unicidade da singularidade humana, que se revela não por

² Isso fica claro em uma passagem de “Trabalho, obra e ação”. Nas suas palavras: “Desde que por meio do nascimento ingressamos no Ser [*Being*], partilhamos com os outros entes a qualidade da Alteridade [*Otherness*], um aspecto importante da pluralidade que faz com que possamos definir apenas pela distinção, que sejamos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma outra coisa. Ademais, partilhamos com todo organismo vivo aquele tipo de traços distintivos que o torna um ente individual. Entretanto, apenas o homem pode expressar a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa — sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie, é a unicidade.” (ARENDR, 2005, p. 190) Já em *A condição humana*, Arendt deixa mais claro: “Ser diferente não equivale a ser outro – ou seja, não equivale a possuir essa curiosa qualidade de ‘alteridade’, comum a tudo o que existe e que, para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais que transcendem todas as qualidades particulares.” (ARENDR, 1997, p. 189)

meio de alguma transformação existencial privilegiada, mas através da pluralidade, da rede de seres humanos que condicionam as atividades humanas. Nas palavras de Arendt: “No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares”. (ARENDT, 1997, p. 189) Não há, por conseguinte, mundo sem seres humanos, assim como não há seres humanos sem mundo – “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza, não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si” (ARENDT, 2017, p. 36). Em suma: “Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra”. (ARENDT, 1992, p. 17)

Apesar da complexidade inerente ao conceito arendtiano de mundo, é possível assinalar que ele se estrutura como “espaço da aparência” (ARENDT, 1997, p. 211), entendido fenomenologicamente como espaço das aparições. Atravessado por diversas relações com outros seres humanos, cada humano só consegue identificar e conhecer os entes porque os outros, através de suas perspectivas e da diversidade de lugares que ocupam no mundo, garantem que a percepção de cada um tenha como correlato um mundo comum. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”. (Ibidem, p. 60) Por isso, o mundo é sempre o espaço da aparência compartilhada, sem fundamentações metafísicas. Ao mesmo tempo que ele é garantidor de estabilidade, ele não é eterno. Ora, as aparências que compõem o mundo dependem da pluralidade de aparições das unicidades humanas. Essas aparições são viabilizadas pela ação e pelo discurso. Tanto a ação quanto o discurso são modos pelos quais os seres humanos se manifestam aos outros humanos enquanto humanos e não como coisas (Cf. ARENDT, 1997, p. 189). Pela ação, os seres humanos assumem o seu segundo nascimento no mundo, aquele mediante o qual cada ser humano, com os outros, pode iniciar algo de novo no mundo que legou a partir do momento em que apareceu fisicamente na vida. Isso equivale a dizer que o ser humano, pela ação, faz-se imprevisível, pois pode inserir no mundo aquilo que não está no mundo, a saber, o novo – “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (Ibidem, p. 191). Por outro lado, o discurso possibilita ao ser humano distinguir-se de outros humanos. Ao

discursar, cada ser humano afirma-se como distinto entre iguais. Daí se poder dizer que “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade” (Idem). De qualquer forma, para Arendt, ação e discurso são modos através dos quais os seres humanos manifestam “quem” são e não “o quê” são. Em outros termos, ação e discurso são modos de aparição de cada ser humano no espaço da aparência. Melhor dizendo: ação e discurso são modos de fenomenologização da condição humana.

De tudo que foi dito, é preciso destacar que a preocupação ou cuidado com o mundo (*amor mundi*) é o sentido arendtiano da política. Ela o diz claramente: “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”. (ARENDT, 2017, p. 35) Isso porque é possível que o mundo se desfenomenologize e o ser humano que a ele pertence também. Essa desfenomenologização contemporânea se manifesta sobretudo nos conceitos de mal radical e banalidade do mal, que descrevem diversamente a desmundanização histórica promovida por regimes totalitários de estruturação da condição humana. Seguindo o que fora dito anteriormente, é possível dizer que essa desmundanização promove um tipo de mal relacionado à iniquidade, que se faz presente por meio da força avassaladora de uma forma histórica de devir, a saber, aquele capaz de universalizar a experiência da descartabilidade humana. Nesse caso, o mal não é uma simples privação da integralidade de alguma natureza criada, como pensou Santo Agostinho, mas um sistema que promove a descartabilidade humana nos meandros da cultura. Vale a pena reproduzir uma passagem paradigmática de *Origens do totalitarismo*:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que até hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuarmos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos

totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (ARENDT, 2016 b, p. 609)

“Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.” A noção arendtiana de mal radical, diferente do seu homônimo presente em Kant, se refere a um *sistema*. Não se trata, portanto, de um conjunto de comportamentos desempenhados por certos indivíduos. Trata-se de um sistema em meio ao qual certas atitudes são possíveis. Nesse sistema, todos os seres humanos se tornam supérfluos, ou seja, podem deixar de ser sem que algo de decisivo aconteça. Em verdade, o sistema totalitário se identifica com a noção de “movimento totalitário” (Ibidem, p. 530), o que significa, em um primeiro momento, o fato de o sistema totalitário se afirmar como devir. Nas palavras de Arendt: “Em condições totalitárias, essa própria essência [do governo totalitário] se torna movimento – o governo totalitário só existe enquanto se mantém em movimento constante” (ARENDT, 2008, p. 363). A potência universalizante dos totalitarismos (para Arendt, os regimes totalitários são o nazismo e o stalinismo) está diretamente ligada à sua capacidade de apagar a realidade em nome da ficcionalidade de seu sistema. Aliás, esse sistema fictício é o “mundo totalitário”, que, em verdade, só se sustenta mediante a desmundanização do mundo, no sentido anteriormente explicitado. Daí as palavras de Arendt: “O possuir poder [no caso de um regime totalitário] significa o confronto direto com a realidade, e o totalitarismo no poder procura constantemente evitar esse confronto, mantendo o desprezo pelos fatos e impondo a rígida observância das normas do mundo fictício que criou”. (ARENDT, 2016b, p. 530) Isso produz uma “ciranda institucional”, no caso dos Estados totalitários, que despotencializa continuamente as instituições e seus cargos, para que o líder totalitário, que também é supérfluo, continue a ser uma função relevante para a mobilidade do sistema. Daí o “amorfismo” (Ibidem, p. 542), que garante ao sistema sua força de condução do (não) mundo.

O que garante sentido e consistência à mobilidade dos sistemas totalitários é a conjugação de *ideologia totalitária* e *terror*. O terror, em verdade, é a condição afetiva necessária para que a ideologia totalitária conduza os seres humanos. Por um lado, o terror dissipa a pluralidade humana, que só se revela mediante a experiência do entrelaçamento das singularidades (unicidades). Por isso, o que resulta do sucesso histórico do terror é a homogeneização da condição humana e a destruição da pluralidade de singularidades

inter-relacionadas. Em outras palavras: “Enquanto o domínio totalitário não conquistar o mundo inteiro e não fundir, com o férreo anel do terror, todos os indivíduos numa única humanidade, o terror, em sua dupla função de essência do governo e princípio, não de ação, e sim de movimento, não pode concretizar-se plenamente” (ARENDT, 2008, p. 363). A mobilidade se refere à ideologia e à sua capacidade de conduzir a condição humana. Por outro lado, as ideologias não são simplesmente conjuntos de ideias. Antes, com a força do seu encadeamento lógico das ideias, “as ideologias são sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta”. (Ibidem, p. 369) Quando “aplicadas” à realidade, uma ideologia totalitária plasma essa mesma realidade segundo a sua medida. Por esse motivo, o terror facilita o desdobramento histórico das ideologias totalitárias, uma vez que ele dizima a imprevisibilidade das ações humanas, produzindo um anti-mundo da homogeneidade, da programação comportamental e da funcionalização radical dos seres humanos. Em outros termos, a relação totalitária entre ideologia e terror despotencializa as possibilidades de ação, uma vez que destrói o espaço criativo da pluralidade humana com sua espontaneidade característica, e inviabiliza o pensamento, pois impede o ser humano de se relacionar consigo mediante o que Arendt chamou de *dois-em-um*, condição necessária para que haja o contínuo questionamento dos significados das experiências humanas no mundo. (Cf. ARENDT, 1993, p. 147-164) Sendo dois-em-um, o ser humano dialoga consigo, aparece como plural para si e questiona o que significam as experiências diversas que realiza no mundo. Ora, um dos vetores produzidos pelo sistema totalitário é aquele que homogeneiza os seres humanos; já o outro diz respeito à fabricação de existência opacas, ou seja, destituídas de auto-diversificação (dois-em-um). Esta última se expressa plenamente por meio da experiência de desolação existencial (*loneliness*), irreduzível à solidão (*solitude*), que condiciona a experiência do pensamento.

As ideologias totalitárias aparecem como “as leis dos movimentos ‘cientificamente’ demonstrados” (ARENDT, 2016, p. 628). Essa pretensa cientificidade submete tudo e todos os humanos às próprias ideologias. A racionalidade fornecida pelas ideologias totalitárias acaba por funcionalizar a realidade aos seus conceitos centrais, a saber, a natureza (nazismo) e a história (stalinismo). Ora, uma ideologia totalitária não se identifica plenamente com uma conjuntura histórica específica. Daí seu caráter

temporalizador, no sentido de produção de futuro. Em nome desse futuro de realização plena do conteúdo da ideologia totalitária, todos os seres humanos são meios, funções, veículos de sua promoção. Dessa forma, o desamparo ou a desolação conduz os seres humanos ao isolamento. Por outro lado, a funcionalização generalizada dos seres humanos torna a vida supérflua, até mesmo a vida dos líderes totalitários. Nas palavras de Arendt: “O perigo que o totalitarismo desnuda diante de nossos olhos – e esse perigo, por definição, não será superado pela simples vitória sobre os governos totalitários – brota do desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, e podemos chamá-lo de perigo do isolamento e da superfluidade” (ARENDT, 2008, p. 379-380). Eis o sentido do mal radical segundo Arendt: promover a universalização da perda de mundo e a superfluidade dos seres humanos em geral. Em outros termos: a descartabilidade global da vida humana e a perda do mundo formam o mal radical promovido pelos regimes totalitários no século XX, porém irreduzíveis a esses mesmos regimes.³

O mal radical, entendido como sistema mobilizador da condição humana, funciona, por conseguinte, como movimento ou devir e não como estrutura fixa, imóvel. Apesar de Arendt entendê-lo como imprescindível para se compreender o mal na contemporaneidade, o conhecido “caso Eichmann” a fez repensar a questão do mal, não para negar as considerações anteriores, mas para dilatar suas investigações pretéritas. Ao invés de olhar para o sistema do mal radical, Arendt se interessou por caracterizar o modo de ser de Eichmann e dele apreender o modo como o mal atua naquilo que poder-se-ia chamar de *subjetivação totalitária*, ampliando suas considerações anteriores acerca da desolação, homogeneização e desterro da condição humana em meio aos totalitarismos do século XX. Trata-se da *banalidade do mal*. Essa expressão não diz respeito a uma figura caricata da maldade. Nada disso. Ao se deparar com Eichmann, Arendt nada viu de demoníaco, nem mesmo de perverso. Eichmann não cultivava ódio sequer pelos judeus, nem atuava a partir de forte convicção ideológica. Eis o paradoxo: “Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento [julgamento em Jerusalém] – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso.” (ARENDT,

³ Vale citar a última frase do capítulo “O totalitarismo no poder”, de *Origens do totalitarismo*: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDT, 2016b, p. 610)

1992, p. 5-6) Não só isso. Chama atenção de Arendt o fato de Eichmann ser orientado por algo muito comum em nosso tempo, a saber, a “*irreflexão*” (Ibidem, p. 6). A irreflexão, que se expressa como ausência de pensamento, condiciona um modo de ser que poder-se-ia chamar de comportamentalizado, ou seja, que reduz a ação no mundo à previsibilidade dos comportamentos que se orientam sempre pela relação causal entre estímulo e resposta (Cf. ARENDT, 1997, p. 53-55). Em outros termos, Eichmann vivia orientado pelos comandos de seus superiores e pelas demandas do aparelho burocrático nazista. Por esse motivo, Eichmann “sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam ‘força de lei’ no Terceiro Reich” (ARENDT, 1999, p. 35), ou seja, era um bom cidadão cumpridor das leis de seu tempo, ainda que muitas dessas leis tivessem como consequência imediata práticas genocidas.

A ausência de pensamento em Eichmann nada tem a ver com estupidez. Arendt afirma categoricamente: “Ele [Eichmann] não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época”. (Ibidem, p. 311) Por não ser burro, Eichmann executava com maestria os comandos de seus superiores. Por isso, se tornou um grande burocrata, resolvendo problemas graves na estrutura de deportação de judeus, antes que a “solução final” elevasse os campos de extermínio à dignidade do altar. Eichmann equacionava problemas pontuais, porém não pensava. Essa aparente contradição explica a estrutura de linguagem de Eichmann, o clichê: “quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê” (ARENDT, 2016, p. 62). Através de clichês, Eichmann se excitava passionalmente, mas não pensava acerca daquilo que o excitava. Eis então dois dos aspectos da ausência de pensamento: a desconexão com o mundo e a impossibilidade de compreender o ponto de visto do outro. Em outros termos, a estrutura de linguagem dos clichês atuava em detrimento da pluralidade humana. (Cf. Idem)

Se a faculdade de pensar se identifica com a “busca do significado” (ARENDT, 1993, p. 150) e não com o conhecimento objetivo dos entes, isso se deve ao fato de o pensamento se subtrair do reino dos objetos e, a partir da relação do ser humano consigo, consegue questionar continuamente o sentido de suas diversas experiências do mundo. O pensamento, por conseguinte, interrompe os afazeres humanos e niiliza, ou seja, dissolve a normatividade dos códigos de conduta em geral. Por outro lado, a ausência de

pensamento possibilita aos seres humanos agarrarem-se a qualquer código comportamental, acostumando-os “a jamais decidir por si próprios”. (Ibidem, p. 159) Assim, apegados aos códigos de conduta, as pessoas subsumem ou submetem o particular ao universal e não questionam a pertinência da universalidade do código, invisibilizando dessa forma o mundo em sua concretude situacional. Eis por que o mal se torna banal. Se o pensamento insere o espírito na profundidade, uma vez que ele se articula com o significado de algo, o mal não pode ter raízes. Ele é, portanto, superficial, podendo se proliferar nos extremos da superfície das experiências humanas. Como disse Arendt e Gershom Scholem:

Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. (ARENDT, 2007, p. 763)

O texto acima compara a banalidade do mal com o fungo, que se prolifera na superfície, não conhecendo a profundidade. Por um lado, o fungo só se dissemina devido ao seu devir reprodutivo. Ele não fica parado. Por outro, o fungo é um signo da banalidade porque atua na diversidade das experiências humanas que se determinam sem que o pensamento questione as raízes, ou seja, a significatividade das experiências, seja dos códigos de conduta, dos comandos de superiores de uma instituição à qual estamos vinculados etc. Apesar de Arendt rejeitar neste momento (1963) a expressão anterior “mal radical”, a radicalidade em questão neste conceito não diz respeito à profundidade, mas à tentativa de universalização da superfluidade da vida humana por meio dos sistemas totalitários. No caso da banalidade do mal, tal expressão assinala que a “subjetivação totalitária” é orientada pela impossibilidade de se questionar os comandos e demandas de uma estrutura burocrática genocida. Esse conceito não nega, portanto, o conceito anterior de mal radical, mas ajuda a visualizar o modo de ser não demoníaco e normalizado de se viver por meio de obediências que não conseguem sopesar o sentido das demandas burocráticas de uma sociedade essencialmente assassina. Dessa forma, a banalidade do mal, ainda que visualizada na atuação dos indivíduos, deixa ressoar o modo de concretização existencial (subjetivação) dos sistemas totalitários.

Em Arendt, o mal contemporâneo assume a figura do devir, seja do sistema de produção de vidas supérfluas, seja do dinamismo do fungo, que se prolifera na superfície banal das experiências humanas, que se determinam por meio da ausência de pensamento. Sem supostos metafísicos, o mal em Arendt se caracteriza pelo fato de estar em devir, sem possuir ser (em sentido substancial). Por outro lado, esse tipo de experiência contemporânea do mal atua por meio da desfenomenologização do mundo, ou seja, da inter-relação das alteridades humanas, isto é, da rede das unicidades humanas. A homogeneização humana, a desolação e a incapacidade de pensar promovem o que chamamos anteriormente de *desalterização*, o sequestro do caráter de alteridade dos seres humanos. Ora, se o mundo em Arendt diz respeito ao espaço da aparência, então, o mal contemporâneo, seja sob o modo do mal radical, seja ainda sob a alcunha da banalidade do mal, é o signo de um tipo muito específico de obstaculização da aparição da pluralidade humana. Em outros termos, o mal contemporâneo obscurece a experiência política da condição humana. Eis um dos sentidos da iniquidade em nosso tempo. Trata-se, agora, de questionar o outro sentido, aquele referente à naturalização sem natureza, que ganha caráter estrutural e não pode ser compreendido à luz de um devir sem ser.

Os males contemporâneos não podem ser homogeneizados, o que seria uma forma de compreensão metafísica de sua concretização histórica. A iniquidade contemporânea é condicionada não somente pela dinamicidade de sistemas totalitários. Ela também se manifesta por meio da colonialidade, entendida como *lógos histórico* decisivo na formação da modernidade e, por conseguinte, da produção do ser da chamada Europa moderna. Atuando por mais de cinco séculos de modo diverso e ininterrupto, a colonialidade se manifesta nos interstícios dos saberes considerados portadores de verdade (epistemologias hegemônicas), das relações de poder e dos modos de ser. Em outros termos, a lógica da colonialidade atua no interior das epistemologias, das relações políticas e das ontologias. Sua característica central é a violência naturalizada e perpetuada por uma miríade de formas. Esse domínio se opera por meio da captura da alteridade de certos povos, considerados dignos de serem oprimidos em nome de uma pretensa superioridade dos povos europeus. Por isso, a colonialidade moderna, diferentemente de outras relações de opressão, depende essencialmente da categoria da *raça*, pois é ela que viabiliza o posicionamento dessas heterogeneidades num âmbito de homogeneização que as equipara sob o modo da negação ontológica (não-ser). Nas

palavras de Maldonado-Torres: “a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, porém em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre povos ou nações, se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). É o chamado *pensamento decolonial* que vem há décadas investigando essa lógica e seu caráter estrutural. Nesse sentido, é preciso perguntar até que ponto essa corrente de pensamento nos ajuda a compreender o segundo vetor do que chamamos de paradoxo da iniquidade. Como ele se constitui? Até que ponto ele é efetivamente decisivo?

O primeiro dado presente de modo geral em muitos pensadores e pensadoras decoloniais é o entendimento da modernidade como o período marcante na gênese e proliferação da dinâmica colonial. Desse modo, Dussel assinala que a modernidade não começa com o *cogito* cartesiano. A condição histórica de possibilidade do *cogito* é o *ego conquiro*. “O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira ‘Vontade-de-poder moderna) sobre o índio americano” (DUSSEL, 2005, p. 63). Essa conquista histórica de povos que foram subalternizados e por vezes escravizados, como no caso de povos africanos, introduz na história um etnocentrismo ímpar, a saber, aquele mediante o qual a Europa se compreendeu como universal. Por isso, ela passa a se colocar como *centro* do mundo e todo o resto, por ser resto, se manifesta como *periferia* da Europa. Está consolidada a partir de então a dicotomia *centro-periferia*, que nada tem a ver com um correlato simétrico, mas assimétrico e, portanto, hierárquico. Dessa forma, o “‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’” (Idem). A modernidade, por conseguinte, não é somente um novo período histórico da Europa, responsável pelo desenvolvimento das chamadas ciências modernas e dos Estados nacionais modernos. Antes, a modernidade passa pela autocompreensão da Europa como centro do mundo e signo de desenvolvimento e superioridade. Ademais, a Europa se vê responsável por levar o desenvolvimento para outros povos, como se ela mesma tivesse um tipo de missão messiânica. Contudo, esse “desenvolvimento” possui um alto preço: a violência da lógica colonial. Como consequência ontológica dessa prática de conquista e dominação, surge outra dicotomia, aquela derivada do par *nós-outros*. O “nós” se refere

a autoidentificação da Europa e de tudo que dela provém: saber, modos de ser, formas de organização política, religiosidade etc. Os “outros” não se referem a nenhuma irreduzibilidade, nada tem a ver com a alteridade no sentido anteriormente caracterizado. Nada disso. A partir do eurocentrismo moderno, a lógica colonial impõe uma diferenciação baseada na inferiorização. Esse outro é “negado como vítima culpada” (Ibidem, p. 65). Seu ser se manifesta como *diferente-menos*. Eis a raiz daquilo que Maldonado-Torres chamou de *catástrofe metafísica*:

A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo. Isso introduz o que denominei em outro lugar de diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres. Isto é, a principal diferenciação entre sujeitos será menos uma questão de crença e mais de essência nessa nova ordem mundial. (MOLDONADO-TORRES, 2018, p. 37)

Que se leve em conta os dois elementos centrais dessa citação: a catástrofe metafísica e a diferença subontológica. Ao pensar a passagem da relação Eu-Outro para a correlação assimétrica Senhor-Escravo como catástrofe, Maldonado-Torres assinala a naturalização colonial da redução do outro a *diferente-menos*. O outro aparece sob a condição da desapareição da significatividade plena de sua alteridade. Ao ser reconhecido como outro, a noção de alteridade agora nada tem a ver com a automanifestação da significatividade de alguém irreduzível às malhas de significação de um eu, por exemplo. Com a catástrofe metafísica, o outro é um não-eu e, por ser não-eu, é um *menos-que-eu*. Disso deriva a possibilidade da relação Senhor-Escravo. Por ser menos-que-eu, o outro pode se manifestar tão-somente a serviço do eu, como utensílio ou coisa manipulável. A *alteridade-menos* acaba por se identificar com uma forma *sui generis* de ontologia: a *subontologia*. Uma subontologia assinala o ser-menos do outro cuja alteridade se concebe à luz de processos de “sub-alterização” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133), ou seja, o outro só se apresenta como menos-ser, caso sua alteridade seja sequestrada por um processo histórico violento. A violência é, portanto, o combustível que mantém continuamente os mecanismos históricos de sub-alterização das existências colonizadas. Essa lógica da sub-alterização acaba por conjugar dois conceitos, a saber, “diferença subontológica” e “dualismo maniqueísta”. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 38) Se a diferença ontológica heideggeriana assinala a irreduzibilidade do ser ao ente (Cf. HEIDEGGER, 1973), a diferença subontológica assinala o grau de inferioridade das existências subjetivadas pela lógica da colonialidade e submetidas à condição de menos-

ser. Trata-se, em verdade, de uma diferença qualitativa, o que significa que entre ontologia e subontologia há uma *diferença moral*. Daí o dualismo maniqueísta, o qual identifica o ser colonizador com o bem e o sub-ser colonizado (menos-ser) com o mal. Disso decorre o perigo de as subhumanidades, os grupos inferiores, se contraporem às investidas eurocêntricas. A possibilidade da resistência acaba por ser considerada o grande perigo para a perpetuação das relações assimétricas coloniais. Eis, por conseguinte, a exigência da guerra operar como seiva da catástrofe metafísica. Nas palavras de Maldonado-Torres:

O maniqueísmo resiste ao movimento dialético, o que significa que, na colonialidade, o mundo moderno está instalado numa guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos diretos. A modernidade/colonialidade é um paradigma de guerra que se coloca como justo e que faz o contexto colonial sempre violento, uma situação que normaliza a violência bem além das fronteiras das colônias e ex-colônias. A violência é desencadeada em múltiplas direções, mas na metrópole, sendo que os sujeitos colonizados tendem persistentemente a ser os alvos diletos da violência sistemática. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 38)

É possível compreender a colonialidade por meio da propagação da naturalização de configurações específicas da morte. Por ser uma lógica falocêntrica, diversas violências de gênero foram naturalizadas ao longo dos séculos. Por ser uma lógica racista, a branquitude se tornou a força condutora das relações coloniais. Por ser atravessada pelos interesses do capital, a colonialidade promove discriminação e violência de classe.⁴ Instaura-se, então, o *inferno* como sentido dos mundos coloniais. Em outros termos, a

⁴ Nesse sentido, vale a pena reproduzir as palavras de Maldonado-Torres: “El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario. /La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales. Faltándoles autoridad verdadera, los hombres colonizados son permanentemente feminizados. Al mismo tiempo, los hombres de color representan una amenaza constante, y cualquier tipo de autoridad, cualquier huella visible del falo es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites.” (2007, p. 148)

colonialidade exige a criação de “‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos vivos’” (MBEMBE, 2018, p. 71). Esses mundos de morte se expressam nos assassinatos e execuções sumárias, assim como na manutenção de modos de existência qualitativamente mortos, uma vez que são incapazes de afirmar a dignidade de ser outro, pois sua alteridade já se tornou sub-alterizada, ou melhor, desalterizada. O ser-para-a-morte heideggeriano encontra, em meio à colonialidade, um outro significado. Ao invés de ser condição de singularização e de conquista de um horizonte de realização próprio de afirmação plena do poder-ser do ser-aí, o ser-para-a-morte presente na lógica colonial diz respeito à contínua exposição a formas diversas de assassinato, seja aquele óbvio derivado da subtração e anulação absoluta da possibilidade de existir, seja ainda aquele derivado da manutenção de estruturas condicionadoras de vidas mortas, formas de ser sem vitalidade. Nesse último caso, a colonialidade se naturaliza de diversas formas, sobretudo na manutenção da subalterização de modos de conhecimento não eurocentrados, de religiosidades racialmente inferiorizadas (como Candomblé e Umbanda, no caso do Brasil), de formas de existência consideradas não normatizadas etc. Assim, há o assassinato de modos outros de ser, saber, crer, poder – mata-se possibilidades de o outro/outra ser de fato outro/outra.

Essas informações já nos possibilitam visualizar o segundo vetor do chamado paradoxo da iniquidade. A colonialidade naturaliza modos de fabricação contínua de relações iníquas. O outro desalterizado, subontologizado, subalternizado deixa de ser outro enquanto dotado de incomparabilidade e passa a ser outro-menos. O entrelaçamento dos interesses do capital, dos racismos derivados dos processos de colonização (que atuam nas epistemologias, religiões hegemônicas, políticas, economias etc.), do falocentrismo e patriarcalismo que marcam a modernidade/colonialidade, dentre outros elementos, naturalizam a iniquidade, que passa a ganhar o estatuto ontológico da perenidade. Daí a hereditariedade da iniquidade em sua figura colonial, e não sua volatilidade, como de algum modo está presente no mal radical arendtiano. Ainda que os corpos subjetivados pela lógica da colonialidade possam ser descartados a qualquer instante, seu lugar político, econômico, epistemológico e ontológico não se volatiliza com a sua morte. Isso implica em dizer que a iniquidade também assume na

contemporaneidade uma face substancial, ainda que estejamos em um tempo marcado decisivamente pela morte de Deus e pela crise das metafísicas.

Segundo Arendt, o mundo é o espaço da política por excelência. A desmundanização do mundo acompanha, portanto, a desfenomenologização do espaço político. Ora, como esse espaço é composto pela pluralidade e esta se identifica com a rede de unicidades, o âmbito político é aquele em meio ao qual a coexistência das alteridades encontra sua condição de possibilidade. Já a ideia de colonialidade, que se constitui mediante a conhecida tríade ser-saber-poder, mostra que a desalterização das vidas colonizadas é efeito de uma prática política específica, aquela que naturaliza de múltiplas formas a desalterização das (sub)humanidades. A colonialidade é, portanto, marcadamente uma política da desalterização, enquanto a ideia arendtiana de mundo permite pensar a política como cuidado do direito de ser-aparecer das alteridades não desalterizadas. Sob uma perspectiva fenomenológica, é possível, então, dizer que, para Arendt, a política é o espaço da fenomenologização das alteridades, uma vez que ela é o espaço da aparência/aparição. Por outro lado, a colonialidade é o efeito de uma política de negação da fenomenalidade das alteridades. Ora, nesse caso, é preciso acrescentar que o pensamento decolonial almeja justamente ressignificar essas alteridades desalterizadas mediante o conhecido *giro decolonial*, com o intuito de subverter as estruturas de manutenção das subhumanidades e construir um mundo onde o outro negado tenha capacidade de se afirmar como alteridade digna de ser quem é, para além das estruturas que a submetem. (Cf. MALDONADO-TORRES, 2018, p. 66) Em outros termos, as práticas e pensamentos decoloniais objetivam transformar qualitativa e quantitativamente as estruturas coloniais e promover as alteridades negadas (vítimas, as vidas condenadas), de tal modo que as existências colonizadoras percam seus lugares históricos e consigam se relacionar de modo horizontal com aquelas vidas que só apareciam sob a lógica do privilégio. Assim, é possível também afirmar que o sentido da decolonialidade não é somente descrever a dinâmica da colonialidade, mas atuar em prol da reabilitação das alteridades desalterizadas. Isso implica em promover um mundo em meio ao qual a pluralidade seja afirmada horizontalmente. O sentido político das práticas e pensamentos decoloniais é fenomenologizar alteridades desfenomenologizadas e promover as condições de afirmação do direito de ser plural.

Do que foi dito acima, pode-se extrair algumas considerações fenomenológicas. A fenomenologização plena do mundo se identifica com a fenomenologização plena do espaço político. O espaço político é aquele que se constitui mediante a afirmação plena da rede de alteridades. Essa inter-relação de alteridades é a fenomenologização de irreduzibilidades, ou seja, de diferenças. O chamado paradoxo da iniquidade assinala que a contemporaneidade é marcada pela hegemonia de modos de o mal acontecer desfenomenologizando o espaço político que se constitui por meio da afirmação plena do direito de ser das alteridades. Obviamente, é possível encontrar outros males na contemporaneidade. Todavia, interessa aqui assinalar dois deles, que de algum modo se encontram entrelaçados em diversos povos da atualidade. A despolitização contemporânea é o efeito da desfenomenologização do mundo e das alteridades que o caracterizam em sua constituição fenomênica. Exatamente isso aparece no tempo atual da pandemia do novo coronavírus. Vejamos.

3. *A pandemia do novo coronavírus e as vozes da iniquidade*

No que se segue, buscaremos visualizar o paradoxo da iniquidade na realidade da pandemia do novo coronavírus no Brasil. Se, inicialmente, parecia claro que a disseminação da Covid 19 era um acontecimento simétrico e “democrático”, o que se expressava na ideia segundo a qual todas as pessoas poderiam ser portadoras da morte para si e para outrem, aos poucos, foi evidenciada a iniquidade que atravessava o cenário pandêmico brasileiro. Por exemplo, a divulgação da primeira morte por Covid 19 no Rio de Janeiro mostrava o quadro da injustiça estrutural do país. Uma empregada doméstica, aos 63 anos de idade, contraíra o novo vírus da patroa, que havia retornado de uma viagem para a Itália contaminada com a nova doença.⁵ Essa situação na qual relações sociais assimétricas garantem que vidas subalternizadas estejam mais expostas à morte que as demais ficou cada vez mais exposta com o passar do ano de 2020. Por exemplo, no dia 12/07/2020, a jornalista Juliana Gragnani, da BBC News, publicou uma matéria, que fora veiculada pelo site G1, intitulada: “Por que o coronavírus mata mais as pessoas negras e

⁵ Cf.: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/03/19/rj-confirma-a-primeira-morte-por-coronavirus.ghtml>. Site acessado em 13/01/2021

pobres no Brasil e no mundo”.⁶ Abaixo do título se encontra a seguinte frase: “Racismo, desigualdades sociais, acesso desigual a sistemas de saúde, moradia inadequada e impossibilidade de se isolar colocam população mais vulnerável como a mais afetada pela pandemia.” Trata-se da constatação de uma catástrofe anunciada. As medidas de contenção do contágio do novo vírus e o acesso aos serviços de cuidado às pessoas adoecidas não são homogeneamente distribuídos. Ademais, as comorbidades que agravam a periculosidade de pacientes com a Covid 19, como diabetes, hipertensão arterial e tuberculose, atingem com muito mais frequência grupos em situação social de maior vulnerabilidade.

Esse cenário se repete no caso de comunidades indígenas. Já em 24/05/2020, os jornalistas Shasta Darlington, José Brito e Flora Charner, da CNN Brasil, publicaram uma matéria com o título: “Covid-19: taxa de mortalidade entre indígenas é o dobro da média brasileira”. Enquanto a taxa de mortalidade nacional era, naquele momento, de 6,4%, a mesma taxa nas comunidades indígenas era de 12,6%. Dinaman Tuxá, membro do povo Tuxá, que vive no estado da Bahia, chegou a dizer: “O coronavírus se aproveitou de anos de negligência pública.” Mais: “Nossas comunidades estão frequentemente em regiões remotas e inóspitas, sem acesso ou infraestrutura”.⁷ Ora, essas considerações assinalam uma constatação de caráter histórico, a saber, a subhumanização das comunidades indígenas brasileiras, como efeito das práticas coloniais que duram mais de cinco séculos. Tal subhumanização deriva de políticas de exposição de populações indígenas a falta de cuidados sociais, como saúde, educação, saneamento básico, terra, dentre outros. A naturalização dessa violência histórica transparece no percentual da taxa de mortalidade citada.

No episódio “Delivery”, da quarta temporada do programa Greg News, fica claro a exposição dos motoristas de aplicativo de entrega ao descuido trabalhista sobretudo em meio à quarentena do novo coronavírus.⁸ Sem direitos trabalhistas mínimos e com seus serviços cada vez mais precarizados, os motociclistas de aplicativos de entrega precisam

⁶ Cf. : <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/07/12/por-que-o-coronavirus-mata-mais-as-pessoas-negras-e-pobres-no-brasil-e-no-mundo.ghtml>. Site acessado em 13/01/2021

⁷ Cf. : <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/05/24/covid-19-taxa-de-mortalidade-entre-indigenas-e-o-dobro-da-media-brasileira>. Site acessado em 13/01/2021.

⁸ Cf. : <https://www.youtube.com/watch?v=v3B9w6wWNQA&t=798s>. Site acessado em 13/01/2021.

trabalhar cada vez mais para receberem cada vez menos. Como o serviço de entrega de comida é considerado no Brasil serviço essencial, a exposição desses trabalhadores à possibilidade de contaminação com a Covid 19 aumenta consideravelmente. Pertencentes ao que poder-se-ia caracterizar como classe média baixa, tais entregadores dificilmente têm plano de saúde e seu acesso aos cuidados médicos é, certamente, precarizado.

No que concerne à política de saúde pública brasileira em tempos de coronavírus, a figura do presidente Jair Bolsonaro assume um lugar central. As saídas dos ministros da saúde Luiz Henrique Mandetta e Nelson Teich e a indicação do general Eduardo Pazuello para a ocupação desse ministério já é um claro sinal de uma investida política cujo interesse é o não enfrentamento dos inúmeros desafios decorrentes da pandemia do novo coronavírus. A oposição entre economia e saúde, que se manifestou em diversas partes do mundo, ganhou no Brasil uma configuração peculiar. Ele foi articulado por um discurso repleto de informações falsas, menosprezo pelos dados científicos disponíveis ao longo de 2020 e 2021 e ridicularização da gravidade do problema sanitário. Basta recordar um trecho do fatídico pronunciamento do presidente Jair Bolsonaro em rede nacional, no dia 22/03/2020:

O sustento das famílias deve ser preservado. Devemos, sim, voltar à normalidade. Algumas poucas autoridades estaduais e municipais devem abandonar o conceito de terra arrasada, como proibição de transporte, fechamento de comércio e confinamento em massa. O que se passa no mundo tem mostrado que o grupo de risco é o das pessoas acima dos 60 anos. Então, por que fechar escolas? Raros são os casos fatais de pessoas sãs, com menos de 40 anos de idade. 90% de nós não teremos qualquer manifestação caso se contamine. Devemos, sim, é ter extrema preocupação em não transmitir o vírus para os outros, em especial aos nossos queridos pais e avós. Respeitando as orientações do Ministério da Saúde.

No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho, como bem disse aquele conhecido médico daquela conhecida televisão. Enquanto estou falando, o mundo busca um tratamento para a doença. O FDA americano e o Hospital Albert Einstein, em São Paulo, buscam a comprovação da eficácia da cloroquina no tratamento do Covid-19. Nosso governo tem recebido notícias positivas sobre este remédio fabricado no Brasil e largamente utilizado no combate à malária, lúpus e artrite.⁹

⁹ O discurso pode ser encontrado na íntegra no seguinte *site*: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>. Acessado em 14/03/2021.

O “resfriadinho”, tratado com um medicamento considerado ineficaz pela maior parte dos pesquisadores e pesquisadoras, a cloroquina, que “raramente” produz morte (90% da população assintomática), conjugado com a exigência de reabrir a economia e as escolas – tudo isso sinaliza o sentido político de descuido do mundo. Seu efeito direto é vislumbrado nas mais de 200.000 vítimas do vírus em janeiro de 2021. Importa perpetuar a “normalidade”, como disse o presidente da república no discurso acima. A “normalidade” supõe a funcionalização da vida às demandas econômicas do país e a exposição cada vez maior do trabalho à doença. Ainda que prefeituras e estados da federação tenham desobedecido as orientações do presidente da república, uma boa parcela da população se identificou e ainda se identifica com o discurso de Bolsonaro. As medidas de segurança, como uso de máscara e álcool em gel, são desobedecidas continuamente pela população. E as aglomerações? Essas se naturalizaram ao longo da pseudo-quarentena brasileira. Sem contar o sentido existencial do negacionismo paradigmático de Bolsonaro: existir como se o coronavírus não existisse, ou existir como se a imunidade ao coronavírus fosse universal, ou ainda existir como se a morte derivada da Covid 19 fosse uma quimera.

As práticas do governo federal e os discursos e gestos do presidente da república ao longo da pandemia permitem assinalar que, institucionalmente, a política federal é assassina. Em outros termos, o chamado poder executivo federal exerce o que poder-se-ia chamar de *política do assassinato*, que, segundo o sentido fenomenológico anteriormente atribuído à política, é uma anti-política ou uma despolítica. Foi nesse sentido que André Duarte entendeu ser a política do assassinato do poder executivo federal um, que a necropolítica à brasileira. Diferentemente da biopolítica foucaultiana, cujo sentido se encontra na expressão “fazer viver e deixar morrer”, a necropolítica brasileira se caracteriza por *fazer morrer e deixar morrer*. Nas palavras de Duarte:

Fazer morrer: isso se dá não apenas segundo o modelo pensado por Mbembe, isto é, a partir da constituição de uma máquina (estatal ou paraestatal) de guerra visando a multiplicar as mortes por meio de atos violentos deliberados, como, por exemplo, nas ações policiais nas favelas do Rio de Janeiro, felizmente proibidas pelo STF durante a pandemia. Trata-se também, e sobretudo, de fazer morrer por meio de ações, discursos e omissões governamentais que, indiretamente, acabam levando à produção da morte em massa, ocasionada por um misto de incompetência e descaso planejado para com a vida da população, sobretudo a mais sujeita a processos de vulneração. (...)

Mas também se trata de deixar morrer, de abandonar, de deixar ao acaso e à sorte: a ajuda econômica ou demora muito a chegar, ou sequer chega a quem mais dela precisa. Ao mesmo tempo, dada a ineficiência do sistema, milhares de indivíduos que não precisavam daquela ajuda dela se beneficiaram. Uma

vez mais a necropolítica sobredeterminou o neoliberalismo à brasileira, como se faz evidente na afirmação do Ministro da Economia, Paulo Guedes: “Se falarmos que vai ter mais três meses, mais três meses, mais três meses, aí ninguém mais trabalha. Ninguém sai de casa e o isolamento vai ser de oito anos, porque a vida está boa, está tudo tranquilo”. (19.05.2020) (DUARTE, 2020, p. 119 e 121)

A necropolítica brasileira é uma política do assassinato, uma vez que faz e deixa morrer sistematicamente. Todavia, como fica claro nas considerações de Duarte, essa necropolítica atinge mais populações vulneráveis. Sua distribuição não é, portanto, uniforme. Ora, exatamente por isso os dados anteriormente expostos sobre o modo como a pandemia atinge mais as populações negras, pobres e indígenas deixa claro que a descartabilidade humana é assimétrica, o que é um claro sinal da existência de grupos privilegiados. Ainda que o “neoliberalismo à brasileira” possua como eixo a tentativa de universalização da descartabilidade humana, ao buscar funcionalizar todos e todas, ele é condicionado pela naturalização de uma estrutura histórica de vitimação contínua de certos grupos destituídos de privilégios. Eis a atuação do que chamamos de paradoxo da iniquidade, em meio à pandemia do novo coronavírus no Brasil. Por um lado, o devir sistemático do neoliberalismo, que exige que todos e todas voltem ao normal e façam a máquina econômica funcionar. Por outro, a perenidade histórica das estruturas coloniais, que perpetuam o não-lugar de subhumanidades. Por isso, essas subhumanidades morrem mais, são mais assassinadas.

O paradoxo da iniquidade, de um modo geral, se manifesta em condições antipolíticas, ou seja, de desmundanização do mundo e de desalterização de certas alteridades. No caso da situação pandêmica do Brasil, parece ficar claro como a desfenomenologização do mundo é um traço histórico banal. Nenhuma revolução ou revoltas de proporções globais foi realizada em meio à despolítica do assassinato do poder executivo federal. Tudo parece ser absorvido com uma espantosa naturalidade. A indiferença, o deboche e o descaso parecem atuar no humor hegemônico da população brasileira. Talvez seja esse um dos sinais a nos indicar que a superação da desfenomenologização do mundo exige, em condições de iniquidades naturalizadas, o poder de fenomenologização da *revolta*.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1957-1986.
- _____. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 2004.
- _____. *O livre-arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. “Trabalho, Obra e Ação”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 7, 2/2005, p. 194.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: EdUFRJ/Relume Dumará, 1992.
- _____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/EdUFMG, 2008.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 b.
- _____. *Escritos judaicos*. Barueri: Amarellys Editora, 2007.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: MAUAD X/FAPERJ, I vol., 2014.
- _____. *Morte e ressurreição dos Deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *Desidentidades e resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.
- CABRAL, Alexandre Marques; ALMEIDA, Edson Fernando de. Teodiceia, teopatia e teorevolta: por uma cartografia do mal em tempos de coronavírus. *Revista Estudos Teológicos*. v. 60, n. 2 (2020).

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DUARTE, André. *A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org.) *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: *Coleção os pensadores*. São Paulo: Abrial Cultural, 1973.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. *Conceitos fundamentais da metafísica (Mundo-Finitude-Solidão)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

JONAS, Hans. *O princípio vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA Joaze (Org.); MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal e Terra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

RICOEUR, Paul. *O mal*: um desafio à filosofia e teologia. Campinas: Papirus, 1988.

Sites consultados

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/03/19/rj-confirma-a-primeira-morte-por-coronavirus.ghtml>.

<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/07/12/por-que-o-coronavirus-mata-mais-as-pessoas-negras-e-pobres-no-brasil-e-no-mundo.ghtml>.

<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>.

Recebido em: 15/01/2021 | Aprovado em: 15/01/2021

