PERANTE QUEM SE AGE À DISTÂNCIA: a normatividade da participação e o mal moderno, para além de Bauman e Levinas

Pablo Dietrich
Mestrando em Direito pela Faculdade Estácio de Sá. Bacharel em Direito pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Pós-graduando em Ciências da Religião e em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Líbano. Acadêmico de Teologia e de Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Estácio de Sá.

Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2467496149913328
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5447-0550
E-mail: pablodietrichh@hotmail.com

RESUMO:
Zygmunt Bauman mostrou que o Holocausto não se explica pelo ódio de multidões, e sim pela capacidade moderna de produzir distância moral: divisão do trabalho, substituição da responsabilidade moral pela técnica, invisibilidade das consequências e expulsão das vítimas do "universo de obrigação". Apoiado em Emmanuel Levinas, Bauman situou a fonte da moralidade na proximidade do outro e concluiu que ela encolhe com a distância; por isso pediu uma "ética da distância", cuja possibilidade ele mesmo pôs em dúvida. Sustenta-se que essa dúvida decorre da escolha da fonte. Se a responsabilidade nasce do rosto, e o rosto é precisamente o que a organização moderna faz desaparecer, a ética que deveria resistir à organização depende daquilo que a organização suprime. As respostas que dispensam a proximidade — o problema das muitas mãos (Thompson), a cumplicidade (Kutz), a conexão social (Young) — ou dependem da intenção participativa do agente, ou não delimitam perante quem ele responde. A filosofia da normatividade desenvolvida em *O amanhã é possível?* oferece outra fonte: a relação de quem age com aqueles que participam da condição comum sobre a qual a ação incide. Nessa arquitetura, a relação normativa não passa pelo encontro, e sim pela condição; a direção da ação não depende da representação do agente; o círculo daqueles perante quem se age é traçado pela condição reorganizada, e não por quem tem o poder de defini-lo; e a resposta devida recai sobre posições — quem institui, quem detém a faculdade de conceder e negar, quem repete —, e não sobre intenções. Confrontada com os três arranjos que, segundo Bauman, tornam a ação moralmente indiferente, essa arquitetura mostra que cada um deles opera sobre a percepção do agente, enquanto a relação que a arquitetura descreve está na estrutura da ação. Daí se extraem três pontos em que o mal administrado pode ser detido antes da violência: a conversão da participação em permissão, a fronteira em que um gesto repetido deixa de poder ser descrito como irrelevante e a recusa de tratar a reorganização de uma condição comum como assunto técnico ou privado. Ficam também delimitados os pontos que essa arquitetura não alcança: o fanático que recusa a razão que ela assume, a perda sem autor nem titular e a medida positiva da resposta.

PALAVRAS-CHAVE: mal moderno; adiaforização; participação; responsabilidade; cumplicidade; Bauman; Levinas.

ABSTRACT:
Zygmunt Bauman showed that the Holocaust is not explained by mass hatred but by the modern capacity to produce moral distance: the division of labour, the substitution of technical for moral responsibility, the invisibility of consequences and the expulsion of victims from the "universe of obligation". Drawing on Emmanuel Levinas, Bauman located the source of morality in the proximity of the other and concluded that it shrinks with distance; he therefore called for an "ethics of distance" whose very feasibility he doubted. The article argues that this doubt follows from the choice of source. If responsibility arises from the face, and the face is precisely what modern organisation makes disappear, the ethics meant to resist organisation depends on what organisation suppresses. Approaches that dispense with proximity — the problem of many hands (Thompson), complicity (Kutz), social connection (Young) — either depend on the agent's participatory intention or fail to delimit before whom the agent answers. The philosophy of normativity developed in *O amanhã é possível?* offers another source: the relation between the agent and those who participate in the common condition on which the action bears. In this architecture the normative relation does not pass through encounter but through the condition; the direction of action does not depend on the agent's representation; the circle of those before whom one acts is traced by the reorganised condition, not by whoever has the power to define it; and the response owed falls on positions — those who institute, those who hold the faculty to grant and refuse, those who repeat — rather than on intentions. The article tests this architecture against the three arrangements which, according to Bauman, render action morally indifferent, and shows that each operates on the agent's perception, whereas the relation the architecture describes lies in the structure of the action. Three points follow at which administered evil can be halted before violence: the conversion of participation into permission, the threshold at which a repeated gesture can no longer be described as irrelevant, and the refusal to treat the reorganisation of a common condition as a technical or private matter. The article also marks what this architecture cannot reach: the fanatic who rejects the reason it assumes, loss without author or holder, and the positive measure of the response.
KEYWORDS: modern evil; adiaphorisation; participation; responsibility; complicity; Bauman; Levinas.

A sala vazia

Nos primeiros dias de 1933, num escritório da administração pública alemã, um funcionário redigiu a primeira definição de "não ariano" numa norma do funcionalismo. Não havia ninguém à sua frente. A norma não ordenava prisões, não expropriava, não

matava. Alterava uma distinção num texto administrativo. Raul Hilberg escreveu, e Bauman repetiu, que naquele momento a sorte dos judeus europeus estava selada.[1]

A frase de Hilberg é retrospectiva, e seria injusto pedir-lhe mais do que ela diz. Mas a cena que ela descreve tem uma estrutura que interessa à filosofia moral. Quem escreveu a definição não viu rosto algum. Não pensou, talvez, em ninguém em particular. Agiu sobre palavras. E, no entanto, depois daquela linha, milhares de pessoas passaram a estar diante de uma realidade diferente da que haviam recebido: o funcionalismo, a profissão, a cidadania de que participavam já não eram os mesmos para elas.

Uma teoria moral que faça depender a responsabilidade de quem age do encontro com o outro, da visão do seu rosto ou da proximidade da sua presença terá dificuldade em dizer o que aquele funcionário fez a essas pessoas. Terá de dizer que, naquela sala vazia, não havia ainda relação moral, e que ela só apareceria mais tarde, quando alguém, noutro escritório ou numa plataforma de estação, estivesse finalmente diante das vítimas. É precisamente esse intervalo — o espaço entre o ato e aqueles a quem ele chega — que, segundo Bauman, a modernidade aprendeu a alargar e a explorar.

Há, porém, outra hipótese: a de que o funcionário já estava, naquela sala, perante aqueles cuja posição a sua linha alterava, e que estava perante eles não porque os visse, mas porque agia sobre uma condição de que eles participavam. Se essa hipótese se sustentar, a distância que a organização moderna produz não suprime a relação moral; suprime apenas a percepção dela. E um mal que depende de suprimir a percepção pode ser detido num lugar que a percepção não alcança.

§ 1 — O problema

1.1 O mal que não precisa de ódio

A tese central de *Modernidade e Holocausto* é conhecida e continua perturbadora. O Holocausto não foi uma irrupção de barbárie pré-moderna numa civilização que lhe era estranha, nem o produto de uma personalidade coletiva doente. Foi, nas palavras de Bauman, um "horrendo mas legítimo produto" da civilização moderna, que foi sua condição necessária, embora não suficiente.[2] O que a modernidade forneceu não foi o ódio, que existia antes dela, mas os instrumentos para dispensá-lo: uma burocracia capaz de decompor uma tarefa em operações parciais, cada uma tecnicamente irrepreensível; uma divisão do trabalho que afasta cada contribuinte do resultado final; uma racionalidade instrumental que mede as ações por sua eficiência, e não por aquilo que fazem às pessoas que atingem.

A tese tem parentescos conhecidos. Arendt, diante de Eichmann, descrevera um mal cometido sem profundidade de motivos, por alguém cuja marca mais visível era a incapacidade de pensar do ponto de vista de outrem[3]; e a historiografia posterior mostrou,

---

[1] BAUMAN, *Modernidade e Holocausto* (1998), cap. 1, seção "A produção social da invisibilidade moral", citando Raul Hilberg. Para a reconstrução do processo burocrático, HILBERG (1961).

[2] BAUMAN (1998), Prefácio e cap. 1, seção "O significado do processo civilizador": "A civilização moderna não foi a condição suficiente do Holocausto; foi, no entanto, com toda a certeza, sua condição necessária."

[3] ARENDT (1999), sobretudo o Pós-escrito, em que a expressão "banalidade do mal" é retomada e precisada.

com o estudo de Christopher Browning sobre um batalhão de polícia da reserva, que homens comuns, de meia-idade e sem formação ideológica especial, se tornaram executores em poucas semanas[4]. Bauman leva a tese mais longe do que ambos, porque desloca a explicação do agente para a organização. O decisivo não é que os executores fossem banais, e sim que a estrutura tornasse indiferente o que eles eram.

Bauman resumiu o mecanismo na ideia de uma produção social da indiferença e da invisibilidade morais. Retomando John Lachs, observou que, entre as intenções e as realizações, há "uma infinidade de atos insignificantes e atores inconsequentes", e que o intermediário "esconde da vista dos atores os resultados da ação".[5] O aumento da distância entre o ato e suas consequências, escreveu, "anula o significado moral do ato".[6] E a essa distância somou-se outra operação, que os nazistas não inventaram mas aperfeiçoaram: tornar invisível a humanidade das vítimas, retirando-as do "universo de obrigação" — a expressão é de Helen Fein —, isto é, dos "limites exteriores do território social dentro do qual se pode colocar alguma questão moral com algum sentido".[7]

No apêndice acrescentado ao livro, Bauman deu nome ao efeito conjunto desses mecanismos: *adiaforização*, o processo pelo qual a organização torna a ação "nem boa nem má, mensurável por padrões técnicos […] mas não por valores morais". E enumerou os arranjos que o produzem: "(1) ampliando a distância entre a ação e suas consequências além do alcance do impulso moral; (2) excluindo alguns 'outros' da categoria de objetos potenciais da conduta moral, de rostos 'em potencial'; (3) desmembrando outros objetos humanos de ação em agregados de traços funcionais específicos, mantidos de tal forma separados que a oportunidade de reunificar o rosto não ocorre".[8]

1.2 A pergunta

A força do diagnóstico de Bauman está em que ele não precisa de monstros. Os executores eram, em sua maioria, "pessoas normais"; a crueldade que Milgram e Zimbardo observaram em laboratório resultou "de um vicioso arranjo social e não do vício dos participantes".[9] Mas é também daí que nasce a dificuldade. Se o mal moderno opera sobre pessoas moralmente normais, afastando-as das consequências do que fazem, a pergunta decisiva não é como reforçar as convicções dessas pessoas. É se existe uma relação moral que a distância não suprima — e, existindo, onde ela permite deter o processo antes que se torne violência.

Bauman respondeu à primeira parte da pergunta de modo negativo, e a razão da sua resposta está na fonte que escolheu para a moralidade.

---

[4] BROWNING (1992), sobre o Batalhão 101 da Polícia da Ordem e os massacres de 1942 na Polônia.

[5] BAUMAN (1998), cap. 1, seção "A produção social da invisibilidade moral", referindo-se a LACHS (1981).

[6] BAUMAN (1998), cap. 1, mesma seção.

[7] BAUMAN (1998), cap. 1, mesma seção, com referência a FEIN (1979), p. 4.

[8] BAUMAN (1998), Apêndice, seção "Manipulação social da moralidade". O termo *adiaforização* só aparece no Apêndice; nos capítulos, Bauman fala em produção social da indiferença e da invisibilidade morais.

[9] BAUMAN (1998), cap. 1, seção "A produção social da indiferença moral", e cap. 6, seção "A natureza social do mal", sobre MILGRAM (1974) e HANEY; BANKS; ZIMBARDO (1973).

O alcance da pergunta precisa ficar claro. Não se trata de oferecer uma explicação histórica do Holocausto, nem uma teoria geral do mal, e não se sustenta que uma filosofia moral possa, por si, impedir um genocídio. A pergunta é mais estreita: se existe uma fonte de normatividade cuja força não diminua com a distância que a organização moderna produz, e o que ela permite dizer — e exigir — àqueles que agem através dessa organização.

§ 2 — A moralidade da proximidade e as respostas sem rosto

2.1 Bauman: a moralidade que encolhe com a distância

O capítulo 7 de *Modernidade e Holocausto* propõe o que Bauman chama, com modéstia declarada, alguns passos em direção a uma teoria sociológica da moralidade. Contra Durkheim, sustenta que a sociedade não é uma "fábrica" de moralidade: "A moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula — explora, redireciona, espreme."[10] A fonte da moralidade é pré-societária, e Bauman a encontra na descrição levinasiana do "estar com os outros" como responsabilidade. Daí a fórmula central do capítulo: "A responsabilidade, esse tijolo constitutivo de todo comportamento moral, surge da proximidade do outro. Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade."[11]

A fórmula tem uma consequência que Bauman extrai sem hesitar. Se a responsabilidade é proximidade, a distância é a sua ausência: "O atributo moral da proximidade é a responsabilidade; o atributo moral da distância social é a ausência de relacionamento moral ou heterofobia."[12] E a moralidade, "inextricavelmente atada à proximidade humana, […] parece conformar-se à lei da perspectiva ótica. Parece grande e espessa quando perto do olho. Com o aumento da distância, a responsabilidade pelo outro encolhe e as dimensões morais do objeto se embaçam, até que ambas atingem o ponto de desaparecimento e somem de vista".[13]

O diagnóstico do Holocausto decorre dessa premissa. A organização moderna não precisa corromper o impulso moral; basta-lhe produzir distância. "A capacidade visual do impulso moral, limitada como é pelo princípio da proximidade, permanece constante, enquanto cresce rapidamente a distância em que a ação humana pode ser efetiva e consequente."[14] O mal moderno ocupa o intervalo entre o alcance da ação e o alcance da visão.

A consequência para o remédio é igualmente clara, e Bauman não a esconde. Se a moralidade que conhecemos é míope por construção — "Ela tende a ficar em casa e no presente"[15] —, a ética capaz de resistir à ação mediada teria de ser outra. No apêndice, Bauman retoma de Joseph Weizenbaum a exigência de "uma ética da distância e das

[10] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Fontes pré-societárias da moralidade".
[11] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Proximidade social e responsabilidade moral".
[12] BAUMAN (1998), cap. 7, mesma seção.
[13] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Produção social da distância".
[14] BAUMAN (1998), cap. 7, mesma seção.
[15] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Supressão social da responsabilidade moral".

consequências distantes", e acrescenta que ela seria "diferente de qualquer outra moralidade conhecida: uma ética que se estenderia acima dos obstáculos socialmente erigidos da ação mediatizada e da redução funcional da pessoa humana". E logo duvida: "Se tal ética constitui uma perspectiva prática plausível é questão inteiramente diferente."[16]

A dúvida é coerente com as premissas. Uma ética da distância que tirasse a sua força da proximidade seria contraditória; uma ética da distância que a tirasse de outro lugar teria de dizer de onde, e Bauman não o diz. Os remédios que ele efetivamente oferece são de outra ordem: o pluralismo, que Milgram mostrou capaz de paralisar a obediência quando as autoridades divergem; o dever de resistir à socialização, que Arendt formulou; o testemunho dos poucos que resistiram, que mostra que colocar a autopreservação acima do dever moral foi "uma escolha".[17] São remédios reais, mas nenhum deles é a ética da distância. O primeiro é uma condição institucional; os outros dois apelam à consciência individual cujo alcance o próprio capítulo 7 declarou limitado. Anos depois, em *Postmodern ethics*, Bauman voltaria ao tema sem alterar a premissa: a "parceria moral de dois" continua a ser o lugar originário da moralidade, e a entrada do terceiro, com a sociedade e as suas regras, é o ponto em que a moralidade passa a ser administrada e, com isso, posta em risco[18].

Há ainda uma tensão interna, e é ela que conduz a Levinas. Na citação que Bauman faz de Levinas, a proximidade não é espacial: o outro "não está apenas próximo de mim no espaço ou próximo como um parente, mas se aproxima de mim essencialmente na medida em que eu me sinto — em que eu sou — responsável por ele"; e "A proximidade não reverte à sua intencionalidade".[19] O uso que Bauman faz da proximidade, porém, é graduável e mensurável: é a proximidade física das experiências de Milgram, em que a obediência crescia à medida que a vítima se afastava da vista, e a proximidade social que diminui "com cada centímetro a mais de distância social".[20] A sociologia de Bauman converteu uma proximidade ética em proximidade perceptiva. É essa conversão que permite o diagnóstico — a organização pode manipular distâncias perceptivas — e é ela que o torna sem saída: o que a organização manipula é exatamente aquilo de que a moralidade depende.

2.2 Levinas: a responsabilidade sem termo médio

Levinas oferece a Bauman mais do que Bauman aproveita. Em *Totalidade e infinito*, a relação com outrem não é uma forma de conhecimento: o rosto "fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja

[16] BAUMAN (1998), Apêndice, com referência a WEIZENBAUM (1976).

[17] BAUMAN (1998), cap. 6, seção "Pluralismo do poder e poder da consciência"; cap. 7, "Observações finais"; cap. 8.

[18] BAUMAN (1993), sobretudo os capítulos sobre a "parceria moral" e sobre os espaçamentos sociais, em que a responsabilidade continua a nascer do encontro e a sociedade aparece como gestora, e não como fonte, da moralidade.

[19] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Fontes pré-societárias da moralidade", citando LEVINAS (1985), p. 95-101.

[20] BAUMAN (1998), cap. 6, seção "A desumanidade como função de distância social", e cap. 7, seção "Supressão social da responsabilidade moral". Os experimentos de proximidade estão em MILGRAM (1974), cap. 4.

conhecimento".[21] A responsabilidade que daí nasce precede a representação que eu faça do outro e não depende da sua proximidade no espaço. Nesse ponto, a leitura sociológica de Bauman simplifica Levinas, e a simplificação tem consequências: uma responsabilidade que precede o conhecimento não deveria encolher quando o conhecimento falha.

Levinas viu, além disso, o perigo que Bauman descreveria. O prefácio de *Totalidade e infinito* abre com a guerra e com a totalidade que ela revela: nela, "Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem".[22] E o livro termina por reconhecer que a política, quando se deixa a si mesma, deforma aquilo que a suscitou: a relação com outrem, ao passar pelo terceiro, "aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania". A razão é precisamente a que Bauman chamaria adiaforização: a política julga segundo regras universais e deixa de ver "Outrem enquanto unicidade e rosto (que o visível do político deixa invisível)".[23]

A dificuldade está no lugar em que Levinas situa a origem da relação. O rosto apresenta-se "como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem"; e "Toda a relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto".[24] A responsabilidade não depende de que eu *veja* o outro, mas depende de que o outro *se apresente*. Ela é, por construção, uma relação sem termo médio.

Isso tem duas consequências para o problema do mal administrado. A primeira é que a ação mediada, enquanto tal, não encontra a origem da responsabilidade. O funcionário da sala vazia não está diante de ninguém; ninguém se lhe apresenta. Se a relação moral remonta sempre a um frente a frente, é preciso que ele, ou alguém, venha a estar frente a frente com as vítimas para que a sua ação ganhe o sentido que a norma já tinha quando ele a escreveu. A segunda consequência diz respeito ao terceiro. Levinas não ignora que outrem nunca está só: "O terceiro observa-me nos olhos de outrem — a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça."[25] Mas o terceiro, em *Totalidade e infinito*, é "toda a humanidade que nos observa", e a sua revelação "só se produz através do rosto".[26] A passagem ao terceiro alarga a responsabilidade ao infinito, e não a delimita. Ela não diz perante quem se encontra aquele que age através de uma cadeia de mediações — diz que está perante todos, através de cada um que se lhe apresenta. Em *Autrement qu'être*, Levinas voltaria ao terceiro com mais vagar, e é ali que a justiça aparece como "comparação dos incomparáveis"; mas também ali

[21] LEVINAS, *Totalidade e infinito* (1988), p. 176. As citações seguem a tradução portuguesa de José Pinto Ribeiro.
[22] LEVINAS (1988), Prefácio, p. 10.
[23] LEVINAS (1988), Conclusões, p. 280.
[24] LEVINAS (1988), p. 178 e 191.
[25] LEVINAS (1988), p. 190.
[26] LEVINAS (1988), p. 191 e 285.

o terceiro entra pela proximidade do próximo, e a justiça é a moderação de uma responsabilidade que continua a nascer do rosto[27].

Diante da tirania do político, o recurso de Levinas é a subjetividade: a "insubstituível unicidade do eu que se mantém contra o Estado", e a pergunta retórica sobre como não introduzir "a subjectividade do eu como única fonte possível de bondade".[28] É, em outro registro, o mesmo recurso de Bauman ao dever de resistir e ao testemunho dos poucos que resistiram. Ambos põem a fonte da moralidade fora das estruturas sociais e veem nessas estruturas, sobretudo nas organizadas, o lugar onde ela é silenciada. Ambos, por isso, só podem opor à organização aquilo que a organização não alcança: a consciência singular.

2.3 Responsabilidade sem rosto

Bauman e Levinas não esgotam as respostas. A filosofia política e a teoria da responsabilidade coletiva procuraram, nas últimas décadas, fundar a responsabilidade de quem age através de organizações sem passar pela proximidade, e três dessas tentativas tocam diretamente o problema.

Dennis Thompson deu ao fenômeno que Bauman chamou responsabilidade flutuante o nome por que ele hoje é conhecido: o problema das muitas mãos. Como muitos funcionários contribuem, de modos diferentes, para as decisões e as políticas de um governo, torna-se difícil, mesmo em princípio, identificar quem é moralmente responsável pelos resultados[29]. A resposta de Thompson não é abandonar a responsabilidade pessoal, mas reconstruí-la com critérios de causalidade e de volição ajustados à vida organizacional, de modo que nem a hierarquia nem a coletividade sirvam de abrigo; Mark Bovens desenvolveu a mesma linha para as organizações complexas em geral[30]. O ganho é real, mas a pergunta continua a ser feita a partir do agente: o que ele causou, o que sabia, o que podia evitar. O lado daqueles perante quem se age permanece sem teoria.

Christopher Kutz formulou um princípio de cumplicidade que dispensa a diferença causal do gesto isolado: alguém responde pelo que outros fazem quando participa intencionalmente do mal que eles praticam ou do dano que causam[31]. A responsabilidade já não depende de que o gesto faça diferença, e isso responde diretamente ao argumento dos atos insignificantes. Depende, porém, de uma intenção participativa, isto é, de que o agente se compreenda como parte de um empreendimento comum. É exatamente essa autocompreensão que a divisão do trabalho, tal como Bauman a descreveu, decompõe: o maquinista que conduz um trem não se entende como participante de um extermínio, e nada no seu estado de espírito o obriga a entender-se assim.

---

[27] LEVINAS (1974), cap. V, seção 3, "Du dire au dit, ou la sagesse du désir", onde a entrada do terceiro exige a comparação, a medida e a justiça, sem que a responsabilidade pelo próximo deixe de ser a sua origem.

[28] LEVINAS (1988), Conclusões, p. 280.

[29] THOMPSON (1980), p. 905-906.

[30] BOVENS (1998), sobre o problema das muitas mãos nas organizações complexas e os modelos de responsabilidade individual, hierárquica e coletiva.

[31] KUTZ (2000), especialmente a formulação do princípio da cumplicidade, que funda a responsabilidade na participação intencional em ações coletivas, e não na diferença causal de cada contribuição.

Iris Marion Young foi mais longe na direção da estrutura. O seu modelo de conexão social atribui responsabilidade a todos os que, pelas suas ações, contribuem para processos estruturais que produzem injustiça, independentemente de culpa e de nexo causal individualizável, e foi construído em parte num diálogo crítico com Arendt[32]. Essa responsabilidade não precisa de rosto nem de intenção. Tem, contudo, duas características que a afastam do problema aqui posto. É prospectiva e política: não diz a que cada um deve responder pelo que fez, mas o que todos devem fazer, em conjunto, para transformar a estrutura. E não delimita: todos os que participam dos processos partilham a responsabilidade, e o círculo dos responsáveis, como o terceiro de Levinas, tende a coincidir com todos. Mattias Gunnemyr mostrou, além disso, que a participação, tal como Young a entende, não é necessária nem suficiente para a responsabilidade política que ela lhe atribui[33]. Em Young, "participar" designa a contribuição do agente para o processo que produz o dano. Em *O amanhã é possível?*, a palavra designa outra coisa: a posição daqueles que vivem da condição sobre a qual a ação incide. A diferença de sentido é toda a diferença do argumento.

2.4 O limite comum

As respostas de Bauman e de Levinas diferem em quase tudo — uma é sociológica, a outra metafísica; uma mede a proximidade, a outra a recusa como medida —, mas partilham uma premissa. Em ambas, a relação moral é imediata. Em Bauman, porque nasce da proximidade; em Levinas, porque nasce de uma apresentação sem intermediário. E em ambas, por isso, a mediação é o lugar da perda: a organização, a instituição, o "visível do político" são o que interrompe a relação, e a moralidade só pode resistir-lhes a partir de fora.

É essa premissa que torna o diagnóstico de Bauman sem saída. Se a relação moral é imediata, a ação mediada é moralmente deficitária por natureza, e a única ética da distância possível seria uma ética que não é ética de nada. As respostas que dispensam a proximidade escapam à premissa, mas não à dificuldade: permanecem do lado do agente, como a reconstrução de Thompson; reconduzem a relação ao estado de espírito de quem age, como a intenção participativa de Kutz; ou estendem-na a todos os que contribuem para uma estrutura, como a conexão social de Young. A pergunta pode então ser reformulada com mais precisão: existe uma relação normativa que não seja imediata — que passe pela mediação, em vez de ser interrompida por ela —, que não dependa da representação de quem age e que, ao mesmo tempo, seja delimitada, isto é, que diga perante quem, e não apenas perante todos?

[32] YOUNG (2011), em especial a distinção entre o modelo da responsabilidade por imputação (*liability model*) e o modelo da conexão social, e a leitura crítica da distinção arendtiana entre culpa e responsabilidade.
[33] GUNNEMYR (2020), p. 567-586.

§ 3 — Outra fonte: a normatividade da participação

3.1 O ponto de partida

O amanhã é possível? Por uma nova filosofia da normatividade parte de um fato que não tem nada de moral: vivemos continuamente daquilo que não produzimos. O ar, a água, a língua em que pensamos, a moeda com que pagamos, o direito segundo o qual sabemos o que é nosso — "Nada disso é matéria, e nada disso foi produzido por quem dele vive".[34] A capacidade técnica não reduz essa dependência; reorganiza-a e, com frequência, aprofunda-a.

Dois passos do Livro I interessam diretamente ao problema de Bauman. O primeiro é a tese de que gerir não é produzir. A gestão organiza a utilização daquilo que não produz; torna a dependência mais inteligível, não menor. E melhora dividindo-se: "Uma administração torna-se melhor dividindo-se […]. À medida que a operação se torna mais extensa, cresce igualmente a porção do saber indispensável que já não está em cabeça alguma que participe da decisão." A boa administração, conclui o livro, não fecha a distância entre quem decide e aquilo de que a decisão depende: "Organiza essa distância, torna-a suportável e, ao torná-la suportável, torna-a maior."[35] A premissa é a mesma de Weber e, por outra via, a de Bauman: a distância não é patologia da organização, mas produto do seu bom funcionamento. O livro não extrai dela um diagnóstico da racionalização; extrai apenas "uma fronteira que nenhuma eficiência atravessa".[36]

O segundo passo é a distinção entre as condições que apenas favorecem uma realidade e as que a constituem. Uma condição é constitutiva quando, retirada, o que resta já não é a mesma forma, e não apenas a mesma forma em circunstâncias piores: "Era condição de continuar, ou condição de ser? Só a segunda constitui."[37]

3.2 Participar

O Livro II chama *participação* a uma classe de realidades — uma amizade, uma língua viva, uma universidade, uma passagem comum — que se reconhecem por duas propriedades conjuntas: sobrevivem à substituição de todos os seus componentes e podem cessar com todos eles presentes. "Participar significa existir recebendo aquilo que não se produz por si mesmo", num receber em que "o voltar-se para o recebido é o que a coisa é, e não apenas uma atividade que ela exerce".[38] Toda participação tem um termo, um modo e uma trama, e só se deixa reconhecer pelos três em conjunto.

Duas precisões dessa definição importam para o que segue. A primeira é que participação não é elogio. O livro reconhece estrutura participativa a uma quadrilha, e conclui: "Participação não é ainda um elogio. É apenas o nome de uma determinada forma

[34] DIETRICH, *O amanhã é possível?* (no prelo), cap. 1, p. 13.
[35] DIETRICH (no prelo), cap. 2, p. 24.
[36] DIETRICH (no prelo), cap. 2, n. 9, p. 22, sobre WEBER (1999).
[37] DIETRICH (no prelo), cap. 4, p. 49.
[38] DIETRICH (no prelo), cap. 8, p. 112.

de existência."[39] O erro de uma participação, quando existe, não está em participar, mas no que ela deixa às outras participações que dependem da mesma realidade comum. A segunda é que participar não se mede por atividade. A criança que aprende a língua e o mestre que a ensina "ocupam lugares diversos na mesma realidade participativa"; a recepção "não constitui uma deficiência da participação", mas "um de seus modos próprios de realização".[40] Quem apenas recebe participa de pleno direito.

3.3 Perante quem

O passo decisivo para o problema de Bauman está no Capítulo 11. O caso é deliberadamente despojado: alguém altera, numa sala vazia, uma linha de um arquivo de que outros dependerão. Ninguém está presente. O livro pergunta perante quem essa ação se encontra, e responde que a relação com aqueles que dependerão do arquivo "não começou quando alguém o falsificou. Já existia. A alteração não a criou; encontrou-a". Os outros "não entraram na ação pelas consequências. Já estavam nela pela posição que aquela coisa ocupava na sua própria participação".[41]

Daí seguem três teses que a arquitetura de Levinas e de Bauman não permitiria formular.

A primeira é que a direção da ação não depende da representação do agente: "Pode acontecer que ele nunca tenha pensado em ninguém. Pode até ignorar completamente quem um dia dependerá daquela condição. Nada disso altera o fenômeno. A direção não provém do seu ânimo, mas da realidade sobre a qual agiu." E, na formulação mais precisa: "A direção é da ação, e não da intenção; encontra-se na coisa enquanto condição da participação de outros, e não na representação que o agente faz deles."[42]

A segunda é que a relação é mediada, e que a mediação não a enfraquece: "Entre o gesto e as pessoas permanece sempre a coisa sobre que se agiu. É através dela, e nunca por cima dela, que a ação chega aos outros." E: "a mediação não diminui a realidade da relação; descreve-a. […] A relação não acontece apesar da mediação. Acontece pela mediação."[43] O próprio livro oferece, entre os exemplos, um ato puramente burocrático: "Um serviço que apaga dos seus registros uma distinção necessária atua, naquele instante, apenas sobre palavras e formulários. Ainda assim, todos aqueles que amanhã precisarem dessa distinção encontrar-se-ão perante uma realidade diferente da que receberam."[44]

A terceira é que a relação não depende do encontro nem da proximidade. O livro o diz expressamente — a relação entre os participantes e o agente "não nasce do encontro, nem da proximidade física, nem de um contrato previamente celebrado. Nasce da anterioridade da própria condição compartilhada" — e o diz também contra Levinas, na única nota em que o nomeia: "ali a prioridade ética do outro não é fundada por nenhuma

[39] DIETRICH (no prelo), cap. 8, p. 122-123.
[40] DIETRICH (no prelo), cap. 8, p. 126-127.
[41] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 159-160.
[42] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 160-161.
[43] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 161-162.
[44] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 162.

condição partilhada, e a relação não passa por termo médio algum; aqui, o outro só está na ação porque a coisa sobre a qual ela incide já ocupava um lugar na participação dele. Retirada a condição, não fica uma relação mais pura: não fica relação nenhuma."[45]

Estar perante alguém não é ainda dever-lhe resposta. O livro insiste nisso: "Pode haver relação sem obrigação, assim como pode haver proximidade sem responsabilidade."[46] O Capítulo 12 mostra que acrescentar saber, poder, previsão e controle a quem age não produz, por si, um dever; produz imputabilidade, isto é, a condição necessária para que alguém possa ser destinatário de uma exigência. "O saber mostra perante quem ele está; não explica por que estar assim perante alguém constitui uma obrigação."[47]

3.4 A razão assumida

É nesse ponto que o livro faz a única coisa que pede ao leitor. Retirados todos os elementos que poderiam explicar por que alguém deve responder — o dano, a queixa, o cargo, a regra, a promessa, o proveito, o sentimento do próprio agente —, resta ainda alguma coisa. O caso é o de uma cisterna de que bebem algumas casas, consertada por alguém que não tinha encargo algum, sem que ninguém perceba. O conserto é benéfico, e mesmo assim quem o fez não pode tratar a história dessa reorganização como assunto exclusivamente seu: "A mão que agiu foi uma só; a condição sobre a qual agiu nunca foi apenas sua."[48]

Esse resto não é demonstrado. É assumido às claras, como razão: "Ao reorganizar aquilo de que outros participam, o agente já não pode tratar essa reorganização como assunto exclusivamente seu; deve responder perante aqueles cuja posição modificou quanto àquilo que foi modificado."[49] O livro não esconde o risco dessa escolha: "Quem não reconhecer esse resto — quem o veja apenas como um efeito da reputação, do hábito, da conveniência ou como nada de relevante — poderá recusar o livro nesse ponto."[50] Mas a razão assumida tem, em compensação, duas propriedades que importam aqui. É delimitada: a resposta se limita "ao que foi modificado e não se estende arbitrariamente para qualquer direção". E não depende do estado de espírito do agente: "A direção da ação não nasce de seu sentimento; nasce da condição comum sobre a qual ela incidiu e da participação daqueles que continuam vivendo dela."[51]

3.5 O círculo, o piso, a permissão e as posições

Quatro desenvolvimentos posteriores completam a arquitetura, e cada um deles responde, sem que o livro o diga, a uma peça do diagnóstico de Bauman.

O círculo é encontrado, não escolhido. O Capítulo 15 compara a arquitetura com a de Scanlon e observa que, se bastasse ser afetado por uma decisão para ser destinatário da

[45] DIETRICH (no prelo), cap. 14, p. 200, e cap. 11, n. 59, p. 161.
[46] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 165.
[47] DIETRICH (no prelo), cap. 12, p. 168.
[48] DIETRICH (no prelo), cap. 13, p. 179-182.
[49] DIETRICH (no prelo), cap. 13, p. 193.
[50] DIETRICH (no prelo), Introdução, p. 5.
[51] DIETRICH (no prelo), cap. 13, p. 192 e 183.

justificação, o círculo seria ilimitado; e que qualquer critério de seleção trazido de fora — os mais vulneráveis, os mais próximos — faz o recorte deixar "de ser descoberto para tornar-se escolhido". A alternativa é que o recorte seja traçado pela própria ação: "Não somos nós que decidimos quem pertence ao campo da ação. É a própria ação que, incidindo sobre uma condição objetiva, já delimita aqueles cuja participação nessa condição foi reorganizada. […] O recorte não é produzido pela teoria; é reconhecido por ela."[52] O livro acrescenta uma ressalva de grande alcance: isso vale onde a condição "se deixa descrever sem que fique em disputa o que ela é e quem dela participa"; onde descrições igualmente defensáveis divergem, o juízo suspende-se.[53]

O piso. A resposta devida acompanha a estrutura do bem atingido. Onde o que se alterou foi uma condição constitutiva, responder exige restituí-la. E há um limite abaixo do qual nenhuma reorganização pode ser respondida: "Não se responde destruindo aquilo mesmo a respeito do qual a resposta é devida." O livro chama *piso* a essa fronteira, que "não mede qualidade, utilidade, eficiência ou importância. Mede apenas a permanência da identidade".[54]

A permissão. Os Capítulos 16 a 18 isolam uma alteração que não se deixa medir por perdas. Uma trilha atravessada por todos recebe um portão; o dono nunca o tranca. Nada se perdeu que uma estatística registre, e mesmo assim a forma mudou: "Mesmo que a autorização nunca seja recusada, passou a existir uma mediação que antes não havia. Aquilo que era participação tornou-se permissão."[55] O mesmo ocorre com a nascente cercada cuja água continua a ser distribuída igualmente: "Antes, dependiam da nascente. Agora dependem da vontade daquele que controla o acesso à nascente. A água continua sendo a mesma; a participação deixou de ser."[56] O que importa não é o exercício, mas a existência de uma *faculdade de conceder ou negar*: "Quando ela passa a existir, ainda que jamais seja utilizada, a estrutura da participação já não é a mesma."[57]

As posições. O Capítulo 22 enfrenta o caso em que muitos agem e ninguém, sozinho, reorganiza — o aquífero que baixa sob milhares de poços. A soma de gestos não produz um autor: "Aquilo que se somou foram efeitos, e os efeitos, sozinhos, nunca disseram quem responde por eles." Mas, onde existe um regime instituído — canais, quotas, licenças —, há três maneiras distintas de estar dentro da reorganização: quem a instituiu, quem detém hoje a faculdade de conceder e negar e quem repete o gesto que, somado, a produz. O que o livro diz de quem herdou a faculdade é particularmente relevante: ele "recebeu essa função de outro, não a instituiu, nunca recusou uma única licença e diz, com verdade, que nada daquilo é obra sua". E, no entanto, o resto "Não ficou preso ao gesto: acompanhou a posição"; o autor da resposta devida "é definido pelo lugar que ocupa, não pela história que tem".[58]

[52] DIETRICH (no prelo), cap. 15, p. 211-212.
[53] DIETRICH (no prelo), cap. 15, p. 213.
[54] DIETRICH (no prelo), cap. 18, p. 264.
[55] DIETRICH (no prelo), cap. 16, p. 235.
[56] DIETRICH (no prelo), cap. 18, p. 259-260.
[57] DIETRICH (no prelo), cap. 17, p. 249.
[58] DIETRICH (no prelo), cap. 22, p. 304-307.

Quanto a quem apenas repete, o Capítulo 21 descreve o ponto em que o gesto, "considerado na série de que faz parte, já não se deixa descrever como irrelevante".[59]

O livro não menciona o Holocausto, nem Bauman, nem a violência de Estado. Suas cenas são cisternas, trilhas, nascentes e aquíferos. É justamente por isso que o confronto com Bauman tem interesse: a arquitetura não foi desenhada para lhe responder, e resta saber se responde.

§ 4 — O teste: a adiaforização contra a estrutura da ação

Os três arranjos que, segundo Bauman, tornam a ação moralmente indiferente têm um traço em comum que a formulação dele deixa ver: todos operam sobre aquilo que o agente percebe. O primeiro põe as consequências "além do alcance do impulso moral"; o segundo retira alguns outros da categoria de "rostos em potencial"; o terceiro fragmenta o objeto humano de modo que "a oportunidade de reunificar o rosto não ocorre". Se a relação moral estiver na percepção, os três arranjos a suprimem. Se estiver na estrutura da ação, os três apenas a escondem. Resta verificar, arranjo por arranjo, o que acontece com a relação de participação.

4.1 A distância

O primeiro arranjo amplia a distância entre a ação e suas consequências. Para Bauman, isso basta para anular o significado moral do ato, porque a moralidade obedece à "lei da perspectiva ótica".

Na arquitetura da participação, a distância é outra coisa. O que separa o funcionário da sala vazia daqueles a quem sua linha chega não é um espaço vazio que o impulso moral não consegue atravessar; é a própria condição sobre a qual ele agiu — o funcionalismo, a profissão, o estatuto jurídico —, e é através dela que a ação chega a eles. A extensão da cadeia de intermediários altera o que o agente sabe, e o livro concede que altera muito: a divisão do trabalho, por construção, põe o saber indispensável fora de qualquer cabeça que participe da decisão. Mas o saber, no livro, não é o que constitui a relação. Ele "mostra perante quem ele está"; não a cria.[60] Por isso a cadeia pode ser tão longa quanto se queira sem que a relação encolha: ela não é função da distância, porque não é função da visão.

Isto não significa que a distância seja moralmente indiferente. Significa que o que ela produz é ignorância, e não ausência de relação. E ignorância, nessa arquitetura, é um problema de imputabilidade e de conhecimento, que se resolve de outro modo — procurando saber, ouvindo quem está fora —, e não um limite do campo daqueles perante quem se age. O livro chega a dizer que a mudança que atinge os participantes pode ser a mesma que lhes retira o ponto de onde ela seria visível, e que "Isso não os põe fora do campo da resposta".[61]

---

[59] DIETRICH (no prelo), cap. 21, n. 102, p. 298.
[60] DIETRICH (no prelo), cap. 12, p. 168.
[61] DIETRICH (no prelo), cap. 11, p. 163.

4.2 A exclusão do universo de obrigação

O segundo arranjo é o mais perigoso, e é aquele em que Bauman viu a maior invenção nazista: tornar invisível a humanidade das vítimas retirando-as do universo de obrigação. A definição de Fein é, deve-se notar, uma definição por *reconhecimento*: o universo de obrigação é "o círculo de pessoas com a obrigação recíproca de se protegerem cujos laços derivam de sua relação com uma divindade ou fonte sagrada de autoridade". Quem controla o reconhecimento controla o círculo. É por isso que bastava ao Estado definir: segundo Bauman, excluir os judeus do universo de obrigação "só era necessário para privá-los da participação na nação e comunidade do Estado alemão".[62]

A frase de Bauman usa a palavra *participação*, e usa-a como se ela fosse um estatuto concedido: privar de participação seria retirar um reconhecimento. Na arquitetura da participação, participar não é um estatuto que se concede, e o círculo daqueles perante quem se age não é traçado por reconhecimento. O livro o mostra com o caso da empresa dissolvida por ato judicial, em que "a crença permanece inteira; a realidade cessou", e conclui que o reconhecimento coletivo, por importante que seja, "não é aquilo em que elas consistem".[63] Do mesmo modo, retirar o reconhecimento não retira a participação. Os judeus alemães de 1933 continuavam a falar a língua, a exercer as profissões, a habitar as cidades, a possuir o que possuíam. A norma que os definia como "não arianos" não os tirava dessas condições; alterava a sua posição dentro delas.

Daí resulta uma consequência que é, talvez, o ponto mais forte do argumento. Na lógica de Fein, o ato de exclusão *retira* as vítimas do círculo; do outro lado da fronteira, "avaliações morais não fazem sentido". Na lógica da participação, o ato de exclusão é ele mesmo uma reorganização de condições de que os excluídos participam — e é, por isso, exatamente o ato que traça o círculo daqueles perante quem se age. O funcionário que redige a definição não afasta os definidos do campo da sua ação; coloca-os nele. Quanto mais eficaz a exclusão, mais extensa a reorganização, e mais numerosos aqueles perante quem ela se encontra.

O mesmo se vê na sequência que Hilberg descreveu e que Bauman leu como "a lógica da expulsão do reino do dever moral": definição, demissão e expropriação, concentração.[64] Cada estágio pressupõe a participação que suprime. Só se pode demitir quem trabalhava; só se pode expropriar quem possuía; só se pode concentrar quem habitava. A própria materialidade da exclusão é a prova de que havia um lugar ocupado na condição que ela reorganiza. Aquilo que, na linguagem de Fein, expulsa do universo de obrigação é, na linguagem da participação, a descrição exata do objeto da resposta devida.

---

[62] BAUMAN (1998), cap. 1, seção "A produção social da invisibilidade moral"; FEIN (1979), p. 4.

[63] DIETRICH (no prelo), cap. 8, p. 105.

[64] BAUMAN (1998), cap. 7, seção "Supressão social da responsabilidade moral". A sequência é a que organiza HILBERG (1961).

4.3 O rosto desmembrado e a responsabilidade técnica

O terceiro arranjo decompõe o objeto humano em traços funcionais — um número, uma categoria de transporte, um item de orçamento — de modo que ninguém, em nenhum ponto da cadeia, se encontre diante de uma pessoa inteira. A ele corresponde a substituição da responsabilidade moral pela técnica, que Bauman descreveu como o esquecimento de que a ação é um meio para algo além dela mesma: "o próprio ato burocrático se torna um fim em si mesmo".[65]

A arquitetura da participação não precisa reunificar o rosto, porque a relação que descreve nunca passou por ele. O que ela exige é outra coisa: que a condição sobre a qual se age seja descrita como aquilo que é — a condição de que outros participam —, e não apenas como a matéria de uma tarefa. O livro chama *troca de registro* à operação inversa, pela qual um bem passa a ser descrito no vocabulário de outro: a água de que se participava passa a ser "coisa que se recebe de quem a administra", e a descrição "já está feita no registro novo".[66] A responsabilidade técnica é precisamente uma troca de registro: o transporte de pessoas descrito como gestão de material rodante, a morte descrita como desinfecção. Contra ela, a arquitetura não opõe um sentimento, mas uma exigência de descrição: a pergunta sobre o que uma ação reorganiza não se responde no registro da tarefa.

E a razão assumida atinge o núcleo da responsabilidade técnica. Esta consiste em tratar o ato como assunto encerrado na sua própria correção — bem executado, conforme a regra, dentro da competência. A razão assumida é exatamente a impossibilidade de fazer isso: quem reorganiza uma condição de que outros participam "já não pode tratar essa reorganização como assunto exclusivamente seu". O livro distingue com cuidado a legitimidade do agir e a estrutura da ação: "Uma coisa é a legitimidade do agir; outra é a impossibilidade de tratar, depois de agir, aquilo que foi feito como assunto exclusivamente próprio. A unilateralidade da decisão não transforma em privada a estrutura da ação."[67] Uma ordem legítima, uma competência regular, uma tarefa tecnicamente impecável não fecham o ato sobre si mesmo.

4.4 A responsabilidade flutuante

Bauman acrescentou aos três arranjos um efeito que os torna quase invulneráveis: a responsabilidade "flutuante". Cada funcionário age em nome de outro; o que decide não executa; o que executa não decide. "Pode-se dizer que a organização como um todo é um instrumento para eliminar responsabilidade."[68] Os executores o disseram com todas as letras: Ohlendorf declarou-se "um dente em posição relativamente baixa dentro de uma grande engrenagem".[69]

---

[65] BAUMAN (1998), cap. 4, seção "Efeitos da divisão hierárquica e funcional do trabalho".
[66] DIETRICH (no prelo), cap. 18, p. 260-261.
[67] DIETRICH (no prelo), cap. 13, p. 186.
[68] BAUMAN (1998), cap. 6, seção "Responsabilidade flutuante".
[69] BAUMAN (1998), cap. 1, seção "A produção social da indiferença moral".

Arendt ouviu o mesmo argumento em Jerusalém e mostrou por que ele não serve diante de um tribunal: a teoria da engrenagem pode descrever um sistema, mas, perante o juiz, cada engrenagem volta a ser uma pessoa, e a pergunta passa a ser por que ela aceitou ser engrenagem, ou continuou a sê-lo[70]. A resposta de Arendt, porém, recorre ao juízo e à recusa pessoais, isto é, ao mesmo lugar — a consciência singular — em que Bauman e Levinas haviam posto a resistência. Falta uma razão que não dependa de o funcionário ter pensado.

A resposta da arquitetura está no Capítulo 22, e é tanto mais significativa quanto o capítulo foi escrito para aquíferos, e não para burocracias. O argumento do dente na engrenagem tem duas formas. Na primeira, o agente diz que o seu gesto, isolado, não produz o resultado. O livro concede a premissa — a soma de gestos não produz um autor — e recusa a conclusão por outra via: há um ponto em que o gesto, "considerado na série de que faz parte", já não se deixa descrever como irrelevante, e a partir desse ponto quem o repete "já não pode dizer-se alheio" à reorganização.[71] O livro não oferece um número para esse ponto e declara que não há marco a dever; mas declara também que não saber onde a fronteira está "não é licença para voltar a tratar como indiferente aquilo cuja irrelevância já começou a desfazer-se".[72]

Na segunda forma, o agente diz que não instituiu nada, que apenas ocupa uma função que recebeu, e que nunca recusou coisa alguma. É o argumento do herdeiro da assinatura, e o livro o formula com a mesma honestidade com que o refuta: quem assina as licenças "diz, com verdade, que nada daquilo é obra sua". A resposta é que a resposta devida não está presa ao gesto, mas à posição: quem detém a faculdade de conceder e negar ocupa o lugar do qual depende a concessão ou a recusa, e ocupa-o "por a deter", mesmo sem exercê-la.[73] A responsabilidade não flutua, porque não está ligada à intenção nem à autoria histórica, que se podem sempre deslocar para outro. Está ligada ao lugar, que alguém ocupa em cada momento.

O resultado do teste pode ser dito numa frase. Os três arranjos da adiaforização e a responsabilidade flutuante suprimem, cada um, uma condição da *percepção* moral: a visibilidade das consequências, o reconhecimento do outro como destinatário, a integridade do rosto, a autoria do ato. Nenhum deles suprime a relação que a arquitetura da participação descreve, porque essa relação não depende de nenhuma dessas condições. A distância organizada esconde de quem age perante quem ele age; não o põe perante ninguém menos.

§ 5 — Onde frear

Um diagnóstico de invulnerabilidade não é ainda um freio. Dizer que a relação moral subsiste à distância é dizer que o funcionário não pode alegar, com razão, que nada tinha a

[70] ARENDT (2004), "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", sobre a "teoria da engrenagem" e a sua irrelevância diante de um tribunal; ver também ARENDT (1999), Pós-escrito.

[71] DIETRICH (no prelo), cap. 21, n. 102, p. 298, e cap. 22, p. 314.

[72] DIETRICH (no prelo), cap. 21, p. 301.

[73] DIETRICH (no prelo), cap. 22, p. 305-306.

ver com aquilo; não é dizer quando e como ele deveria ter parado. A arquitetura da participação não é um procedimento de decisão, e o livro o repete: "É fundacional, não legislativa."[74] Mas ela identifica, no processo do mal administrado, três pontos em que a resposta devida pode ser exigida antes que a violência aconteça. São os lugares onde a exigência tem nome e destinatário.

5.1 O primeiro freio: quando a participação se torna permissão

O Capítulo 17 mostra que a alteração decisiva de uma passagem comum não é o dia em que o portão é trancado, mas o dia em que passa a existir alguém com a faculdade de trancá-lo. "O portão que nunca se fecha já instituiu um poder, e é o poder, não o seu exercício, que alterou a participação."[75] A resposta devida, nesse caso, não é que o portão fique sempre aberto — um portão destrancado conserva a faculdade —, mas que a faculdade deixe de existir.

Lida com essa lente, a sequência que Hilberg descreveu tem um primeiro estágio mais preciso do que a "definição". Antes de qualquer demissão, a definição pode ser descrita como a instituição de uma faculdade: a de decidir, caso a caso, quem continuaria a exercer uma profissão, a frequentar uma escola, a residir num bairro, a possuir um bem. Aquilo de que se participava passou a ser coisa de que se dependia por autorização. Na formulação do livro, "Aquilo que era participação tornou-se permissão", e isso aconteceu "ainda que jamais seja utilizada".[76] A frase retrospectiva de Hilberg — "a sorte dos judeus europeus estava selada" — ganha aqui um sentido que não depende do que viria depois. O que se selou naquele dia não foi um destino; foi uma forma. E a alteração da forma já estava sob a razão assumida, porque já reorganizava a condição de que outros participavam.

O primeiro freio é, portanto, este: a instituição de uma faculdade de conceder ou negar aquilo que outros exerciam por participação é, ela mesma, uma reorganização que exige resposta, e a resposta devida é a sua extinção. Não é preciso esperar pela primeira recusa, nem pela primeira vítima, para que a exigência exista e tenha destinatários — quem instituiu a faculdade e, sobretudo, quem a detém. Os estágios posteriores do processo, que Bauman descreveu como sucessivos passos de distanciamento, são, nesta leitura, a conversão progressiva da participação em permissão e, por fim, da permissão em nada.

5.2 O segundo freio: a fronteira da irrelevância

O argumento dos "atos insignificantes" de Lachs é o argumento de quem repete. Cada horário de trem, cada lista datilografada, cada carimbo é, isoladamente, incapaz de produzir o resultado. O livro concede isso inteiramente. Derek Parfit mostrou que tratar como moralmente nulos os efeitos ínfimos ou imperceptíveis de um gesto é um dos "erros de matemática moral", e que mil contribuições individualmente imperceptíveis podem

[74] DIETRICH (no prelo), Introdução, p. 5.
[75] DIETRICH (no prelo), cap. 17, n. 88, p. 250.
[76] DIETRICH (no prelo), cap. 16, p. 235, e cap. 17, p. 249.

somar uma tortura[77]. A resposta de Parfit, porém, é agregativa: o gesto conta pela parte que lhe cabe num efeito total, e por isso continua a depender do resultado. O que o livro acrescenta é uma fronteira anterior a qualquer resultado: o ponto em que deixa de ser *honesto* descrever o gesto como irrelevante, porque ele já não se deixa considerar senão "na série de que faz parte".[78] Essa fronteira não é um número, não é um marco e não é uma regra de precaução, e o livro recusa oferecer qualquer dos três. Mas ela tem uma consequência prática: quem repete um gesto cuja série já é conhecida não pode invocar a insignificância do gesto isolado. A pergunta que o livro ensina a fazer — "quando deixa de ser honesto tratar uma reorganização como irrelevante?" — é uma pergunta que qualquer funcionário pode fazer sobre a sua própria mesa.[79]

5.3 O terceiro freio: a recusa do assunto encerrado

O terceiro freio é o mais simples e o mais exigente. A responsabilidade técnica encerra o ato na sua própria correção. A razão assumida reabre-o: quem reorganizou uma condição de que outros participam deve responder perante eles "quanto àquilo que foi modificado". A exigência é delimitada — não se pede ao funcionário que responda por tudo, mas pelo que a sua ação alterou — e é justamente essa delimitação que a torna aplicável a uma organização. Uma responsabilidade infinita não se deixa distribuir por cargos; uma responsabilidade pelo que se reorganizes deixa-se.

O piso dá a essa exigência um limite absoluto. Há reorganizações que nenhuma resposta alcança, porque destroem aquilo mesmo a respeito do qual a resposta seria devida. O extermínio é o caso-limite: não apenas reorganiza a condição de outros, mas elimina aqueles perante quem se deveria responder. Pode-se descrever o projeto genocida, nesta linguagem, como a tentativa de tornar uma reorganização de condições comuns assunto exclusivamente próprio, suprimindo os seus destinatários. A arquitetura mostra por que essa tentativa falha mesmo quando é bem-sucedida no terreno: as condições que foram reorganizadas — a língua, a cidade, a ciência, o direito de que os mortos participavam — continuam a ser participadas por outros, pelos sobreviventes e pelos que ainda virão, e é perante eles que a reorganização continua a encontrar-se. O que uma participação destruída deixa às outras é, no vocabulário do Capítulo 9, o empobrecimento do comum; e esse empobrecimento, ao contrário das vítimas, não pode ser removido do campo.

§ 6 — Objeções e limites

6.1 A razão pode ser recusada

A primeira objeção é a mais séria, e o livro a antecipa. A razão que sustenta toda a arquitetura é assumida, e não demonstrada; quem não reconhecer o resto "poderá recusar o

---

[77] PARFIT (1984), cap. 3, "Five mistakes in moral mathematics", em especial o caso dos torturadores inofensivos (*Harmless Torturers*).

[78] DIETRICH (no prelo), cap. 21, n. 102, p. 298.

[79] DIETRICH (no prelo), cap. 21, p. 299.

livro nesse ponto". O fanático que considera o extermínio um dever, e não um crime, não será detido por ela.

A objeção é procedente. Mas ela determina o alcance do argumento em vez de o anular. O mal que Bauman descreveu não era, em sua maior parte, o do fanático. Era o de "pessoas normais" que não precisavam de convicções antissemitas para cumprir a sua parte, e que se sentiam dispensadas de responder porque a distância, a regra e a competência lhes davam razões para isso. A arquitetura da participação não converte fanáticos; retira desses funcionários as razões com que se absolviam. Que o ato estava longe, que não viram ninguém, que a ordem era legítima, que o gesto era insignificante, que a função fora herdada — cada uma dessas alegações é verdadeira quanto ao que o agente sabia ou fez, e nenhuma delas o põe fora do campo daqueles perante quem agiu. Não é pouco, se o mal em causa é aquele que se alimenta dessas alegações.

6.2 A suspensão pode ser explorada

A segunda objeção é interna à arquitetura. O livro suspende o juízo onde descrições igualmente defensáveis da condição e dos participantes dão respostas diferentes. Um poder suficientemente organizado não poderia produzir descrições rivais — a "comunidade do povo" como a verdadeira condição comum, os definidos como estranhos a ela — e forçar a suspensão precisamente onde ela lhe convém?

O livro não discute essa possibilidade, e ela deve ser enfrentada. A resposta está em dois elementos que ele fornece. O primeiro é que a suspensão exige descrições *igualmente defensáveis*, obtidas por uma procura que tente descrever a forma "de outro modo — mais largo, mais estreito, ou tomando outro trecho de tempo"; e o livro adverte que "Muitas disputas que assim se apresentam são disputas de valor disfarçadas".[80] O segundo é o que se viu a propósito do universo de obrigação: as medidas de exclusão pressupõem a participação que suprimem. A redescrição nazista não disputava que os judeus falassem alemão, exercessem profissões, possuíssem bens e habitassem cidades; disputava se *deveriam*. É uma disputa de valor, e não de descrição. Onde a própria exclusão é a prova da participação, não há rival descritivo que a arquitetura deva levar a sério.

Isso não elimina a possibilidade de casos em que a disputa descritiva seja genuína, e em que a arquitetura suspenda. Mas a suspensão, nesses casos, não é uma licença; o livro a descreve como o reconhecimento de que a estrutura do caso não cabe a um só estabelecer, e aponta, para esses casos, a necessidade de ouvir quem está fora.[81]

6.3 O que o livro não diz

A terceira objeção é de fidelidade: a arquitetura é aqui aplicada a um objeto que o livro não trata. O livro não fala de ordens, obediência ou cadeias de comando; as três posições do Capítulo 22 foram formuladas para regimes de licenças sobre a água. E o livro deixa em aberto uma questão que um leitor do Holocausto não pode deixar: diante de uma

[80] DIETRICH (no prelo), cap. 10, p. 154-156.
[81] DIETRICH (no prelo), cap. 19, p. 284, e cap. 11, p. 163-164.

forma cuja identidade consistisse em manter outros abaixo do piso, diz expressamente que "nada disto estabelece que desfazer seja devido".[82]

As duas ressalvas procedem. A aplicação das três posições às cadeias burocráticas é uma extensão, e não uma leitura do livro; ela se justifica porque o critério do Capítulo 22 — a faculdade de conceder e negar, definida pela posição e não pela autoria — não depende do tipo de bem em causa. Quanto à forma que mantém outros abaixo do piso, a questão geral pode ficar aberta. O aparato de extermínio não é uma forma que *mantém* outros abaixo do piso como traço contingente de uma participação que poderia existir sem ele; é a própria reorganização, e a resposta devida por quem o institui, detém ou repete já está dada pelo piso: não se responde destruindo aquilo a respeito do qual a resposta é devida.

6.4 O mal sem autor

A quarta objeção delimita o alcance de todo o argumento. O Capítulo 22 reconhece que, onde não há ato imputável nem posição titular, a arquitetura "reconhece a perda e não individua quem responde".[83] Parte do que hoje se chama mal moderno — as perdas produzidas por mercados, por agregações de condutas sem regime instituído, pela técnica que Bauman temia ver escapar ao controle — cai nessa lacuna. O Holocausto não cai: teve atos, normas, faculdades e titulares. O argumento vale, portanto, para o mal administrado, e não para o mal sem administrador; a fronteira foi traçada pelo livro e permanece onde está.

6.5 A medida da resposta

A quinta objeção é que a arquitetura diz perante quem se age e o que não se pode fazer, mas não diz o que se deve fazer acima do piso. É verdade, e o livro o declara: "definir o piso não é medir a sala".[84] Para o problema de Bauman, porém, essa modéstia não é defeito. O que falhou nos escritórios que ele descreveu não foi a medida fina da resposta devida; foi o reconhecimento de que havia alguém a quem responder. O livro sustenta, na conclusão, que conhecer o que não pode acontecer não exige conhecer o que deveria acontecer, e lembra que a abolição da escravidão não esperou por uma imagem acabada da sociedade justa.[85]

Conclusão

Bauman mostrou que o mal moderno não precisa principalmente de ódio, mas de distância, e que a organização moderna produz distância como produz eficiência: por construção. Apoiado em Levinas, localizou a fonte da moralidade na proximidade do outro e concluiu, coerentemente, que a moralidade encolhe à medida que a distância cresce. Pediu por isso uma ética da distância e duvidou de que ela fosse possível. A dúvida era a

[82] DIETRICH (no prelo), cap. 18, p. 270.
[83] DIETRICH (no prelo), cap. 22, p. 310.
[84] DIETRICH (no prelo), Introdução, p. 6.
[85] DIETRICH (no prelo), Conclusão, p. 321-322.

consequência exata da fonte escolhida: uma ética que resiste à organização não pode tirar a sua força daquilo que a organização suprime.

Levinas oferecia uma responsabilidade mais funda do que a proximidade sociológica de Bauman, anterior ao conhecimento e à intenção. Mas essa responsabilidade nasce do rosto, numa relação que não passa por termo médio algum, e o próprio Levinas precisou de um terceiro para introduzir a comparação e a justiça. Entre o rosto e a instituição, a sua arquitetura não oferece um critério para dizer perante quem se encontra aquele que age através de uma cadeia de mediações. As teorias da responsabilidade sem rosto, por sua vez, ou continuam presas ao que o agente causou e quis, ou alargam o círculo até todos.

A filosofia da normatividade desenvolvida em *O amanhã é possível?* foi construída com outros materiais — cisternas, trilhas, nascentes, aquíferos — e, testada contra o diagnóstico de Bauman, fornece o que faltava às duas respostas. Localiza a relação normativa na condição comum sobre a qual a ação incide, e não no encontro; por isso a relação passa pela mediação, em vez de ser interrompida por ela. Faz a direção da ação independer da representação do agente; por isso a invisibilidade das consequências esconde a relação sem a suprimir. Faz o círculo daqueles perante quem se age ser traçado pela condição reorganizada, e não por reconhecimento; por isso o ato que exclui alguém do universo de obrigação é, ele mesmo, o que o coloca perante quem exclui. E liga a resposta devida a posições, e não a intenções ou autorias; por isso a responsabilidade não flutua.

Daí os três freios. A instituição de uma faculdade de conceder ou negar aquilo que outros exerciam por participação já é uma reorganização sob a razão assumida, e a resposta devida é a sua extinção, antes de qualquer recusa. O gesto repetido deixa de poder ser descrito como irrelevante quando só se deixa considerar na série de que faz parte. E nenhuma competência, ordem ou correção técnica fecha sobre si mesmo o ato que reorganizou uma condição de que outros participam.

O argumento tem limites. A razão que o sustenta é assumida e pode ser recusada; não detém o fanático, e sim retira as razões com que o funcionário normal se absolvia. Onde descrições genuinamente rivais disputam o que uma condição é e quem dela participa, a arquitetura suspende. Onde não há ato imputável nem posição titular, reconhece a perda e não individua quem responde. E não mede a resposta acima do piso.

A ética da distância que Bauman julgava talvez impraticável não precisa ser diferente de qualquer moralidade conhecida. Precisa apenas de uma fonte que não esteja no olho. Se a relação moral estiver na estrutura da ação — na condição que ela reorganiza e na participação daqueles que dela vivem —, o funcionário da sala vazia já estava, ao escrever a sua linha, perante todos aqueles que ela alcançaria. A distância que a modernidade organizou não o afastou deles. Apenas o impediu de os ver.

Referências

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Edição de Jerome Kohn. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Edição digital.

BOVENS, Mark. *The quest for responsibility*: accountability and citizenship in complex organisations. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BROWNING, Christopher R. *Ordinary men*: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland. New York: HarperCollins, 1992.

DIETRICH, Pablo. *O amanhã é possível?* Por uma nova filosofia da normatividade. Rio de Janeiro, no prelo.

FEIN, Helen. *Accounting for genocide*: national responses and Jewish victimization during the Holocaust. New York: Free Press, 1979.

GUNNEMYR, Mattias. Why the social connection model fails: participation is neither necessary nor sufficient for political responsibility. *Hypatia*, v. 35, n. 4, p. 567–586, 2020. DOI: 10.1017/hyp.2020.40.

HANEY, Craig; BANKS, Curtis; ZIMBARDO, Philip. Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology and Penology*, v. 1, p. 69–97, 1973.

HILBERG, Raul. *The destruction of the European Jews*. Chicago: Quadrangle Books, 1961.

KUTZ, Christopher. *Complicity*: ethics and law for a collective age. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LACHS, John. *Responsibility and the individual in modern society*. Brighton: Harvester Press, 1981.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and infinity*: conversations with Philippe Nemo. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

MILGRAM, Stanley. *Obedience to authority*: an experimental view. New York: Harper & Row, 1974.

PARFIT, Derek. *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

THOMPSON, Dennis F. Moral responsibility of public officials: the problem of many hands. *American Political Science Review*, v. 74, n. 4, p. 905–916, 1980.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. 2 v.

WEIZENBAUM, Joseph. *Computer power and human reason*: from judgment to calculation. San Francisco: W. H. Freeman, 1976.

YOUNG, Iris Marion. *Responsibility for justice*. New York: Oxford University Press, 2011.