



# *Ensaio sobre a Cegueira*, de José Saramago: A Literatura e o Mal<sup>1</sup>

Carlos Nogueira

To cite this article: Carlos Nogueira (2020): *Ensaio sobre a Cegueira*, de José Saramago: A Literatura e o Mal<sup>1</sup>, *Romance Quarterly*, DOI: [10.1080/08831157.2020.1772661](https://doi.org/10.1080/08831157.2020.1772661)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/08831157.2020.1772661>



Published online: 16 Jun 2020.



Submit your article to this journal [↗](#)



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)



# Ensaio sobre a Cegueira, de José Saramago: A Literatura e o Mal<sup>1</sup>

Carlos Nogueira

University of Vigo

## ABSTRACT

The representation and problematization of evil are ever-present in Saramago's entire literary work. *Blindness* (1995) is the novel in which evil, as the central moral category, is freer from theological implications. In this article, I propose a critical reading of this novel, first and foremost, in light of the philosophical concepts of radical evil (Kant) and the banality of evil (Hannah Arendt). Considering Arendt's misinterpretation, in my opinion, of the concept of evil, I will compare both notions in order to highlight the importance of Kant's concept. Not only does *Blindness* benefit greatly from a reading that takes into account these philosophical principles, but our knowledge, as well as a potential review or a better understanding, of them also benefit from trying to identify and comprehend them in Saramago's fiction. However, the complexity of the theme of evil and the originality of this novel can only be satisfactorily explained by establishing a dialogue among literature, philosophy and natural science. In particular, a combination of ethology (the biology of behaviour) and, more specifically, human ethology with neuroscience play an essential part in understanding *Blindness* as an essay on evil.

## KEYWORDS

José Saramago; Blindness; evil; Hannah Arendt; Kant

Consustancial tanto ao ser humano na sua individualidade mais íntima e desconhecida como à vida em sociedade nas suas múltiplas dimensões, o mal encontra neste livro de Saramago uma das representações mais notáveis de toda a história da literatura universal. Sem exagero, aliás, podemos dizer que toda a obra romanesca (ou toda a escrita) de José Saramago é uma incansável investigação sobre as origens, as causas, as características e as manifestações do mal. O horror que ressalta em cada uma das páginas de *Ensaio sobre a Cegueira*, um horror “natural”, cru, sentido pelo leitor como perfeitamente possível e representativo de um sem número de horrores históricos e de um horror ou de muitos horrores futuros, acompanha as dinâmicas imparáveis do enredo e suscita uma incómoda e incomodada reflexão sobre os fundamentos antropológicos da agressão e da ânsia de dominação e poder. A partir do pormenor da cegueira branca epidémica, Saramago cria uma narrativa alegórica que o filme *Blindness* (2008) vem tornar ainda mais saliente e célebre, universal.

Na “Nota introdutória” do livro *A Filosofia e o Mal*, António Marques nota que, na filosofia moderna, a associação do juízo moral diretamente ao indivíduo e às suas ações constituiu um progresso importantíssimo que gerou “um legado conceptual de que se alimentaram, até hoje, não apenas a filosofia, mas também as ciências sociais em geral” (Marques, 2015: 11). E continua: “Mas se esse notável progresso criou um plano liberto de ordens transcendentais, o tratamento do mal centrado no indivíduo racional e solitário gerou novas dificuldades” (Marques 11), ou “mesmo impasses, que a experiência contemporânea testemunha” (Marques 11). Este autor

lembra-nos ainda que a abordagem do tema do mal na “filosofia contemporânea foi sobretudo desconstrutivo e talvez por isso tenha dado lugar não tanto a tratados filosóficos, mas sobretudo a obras-primas da literatura universal, desde *Crime e Castigo* de Dostoievski até ao *Doutor Fausto* de Thomas Mann” (Marques 11).

Na nossa contemporaneidade, *Ensaio sobre a Cegueira* é outra obra-prima incontestável da literatura na qual o problema do mal surge em toda a sua complexidade e ambiguidade. O desafio que me coloco, a partir da sugestão de António Marques, é tentar perceber o mal no contexto de um livro que nos propõe uma alegoria já muitas vezes delineada, no essencial, noutros livros de ficção, nomeadamente, sobretudo, na ficção científica e em argumentos para cinema (a saga de um grupo de sobreviventes a um apocalipse iminente, muitas vezes provocado por um vírus, por uma guerra nuclear ou por um desastre natural, e a perseguição a que são sujeitos por um outro grupo que parece não se reger por qualquer regra moral): um grupo que se pauta por regras morais é perseguido por outro grupo cuja maldade pela maldade parece não ter limites. Contudo, talvez nenhum livro e nenhum filme, se excetuarmos *Blindness*, terá até hoje causado o mesmo impacto de *Ensaio sobre a Cegueira*, no que tem a ver especificamente com a questão do mal e os seus efeitos a uma escala global e catastrófica, sem quaisquer restrições que garantam ao leitor algum confortável distanciamento. Não me esqueço de obras maiores de Dostoievski, de Soljenítsin, de Kafka, de Aldous Huxley, de George Orwell, de William Golding ou de Primo Levi, e, ainda assim, reafirmo o lugar único do livro do escritor português na literatura universal sobre o mal. Nem o país onde Saramago situa a ação do seu romance é minimamente determinado, nem as personagens têm nomes próprios. Pode ser qualquer país razoavelmente civilizado, com pessoas comuns, normais, sem qualquer sinal que, à partida, as qualifique como perversas ou diabólicas. Em Saramago, a violência que nasce e se multiplica dentro da violência é, primeiro, antropológica, e, portanto, menos passível de uma explicação antes de mais ideológica e política. William Golding, no *Deus das Moscas* (1954), também expõe magistralmente esse mal que parece ser intrínseco ao ser humano, embora sem atingir os níveis de problematização ético-moral e de criatividade literária do *Ensaio sobre a Cegueira*. Isto apesar de toda a crueza do livro e apesar de as personagens serem crianças, o que apoia a tese da naturalidade do mal.

Se nos perguntarmos quais são as razões da grandeza deste romance, rapidamente perceberemos que a resposta não se afigura fácil. Encontro uma parte da resposta na visão do mundo de Saramago, que não antevia um grande futuro para o ser humano, mas que também nunca deixou de acreditar na “conclusão evidente” (Lorenz 303) que o etólogo Prémio Nobel da Medicina Konrad Lorenz formula no capítulo final (“Profissão de optimismo”) do seu livro *A Agressão. Uma História Natural do Mal* (1963): “[...] o amor e a amizade devem compreender toda a humanidade e [...] devemos amar todos os nossos irmãos humanos sem discriminação” (Lorenz 303). Lida assim, esta poderá parecer uma formulação demasiado utópica, ingénua e talvez motivada por uma qualquer crença religiosa. Todavia, vem de quem identificou surpreendentes analogias entre os comportamentos dos animais, que estudou cientificamente, e os do ser humano. Aquelas palavras remetem para um conhecido mandamento, como o próprio Lorenz afirma, ao qual, “no entanto, tal como somos feitos, somos incapazes de [...] obedecer” (Lorenz 303), mesmo se “A nossa razão é perfeitamente capaz de compreender a sua necessidade e a nossa sensibilidade é capaz de apreciar a sua beleza” (Lorenz 303). Ainda assim, Lorenz conclui: “Creio no poder da razão humana, tal como creio no poder da selecção natural. Creio que a razão pode exercer e irá exercer uma pressão selectiva na boa direcção” (Lorenz 303).

Acredito que Saramago, embora menos otimista do que Konrad Lorenz naquela passagem, não deixava de crer num futuro menos atravessado pela perversidade, e é desse conflito permanente e insolúvel que nasce o *Ensaio sobre a Cegueira*. A força de realização e a largueza de visão deste romance fazem dele um dos mais notáveis livros de ficção nos quais se expõe e ao mesmo tempo se debate a relação entre a liberdade de cada um e de todos e as múltiplas faces do mal. Convergem nesta narrativa toda a arte, todo o empenho e todo o pensamento de um escritor que

nunca desistiu de querer exprimir na forma mais convincente e memorável as suas ideias e os seus sentimentos. Marcadamente dramático, dialogado, tenso, cada fragmento deste romance é uma representação da vida no seu curso imparável, com os seus conflitos, imprevistos, enganos, impasses, dores, alegrias, isto é, a vida na sua lógica natural e sempre ameaçada pelo mal nas suas mais imprevistas e súbitas formas.

Identificar e, na medida do possível, explicar ou compreender razoavelmente no *Ensaio sobre a Cegueira* o mal como acontecimento realizado conscientemente por uns e vivido por outros é, pois, o meu propósito neste ensaio. Mal radical, segundo a expressão e o conceito de Kant, ou mal banal, na terminologia de Hannah Arendt? É esta a primeira pergunta à qual me proponho responder. Fixar-me-ei, para já, nos dois primeiros parágrafos do segundo capítulo do romance, porque neles o narrador reflete sobre a natureza humana em geral em termos de comportamentos sociais e sobre as especificidades de cada pessoa em matéria de moral. Todo o primeiro parágrafo é um exemplo perfeito do discurso do narrador saramaguiano, que, sem complexos nem inibições de qualquer espécie, pensa e comenta as situações que envolvem as personagens, porque o que lhe interessa é compreender o mais possível aquilo que não pode ser apreendido em todas as suas dimensões: as ações humanas, sobretudo aquelas que implicam diretamente o outro na sua integridade física e moral, e as motivações ou as causas que subjazem ao agir de cada sujeito, o qual, corpo, cérebro e mente (Damásio 195-235), é o mais complexo e imprevisível de todos os sistemas biológicos e culturais:

Ao oferecer-se para ajudar o cego, o homem que depois roubou o carro não tinha em mira, nesse momento preciso, qualquer intenção malévola, muito pelo contrário, o que ele fez não foi mais que obedecer àqueles sentimentos de generosidade e altruísmo que são, como toda a gente sabe, duas das melhores características do género humano, podendo ser encontradas até em criminosos bem mais empedernidos do que este, simples ladrãozeco de automóveis sem esperança de avanço na carreira, explorado pelos verdadeiros donos do negócio, que esses é que se vão aproveitando das necessidades de quem é pobre. (Saramago 25)

A razão, os sentimentos, as emoções e a moralidade há muito funcionam em conjunto. Aliás, o “nosso antepassado pré-humano era certamente para o seu amigo tão fiel como o é um chimpanzé ou mesmo um cão; era terno com os filhos e cuidava deles; defendia a sua comunidade com risco da própria vida, milhões de anos antes de desenvolver um pensamento conceptual e poder explicar os seus atos” (Lorenz 256). Este juízo de Konrad Lorenz recorda-me a posição de Jankélévitch relativamente ao funcionamento destes elementos. Para o filósofo francês, é a razão especulativa que se submete à moral (e aos sentimentos e às emoções, acrescento eu), e esse parece ser o entendimento do narrador de *Ensaio sobre a Cegueira*, que, a terminar o primeiro parágrafo do segundo capítulo, afirma:

Quanto a nós, permitir-nos-emos pensar que se o cego tivesse aceitado o segundo oferecimento do afinal falso samaritano, naquele derradeiro instante em que a bondade ainda poderia ter prevalecido, referimo-nos ao oferecimento de lhe ficar a fazer companhia enquanto a mulher não chegasse, quem sabe se o efeito da responsabilidade moral resultante da confiança assim outorgada não teria inibido a tentação criminosa e feito vir ao de cima o que de luminoso e nobre sempre será possível encontrar nas almas mais perdidas. (Saramago 26)

Repare-se que se usa a expressão “responsabilidade moral”, tão frequente em estudos filosóficos sobre os temas da moral e da ética. A moral falhou, no caso, porque não foi alimentada por sentimentos de confiança e simpatia por parte do cego, que não quis deixar entrar em sua casa uma pessoa desconhecida, apesar da ajuda que ela lhe dera. Sem estes comentários do narrador, poder-nos-ia passar despercebida a relevância do ladrão de carros para a elucidação do conceito de mal no *Ensaio sobre a Cegueira* e na vida de todos os dias. Na segunda ou terceira releitura que fiz do romance, esta personagem, pela sua conduta moral e pela posição estratégica que ocupa no romance (é a segunda personagem a aparecer, a seguir ao primeiro cego, e é à volta dela que o narrador discute, como vimos, ética e moral), despertou-me uma vontade muito forte de escrever sobre o problema do mal. Esta minha decisão foi confirmada pela violência, pela

opressão e pelo dramatismo extremo de toda a narrativa, que é, num certo sentido, um inescusável tratado ficcional sobre o mal. O mal é inerente à vida e ao ser humano e compreendê-lo, em particular nas formas drásticas e descomedidas que não cumprem qualquer função positiva absolutamente imprescindível para a evolução biológica e cultural da espécie humana, significa ter mais condições de o poder evitar ou de diminuir os seus efeitos.

Mas uma outra razão seria decisiva para me levar a pensar seriamente neste ensaio. António Marques escreveu o livro *A Filosofia e o Mal* como reação ao «impacto que tiveram entre nós os cinquenta anos da primeira edição do *Eichmann em Jerusalém – Um relatório sobre a banalidade do mal* (1963) de Hannah Arendt e o filme “Hannah Arendt”, de Margarethe von Trotta, estreado, não por acaso, nesse mesmo ano (2013)» (Marques 14). Mais concretamente, com este livro, o autor quis contrariar «a adesão acrítica à tese de Arendt, segundo a qual o *mal*, mesmo na sua face mais monstruosa, seria tipicamente praticada por “zês-ninguéns”, meros executores ao serviço de máquinas burocráticas totalitárias» (Marques 14). Em parte, é também meu objetivo contribuir para o debate e a correção do que, com António Marques, entendo ser uma *doxa* que se tem divulgado cada vez mais no discurso público em geral, em livros e em dissertações e teses académicas, em particular. Esta *doxa* gera um círculo vicioso que encerra não poucos perigos: o de, desde logo, desculpabilizar atos públicos e privados sob pretexto de uma inconsciência sem remédio, porque desencadeada apenas pela “estupidez” de quem pratica o mal (ainda que não propriamente monstruoso como o do Holocausto e o de outras situações-limite em que a morte e a violência são atos que se multiplicam a um ritmo vertiginoso).

Dizia eu que o ladrão de carros, graças à apreciação que o narrador nos propõe dos seus atos e respetivas intenções e resultados, é de grande importância para a compreensão do problema do mal no *Ensaio sobre a Cegueira* e na vida em geral. Sem o relativismo introduzido pelos comentários de uma voz que problematiza e investiga, poderíamos incorrer na tentação de enquadrar essa personagem na definição de mal de Hannah Arendt, que dizia não acreditar num mal *radical* (profundo, enraizado na estrutura moral do sujeito, tal como o bem), mas sim num mal “banal”: um fenómeno sem raízes, superficial e mecânico, praticado pelo mais comum dos indivíduos, pelas pessoas mais normais. Com isto, a que, digo-o sem qualquer arrogância, poderíamos chamar o erro de Hannah Arendt, a filósofa alemã “está precisamente a expulsar a esfera do ético da *vita activa*” (Marques 108). Ora, até um simples ladrão de automóveis, como o narrador de Saramago no-lo apresenta, manietado e oprimido por quem verdadeiramente detém esse negócio ilícito, não é incapaz de pensar crítica e reflexivamente, de olhar para o outro e se ver a si mesmo. Ele terá roubado o carro não por um efeito automático explicado pela sua submissão a um mal banal, por cuja ocorrência ele seria apenas o executor, mas porque sentiu uma falha moral (a desconfiança) no comportamento do cego em relação ao ato (a ajuda desinteressada, altruísta) que ele praticou.

Aproximar o ladrão de automóveis, personagem de Saramago, a Adolf Eichmann, um dos principais e mais competentes orquestradores do Holocausto, permitir-me-á deter-me um pouco mais na complexa questão do significado da expressão “banalidade do mal” de Hannah Arendt. Ao mesmo tempo, estarei a analisar o conceito de mal tal como o entendo no romance *Ensaio Sobre a Cegueira* e a avançar (modestamente) na construção de uma perspetiva filosófica sobre o mal (que é, no momento, a minha grande obsessão). A síntese que propus no parágrafo anterior poderá parecer precipitada e redutora a muitos dos leitores deste artigo. Prevejo a indignação de quem está mais ou menos familiarizado com as ideias de Arendt e com o livro *Eichmann in Jerusalem* (1963), e reconhece a justeza e a utilidade do conceito arendtiano de mal. Também eu vejo muito valor nesta noção, mas considero que alguns ajustes e uma discussão menos alinhada por radicalismos a favor ou contra a tornam mais sólida e proveitosa para uma compreensão da história da humanidade e da ética pessoal, coletiva e política. Comparar o ladrão de carros saramaguiano, personagem de ficção, e Eichmann, uma figura empírica (o homem que organizou a deportação em massa de judeus para campos de concentração, onde seriam mortos depois de os

seus bens lhes terem sido confiscados), poderá também parecer um exercício fútil e gratuito, desadequado e até de mau gosto. Um ilumina o outro, mostra-no-lo por referência a um seu duplo ou, noutros aspetos, reverso, como espero mostrar a seguir. Os dois são únicos, inesquecíveis, universais, património da humanidade que fala por si e existe para ser lembrado.

O ladrão de carros é uma personagem, já o disse, uma *persona*, uma máscara de teatro, para irmos à origem latina do termo. Pelo poder da literatura, esta figura (para usarmos o termo hoje mais corrente na narratologia) não é menos real do que Eichmann, que teve uma existência empírica. Podemos ir mais longe e dizer que este burocrata das fileiras de Hitler, se não se tivesse notabilizado pelos piores motivos, seria recordado, hoje e no futuro, por muito poucos (familiares, amigos, conhecidos), enquanto que o ladrão de carros de Saramago é e será *conhecido* por muitos milhares de pessoas um pouco por todo o mundo (e assim continuará a ser). Este meu raciocínio tem subjacente a tese da necessidade de um diálogo intenso entre literatura e filosofia neste problema tão sensível e complexo do conceito de mal. Eichmann e *Ensaio sobre a Cegueira* não nos propõem apenas situações de atos individuais e coletivos errados e imorais; dão-nos a ver um tipo ou tipos de mal que põem em causa a própria existência do mundo humano tal como o conhecemos (onde, apesar de todas as inúmeras imperfeições e desigualdades em geral que possamos notar, há paz e prosperidade).

A ação de cada um de nós e a ação política podem beneficiar deste diálogo entre um romance como *Ensaio sobre a Cegueira* e o pensamento filosófico sobre o mal. Não estou a querer dizer que um político tem de ler obrigatoriamente Dostoievski, Kafka, Primo Levi e/ou Saramago e assimilar os nexos que as obras clássicas destes autores estabelecem com noções mais ou menos vagas de mal na vida de todos os dias e nas múltiplas formas de cidadania, de totalitarismo, de populismo, de fascismo, de democracia. Ninguém está condenado a ser uma boa ou má pessoa apenas pelas leituras que faz ou não, e um político não é automaticamente um político mau ou bom, ou um bom ou mau político, em função dos clássicos da literatura universal que lê ou não. Já afirmei noutros lugares que o meu propósito em tudo o que escrevi nunca foi fazer um elogio simples da literatura e das artes em geral, e disse (e digo) o mesmo em relação à filosofia, ao direito e a todas as outras disciplinas sociais que constituem a minha área de trabalho mais ou menos direta (como a política, a história e a antropologia). Acredito na cultura e no livro como forças humanizadoras, mas não esqueço que a violência mais extrema e planificada até ao mais ínfimo pormenor pode conviver com a alta cultura e o alto saber literário. Sei de cor estas palavras de George Steiner, que encaro como um resumo perfeito da barbárie aparentemente mais improvável e um aviso que não nos deve deixar ficar indiferentes: “Sabemos que um homem puede ler a Goethe o a Rilke por la noche, que puede tocar a Bach o a Schubert, e ir por la mañana a su trabajo en Auschwitz” (Steiner, 2006: 13).

O apontamento lapidar de Steiner é mais do que suficiente para justificar uma afirmação que a muitos poderá parecer exagerada, mas que assumo com total convicção (e, deste modo, retomo o que afirmei acima sobre aquelas que deveriam ser, na minha perspectiva, algumas das leituras ideais dos políticos). Explico-me. Apesar de não poder nem querer impor aos chamados políticos de carreira, tanto aos mais antigos como aos mais novos, a leitura de grandes clássicos da literatura sobre o mal, posso lamentar o défice literário que salta à vista e, com ele, uma menor compreensão dos horrores do humano e uma insensibilidade e uma falta de visão crónica para os problemas do mal político e social. Compenso a falta de dados empíricos sobre os hábitos de leitura dos políticos em geral com as referências a livros e a autores que encontramos nas suas intervenções orais e escritas, tanto nas mais informais como nas mais formais (que, muitas vezes, nem são suas, mas sim de quem lhes escreve os discursos). Essas referências, no caso português, não obstante ouvirmos, aqui e ali, algum Torga, alguma Sophia e pouco mais, esgotam-se quase completamente em Camões e Pessoa.

Não se veja no que acabo de dizer qualquer resíduo de moralismo ou de ressentimento e nenhuma vontade de ofender quem quer que seja. A justificar o que afirmei, falam por si *O Processo*

(1925), de Franz Kafka, *Se Isto É um Homem* (1947), de Primo Levi, *A 25ª Hora* (1949), de C. Virgil Gheorghiu, *O Deus das Moscas* (1954), de William Golding, ou *Ensaio sobre a Cegueira* (1995), de José Saramago, obras maiores sobre a onipotência do mal e a rejeição ou pelo menos a relativização das teorias da bondade natural do ser humano; livros (que transformam o espírito e a ação de quem os lê) sobre a naturalidade do mal e as bases antropológicas da violência, sobre a desumanização, a atração pelo poder e a disposição do ser humano para provocar terror e sofrimento em seres vivos (humanos e não humanos). Um bom leitor desses livros será alguém com boas possibilidades de se identificar (ou de se identificar mais) com os ideais mais elevados da literatura, da arte e da ciência.

Roubar carros não é o mesmo que organizar a chamada Solução Final, a morte de milhões de homens, mulheres e crianças. Ser um ladrão de carros, para mais ao serviço de uma máfia que o explora, não é o mesmo que ser Adolf Eichmann. Visto relativamente ao segundo, o primeiro é um homem *banal*, tanto nos atos como na hierarquia da organização criminosa de que faz parte. Se nos quisermos expressar em termos de senso comum, poderíamos dizer que Eichmann foi *radical* no modo como resolveu o problema judaico desde a perspectiva nazi. Este oficial teve um papel determinante num genocídio em massa, na Solução Final, apenas não tão definitiva apenas porque os aliados ganharam a guerra. Já se percebeu que usei dois termos, *banal* e *radical*, centrais no pensamento de Kant e de Arendt e na discussão do problema do mal, sobretudo desde a publicação, em 1963, do livro de Arendt *Eichmann em Jerusalém*.

Usei *banal* e *radical* com alguma leviandade, ou como se não estivesse a escrever um artigo científico, para introduzir uma noção inicial que me permitirá avançar (noção evidente para quem está familiarizado com os sintagmas *mal radical* e *mal banal* ou *banalidade do mal*). Refiro-me à instabilidade semântica daqueles termos, o que, por si só, explica em parte ao menos algumas das dificuldades de entendimento quer entre os estudiosos de Kant, de Hannah Arendt e do problema do mal, quer entre quem, no dia-a-dia, em diferentes contextos, utiliza as expressões *mal radical* e *mal banal* sem as conhecer em profundidade.

A bibliografia sobre estas noções é extensa, sobretudo em língua inglesa e em língua alemã, e não para de aumentar. A publicação de *Eichmann em Jersusalém* trouxe o problema do mal para discussões no âmbito da teoria política e dos ramos moral, social e político de uma filosofia desligada (ou já não tão centrada) na teologia. Mais de cinco décadas e meia depois, o debate sobre o mal não só persiste como parece aumentar, certamente como consequência da ascensão do populismo um pouco em todo o mundo e das ameaças que ele pode conter para a civilização. Dois exemplos paradigmáticos e notáveis desta discussão, publicados há menos de um ano em relação ao momento em que escrevo este ensaio, são o artigo de Ayala Paz “In the shadow of dark times: Hannah Arendt’s *Eichmann in Jerusalem* and the problem of thinkink in modern era” (2019) e o livro *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil* (2019), coordenado por Thomas Nys e Stephen de Wijze. Importantes pelas teses que propõem acerca do intrincado e inesgotável problema do mal no âmbito não só da filosofia mas também das ciências sociais em geral, estes dois trabalhos são valiosos pelas referências bibliográficas que contêm e com as quais, em muitos casos, dialogam. Escusado seria dizer que, sem todos estes estudos, me seria muito mais difícil organizar o meu pensamento sobre o tema do mal e propor a minha visão sobre os conceitos de banalidade do mal e de mal radical.

Propus-me, acima, estabelecer uma comparação entre o ladrão de carros de Saramago e o oficial nazi Adolf Eichmann, no que tem a ver com a atitude dessa personagem em relação ao primeiro cego do romance *Ensaio sobre a Cegueira* e com a participação de Eichmann na Solução Final. Se for construída a partir de uma ponderação cuidada da estrutura de consciência e dos padrões de comportamento de ambos, esta aproximação pode ser usada para nos ajudar a resolver alguns dos impasses dos conceitos de mal e para nos permitir olhar com mais segurança para outros casos de atuação ético-moral e política. Para isso, vejamos, antes de mais e com algum pormenor, as noções de mal radical e de mal banal em Hannah Arendt.

Hannah Arendt e muitos outros intelectuais viram no regime nazi e no Holocausto acontecimentos sem precedentes que obrigavam a uma redefinição do pensamento sobre o mal extremo. Inicialmente, Arendt participou neste trabalho de conceptualização e explicação do mal através do seu conceito de mal radical, ao qual também se referia como o mal “maior” ou “absoluto”. Segundo a autora de *As Origens do Totalitarismo* (1951), o mal, tal como aparece corporizado em Auschwitz, não pode ser interpretado nem medido segundo o conhecido imperativo categórico de Kant, que nos proíbe de tratar os outros apenas como meios, em vez de fins em si mesmos. Quando alguém é tratado como um meio, isso implica que, pelo menos, se vê alguma utilidade nessa pessoa (a de se atingir um fim). O mal radical é mal absoluto porque leva aquele comportamento ao seu extremo total. Os prisioneiros dos campos de concentração não são tratados como pessoas nem como coisas ou meios, úteis na medida em que permitem atingir um fim específico; são, pelo contrário, vistos como intrinsecamente imprestáveis e, portanto, absoluta mente superfluos, sem valor.

Para Hannah Arendt, as atrocidades do totalitarismo nazi não são explicáveis à luz dos motivos humanamente inteligíveis do egoísmo ou da luxúria pelo poder. Qualquer compreensão das ações dos nazis tem de ir em busca de outras categorias de motivação que não as simplesmente humanas. Por isso, Paul Formosa, entre outros autores que têm notado mais ou menos o mesmo, afirma: “... Arendt’s notion of the *why* of radical evil is closely related to affirming (against Kant) the possibility of a diabolical will” (Formosa 720). Arendt chega a afirmar que os SS são “inanimate men, i.e. men who can no longer be psychologically understood” (Arendt, 1961: 441), e que as ações deles nos fazem pensar em “some evil spirit gone mad... amusing himself” (Arendt, 1961: 445).

Como é sabido, cerca de uma década depois da publicação de *As Origens do Totalitarismo*, a filósofa mudaria *radicalmente* a sua perspectiva sobre o mal, e essa inflexão abriria aquele que é talvez o debate mais intenso, que ainda hoje continua (agora sem Arendt *viva voce*, obviamente), sobre o tema do mal na filosofia política, na teoria dos valores e na ética em geral. Em 1961, Hannah Arendt deslocou-se a Jerusalém para cobrir o julgamento de Adolf Eichmann para o jornal *New Yorker*. Esta é uma das muito citadas e comentadas passagens nas quais Arendt explica o seu novo conceito de mal:

I changed my mind and no longer speak of “radical evil”... It is indeed my opinion now that evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is “thought defying”... because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its “banality”. Only the good had depth and can be radical. (Arendt, 2007b: 470-471)

O excerto anterior é célebre e memorável (e memorizável) sobretudo por conter a metáfora do fungo, através da qual, voluntária ou involuntariamente, Arendt assinala “um mal que pode ser compreendido” (Neiman 334). Esta passagem, no qual Arendt faz questão de se referir à etimologia de *radical*, não é menos conhecida:

I meant that evil is not *radical*, going to the roots (radix), that it has no depth, and for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots. Evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely extreme. We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think... In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil. An indication of such superficiality is the use of clichés, and Eichmann, God Knows, was a perfect example. (Arendt, 2007a: 479-480)

É inestimável o contributo de Hannah Arendt para a compreensão do mal, independentemente do grau de adesão de quem se depara pela primeira vez com as suas ideias ou de quem há muito se esforça por as interpretar, como é o meu caso. Arendt afirmou perentoriamente não ter pretendido nunca construir um tratado teórico sobre a natureza do mal, nem o fez, de facto, apesar de ser legítimo, como sustentam as citações anteriores, vermos na definição de banalidade do mal

uma teoria (Arendt generaliza e estende o caso Eichmann, toma-o como *exemplum* de uma explicação sobre o mal). De facto, algumas das suas afirmações são tão fortes que quem as lê fica com a impressão de estar perante uma construção teórica. A metáfora (naturalista) do fungo, já o afirmei, é notável pela expressividade e pela precisão com que descreve a rapidez com que o mal pode alastrar. O mesmo não direi do que nesta metáfora se reporta à estrutura moral e ideológica dos agentes do mal totalitário, que em Arendt surgem como objetos destituídos de pensamento reflexivo e incapazes de perceber que estão a cometer crimes horrendos.

Muito pertinente, em Arendt, na sua segunda tese sobre o mal, é ainda a assunção, que Kant também assinala, do carácter não diabólico do mal, e não podia ser de outro modo numa abordagem verdadeiramente secular do fenómeno. O mal é humano, profundamente humano. Nenhum ser humano, precisamente porque é humano, pode ter uma vontade *diabólica*, a não ser num sentido metafórico (a ninguém escapa a frequência com que usamos vocábulos como “diabo”, “diabólico” ou “anjo” para nos referimos ao carácter e/ou a ações de pessoas e animais). O próprio Fausto, um dos símbolos do mal humano, “não é uma expressão reflexa do mal, uma parte da treva e princípio único, mas aquele que acolheu o mal como incentivo dominante da ação, mas que não chega a esquecer por completo a regra do bem” (Marques 118). Já Mefistófeles, que não é humano, nada humano, “é aquele que desconhece a dualidade da vida ética e apenas é reflexo de um princípio” (Marques, 2015: 118).

Consgo aceitar a tese da banalidade do mal até certo ponto, como disse, mas não a ideia da não-profundidade do mal. Não estou a negar que o mal não possa ser praticado com gratuidade, ligeireza e sistematicamente (violência de género, doméstica ou não, racista, xenófoba, etc.), nem que o pensamento que o nutre não seja, em maior ou menor grau, superficial, não-reflexivo, fanático. Aceito que “Eichmann, who spoke only in clichés, was thoughtless in the sense that he unthinkingly accepted the mores and the laws that his society had given him” (Formosa 722). Contudo, para mais num homem que afirmou ter ficado profundamente incomodado depois de ter visto judeus amontoados e aos gritos num camião, falar do mal enquanto fenómeno de superfície parece-me ser um erro. Esta visão, que anula por completo a ideia kantiana de moral invertida, é redutora, para mais num homem como Eichmann, um oficial que não era um simples executor de ordens (como o é, ou pode ser, um soldado não graduado).

Se virmos Eichmann como alguém que se caracteriza sobretudo pela irreflexão, esquecemo-nos do que para os nazis era um imperativo discutido ao mais alto nível e, com certeza, nas várias hierarquias: a ocultação dos crimes. Dispormos hoje de centenas ou milhares de fotografias e gravações feitas pelos próprios nazis não desmente esta evidência. A “alegria do mal” (expressão que me ocorre sempre que vejo em documentários os rostos alegres de muitos dos ministros e oficiais nazis) era de tal ordem que muitos não resistiram e registaram um número considerável de crimes dos mais abomináveis. Em Eichmann, como em Hitler, Himmler ou Goebbels, mesmo se num grau inferior de fanatismo, a regra do bem “é relegada para um lugar absolutamente subordinado à regra superior de uma putativa superioridade rácica, do destino de um povo, etc.” (Marques 120). Contrariamente a Hannah Arendt, defendo que as raízes do mal num homem como Eichmann são não só uma realidade como podem ser relativamente bem compreendidas.

Com isto, não estou a insinuar que olhar criticamente para o mal não constitui um desafio. É-o, com certeza, e Arendt disse-o várias vezes (o mal é “thought-defying”). Estamos de acordo nisto, mas não na ideia de que, se procurarmos olhar para as raízes do mal, ficamos frustrados, porque nada encontramos: “... it is frustrated because there is nothing” (Arendt, 2007b, 471). Apesar de desafiante, o mal, como estou a tentar provar, é identificável e suscetível de ser interpretado e, em certa medida, compreendido. O mal radical de Kant, que abaixo explorarei mais em pormenor, fornece-me aquela que é, para mim, pelo menos para já, a explicação mais plausível para o problema do mal em geral e do mal de Eichmann, em particular. Se desconsiderarmos a importância de emoções e sentimentos humanos com o amor-próprio e a ambição, a radicalidade do mal não pode ser entendida. Tornamo-nos em agentes do mal quando o nosso

amor-próprio (que também atua no sentido do bem, obviamente) é colocado acima da lei moral enquanto máxima suprema do nosso poder de escolha.

Recorrer a uma das muitas declarações públicas de um dos ministros de Hitler poderá trazer alguma luz a todo este problema. Albert Speer, o arquiteto-chefe e ministro do Armamento do Terceiro Reich, após a sua saída da prisão (onde, condenado nos Julgamentos de Nuremberga, esteve vinte anos), respondeu exatamente assim à pergunta, em francês, de um jornalista (Speer respondeu também em francês. Cito de um documentário que vi, revi e revejo, na tentativa de compreender o nazismo e o Holocausto):

- Hoje já percebeu porquê e como pôde obedecer a Hitler?
- Eu era muito ambicioso. Eu também queria ter parte dos poderes de Hitler. Ter poder é uma coisa deliciosa. Deliciosa. (A tradução, simples, é minha)

Albert Speer justificou-se incansavelmente e, logo em Nuremberga, reconheceu a culpabilidade do regime nazi: “Este processo é necessário. Mesmo sob uma ditadura, crimes tão abomináveis exigem uma responsabilidade comum. Seria uma desculpa inadmissível pretender escondermos por detrás da obediência às ordens” (*apud* Michal, 2019: 12). Não sabemos com que grau de sinceridade proferiu estas palavras, e é legítimo pensar que em tudo o que disse havia muita mentira e simulação. De qualquer modo, concretamente, as palavras que citei (sobretudo a resposta à questão de um jornalista) parecem-me ser úteis para a clarificação da relevância da propensão humana (“propensivity”, no termo kantiano) para o mal. Esta tendência, assumida e discutida na filosofia e em áreas afins pelo menos desde Platão e cada vez mais compreendidas por áreas como a neurociência, radica em emoções e sentimentos negativos desregrados (desejo de poder, soberba, megalomania, vaidade, ódio, etc.). A combinação de impulsos negativos com circunstâncias histórico-políticas pode conduzir aos piores dos males. É neste contexto que o neurocientista António Damásio afirma, depois de aludir à necessidade constante de se promover “negociações inteligentes de conflitos que marcam as sociedades humanas no seu auge de civilidade” (Damásio, 2017: 304):

O desenvolvimento desses esforços cooperativos também exige a presença de líderes governativos responsáveis perante os indivíduos que esperam vir a ter benefícios, a par de cidadãos formados que possam implementar os esforços e monitorizar os resultados. É verdade que, à primeira vista, pode parecer que, quando nos viramos para a governação, deixamos para trás o reino da biologia, mas isso não é assim. O demorado processo de negociações necessários aos esforços governativos está inserido na biologia dos afetos, do conhecimento, do raciocínio e da tomada de decisões. Os seres humanos acabam sempre por depender da maquinaria dos afetos e das suas ligações com a razão. Não há maneira de fugir a tal condição. (Damásio, 2017: 304)

Esta afirmação lapidar de Terry Eagleton, com a qual concordo e que, no fundo, sintetiza a grande tese deste meu ensaio, articula-se bem com a explicação de António Damásio: “There are plenty of reasons, Freudian and otherwise, for believing that a fair amount of human nastiness would survive even the most deep-seated of political changes” (Eagleton, 2010: 150).

Neste ponto, estou em condições de propor uma síntese de tudo o que discuti e de avançar mais na minha visão sobre o problema do mal em geral e no romance de Saramago *Ensaio sobre a Cegueira*. O conceito de banalidade do mal, combinado com o de mal radical, recobre o comportamento e a disposição ético-moral de um burocrata como Eichmann. Este é o meu entendimento do problema, e, por mais que avalie as teses sobre as explicações de Arendt, que vão desde a rejeição liminar à aceitação (acrítica, às vezes), passando por combinações de diverso tipo, neste momento não me vejo a conceber outra. Se pensarmos bem, Arendt terá ido buscar a expressão banalidade do mal a um pensamento muito comum e universal. Quando queremos caracterizar alguém que consideramos perverso, dizemos que, para aquela pessoa, aquilo (aquele comportamento) é banal, que ela é assim, nem reflete no que faz e por que motivo o faz. A

responsabilidade, maior ou menor, que atribuímos a essa pessoa dependerá de fatores como o nosso conhecimento do caso e a nossa ligação a esse episódio e aos envolvidos (ao agente e às vítimas). Debates semelhantes nas motivações aos que resultam do livro *Eichmann em Jerusalém* e à expressão banalidade do mal podem emergir em qualquer momento, quotidianamente, nas mais diversas situações.

Dito isto, considero que o mal banal é radical, e, o que é o mesmo, que o mal radical é banal. Mal banal, isto é, vulgar, trivial, praticado como que levianamente, mas nem por isso sem profundidade, com raízes na personalidade de quem o pratica (mal radical). Os termos banal e radical podem ser equívocos e, por isso, numa conversa ou num debate mais ou menos informais, exige-se que sejam clarificados. Banal não significa necessariamente automático, e radical não significa obrigatoriamente extremo ou catastrófico. Já o mal ocasional é isso mesmo, ou seja, pontual, raro, e, muitas vezes, quando não extremo, pode merecer uma designação menos pejorativa (ato incorreto).

Com estas reflexões, estou cada vez mais em condições de avançar mais diretamente para a aplicação e a discussão, no *Ensaio sobre a Cegueira*, dos conceitos de mal radical e de mal banal (em jeito de conclusão, voltarei a aproximar o ladrão de carros de Saramago e Adolf Eichmann). Para isso, vejamos, ainda no segundo capítulo, o início do segundo parágrafo, que não é menos relevante do que o primeiro na assunção de que nunca prescindimos dos valores, nunca deixamos de ser morais. O narrador, com grande poder de síntese e no jeito tão coloquial quanto pertinente que lhe é peculiar, refere-se à consciência moral como o resultado da filogénese e da ritualização cultural:

A consciência moral, que tantos insensatos têm ofendido e muitos mais renegado, é coisa que existe e existiu sempre, não foi uma invenção dos filósofos do Quaternário, quando a alma mal passava ainda de um projeto confuso. Com o andar dos tempos, mais as atividades da convivência e as trocas genéticas, acabámos por meter a consciência na cor do sangue e no sal das lágrimas, e, como se tanto fosse pouco, fizemos dos olhos uma espécie de espelhos virados para dentro, com o resultado, muitas vezes, de mostrarem eles sem reserva o que estávamos tratando de negar com a boca. Acresce a isto, que é geral, a circunstância particular de que, em espíritos simples, o remorso causado por um malfeito se confunde frequentemente com medos ancestrais de todo o tipo, donde resulta que o castigo do prevaricador acaba por ser, sem pau nem pedra, duas vezes o merecido. (Saramago 26)

Não sei se José Saramago leu as teorias de especialistas em conduta humana como Konrad Lorenz ou Irenäus Eibl-Eibesfeldt, que em 1966 cunhou a expressão etologia humana, nem isso importa, porque é sabido que o autor de *Memorial do Convento* era um homem com uma curiosidade inesgotável e um observador atento. Naquela citação, que no original tem catorze linhas, resume-se uma teoria que tem sido defendida em muitas centenas de páginas: a tendência congénita do ser humano para o bem, mas não menos a sua inclinação para a agressividade extrema, o mal; e a existência de pautas morais de conduta comuns a todos os seres humanos e inscritas nos nossos genes (Eibl-Eibesfeldt 1989a, VII). Irenäus Eibl-Eibesfeldt partilha com Konrad Lorenz uma convicção sobre o ser humano que Saramago subscreveria, e os dois cientistas coincidem também no tipo de solução para o que entendem ser o maior problema da década de 80 do século passado (solução para a qual Saramago muito contribuiu e contribui com o seu pensamento e a sua obra): “el comportamiento agresivo del hombre supone el mayor peligro de nuestra época, y (...) no solucionaremos el problema aceptando el fenómeno como algo inevitable y metafísico, sino investigando sus causas desde una óptica científico-natural” (Eibl-Eibesfeldt 1989b, 3).

Esse perigo (a destruição do planeta) não é menor hoje, na época Trump-kim Jong-un, do que era nos anos 80 do século XX, e por isso uma obra literária como a de Saramago mantém toda a sua atualidade. Compreender o mal tal como Saramago o representa no *Ensaio sobre a Cegueira* garante-nos, “numa direção muito diferente daquela que é proposta por Arendt” (Marques 110), um entendimento deste fenómeno como “conceito-chave da vida ética” (Marques 110). É na filosofia de Kant que encontramos apoio para uma aproximação satisfatória ao problema do mal,

que, enquanto mal radical, “determina o comportamento humano numa ampla esfera onde cabem valores éticos e políticos” (Marques 110). Este mal não está circunscrito a casos especiais nem apenas a crimes a que tendemos a chamar monstruosos. Abarca toda a vida ética, pode manifestar-se em qualquer campo da vida ativa (de novo a expressão tão cara a Hannah Arendt) e “é uma estrutura, essa sim vulgar, da consciência moral” (Marques 110).

Na primeira parte da obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), intitulada “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”, a doutrina do pecado original é vista por Kant como o mal radical inerente a cada um de nós (isto contra o pensamento iluminista e o seu otimismo incondicional e contra a sua crença na bondade inata dos seres humanos). Esse mal é a tendência que, nas máximas que orientam a nossa ação, nos induz a desviar-nos da lei moral. Conhecemos bem esta lei, segundo Kant, já que ela, como o filósofo sugere logo no início da *Crítica da Razão Prática* (1788), é um elemento consubstancial à razão. Apenas uma revolução na estrutura da vontade, uma metamorfose do modo de pensar pode libertar-nos dessa pensação. A existência da instância da lei moral no nosso íntimo, diz Kant, permite-nos, através da liberdade, vencer essa inclinação básica:

Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não pode ser extirpado por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de ação livre. (Kant 44)

Proponho uma interpretação das palavras de Kant que acabo de destacar e subscrevo desde já a apreciação de António Marques, que é claríssimo e entusiasta no modo como acolhe a sugestão do filósofo alemão, cujo “incomparável gênio filosófico” (Marques 115) nos fornece uma explicação valiosa para a generalidade das condutas e dos comportamentos humanos. Vejamos: num contexto que é único e no qual se misturam e combinam variáveis de difícil determinação e compreensão (critérios, vicissitudes, acontecimentos...), o sujeito constrói a sua própria regra de conduta regida por uma força interior negativa (o mal) que suplanta a força interna positiva (o bem). Nenhum ser humano *saudável* vive fora da dualidade bem/mal e dos conflitos e das ambiguidades morais constantes que a caracterizam. A motivação para o bem prevalece, regra geral, sobre o princípio negativo, que, enquanto força ativa, se sobrepõe por vezes à disposição para o bem, sem que esses episódios de emergência do mal destruam a posição de dominante do bem. Aliás, tais acontecimentos (ser-se desonesto, injusto, parcial...) são não raramente fundamentais para uma percepção e uma interiorização *radical* das regras do bem. Mas da sujeição prolongada e profunda do bem à força interior do mal resulta “uma transformação global do próprio indivíduo” (Marques 115), em cuja constituição dual da experiência moral o mal passa a ocupar a posição de dominante. A inversão (mais ou menos ocasional) das regras do bem e do mal degenera em substituição da regra dominante pela dominada: o bem cede o lugar principal ao mal, que evolui para *mal radical*. Javier Burdman, um dos académicos que mais e melhor têm estudado os conceitos de mal radical e de banalidade do mal, descreve exemplarmente o conceito kantiano de mal (repare-se como o autor assinala um fator-chave na teoria de Kant: o de “amor-próprio”, sem o qual não há mal radical): “Evil is radical in the sense that it is ingrained in our power of choice, which, despite its predisposition toward morality, opts for its subordination to the principle of self-love” (Burdman, 2019: 185-86).

Volto diretamente ao *Ensaio sobre a Cegueira* e à discussão do conceito de *mal radical*. O ladrão de automóveis está sujeito ao mal radical, mas o narrador dá-nos a entender que ele, em qualquer momento, pode fazer prevalecer a sua vontade e negar a dominação da regra do mal: “Mas era também o remorso, expressão agravada duma consciência, como antes foi dito, ou, se quisermos descrevê-lo em termos sugestivos, uma consciência com dentes para morder, que estava a pôr-lhe diante dos olhos a imagem desamparada do cego quando fechava a porta, Não é preciso, não é preciso, dissera o coitado, e daí para o futuro não seria capaz de dar um passo sem

ajuda” (Saramago 27). O roubo é moralmente condenável, mas esta regra moral não escapa necessariamente a variáveis que podem justificar o ato de roubar. Poderíamos especular e arriscar dizer que um ladrão que revela remorsos e arrependimento decerto tem razões para roubar (por exemplo: rouba para comer e alimentar a família porque está desempregado e a prestação social que recebe, se é que recebe alguma, não é suficiente para isso). Contudo, nem necessitaríamos de uma tal justificação (que, tal como a formulei, pode parecer dramática e ridícula) para os atos do ladrão para podermos dar razão a Kant: da vida moral nunca se desligará uma margem imensa de incerteza e é ao sujeito que compete recuperar a sua estrutura moral perdida e trocar a regra do mal pela do bem.

Não haver uma doutrina moral infalível (nenhuma doutrina moral monista, religiosa ou não, o é) não anula a obrigatoriedade ética de se encontrar a direção digna para a existência. Num ambiente de adversidade extrema e perdas constantes, o grupo que sofre as investidas dos cegos maldosos e mais tarde sai do manicómio e se aventura pelas ruas revela um sentido de solidariedade capaz de gerir os conflitos que podem destruir a liberdade, a justiça e a vida. As suas ações e as suas palavras respondem a uma constante exigência de atuação e constroem soluções de resistência ao erro, à desordem e à violência.

Já Eichmann, e com este apontamento fecho a comparação entre o ladrão de carros saramaguiano e o oficial nazi avaliado por Hannah Arendt, e os cegos malévolos estão apenas debaixo do mal radical enquanto sujeição das regras do bem às regras do mal. Nenhuma vantagem possível justifica os seus atos, que, mais do que incondicionalmente injustos, possuem uma maldade intrínseca e sem restrições. Une este grupo uma convivialidade atroz e obscena e uma atração pela violência primitiva alheia a qualquer sentimento de solidariedade. A vida que se desenrola no manicómio e depois fora dele vale como alegoria de uma condição humana na qual o mal não existe apenas para dar origem a uma ordem social e humana mais justa e integral; existe num tal grau de extremismo e radicalidade inumana que, num certo sentido, anula todas as vitórias morais do ser humano, todas as conquistas de solidariedade social, todos os ideais de construção de uma sociedade capaz de se construir em função de um “bem comum” para todos. Séculos, milénios de erros e aprendizagens, um longo e tortuoso caminho de progressos das ciências e da cultura de nada valeram como exemplo para um punhado de homens organizados à volta de uma arma. A recusa do bem e a escolha do mal irrestrito são, neles, opções convictas, não originadas por uma imposição contrária à sua vontade.

Um outro caso muito ilustrativo de subordinação das normas do bem às normas do mal, ainda que não se trate de personagens, é o dos detentores do negócio do roubo de automóveis, que o narrador coloca num nível de maldade muito superior ao do ladrão personagem do *Ensaio sobre a Cegueira*. Mas nem em relação a estes podemos colocar de lado a possibilidade de quererem alterar o seu modo de vida para passarem a reger-se sobretudo pelas regras do bem. Esta minha afirmação, sugerida pelos conceitos de Kant, apoia-se numa das ideias mais radicais da modernidade: a autonomia do indivíduo, o qual, segundo os princípios kantianos, muito influentes na ética moderna, deve atuar segundo as exigências da razão, o que converte cada sujeito em autolegisador das suas próprias leis e em legislador moral da sociedade em geral. A moralidade resulta da relação entre a ação e a razão enquanto entidade que legisla. No pensamento kantiano, a atuação moral implica atuar de tal maneira que a máxima da ação do sujeito possa tornar-se, através da sua vontade, numa lei universal. Estou a referir-me, como já se percebeu, ao princípio a que Kant chamou “imperativo categórico”, segundo o qual o sujeito, agente e legislador de leis universais, deve tratar o outro como um fim em si mesmo e não simplesmente como um meio.

Confrontar este princípio da filosofia de Kant com o romance *Ensaio sobre a Cegueira* é útil para uma clarificação e uma compreensão tanto do conceito de imperativo categórico como do livro de Saramago. Afim do princípio kantiano é a ideia, partilhada por muitos filósofos e cientistas de vários campos do saber, segundo a qual “todos os tipos de comportamento que servem para o bem-estar da comunidade são ditados por um pensamento racional, especificamente

humano” (Lorenz 255). Konrad Lorenz é perentório na apreciação deste juízo generalizado e na rejeição do princípio de Kant, que via na razão humana a única fonte do imperativo categórico (*deves agir – ou age, atua – como se a máxima da tua ação devesse tornar-se uma lei universal*): “Não apenas esta opinião é errada, mas é a sua contrária que é verdadeira. Se o homem não tivesse sido tão ricamente provido de instintos sociais, nunca teria podido elevar-se acima do mundo animal” (Lorenz 255). O imperativo categórico é uma obrigação incondicional, uma obrigação a que o sujeito deve obedecer, independentemente da sua inclinação e dos seus desejos. Kant não aceitava que um ser racional pudesse querer provocar um mal a outro ser racional. Tomar decisões como um ato moral, isto é, sem agredir nem prejudicar os outros, é, para este filósofo, que desvalorizava os instintos, a única opção admissível.

A minha admiração por Kant não tem limites, mas nem por isso adiro a todo o sistema de pura racionalidade deste filósofo. *Ensaio sobre a Cegueira* ajuda-me a compreender o exagero da filosofia kantiana dos valores. Como se sabe, este sistema é uma consequência da bipartição idealista do mundo: o mundo exterior das coisas e o mundo interior da razão humana. Só por si, a razão é impotente para pôr em funcionamento a autointerrogação categórica de Kant, para ativar o “*devo agir assim*”, e não são poucas as situações em que nenhuma lei universal pode ser extraída com segurança do ato individual. Nas perguntas que o sujeito faz a si mesmo antes de atuar, entram sempre apreciações afetivas e instintivas que “não são diretamente acessíveis à auto-observação racional” (Lorenz 257). Sem “os mecanismos de comportamento instintivo muito mais antigos que a razão” (Lorenz 257), equiparáveis, em larga medida, aos dos outros animais, a razão humana seria apenas um impressionante sistema mecânico e automático (um computador é uma boa imagem). A mulher do médico, que se dirige à camarata dos cegos malvados para matar o chefe (aquele que possuía a arma), mostra toda a complexidade das normas de comportamento e a falibilidade do imperativo categórico. A regra “Não matarás” (um ser humano) falha perante a singularidade de uma situação em que um mal (a morte premeditada de uma pessoa às mãos de outra) acontece para se sobrepor a um mal maior: a subjugação absoluta de uns perante a soberba e o desrespeito absoluto de outros pelos mais elementares direitos humanos.

Ainda assim, a mulher do médico, depois de matar, chorou “lágrimas como nunca as tinha chorado em toda a sua vida, Matei, quis matar e matei” (Saramago 207). Razão e instinto conjugam-se nesta personagem num sistema muitíssimo complicado e de difícil análise porque, como acontece em qualquer pessoa, a interação entre esses campos processa-se em áreas de difícil acesso do cérebro e do corpo. Do diálogo, nesta mulher, entre cérebro, mente e corpo (António Damásio, de novo), ou entre razão, sentimentos e emoções (instintos), resulta uma atitude de (re)construção e autointerpretação das regras de comportamento social: “As lágrimas continuavam a correr, mas lentas, serenas, como diante de um irremediável. Levantou-se a custo. Tinha sangue nas mãos e na roupa, e subitamente o corpo exausto avisou-a de que estava velha, Velha e assassina, pensou, mas sabia que se fosse necessário tornaria a matar” (Saramago 207). Imediatamente, a mulher do médico coloca a si própria uma interrogação moral a que o sistema de Kant fornece uma resposta (não matarás) que não é, todavia, no contexto que nos é dado a presenciar e a avaliar no livro, satisfatória ou, pelo menos, pacífica: “E quando é que é necessário matar, perguntou a si mesma enquanto ia andando na direção do átrio, e a si mesma respondeu, Quando já está morto o que ainda é vivo” (Saramago 207-208).

Repito: “Quando já está morto o que ainda é vivo” (Saramago 208). Este é um enunciado enigmático, e a própria mulher do médico tem consciência disso: “Abanou a cabeça, pensou, E isto que quer dizer, palavras, palavras, nada mais” (Saramago 208). Pouco depois, perante a afirmação (ou interrogação) do marido, ela responde como se tivesse aceitado voluntariamente no seu corpo e na sua mente o ato instintivo de matar um ser humano: “Tornarás a matar, Se tiver de ser, dessa cegueira já não me livrarei” (Saramago 208). Estas palavras apontam num sentido que me parece essencial para a compreensão do mal e do sistema de variáveis (o sujeito com o seu cérebro, o seu corpo e a sua mente, e o contexto sobre o qual ele tem de ajuizar

subjetivamente) que, em cada pessoa, se conjuga para conduzir a um ato como aquele que a mulher do médico executa: a morte de outro ser humano. O sentido a que me refiro é o da indefinição de fronteiras entre o racional e o instintivo: a mulher do médico matou porque nela os instintos se tornaram dominantes ou porque, pelo contrário, a razão se sobrepôs aos instintos e lhe ordenou que matasse? E ela admite voltar a matar porque, depois desse ato se reconhece mais racional ou porque sabe estar mais dependente dos instintos? A resposta “Se tiver de ser, dessa cegueira já não me livrarei” (Saramago 208) parece indicar que ela se considera capturada pela irracionalidade que, em abstrato e em geral, no mundo civilizado associamos ao ato de matar um ser humano; mas nas suas palavras podemos ler igualmente a permeabilidade que, sobretudo em situações-limite, existe entre a razão e os instintos. Basta ver como ela oscila na autoanálise, como se chama a si própria “assassina” (Saramago 207) e como admite voltar a matar, embora esteja consciente do efeito avassalador que a consumação desse ato tem nela física e psicologicamente.

A singularidade da situação que *Ensaio sobre a Cegueira* nos oferece, no que tem a ver concretamente com o episódio que acabo de comentar, pode conduzir-nos a diversas interpretações sobre o tipo de mal que afeta, ou não, a mulher do médico. Dizer que ela está já submetida ao mal radical, depois de matar uma pessoa e de dizer e pensar o que disse e pensou, é com certeza um exagero. Nela, a experiência do mal é em tudo excepcional e ditada por uma situação que podemos dizer de autodefesa e preservação da sua vida e da vida dos elementos do seu grupo. Lembremos, aliás, que, juridicamente, matar uma pessoa em autodefesa pode resultar em absolvição. A mulher do médico consciencializa o seu ato como crime, mas não o faz por ter um historial de inversão de valores, nem, após o ato, substitui irremediavelmente a regra do bem pela do mal. Isso é o que se verifica nos cegos malvados, para quem a regra do mal passa a princípio dominante da moral. Nestes, como já referi, dá-se uma inversão da hierarquia dos atos, comportamentos, sentimentos e emoções próprios das categorias do bem e do mal, com este a sobrepor-se àquele. A mulher do médico apenas cairia no mal radical se, de modo indiscriminado, tendesse a matar todos aqueles que se lhe opusessem, independentemente da situação; se, digamos, estabelecesse um acordo contratual com ela própria no qual o assassinio de outras pessoas passasse a ser na sua vida de todos os dias um ato em vias de acontecer perante o mais pequeno estímulo.

Se exigíssemos à mulher do médico, que já vimos não ser uma kantiana pura, uma responsabilidade moral estritamente pautada pelo imperativo categórico, não poderíamos aceitar minimamente a conduta que ela assumiu face ao chefe dos cegos malvados. Muito pelo contrário, podemos até louvar o seu comportamento e dizer que ele reflete uma moral responsável rara. Esta mulher não só pôs em risco a sua integridade física e a sua vida como se dispôs a enfrentar, como de facto veio a acontecer, uma dolorosa inquietação moral, na qual entra o questionamento do conceito filosófico de mal e de outros conceitos que se lhe associam, como a culpa, o remorso, a responsabilidade individual e a imputabilidade.

Tendemos a simplificar em palavras como inumanidade ou barbárie as realidades profundas e incontáveis do mal radical, que acompanha toda a História e ao qual ninguém se pode considerar imune nem enquanto agente nem, muito menos, enquanto vítima. Elegemos, no Ocidente, nomes que por antonomásia dizem o mal nas suas formas mais sinistras e difíceis de suportar e compreender. Vemos vislumbres do horror nas imagens reais dos documentários (sobre os campos de concentração da Segunda Grande Guerra, sobre as execuções sumárias e em massa do comunismo, nos países de Leste ou na China, sobre a violência dos cartéis de droga, etc.) e ficamos sem saber o que pensar, por muito que procuremos explicações convincentes, tanto numa visão de pormenor (a vaidade, a soberba, o desejo de poder do ser humano...) como de conjunto sobre os grandes movimentos histórico-sociais.

No dia a dia, Hitler é o nome mais citado e talvez o mais odiado, porque nos entra em casa através de documentários televisivos e porque as suas ações (as dele e as dos seus sequazes não menos fanáticos) foram, de facto, abomináveis e únicas (na dimensão, no tipo de violência, no

planeamento, na tecnologia e no equipamento concebidos e fabricados para aniquilar todo um grupo étnico religioso); mas há outros ícones do mal que nasceram da conquista de um poder ilimitado e de uma inversão total das regras do bem e do mal: Estaline, Mao, Pol Pot, Ceausescu, Kim Sing II, Pinochet, Khomeini, Kadafi, Saddam Hussein (seria longa uma lista exaustiva dos nomes que assassinaram milhares ou milhões de pessoas, e mais longa a descrição dos crimes, como os de Pol Pot, que mandou enterrar vivos cem mil homens, mulheres e crianças, e, depois disso, também com o mundo a saber, ainda pôde matar mais um milhão e meio).

Para nos ser mais económico lidar com a crueldade e o terror políticos, abreviamos este mal em nomes de ideologias e práticas políticas e religiosas: imperialismo, colonialismo, escravatura, fascismo, nazismo, estalinismo, comunismo, fundamentalismo religioso, etc. Em todos estes sistemas se perfilam nomes maiores do mal radical, não do mal banal, e uma infinidade de nomes mais ou menos anónimos cujo mal não é simplesmente a “ausência de bem”, na célebre fórmula de Aristóteles; é um mal como “fuerza encarnada, un agente positivo” (Steiner, 2007: 116), não um mal concretizado em alguém com “cuernos y rabo” (Steiner, 2007: 116). Enquanto estrutura vulgar (banal, se quisermos) da consciência moral, o mal é uma “realidade ontológica e substantiva” (Steiner 2016: 30); é uma “grandeza negativa”, na famosa expressão de Kant, com uma positividade própria, uma força tão real quanto o bem e que se lhe opõe (em vez de ser simplesmente a sua ausência ou constituir uma mera falha, como referi acima, segundo a perspetiva das teodiceias e das soteriologias).

*Ensaio sobre a Cegueira* (e toda a escrita de Saramago) fornece-nos um entendimento muito consciente e profundo das atitudes e dos comportamentos éticos individuais e coletivos. Ler criticamente este romance é conhecer-nos mais em profundidade a nós próprios e à Humanidade na sua longa história de terríveis derrotas mas também de vitórias imparáveis do juízo moral; e é, portanto, munirmo-nos de conceitos, conhecimentos, vontades de mudança e experiências éticas renovadas, mais autoconscientes e mais humanas. Apesar do pessimismo confesso de Saramago, este seu romance, violento, trágico e desapiedado na visão que nos apresenta, dá-nos um testemunho que não podemos desperdiçar e sugere que todos podemos participar mais ativamente na (re)construção da vida na pólis do século XXI. Neste livro sobressai a capacidade de que o ser humano dispõe não só de ultrapassar as suas fragilidades perante a sugestão e a onnipotência do mal mas também, deliberadamente, de conceber e construir o bem.

## Nota

1. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), no âmbito do Centro de Estudos em Letras, com a referência UIDP/00707/2020, Portugal.

## Obras citadas

- Arendt, Hannah. “Answers to questions submitted by Samuel Grafton”. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007a. 475–480.
- . “The Eichmann controversy: a letter to Gershom Scholem”. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007b. 465–471.
- . *The Origins of Totalitarianism*. London: Allen & Unwin, 1961.
- Burdman, Javier. “Between banality and radicality: Arendt and Kant on evil and responsibility”. *European Journal of Political Theory* 18 (2) (2019): 174–194.
- Damáσιο, António. *A Estranha Ordem das Coisas*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.
- . *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Edição revista e atualizada. S.l.: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2012.
- Eagleton, Terry. *On Evil*. New Haven and London: Yale University Press, 2010.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. *Amor y Odio. Historia Natural del Comportamiento Humano*. Traducción de Félix Blanco. Barcelona: Salvat Editores, 1989a.
- . *Guerra y Paz. Una Visión de la Etología*. Traducción de Rosa Pilar Blanco. Barcelona: Salvat Editores, 1989b.

- Formosa, Paul. "Is radical evil banal? Is banal evil radical?". *Philosophy & Social Criticism* 33 (6) (2007): 717–735. doi: [10.1177/0191453707080585](https://doi.org/10.1177/0191453707080585).
- Kant, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- Lorenz, Konrad. *A Agressão. Uma História Natural do Mal*. Tradução de Maria Isabel Tamen. Moraes Editores: Lisboa, 1974.
- Marques, António. *A Filosofia e o Mal. Banalidade e Radicalidade do Mal de Hannah Arendt a Kant*. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.
- Michal, Bernard. *Os Julgamentos de Nuremberga*. Tradução de Amigos do Livro. Porto Salvo (Lisboa): Desassossego, 2019.
- Neiman, Susan. *O Mal no Pensamento Moderno. Uma História Alternativa da Filosofia*. Tradução de Vítor Matos. Lisboa: Gradiva, 2005.
- Saramago, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. Porto: Porto Editora, 2014.
- Steiner, George. *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la Literatura, el Lenguaje y lo Inhumano*. 2.a ed., completa y revisada. Traducción de Miguel Ultorio, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.
- . *Los logócratas*. Traducción de María Condor. México, D. F.: FCE, Ediciones Siruela, 2007.
- . *Fragmentos (Um Pouco Queimados)*. Tradução e notas de Ana Matoso. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2016.