



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Doutorado

Éden Farias Vaz

**SOBRE O PROBLEMA DO MAL NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT**

Goiânia

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Éden Farias Vaz

3. Título do trabalho

SOBRE O PROBLEMA DO MAL NO MUNDO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 24/08/2021, às 12:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **EDEN FARIAS VAZ, Discente**, em 24/08/2021, às 12:44,

25/08/2021

SEI/UFG - 2299386 - Termo de Ciência e de Autorização (TECA)



conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2299386** e o código CRC **1BB54AD3**.

Referência: Processo nº 23070.031670/2021-82

SEI nº 2299386

Éden Farias Vaz

**SOBRE O PROBLEMA DO MAL NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética/Filosofia Política

Orientador:

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Goiânia

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Vaz, Éden Farias

Sobre o Problema do Mal no Mundo Contemporâneo a Partir do Pensamento de Hannah Arendt [manuscrito] / Éden Farias Vaz. - 2021. 238 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia .

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021. Bibliografia.

1. Mal. 2. Problema do Mal. 3. Mal Radical. 4. Banalidade do Mal. 5. Crimes Contra a Humanidade. I. , Adriano Correia, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos Nº 22/2021 da sessão de Defesa de Tese de Éden Farias Vaz que confere o título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos oito dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “**UMA ANÁLISE SOBRE O PROBLEMA DO MAL NO MUNDO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Igor Vinicius Basilio Nunes (IFG) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Odilio Alves Aguiar (UFG), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Helena Esser dos Reis (FAFIL-UFG), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL-UFG), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. A banca destaca, por unanimidade, a originalidade e a qualidade do trabalho e recomenda a sua publicação. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos oito dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Sobre o problema do mal no mundo contemporâneo a partir do pensamento de Hannah Arendt



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 20/07/2021, às 14:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Vinicius Basilio Nunes, Usuário Externo**, em 20/07/2021, às 15:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Odilio Alves Aguiar, Usuário Externo**, em 20/07/2021, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 20/07/2021, às 17:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 20/07/2021, às 23:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2200888** e o código CRC **B1862633**.

Referência: Processo nº 23070.031670/2021-82

SEI nº 2200888

In memoriam
Francis Leech

AGRADECIMENTOS

Ao professor Adriano Correia Silva por correções, estímulos, críticas e orientações na pesquisa, assim como nas várias disciplinas concedidas durante a graduação, o mestrado e o doutorado, instigando a reflexão e a pesquisa sobre o pensamento de Hannah Arendt.

À professora Adriana Delbó Lopes por sua orientação no mestrado, pelo incentivo, amparo, análises, retoques e encorajamento, bem como por várias matérias ofertadas no período de mestrado e doutorado sobre obras que se revelariam cruciais para a concretização desta tese – em especial ao estudo da filosofia de Friedrich Nietzsche.

À professora Helena Esser dos Reis por sugestões, observações, propostas, exames e conselhos durante a qualificação de mestrado e de doutorado e por oferecer o módulo *Tópicos Avançados em Direitos Humanos*, cujas informações se revelariam determinantes para algumas conclusões do presente estudo.

A Marlene Oliveira por todo o suporte dado aos discentes do PPGFIL da FAFIL e, sobretudo, por toda paciência, consideração e compreensão durante esse período.

A todos os coordenadores e professores do PPG-FIL da FAFIL pelas oportunidades, cuidado, profundo respeito e humanidade com os ingressos no programa de pós-graduação em filosofia na Universidade Federal de Goiás.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG) pelo patrocínio e financiamento da pesquisa na pós-graduação no Estado de Goiás incluindo a tese apresentada.

Aos amigos Leonardo Vieira, Bruno Ferraz, Thiago Ferreira, Vivian Souza, Thiago Cazarim, Leonardo Priori, Jessika Moraes, Grace Kellen, Anaís Grosset, Gustavo Vazquez, José Elias, Pedro Coda, Felipe Queiroz, Gabrielly Dias, Daisy Caetano, Allana Lima, Sarah Araújo, Geraldo Fleury, Daniel Euzébio, Leandro Lage, Regiane Faustina, Camila Brazil, Pedro Toschi, Olívio Israel, Cláudio Gomes, Felipe Brum, Melissa Faria, Junior Silva, Evandro Galo, Vinícius

Borges e Pedro Lemos pela boa vontade para ler, ouvir, discutir e tecer comentários acerca dos temas desenvolvidos.

Ao meu querido amigo Francis Leech, que infelizmente partiu em 2020, a quem eu sempre recorri para corrigir minhas traduções – inclusive a tradução do resumo apresentado em qualificação e resumos de artigos apresentados nas disciplinas de doutorado –, mas a quem mais do que qualquer auxílio acadêmico devo agradecimentos por sua generosidade, amizade, alento, entusiasmo e, principalmente, à dádiva de tê-lo conhecido.

A todos os meus professores ao longo de mais de três décadas de trajetória escolar e acadêmica, não somente na graduação em filosofia na Universidade Federal de Goiás, mas no bacharelado em direito pelo Centro Universitário de Anápolis – UniEvangélica, na licenciatura em história pela Universidade Estadual de Goiás, assim como na educação infantil, no ensino fundamental e no ensino médio – em especial aos professores Martiniano Montalvão Jr., Eliesse Scaramal, Aline Seabra Toschi, José Nicolau Heck, Martina Korelc, Márcia Zebina e Cristiano Novaes Rezende.

Ao professor Fábio Gomes de França pelo convite a integrar o livro *A Razão Militar e a Banalidade do Mal: escritos sociofilosóficos* e por toda a sua disposição para me apresentar algumas das mais belas praias de João Pessoa – o que me rendeu a experiência única de apreciar *Bolero de Ravel* na Praia do Jacaré ao pôr do Sol.

À minha namorada, Ana Lúcia, por todo conforto e amor durante esse longo e duro processo de produção e por sua eterna paciência pelas tantas noites em claro enquanto este texto ganhava forma.

Aos meus irmãos, Ellen, Leandro e Emílio, ao meu pai, Edem Vaz, e a minha mãe, Nádía Maria Farias Vaz por todo carinho, apoio, cuidado, motivação, ensinamento e atenção.

A todos e cada um de vocês a quem certamente devo cada palavra escrita.

O meu mais terno, grato e sincero obrigado.

*Antes de mim vieram os velhos
Os jovens vieram depois de mim
E estamos todos aqui
No meio do caminho dessa vida
Vinda antes de nós
E estamos todos a sós
No meio do caminho dessa vida
E estamos todos no meio
Quem chegou e quem faz tempo que veio
Ninguém no início ou no fim
E estamos todos aqui
Estamos todos aí
(Péricles Cavalcanti & Arnaldo Antunes)*

RESUMO

A tese se propõe investigar o problema do mal no mundo hodierno a partir de considerações de Hannah Arendt e das suas noções de mal radical e de banalidade do mal. Além disso, a pesquisa abarca um conjunto de filósofos, personalidades, personagens, reflexões e episódios que podem clarificar as proporções extremas a qual o mal pode atingir em certos ambientes políticos. Parte-se, portanto, da análise daquilo que pensamento de Arendt poderia contribuir para compreender fenômenos recentes que envolvem o cenário político atual, bem como revisa o problema do mal ao longo do pensamento à luz de Immanuel Kant responsável por conceber o conceito de mal radical ressignificado por Arendt no contexto da obra *As Origens do Totalitarismo*. Também alude a questão do *mal-pelo-mal*, mencionado por Kant e Arendt, mas jamais aprofundados em seus próprios pensamentos. O texto também se propõe esmiuçar o sentido do mal radical na obra supracitada como um sistema de superfluidade humana e estabelecer as possíveis razões de Arendt não mais recorrer à terminologia, mas falar de banalidade do mal a partir do julgamento de Adolf Eichmann em Israel em que se tornou patente para a autora que o pior mal poderia estar atrelado a uma genuína incapacidade de pensar. Por fim, o trabalho se propõe compreender qual o viés da filósofa ao dizer que os crimes totalitários descobrem que existem crimes que não se podem punir porque não é possível perdoá-los já que esse é um elemento que persiste em ambas as nomenclaturas e em que sentido esta declaração se relaciona com o fato de que a comunidade internacional considera os crimes contra a humanidade imprescritíveis por natureza, em qualquer época ou lugar.

Palavras chave: Mal; Problema do Mal; Mal Radical; Banalidade do Mal; Crimes contra a Humanidade.

ABSTRACT

This thesis proposes to investigate the problem of evil in today's world based on considerations by Hannah Arendt and her notions of radical evil and banality of evil. In addition, this research encompasses a series of philosophers, personalities, characters, reflections and episodes that can clarify the extreme proportions that evil can reach in certain political environments. It starts, therefore, from the analysis of what the thinking of Arendt can contribute to understand recent phenomena that involve the current political scenario, as well as reviewing the problem of evil throughout the thinking in the light of Immanuel Kant, responsible for conceiving the concept of evil radical resignified by Arendt in the context of the book *The Origins of Totalitarianism*. It also alludes the question of evil-by-evil, mentioned by Kant and Arendt, but never deepened in his own philosophies. The text also proposes to examine the meaning of radical evil in the aforementioned book as a system of human superfluity and to establish the possible reasons why Arendt no longer resorted to terminology, but speaks about banality of evil since the judgment of Adolf Eichmann in Israel in which it became clear to the author that the worst evil could be linked to a genuine inability to think. Finally, this thesis aims to understand what is the philosopher's reason to say that totalitarian crimes discover that there are crimes that cannot be punished because it is not possible to forgive because this is the element that persists in both nomenclatures and in which this statement is related to the fact that the international community considers crimes against humanity to be imprescriptible by nature, at any time or place.

Keywords: Evil; Problem of Evil; Radical Evil; Banality of Evil; Crimes against humanity.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo 1 – A pertinência constante e atualizada do problema do mal – o Brasil e seu enorme passado pela frente	23
1.1 Em memória dos facínoras – polêmicas domésticas referentes a um passado que não passou.....	23
1.2 Um diálogo com Eliane Brum – a “boçalidade do mal” e a confusão entre ser um homem honesto e não passar de um desbocado.....	33
Capítulo 2 – O conceito de mal radical no pensamento de Immanuel Kant	47
2.1 A fragilidade do coração humano – a impotência da vontade diante do desejo.....	47
2.2 A impureza do coração humano – a postura socrática diante do problema do mal	54
2.3 A corrupção do coração humano – reflexões sobre a natureza do egoísmo a partir do exemplo de Richard Kuklinski.....	60
Capítulo 3 – O eco é a língua do abismo – o absurdo idiossincrático do mal pelo mal	69
3.1 De Maquiavel a Alfred Jarry – o ridículo patafísico como exercício político.....	69
3.2 O Coringa e o querer o mal pelo mal como a recusa da racionalidade.....	79
Capítulo 4 – O mal radical nos regimes totalitários – um fenômeno de superfluidade humana	91
4.2 A ressignificação arendtiana da concepção kantiana de mal radical – a insignificância dos homens enquanto homens.....	91
4.3 O processo de desumanização – o colapso da noção de sujeito diante do extremo desprezo pelo valor humano.....	101

Capítulo 5 – A terrível lição da banalidade do mal que desafia as palavras e o pensamento.....	111
5.1 Um burocrata no banco dos réus – reflexões iniciais sobre Adolf Eichmann e a banalidade do mal.....	111
5.2 A extrema superficialidade de Adolf Eichmann – uma distinção entre pensar e conhecer.....	117
5.3 A deformação da responsabilidade individual no contexto da banalidade do mal..	124
Capítulo 6 – Os crimes contra a humanidade: crimes que não se podem punir nem perdoar.....	134
6.1 A reação da comunidade internacional diante do problema do mal político.....	134
6.2 O significado existencial da resistência sob a condição limítrofe da tortura.....	140
6.3 O sentido de “humanidade” no contexto dos crimes contra a humanidade.....	145
6.4 Os conceitos de prescrição e anistia e as suas consequências para a política.....	151
Capítulo 7 – A estrutura semântica do perdão – o problema da irreversibilidade da ação sob o impasse da transgressão.....	156
7.1 Robert Rule perdoa Gary Ridgway – as condições ontológicas do perdão e as discrepâncias entre a lógica penal e o direito dos povos.....	156
7.2 Sobre a dificuldade de perdoar – e qual é o lugar do perdão na esfera dos assuntos humanos?.....	167
Considerações Finais.....	186
Referências Bibliográficas.....	211
Sites Consultados.....	230
Referências Audiovisuais.....	238

INTRODUÇÃO

Johanna Arendt nasceu no dia 14 de outubro de 1906, em Linden-Limmer, subúrbio da cidade de Hannover, na Alemanha. Arendt se viu obrigada a deixar abruptamente o país em 1933, aos 27 anos, após ser detida em uma manifestação pública contra a ascensão do nazismo. A filósofa se refugiou em Paris e se tornou oficialmente apátrida em 1935, por decorrência das *Leis de Nuremberg*, ratificadas em 15 de setembro de 1935 pelo *Reichstag* e publicadas um dia depois. O decreto oficializou a exclusão dos judeus da nação alemã ao lhes retirar nacionalidade e cidadania com a *Lei de Proteção do Sangue e da Honra Alemã* e a *Lei de Cidadania do Reich*. Toda a violência antissemita institucional alavancada por Adolf Hitler, desde 7 de abril de 1933, com a *Lei para a Restauração do Serviço Público Profissional* que exonerou pessoas judias de cargos públicos, atingiu novas dimensões com as *Leis de Nuremberg*. Quando a guerra entre as Nações Aliadas e os Países do Eixo eclodiu em 1939, Arendt chegou a ser brevemente presa no campo de concentração de Gurs como estrangeira suspeita por ser de origem alemã – mesmo já expatriada – na França, em 1940. Por sorte, ela conseguiu fugir junto a outros prisioneiros para Portugal, em janeiro de 1941, acompanhada de seu segundo marido, Heinrich Blücher. Essa sua curta estadia em Lisboa durou até o mês de maio daquele ano. A filósofa atravessou o Atlântico e conseguiu abrigo nos Estados Unidos da América. O seu estatuto de refugiada se estendeu até o ano de 1951, quando lhe foi concedida cidadania estadunidense. Hannah Arendt faleceu mais de duas décadas depois em uma noite de quinta-feira, enquanto confraternizava com amigos no seu apartamento, localizado na Riverside Drive, em Nova York, no dia 4 de dezembro de 1975.

Antes do exílio, Arendt desfrutou de um ambiente acadêmico promissor no seu país. Em 1924, ela estudou filosofia com Martin Heidegger e Nicolai Hartmann e teologia protestante com Rudolf Karl Bultmann na Universidade de Marburg, onde conheceu Hans Jonas com quem iniciou uma amizade que duraria pelo resto de sua vida. A estudante solicitou transferência para a Universidade Albert Ludwig de Freiburg no começo de 1926. Em 1928, a autora conseguiu o seu título de doutorado sob a tutoria de Karl Jaspers ao defender a tese *O Conceito de Amor em Santo Agostinho [Der Liebesbegriff bei Augustin]*. Depois de um ano, ela se envolveu e se casou com Günther Stern, seu colega em Freiburg. Depois do casal se mudar para Frankfurt, a filósofa participou de vários seminários de Karl Mannheim e Paul Tillich. A escritora também trabalhou

como colunista do jornal *Frankfurter Zeitung*: destaca-se no período uma resenha¹ sobre o livro *Ideologia e Utopia* [*Ideologie und Utopie*] de Mannheim. Após recomendações de Karl Jaspers, Martin Heidegger e Martin Dibelius, ela conseguiu uma bolsa de estudos na Associação Alemã para Prioridades Científicas [*Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*]. Em 1932, Arendt publicou um ensaio intitulado *Aufklärung und Judenfrage* [*O Iluminismo e a Questão Judaica*] e uma análise crítica da obra *Das Frauenproblem in der Gegenwart* [*O problema da mulher na atualidade*] de Alice Rühle-Gerstel. Nesse período, a pensadora elaborava um texto sobre Rahel Varnhagen, escritora judia que viveu entre os Séc. XVIII e XIX, assimilada alemã e convertida ao cristianismo. O trabalho foi interrompido quando o hitlerismo chegou ao poder e Arendt não viu alternativa senão deixar a terra onde cresceu. Seus escritos sobre Rahel Varnhagen só seriam retomados décadas depois quando a escritora publicou a biografia *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* [*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*], em 1957. Após deixar a Alemanha, Hannah Arendt passou por Praga e Genebra antes de se fixar em Paris, onde deu assistência humanitária a crianças judias expatriadas. Na França, ela conheceu Walter Benjamin. No ano de 1937, ela se separou de Stern e conheceu o seu segundo marido, Blücher.

Todos os nomes mencionados são de autores que se destacam nas áreas de filosofia, sociologia, teologia, literatura, história e jornalismo no último século, com exceção, é claro, de Varnhagen. Pessoalmente, Arendt rejeitou o título de filósofa em entrevista mediada por Günter Gaus ao programa *Zur Person*, em 1964. Ela disse com algum bom humor não pertencer a este “círculo masculino”. Mas a recusa não era fruto só de ironia e denúncias sobre preconceitos de gênero (considerando, inclusive, que ela própria imediatamente enfatizou que nada impede uma mulher de ser filósofa). Para a autora, a razão de não se considerar filósofa àquela altura – assim como por grande parte de sua vida – seria a constante tensão entre a filosofia e a política imposta pela tradição na percepção dos sujeitos como seres pensantes e atuantes. Para ela, o filósofo ao pensar sobre a natureza pode ser imparcial em relação ao mundo, mas desde a filosofia platônica ele é incapaz de ser neutro nas questões políticas. Por causa disso, a grande maioria dos filósofos demonstrariam certa aversão à política. Immanuel Kant seria uma exceção na tradição filosófica em relação a essa hostilidade à política. O pensador se revelaria crucial para o desenvolvimento filosófico de Arendt. Arendt se ocupou de vários temas, assim como de diversos filósofos, entre os quais, além de Kant, é possível destacar Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Dun

¹ ARENDT, Hannah. **Philosophie und Soziologie**. – Frankfurt: Frankfurter Zeitung, 1929, p. 515-530. Disponível em <https://web.archive.org/web/20090916160845/http://www.bard.edu/library/archive/arendt/pdfs/arendt-gerDerStreit.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

Scotus, Maquiavel, Montesquieu, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers e Walter Benjamin. Em relação a campos de reflexão, a filósofa se interessou sobretudo pela filosofia moral e filosofia política, abordando diversos assuntos. Entre esses: o problema do mal, os crimes contra a humanidade e o perdão, que constituem matérias temáticas para as quais esta tese se direciona. Pretende-se pensar o problema do mal, o conceito de mal radical em Kant, a aporia do mal pelo mal, a noção de mal radical no prisma arendtiano, o fenômeno de banalidade do mal e um vínculo entre essas noções com os crimes contra a humanidade na medida em que são imprescritíveis e Arendt diz que o totalitarismo expôs haver crimes que não podem ser punidos por não se poder perdooá-los.

O tipo de inteligência que Hannah Arendt apresentava foi descrito por Jerome Kohn como semelhante ao de Nietzsche, mas não no sentido de que suas conclusões necessariamente confluíssem e sim pela sua sagacidade e imaginação particulares em relação aos preconceitos reproduzidos ou a lacunas deixadas ao longo da tradição do pensamento. E a despeito de alegar, em 1964, que há muito tempo ela se despediu da filosofia, a pensadora declarou posteriormente a sua reconciliação com a filosofia em seu livro não-finalizado. *A Vida do Espírito [The Life of the Mind]* foi publicada postumamente, em 1978, dois anos após a sua morte. Ademais, é difícil não considerar Arendt uma filósofa tendo em vista o impacto e a repercussão do seu pensamento na construção filosófica da segunda metade do século XX e início do século XXI – mesmo que, como ela gentilmente diz a Günter Gaus, a consideração possa ser só uma opinião e não há nada a fazer em relação a isso exceto ter outra. Opta-se respeitosamente por abordá-la como filósofa e não apenas porque ela educadamente concede a Gaus – e logo aos outros – o direito de pensar como quiser, mas porque, tal qual ocorre em todo ofício, para ser filósofo é preciso demonstrar um conjunto de aptidões e conquistar o reconhecimento dos seus pares. E Arendt possui os dois.

Arendt não adotava especificamente nenhum sistema filosófico ao desenvolver suas investigações: a autora parte do embate de teses filosóficas, éticas e políticas, bem como recorre frequentemente a textos históricos, biográficos e literários. A sua obra *Origens do Totalitarismo [The Origins of Totalitarianism]*, lançada em 1951, foi responsável por lhe alçar como uma das principais pensadoras e teóricas políticas da contemporaneidade. Tal livro se tornaria central no debate contemporâneo sobre o autoritarismo delimitando os parâmetros de diferenciação entre os regimes totalitários e outros modelos arbitrários e antidemocráticos ao longo da história. Para a pensadora, diferente do sistema ditatorial, que se caracteriza pela supressão do espaço público, o totalitarismo englobaria todos os aspectos da existência dos sujeitos, incluindo a vida privada.

Já diverso da tirania, cuja marca é a sua ilegalidade, o totalitarismo só seria possível a partir do apoio acrítico e generalizado das massas, o que permitiria a banalização do terror como modelo de gestão estatal e não somente como meio de intimidar opositores – o nazismo e o bolchevismo exemplificariam a consolidação dessa forma de Estado. Na obra, Arendt aborda o problema do mal recorrendo à terminologia kantiana de mal radical no caso do totalitarismo para estabelecer o estatuto de novidade dos sistemas fascistas. Para ela, o mal radical era resultado do fenômeno de superfluidade humana, isto é, a completa destituição da importância dos indivíduos enquanto indivíduos – e que anulava a capacidade individual de agir e de inserir novidades no mundo. A intuição de Arendt de que o problema do mal estava intrinsecamente ligado à inviabilização do poder de ação não era exatamente nova, embora tal incapacidade adquirisse contornos inéditos, inicialmente categorizados como “absolutos” pela autora em *Origens do Totalitarismo*. Em um poema de inverno – escrito entre o final de 1925 e início de 1926 – intitulado *Para a Noite* [*An die Nacht*], a jovem Hannah exprimia sua profunda inquietação diante da exposição ao mal e a prostração a que o seu desvelamento no mundo poderia levar ao descortinar determinadas faces:

Inclina-te, tu consoladora, suavemente sobre meu coração
Dá-me, silenciosa, o alívio das dores.
Cobre com tuas sombras sobretudo a claridade –
Dá-me o cansaço e a fuga frente ao deslumbramento
Deixa-me teu silêncio, o refrescante desprendimento
Deixa-me no escuro ocultar o mal
Se a claridade me atormenta com novas faces
Dá-me tu a força para constante ação.^{2 3}

Arendt formulou sua acepção de mal radical simultaneamente ao desenvolvimento jurídico da noção de crimes contra a humanidade. O *Julgamento de Nuremberg* se destaca como o advento responsável pela implementação legal dos crimes contra a humanidade como um tipo próprio no direito internacional. A corte foi instituída em 20 de novembro de 1945, encerrando em 1º de outubro de 1946. Entre 1946 e 1949, foram realizados outros doze processos chamados de *Julgamentos de Guerra de Nuremberg* com número total de 117 acusações contra criminosos nazistas. Os tribunais serviriam como base de implementação do *Tribunal Penal Internacional*.

² *Neig Dich, Du Tröstende, Leis meinem Herzen; Schenke mir, Schweigende, Lindrung der Schmerzen. Deck Deine Schatten vor Alles zu Helle – Gib mir Ermatten und Flucht vor der Grelle. Lass mir Dein Schweigen, die kühlende Löse, Lass mich im Dunkel verhüllen das Böse, Wenn Helle mich peinigt mit neuen Gesichtern, Gib Du mir die Kraft zum steten Verrichten.* ARENDT, Hannah, 1925-1926, apud FERRAZ, Adilson Silva. **Cura Posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt.** – São Leopoldo: Filosofia Unisinos, 10(1):5-14, jan/abr 2009, p. 08. Tradução de Adilson Silva Ferraz.

³ O portfólio com o poema original e outros escritos de Hannah Arendt pode ser acessado em **The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress**: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>.

Os processos iniciais culminariam na condenação de doze dos réus à pena de morte, três à prisão perpetua, dois a 20 anos de prisão, um a 15 e outro a 10, sendo que três dos julgados seriam, ao final, absolvidos: Hans Fritzsche, Franz von Papen e Hjalmar Schacht. Entre as figuras notáveis no banco dos réus estavam: Hermann Göring, Albert Speer, Hans Frank, Karl Dönitz, Wilhelm Frick, Joachim von Ribbentrop, Baldur von Schirach, Alfred Jodl, Ernst Kaltenbrunner, Rudolf Höß, Julius Streicher, Walther Funk e Wilhelm Keitel. Göring se matou antes de sua execução.

O processo se tornaria conhecido como um divisor de águas na justiça internacional, embora tenha sido alvo de várias críticas pertinentes relacionadas à maneira como foi conduzido (um exemplo é a denúncia de que Dönitz afundou sem aviso barcos neutros que navegavam em zonas de conflito ter sido retirada quando o almirante provou que os Aliados fizeram o mesmo, isto é, as mesmas infrações não geraram novos processos, mas sim anulação, dando margem a polêmicas acerca da prática da justiça dos vencedores).⁴ O local do julgamento se destacou pelo aspecto simbólico: Nuremberg foi o centro espiritual do 3º Reich e lá foi determinada a expulsão definitiva dos judeus da vida germânica com as *Leis de Nuremberg* – a cidade era a sede oficial dos comícios do partido nazista, arrastando enormes multidões. O antissemitismo se destacava como forte traço local. A maior queima de livros de filósofos, cientistas ou escritores de origem judia [*Bücherverbrennung*] – entre todas que ocorreram na Alemanha entre 10 de maio e 21 de junho de 1933 – aconteceu em Nuremberg. Sigmund Freud, Albert Einstein, Walter Benjamin, Thomas Mann, Karl Marx, Marcel Proust, Bertolt Brecht, Rosa Luxemburgo e Franz Kafka são alguns dos autores judeus ou considerados subversivos que tiveram livros lançados nas enormes fogueiras que iluminariam ruas da cidade em noites de obscurantismo, anunciando no horizonte a tormenta de sangue e de barbárie que cobriria a Europa envolvendo nações do mundo inteiro.

Porém, apesar de Nuremberg ser palco dos primeiros julgamentos de “crimes contra a humanidade” a terminologia não foi concebida no pós-guerra: sua autoria é creditada a George Washington Williams. De acordo com Adam Hochschild, Williams cunhou essa nomenclatura em uma correspondência endereçada ao Secretário de Estado estadunidense durante a gestão de Benjamin Harrison, 23º Presidente dos Estados Unidos da América, como parte do relatório da excursão no Estado Livre do Congo iniciada em janeiro de 1890.⁵ Williams também publicaria

⁴ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 25.

⁵ HOCHSCHILD, Adam. **O Fantasma do Rei Leopoldo – uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial**. Tradução de Beth Vieira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 122.

Uma Carta Aberta a Sua Sereníssima Majestade, Leopoldo II, o Rei dos Belgas e Soberano do Estado Livre do Congo [*An Open Letter to His Serene Majesty Léopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo*], panfleto cujo objetivo era tornar públicas as atrocidades ocorridas no Estado Livre do Congo sob ordens de Leopoldo II. O Estado Livre do Congo foi declarado oficialmente um Reino Privado e Propriedade Pessoal de *Sua Sereníssima Majestade* na *Convenção de Berlim* de dezembro de 1884 e janeiro de 1885 – evento que ficaria conhecido por marcar o envolvimento da Europa na repartição e divisão territorial da África. A administração de Leopoldo II no Estado Livre do Congo se iniciou em 1887 e se estendeu pelas três décadas seguintes se encerrando em 1908. A sua gestão se tornaria conhecida como um dos episódios internacionais mais infames da penúltima transição entre séculos. Pela carta aberta a Leopoldo II, Williams sofreu diversas calúnias, foi perseguido, perdeu patrocinadores e morreu à míngua no dia 2 de agosto de 1891, em Blackpool, na Inglaterra. Após falecer, as barbaridades relatadas por Williams foram confirmadas em 1904 no dossiê de Roger David Casement, cônsul inglês que compilou registros detalhados do que presenciou durante sua permanência no Congo e os endereçou ao Ministério das Relações Exteriores da Inglaterra. O documento culminou na prisão de dirigentes belgas responsáveis por chacinas e execuções sumárias. Antes, em 1900, o diplomata já reportava a Sir Martin Gosselin em relatório: “a raiz do mal se encontra no fato de que o governo do Congo é acima de tudo um truste comercial em que tudo se orienta pelo ganho econômico”.⁶ No romance histórico *El Sueño del Celta* de Mario Vargas Llosa se atribui a uma personagem de papel secundário um diálogo com Roger Casement. Trata-se de Herbert Spencer Dickey, um médico estadunidense, responsável por expressar um corolário explícito e fatalista sobre determinados níveis da prática do mal e a ocasional ausência de cinismo para cometê-lo:

Nós carregamos a maldade na alma, meu amigo – dizia ele, um pouco na brincadeira, um pouco a sério. Não nos livraremos dela muito facilmente. Nos países europeus ou no meu ela está mais dissimulada, só se manifesta à luz do dia quando há uma guerra, uma revolução, um motim. É preciso um pretexto para se fazer pública e coletiva. Na Amazônia, por outro lado, ela pode se apresentar com seu rosto descoberto e perpetrar sem as desculpas do patriotismo ou da religião as piores monstruosidades. Por simples e pura ganância. A maldade que nos envenena se encontra por toda parte onde há seres humanos, com raízes profundas em nossos corações.⁷

⁶ *The root of the evil lies in the fact that the Government of the Congo is above all a commercial trust, that everything else is orientated towards commercial gain.* CASEMENT, Roger apud EWANS, Martin. **European Atrocity, African Catastrophe: Leopold II, the Congo Free State and its Aftermath.** – London: Psychology Press, 2002, p. 193. Tradução nossa.

⁷ *La maldad la llevamos en el alma, mi amigo – decía, medio en broma, medio en serio. No nos libraremos de ella tan fácilmente. En los países europeos y en el mío está más disimulada, sólo se manifiesta a plena luz cuando hay una guerra, una revolución, un motín. Necesita pretextos para hacerse pública y colectiva. En la Amazonia, en cambio, puede mostrarse a cara descubierta y perpetrar las peores monstruosidades sin las justificaciones del*

Na supracitada carta endereçada ao Rei dos Belgas, Williams descreve nos mínimos detalhes uma série de transgressões ocorridas nos primeiros anos da administração de Leopoldo II depois da *Convenção de Berlim* e expõe as condições degradantes a que o povo estava sujeito no período. Por exemplo, o confisco de terras e bens de comunidades da região, a total ausência de instituições educacionais ou de instalações médicas, a desumanidade carcerária imposta aos povos originários, a conivência e a parcialidade dos tribunais de governo com crimes ou delitos locais cometidos por europeus, os raptos para fins de escravagismo, a “cooptação” de mulheres para prestação de serviços sexuais e a venda de 800 a 1000 congolezes anualmente sob anuência governamental para serem canibalizados pelas tribos integradas às forças policiais do monarca. Williams sugeriu a urgente formação de uma comissão internacional em nome da humanidade, dos governos constitucionais e dos povos cristãos para averiguação de maus-tratos ocorridos na região e recomendou imediata destituição dos poderes ilimitados de Leopoldo II sobre o Congo. Mas as práticas internacionalmente ilegais não eram os únicos escândalos envolvendo a gestão – as leis institucionalizadas eram igualmente ultrajantes: a redução de salários dos funcionários distritais ao mínimo acrescido de uma pequena comissão baseada no lucro que a área rendesse, a proibição do domínio privado, isto é, dos habitantes venderem a sua produção a qualquer um se não o governo, a obrigação comunitária de se disponibilizar 10% da população para trabalhos forçados em tempo integral e outros 25% para metade desse período, bem como um provimento obrigatório de cotas de borracha, marfim e pedras preciosas por cidadão e o dever de fornecerem alimentos aos postos locais fiscalizados pela *Force Publique*, chefiados por funcionários belgas indicados pela coroa e cuja grande parte dos membros pertenciam a comunidades próximas do Rio Lualaba, famosas pela ferocidade e práticas antropofágicas. As gendarmarias estatais eram guarnecidas com metralhadoras e chicotes e rotineiramente açoitavam, estupravam, torturavam, alvejavam, matavam e, principalmente, extirpavam as mãos de quem não alcançasse a sua cota de produção – a praxe de castigar os nativos lhes cortando as mãos ganhou destaque se tornando o símbolo máximo da barbárie perpetrada no Congo. Uma série de pessoas ilustres se empenhou em denunciar as carnificinas recorrentes ocorridas sob o comando do Rei dos Belgas, bem como várias obras documentam a iconografia do terror, desde a famosa e ácida sátira política de Mark Twain, *O Solilóquio do Rei Leopoldo II da Bélgica: uma defesa de seu reinado no Congo* [*King Leopold's Soliloquy: A Defense of His Congo Rule*], de 1905, ao célebre e popular poema de N.

patriotismo o la religión. Sólo la codicia pura y dura. La maldad que nos emponzoña está en todas partes donde hay seres humanos, con las raíces bien hundidas en nuestros corazones. LLOSA, Mario Vargas. **El Sueño del Celta**. – Ciudad de México: Alfaguara, 2010, p. 298. Tradução nossa.

Vachel Lindsay, *O Congo – um estudo da Raça Negra* [*The Congo – a study of the Negro Race*], escrito entre o verão e o outono de 1912, no Novo México. Apesar das críticas justificadas sobre o retrato nada civilizado concedido aos congoleses pelo poeta, há estrofes no mínimo pictóricas relacionadas à prática de decepar mãos nos versos de Lindsay e que retratam a imagem pavorosa do horror e do inferno de vítimas mutiladas na gestão de Leopoldo II em meio à selva do Congo:

Do fantasma de Leopoldo ouçam o brado
Queimando no inferno por seu anfitrião mutilado.
Escutem os demônios, no inferno caídos,
Arrancando-lhe as mãos em grande alarido.
Ouçam a proclamação funesta,
Ecoando pelas grutas da nação-floresta,
Soprando pelas casas de barro dos cupins,
Entre as borboletas que fazem dos brejos jardins: –⁸

Mas ainda mais bizarro do que a prática de amputar as mãos era sua coleta posterior para serem apresentadas aos fiduciários de borracha, marfim e joias preciosas. A consequência do *modus operandi* é sem sombra de dúvidas o que causa maior perplexidade no caso do Estado Livre do Congo: era comum que os comissionários concordassem entre si diminuir os trabalhos das gendarmarias e bonificá-las conforme a quantidade de mãos obtidas. Em *The River Congo: The Discovery, Exploration and Exploitation of the World's Most Dramatic River*, Peter Forbath ilustra o cenário dantesco com uma breve historietta. Ao relatar uma incursão cujo objetivo seria punir uma comunidade local que protestava contra as exigências, um missionário dinamarquês registrou que um comandante de sua guarnição ordenou que crucificassem mulheres e crianças, bem como que fossem cortadas as cabeças e genitálias dos homens para pendurá-las nas cercas da aldeia. Estupefato, um veterano se virou ao calouro e lhe disse: “Não leve isso a sério demais. Eles nos matam se não levarmos a borracha. O comissionário prometeu que encurtará o serviço se conseguirmos muitas mãos.”⁹ O horror pode irromper no completo absurdo. Forbath salienta que a prática de cortar as mãos não apenas se popularizou como meio de punição como as mãos extirpadas passaram a ter valor aquisitivo. Conforme cada mão direita provava a repreensão de

⁸ *Listen to the yell of Leopold's ghost/Burning in Hell for his hand-maimed host/Hear how the demons chuckle and yell/Cutting his hands off, down in Hell/Listen to the creepy proclamation/blow through the lairs of the forest-nation/Blown past the White-ants' hill of Clay/Blown past the marsh where the butterflies play: –* LINDSAY, Vachel. **The Congo – a study of the Negro Race**. – Chicago: Poetry Magazine, 03/1914. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu001021.pdf>. Acesso em 2 de abril de 2017. Tradução nossa.

⁹ *'Don't take this to heart so much. They kill us if we don't bring the rubber. The Commissioner has promised us if we have plenty of hands he will shorten our service'.* FORBATH, Peter. **The River Congo: The Discovery, Exploration and Exploitation of the World's Most Dramatic River**. – New York City: Harper & Row, 1977, p. 374. Tradução nossa.

alguém que não cumpriu suas metas, os policiais burlavam as exigências mutilando suas vítimas para lhes abandonar à própria sorte; para viver ou morrer. Não raras vezes, as gendarmarias de Leopoldo II invadiam as comunidades nativas para recolher somente mãos ao invés de borracha, marfim e pedras preciosas. É evidente que Arendt fala sobre superfluidade humana se referindo à radicalidade do mal no totalitarismo em que seria possível testar os limites humanos. Contudo, apesar de não ser a mesma conjuntura das fábricas de morte, é notável a semelhante gratuidade do mal como um desdobramento desse próprio modelo gestor imposto pelo monarca belga:

As cestas de mão decepadas estendidas aos pés dos comandantes europeus dos postos locais se tornaram símbolo do Estado Livre do Congo. [...] A coleta de mãos se tornou um fim em si mesmo. Os soldados da *Force Publique* as traziam no lugar da borracha; até mesmo recolhiam-nas ao invés da borracha [...] As mãos se tornaram uma espécie de moeda corrente. Eram usadas para amenizar o déficit de cotas de borracha, restituir [...] aqueles a qual se exigia trabalhar nos grupos de trabalhos forçados; e os soldados da *Force Publique* tinham os salários acrescidos conforme a quantidade de mãos que coletavam.¹⁰

No âmbito do totalitarismo, Arendt pondera que a incerteza de ser poupado em caso de submissão a forças opressoras em um ambiente de dominação faz pouco ou nenhum sentido se submetemos o terror às categorias de meios e fins: “nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão, porque o terror escolhe suas vítimas independentemente de ações”.¹¹ Nesse escopo, o temor não pode ser um guia fiável de como agir se aquilo que se teme pode acontecer não importa se os sujeitos aceitem ou não a sujeição. Logo, os meios se transformariam em fins, embora Arendt declare que isso não é verdadeiramente uma explicação, mas nada além de uma admissão disfarçada de paradoxo de que a lógica utilitária já não é mais válida em ambiente de terror governamental: “o medo perde a sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme”.¹² No entanto, deve-se reforçar, a aniquilação não era um objetivo no caso do Congo; como diz Casement, toda a brutal violência a que a população estava sujeita era motivada pelo lucro. O que é surpreendente nesse caso é que essa estrutura de gestão conseguiu perverter o que já era absolutamente perverso porque o terror é útil para amedrontar,

¹⁰ *The baskets of severed hands, set down at the feet of the European post commanders, became the symbol of the Congo Free State. (...) The collection of hands became an end in itself. Force Publique soldiers brought them to the stations in place of rubber; they even went out to harvest them instead of rubber (...) They became a sort of currency. They came to be used to make up for shortfalls in rubber quotas, to replace (...) the people who were demanded for the forced labour gangs; and the Force Publique soldiers were paid their bonuses on the basis of how many hands they collected. Ibid. Tradução nossa.*

¹¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 219-220.

¹² *Ibid*, p. 220.

intimidar e coagir apenas em vista de algum fim. E tal fim no Estado Livre Congo seria o ganho econômico, embora as forças de Leopoldo II estivessem indiscriminadamente eliminando a sua própria mão de obra. O processo de reificação atingiu seu ponto culminante ao se conferir valor na coleta de mãos em si – ao auferir mãos decepadas para fins de acréscimo da bonificação dos salários distritais ainda que sem nenhuma serventia para os credores. “O horror! O horror!”, tal como repetia o já moribundo e enlouquecido Kurtz em *Coração das Trevas* [*Heart of Darkness*] de Joseph Conrad.¹³ Sem verbo nem predicado, qualquer explicação se tornara impossível, pois a reificação era produto da estranheza: um rei branco, a borracha vermelha e a morte preta. Tal como delineou de forma perspicaz Achille Mbembe: “O negro é aquele que vemos quando nada se vê, quando compreendemos e, sobretudo, quando nada se quer compreender”.¹⁴ A diferença de cor e cultura ditava a desumanização. Ao se olhar o nativo, os belgas já não viam mais nada.

Na seara das relações internacionais, a terminologia “crimes contra a humanidade” foi empregada pela primeira vez em relação ao genocídio armênio, também conhecido por *Medz Yeghem* [Grande Crime]. O morticínio é comumente aceito como um dos primeiros genocídios da contemporaneidade correspondendo ao extermínio sistemático e deliberado de armênios por oficiais a serviço do Império Otomano. Especula-se que entre 800 mil a 1,5 milhão de cidadãos armênios foram executados no período. O massacre teve início em 24 de abril de 1915, quando em torno de 250 religiosos, intelectuais e líderes comunitários de origem armênia foram presos, caçados e enforcados em público em Constantinopla. Ainda, o império perseguiu outros grupos étnicos que professavam fé cristã, a exemplo dos assírios e gregos otomanos. Após privarem as populações minoritárias de seus dirigentes, as autoridades otomanas iniciaram um processo de deportação e massacre de comunidades consideradas indesejadas que habitavam o leste asiático da região, sob intensiva propaganda de que os armênios eram sabotadores do Estado e parte da coluna pró-Rússia. Um mês após o início das hostilidades, a Tríplice Entente publicou uma nota diplomática, em 24 de maio de 1915, divulgando os crimes, repudiando a ofensiva e anunciando a sua pretensão de punir os agentes curdos e turcos, fazendo uso pela primeira vez da expressão “crimes contra a humanidade” em documentos oficiais em meio à comunidade internacional.¹⁵

¹³ CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas**. Edição Bilíngue. Tradução de Ricardo Giasseti. – Edição digital: SESC/ORG.MOJO, 2020, p. 148; 157; 163.

¹⁴ MBEMBE, Achille. **A Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Revisão de L. Baptista Coelho. – Lisboa: Antígona, 2014, p. 13.

¹⁵ O relatório de George Washington Williams ao Secretário de Estado Estadunidense utilizando tal expressão para definir as atrocidades no Congo se restringia a informar os EUA: sua natureza jurídica é doméstica ainda que verse sobre outra jurisdição. A terminologia não consta na carta aberta ao Rei dos Belgas e ainda que constasse não seria

A cerca de um mês, populações curdas e turcas da Armênia massacraram armênios com a conivência e até mesmo o auxílio de autoridades otomanas. Os massacres ocorreram na metade de abril em Erzerum, Dertchun, Eguine, Akn, Bitlis, Mush, Sassun, Zeitun e ao longo da Cilícia. Moradores de cerca de cem aldeias localizadas próximas de Van foram assassinados. Nessa cidade, o setor armênio foi sitiado pelos curdos. Ao mesmo tempo, em Constantinopla, o governo maltrata o inofensivo povo armênio. Tendo em conta esses novos crimes contra a humanidade e contra a civilização pela Turquia, os governos aliados anunciam publicamente para a Sublime Porta que irão pessoalmente cobrar do governo otomano todos os responsáveis pelos crimes e todos que estiverem implicados nesses massacres.¹⁶

Em relação aos crimes contra a humanidade, o episódio se destaca por várias razões. Primeiro por motivar a primeira menção à expressão no cenário internacional. Segundo porque o conceito de genocídio foi concebido por Raphael Lemkin em referência ao incidente. Terceiro pela prática de expatriação e a íntima relação entre os crimes contra a humanidade e a perda do direito a ter direitos. Quarto pelos métodos de tortura que se destacam não só pela crueldade e sadismo, mas pela intenção de reificar¹⁷ os indivíduos desumanizando-os ao máximo. E quinto por causa da declaração de intenção da França, Grã-Bretanha e Rússia de punir os responsáveis, considerando que, depois do *Armistício de Mudrosa* que encerrou as hostilidades entre os Países Aliados da 1ª Guerra Mundial e o Império Otomano, foi ratificada em Paris, em janeiro de 1919, a *Comissão de Responsabilidades e Sanções* responsável por elaborar o *Tratado de Sèvres*, que no seu artigo 230 exigia que o governo turco entregasse os responsáveis pelo morticínio durante a vigência da guerra para que fossem julgados em Malta. Entretanto, o *Tribunal de Malta* jamais saiu do papel e os detidos foram devolvidos ao seu país em troca de cidadãos britânicos que se encontravam presos na Turquia. Os processos decorrentes do massacre seriam efetivados pelas cortes marciais de Trebizonda – os julgamentos não tiveram participação de nenhum outro país.

Ainda, a República da Turquia, herdeira do Império Otomano desde sua dissolução em 1922, nunca reconheceu o extermínio das populações armênias como genocídio (a despeito

documento internacional, pois não foi assinada por sujeitos internacionais – Estados e Organizações Internacionais no período. É recente o diálogo não pacificado sobre pessoas serem ou não sujeitos de direito público internacional.

¹⁶ *For about a month the Kurd and Turkish population of Armenia has been massacring Armenians with the connivance and often assistance of Ottoman authorities. Such massacres took place in middle April (new style) at Erzerum, Dertchun, Eguine, Van, Bitlis, Mush, Sassun, Zeitun, and throughout Cilicia. Inhabitants of about one hundred villages near Van were all murdered. In that city Armenian quarter is besieged by Kurds. At the same time in Constantinople Ottoman Government ill-treats inoffensive Armenian population. In view of these new crimes of Turkey against humanity and civilization, the Allied governments announce publicly to the Sublime Porte that they will hold personally responsible [for] these crimes all members of the Ottoman Government and those of their agents who are implicated in such massacres. FRANCE, GREAT BRITAIN AND RUSSIA joint declaration. The Ambassador in France (Sharp) to the Secretary of State. May 24, 1915. Tradução nossa.*

¹⁷ “Reificação” é utilizado aqui e ao longo do trabalho no sentido concedido por Karl Marx, como coisificação dos seres humanos, diferente do significado arendtiano em que reificação é o processo em que coisas se tornam bens.

de alguns métodos empregados no massacre provavelmente serem os que mais se aproximariam das práticas efetivadas pelo Estado hitlerista nos campos de extermínio, como asfixia em massa de crianças em prédios escolares e a inoculação de tifo em bebês armênios recém-nascidos). É verdade que entre as atribuições de uma corte marcial se encontra a premissa de processar tanto acusados de crimes contra a humanidade quanto crimes de guerra, mas o enfoque das cortes de Trebizonda foi estritamente militar. O detalhe não é meramente técnico: a guerra é uma relação estatal, não entre pessoas. Em 25 de dezembro de 1914, isso ficou patente entre trincheiras que separavam ingleses e alemães em Ypres, na Bélgica: soldados de ambos os exércitos declararam trégua momentânea, confraternizaram entre si e chegaram até mesmo a disputar uma partida de futebol na terra de ninguém, o vão que separava as trincheiras. No outro dia voltaram a guerrear – mais que um milagre de natal, essa seria a prova de que os combatentes não queriam estar ali. Ainda, “o crime contra a humanidade já não visa a submissão – finalidade da guerra –, mas sim a desumanização. [...] A vítima é desfigurada, inclusive aos seus próprios olhos. O crime contra a humanidade começa quando se confundem homens com coisas”.¹⁸ Desde a *Paz de Westfália*, o direito dos povos entende por elemento formal do Estado a soberania. Para Lemkin, a filosofia de Jean-Jacques Rousseau foi crucial no desenvolvimento do direito humanitário ao propor que se condicionasse o Estado ao interesse na nação – o Estado finalmente estaria para o povo e não o contrário. Rousseau condensa o panorama político *vestfaliano* com a própria doutrina ao dizer que a guerra é um conflito estatal, não entre sujeitos. A reflexão específica seria incorporada na *Convenção de Genebra de 1864*. Em caso de guerra, deve-se minorar sofrimentos causados aos combatentes feridos e doentes, assim como zelar para que a população civil não seja envolvida, atenuando ao máximo os seus efeitos colaterais. Para Rousseau, há um princípio que é a máxima comum em todos os tempos como o ideário das nações civilizadas: um estrangeiro – seja ele o soberano, algum particular ou o próprio povo – que mata e detém súditos sem prévia declaração de guerra ou que ignora os direitos de quem não quer lutar não é um inimigo, mas um criminoso.

A guerra não é, pois, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares somente são inimigos acidentalmente e não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas sim como soldados; não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter por inimigos outros Estados, e não os sujeitos, porquanto não é possível estabelecer nenhuma relação entre coisas de natureza diversa. [...] Mesmo em plena guerra, um príncipe justo se apodera de tudo aquilo o que pertence ao público do país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; respeita os direitos nos quais assentam os seus. Sendo o objetivo da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar os seus defensores enquanto estiverem de armas na mão; mas no momento em que depõem as armas e se

¹⁸ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 109.

rendem, cessando de ser inimigos e instrumentos do inimigo, tornam-se mais uma vez simplesmente homens e já não se possui nenhum direito sobre as suas vidas. Por vezes, pode-se matar o Estado sem precisar matar nenhum de seus membros. Ora, uma guerra não dá nenhum direito que não seja necessário ao seu objetivo.¹⁹

Os crimes contra a humanidade geralmente surgem da deliberação do Estado ao dar aos oficiais diretivas que são contrárias a qualquer razoabilidade civilizatória. Raphael Lemkin, ao conceber o conceito de genocídio, enxergava na doutrina de Rousseau um modelo oposto a *práxis* do genocídio bélico ao afirmar que a guerra é uma escolha estatal, não de indivíduos. É, assim, a antítese de massacres indiscriminados. O conceito foi empregado pela primeira vez na obra *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress*, de 1944: a palavra “genocídio” é produto da junção do vocábulo grego para família, tribo ou raça [γένος] e do termo do latim responsável por designar o ato ou o resultado de matar, isto é, o assassinato [*cidium*]. Para o jurista, a novidade estupefaciente da aniquilação em massa do povo armênio era sua organização e premeditação: um extermínio legalizado. Lemkin dizia que o genocídio é apenas um conceito para uma prática que sempre existiu ao longo da história da humanidade, mas lhe chamou a atenção a coordenação do extermínio direcionado às vítimas não pelo caráter pessoal, mas exclusivamente por serem de determinada comunidade étnica. O genocídio pode ser entendido como um projeto que visa a destruição de certo grupo como nação – na acepção de povo de Rousseau – por algum Estado ou em nome de um paradigma nacional.

Por “genocídio” se compreende a destruição de uma nação ou grupo étnico. Essa nova palavra, cunhada pelo autor, para denotar uma velha prática em seu desenvolvimento moderno, é composta pelo termo do grego antigo *genos* (raça, tribo) e pelo latim *cidio* (assassinato), correspondendo, portanto, em sua formação, a termos como tiranicídio, homocídio, infanticídio etc. De forma geral, genocídio não significa, necessariamente, a imediata destruição de uma nação, exceto quando realizada mediante assassinato em massa de todos os membros de uma nação. Intenta-se, ao invés disso, indicar um plano coordenado de diferentes atos visando a destruição de fundamentos essenciais da vida de grupos nacionais, com a finalidade de aniquilar esses mesmos grupos. Seu objetivo é a desintegração das instituições políticas, sociais, culturais, econômicas e religiosas; a destruição da língua, segurança, liberdade, saúde, dignidade e da vida dos indivíduos de tal grupo. O genocídio se dirige contra o grupo nacional como entidade e visa não os sujeitos em sua capacidade individual, mas como membros do grupo nacional.²⁰

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. 3ª Edição. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. – São Paulo: Martins Fontes, 1996, p 17-18.

²⁰ By "genocide" we mean the destruction of a nation or of an ethnic group. This new word, coined by the author to denote an old practice in its modern development, is made from the ancient Greek word *genos* (race, tribe) and the Latin *cide* (killing), thus corresponding in its formation to such words as *tyrannicide*, *homocide*, *infanticide*, etc. Generally speaking, *genocide* does not necessarily mean the immediate destruction of a nation, except when accomplished by mass killings of all members of a nation. It is intended rather to signify a coordinated plan of different actions aiming at the destruction of essential foundations of the life of national groups, with the aim of

O *Medz Yeghem* foi organizado em duas etapas: executando a população masculina adulta apta e saudável após serem submetidos a trabalhos forçados na construção de trincheiras durante a Primeira Grande Guerra e a partir das longas marchas compulsórias através do deserto de Deir ez-Zor, na Síria, ao expurgar mulheres, crianças, idosos ou enfermos, em que as vítimas eram privadas de água e comida, bem como sujeitas a roubos, estupros, assassinatos e chacinas periódicas cujas práticas incluíam fuzilar prisioneiros, queimar ou crucificar líderes religiosos, soterrar pessoas até o pescoço com cal e então cobrir-lhes as cabeça com sal, encaixotar crianças e jogá-las à deriva no Mar Negro ou extrair fetos de mulheres grávidas, lançá-los no ar e apará-los com espadas, entre várias violências em que é manifesto uma notória selvageria, barbárie e crueldade. O genocídio está em conjunto com a tortura e o expurgo como as categorias criminais mais notáveis de crimes contra a humanidade. No genocídio armênio, o massacre, a expulsão e o tormento foram implacáveis, seja pelas diretivas estatais de execução e deslocamento do povo armênio em condições sub-humanas, seja pelo sadismo com que tais ordens foram cumpridas.

Por exemplo, Mehmed Reshid – médico, oficial do Comitê da União e Progresso e governador da província de Diyarberkir Villayet – foi o responsável pela morte de cerca de 150 mil armênios, assírios e demais comunidades cristãs, entre eles, 800 crianças assírias trancadas vivas em um prédio em chamas por ordem sua. Após a dissolução do Império, em 1918, Reshid foi questionado por Mithat Şukru Bleda (figura política que se destaca no período constitucional turco pós-1922) como ele, sendo médico, foi capaz de assassinar todas aquelas pessoas. E o ex-governador lhe respondeu: “Os armênios haviam se tornado micróbios perigosos no corpo deste país. Bem... não é dever de um médico matar micróbios?”.²¹ Na ocasião, interpelado acerca de como desejaria ser lembrado pela história, ele externou igual desdenho, deboche e indiferença: “Que as outras nações escrevam o que quiser sobre mim; eu não poderia me importar menos”.²²

annihilating the groups themselves. The objectives of such a plan would be disintegration of the political and social institutions, of culture, language, national feelings, religion, and the economic existence of national groups, and the destruction of the personal security, liberty, health, dignity, and even the lives of the individuals belonging to such groups. Genocide is directed against the national group as an entity, and the actions involved are directed against individuals, not in their individual capacity, but as members of the national group. LEMKIN, Raphael. **Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress.** – Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1944, p. 79. Tradução nossa.

²¹ *The Armenians had become hazardous microbes in the body of this country. Well, isn't it a doctor's duty to kill microbes?.* GAUNT, David. **Death's End, 1915: “The General Massacres of Christians in Diarbekir”.** In HOVANNISIAN, Richard G. Hovannisian (org.); **Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa, UCLA Armenian History and Culture Series: Historic Armenian Cities and Provinces.** – Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2006, p. 359. Tradução nossa.

²² *Let other nations write about me whatever history they want; I couldn't care less.* ÜNGÖR, Uğur, **The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950.** – Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 151. Tradução nossa.

E como se os termos escolhidos já não fossem suficientemente fortes para expressar o desgosto que ele nutria pelos armênios, suas técnicas de tortura conseguem ser ainda mais escandalosas: para cumprir a ordem do Império Otomano de expulsão dos armênios, Mehmed Reshid ordenou que fossem fincadas ferraduras na sola dos pés de alguns dos expatriados e os obrigou a marchar pelas ruas. Não bastava expulsá-los ou matá-los. Ele queria insultá-los de modos inimagináveis para externar o seu mais profundo desprezo; animalizá-los para simbolizar que aquelas pessoas não eram humanas. Mehmed Reshid ganhou o apelido de “Açougueiro de Diyarberkir”. Ele se suicidou ao ser encurralado por autoridades governamentais depois de conseguir fugir da prisão.

O mínimo a se esperar deveria ser que ele fosse lembrado como o facínora que foi, mas a República da Turquia abraçou sua personalidade e atualmente há um bulevar em Ankara que leva o seu nome em sua homenagem. O que inevitavelmente nos lembra de que não apenas o genocídio armênio jamais foi reconhecido por nenhum governo turco como também a Bélgica nunca havia se pronunciado publicamente sobre os crimes cometidos no Congo até 30 de junho de 2020, mais de um século depois da morte de Leopoldo II, por motivo de estátuas do monarca se tornarem alvos de manifestações antirracistas. Tais casos não são isolados. A Alemanha, por exemplo, só em 2016 reconheceu oficialmente como genocídio o massacre de cem mil pessoas das comunidades hererós e nama na Namíbia entre 1904 e 1908, durante a campanha militar do país na região. A usual recusa estatal em reconhecer crimes praticados por sua ordem ou com a sua anuência é um dos fatores a justificar a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade. Nesse viés, o *Julgamento de Nuremberg* possui um papel central no reconhecimento dos crimes contra a humanidade porque os processos não permitiram que as ações praticadas pelo nazismo fossem tratadas como efeitos colaterais da guerra, mas como o programa de extermínio que foi.

Era um projeto orquestrado por autoridades do 3º Reich. Arendt destaca distinções brutais entre o extermínio engendrado pelo governo de Adolf Hitler e os demais genocídios da história enfatizando que a palavra genocídio é correta em sentido amplo, mas não é precisa em relação à maneira como foi efetuado o massacre já que a tentativa ou a efetivação da eliminação de povos e de etnias inteiras não é necessariamente uma novidade histórica: “Eram a ordem do dia na Antiguidade, e os séculos de colonização e imperialismo fornecem diversos exemplos de tentativas desse tipo mais ou menos bem-sucedidas”.²³ O ineditismo totalitário eram as práticas procedimentais, denominadas por Arendt de “massacres administrativos”, e suas consequências

²³ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 311.

políticas e jurídicas. Arendt concebe o mal radical como um produto da implementação de uma política de extermínio em que todos os indivíduos seriam igualmente supérfluos ou descartáveis e, posteriormente, concebe a banalidade do mal como resultado da ausência de capacidade para refletir sobre os próprios atos de Adolf Eichmann. Ela não era ingênua a ponto de não saber que existiam oficiais verdadeiramente sádicos atuando pelos campos, mas lhe despertou atenção um esforço sistemático do regime nazista de afastar tais indivíduos. Para a filósofa era um equívoco imaginar que o totalitarismo resultava de uma irrupção niilista (no significado que lhe conferem no penúltimo século sobre “tudo ser permitido”) e a prova cabal disso era a facilidade com que a consciência podia ser adormecida, assim como a usual ausência da euforia sádica explícita – somente para ilustrar a partir daquilo que já foi exposto –, por exemplo, no genocídio armênio:

Pois o cerne moral dessa questão jamais é atingido intitulando-se aquilo que aconteceu “genocídio” nem se contando as inúmeras milhões de vítimas. O extermínio de povos inteiros já ocorrera na Antiguidade, assim como na civilização moderna. E esse cerne moral apenas é atingido quando nós percebemos que o fato se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão imposta pela necessidade, mas pelo contrário, mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias. O programa de matança não tinha a finalidade de eliminar o último judeu a ser encontrado na Terra, nem tinha nenhuma relação com a guerra, exceto que Hitler acreditava necessitar de uma guerra como uma cortina de fumaça para suas operações de matança não militares; as próprias operações tinham a intenção de continuar numa escala até mais grandiosa nos tempos de paz. E esses atos não foram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos e sim pelos mais estimados membros da sociedade respeitável. Finalmente, deve-se compreender que, embora esses assassinos de massa agissem de forma coerente com uma ideologia racista, antissemita, ou pelo menos demográfica, tais assassinos e os seus cúmplices diretos muito frequentemente não acreditavam nas justificações ideológicas; para eles, bastava que tudo acontecesse conforme a “vontade do Führer” que era a lei do país, e de acordo com as “palavras do Führer” que tinha a força da lei.²⁴

Para Arendt, o problema do mal extrapola as dimensões usuais a partir dos sistemas totalitários. A autora apontava o ápice tétrico do mal primeiramente ao versar sobre mal radical, conforme o terror se tornou um *fim-em-si* e a própria guerra era só um pano de fundo para outro crime. Ainda, a menção à vontade do *Führer* não é aleatória (na medida em que a voz de Hitler substituiu qualquer parâmetro de ação no 3º Reich – o que incluiria a própria noção objetiva de realidade). O que nos lembra de que vez ou outra se escuta alguém falar que Hitler era “genial”. A alegação é claramente um desatino, pois o mesmo Adolf Hitler que levantou o moral alemão, em frangalhos pelas determinações do *Tratado de Versalhes*, foi quem jogou seu moral no lixo.

²⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 105.

O mesmo Hitler responsável por desenvolver a tática de *Blitzkrieg* que obteve êxito na conquista de países com territórios e contingentes populacionais relativamente pequenos não notou que o procedimento seria inconcebível contra a União Soviética devido a extensão do país e sua escala populacional. O mesmo Hitler que recorreu a armistícios ardilosos para ludibriar os adversários não hesitou ao declarar guerra contra os Estados Unidos da América só para agradar um de seus aliados – o Japão – trazendo para o conflito que já compunha suas duas frentes mais um inimigo poderoso em recursos, tecnologia e armamento. E o mesmo Adolf Hitler que se gabava aos seus generais por seu tino militar não entendeu o que há de mais básico na teleologia bélica que seria delineado com perspicácia ímpar pelo general do exército estadunidense George Smith Patton: “O objetivo da guerra não é morrer pelo seu país. É fazer o inimigo morrer pelo dele”.²⁵ Mesmo a postura soviética era totalmente diferente da alemã, não obstante ser o país que era atacado e não o que invadia. É certo que Joseph Stalin era indubitavelmente cruel e não hesitou ao enviar soldados para a morte certa. Porém, enquanto o lema de seu exército era relativo à não-rendição, o *Führer* ordenava que seus soldados morressem pela Alemanha dizendo não haver glória maior que dar a vida em prol da nação (a postura japonesa era semelhante, a exemplo dos *kamikazes*).

À revelia de entrar para a história como o genocida cínico que foi, Stalin era decerto um tanto mais pragmático ao motivar suas tropas: frisava que derrota ou rendição significavam morte para os soviéticos, pois só precisavam ver toda trilha de destruição deixada pelos alemães desde o início da Operação Barbarossa. Em 3 de julho de 1941, pouco depois da invasão, Stalin se pronunciou na rádio estatal da URSS: o ditador clamou aos soviéticos que defendessem cada centímetro de chão, que lutassem até sua última gota de sangue e que tivessem a valentia própria de uma nação. Não há nada para se questionar quanto a imperatividade de tal postura nesse caso porque sendo o país que era atacado não havia realmente nenhuma alternativa para a população, considerando as execuções sumárias, vilas incendiadas e cidades destruídas deixadas onde quer que passasse o exército germânico. Ainda, há uma diferença gritante em ter o território invadido lutando até a morte quando recuar não é uma opção e atacar um país determinado a sacrificar o próprio exército caso se veja obrigado a retroceder. A sutil distinção de perspectiva se provaria crucial na decisão da conflagração, pois não se pode errar na guerra, tampouco perdê-la. Ainda assim, mesmo hoje, há quem queira tagarelar que foi o inverno russo que provocou a derrocada alemã no território soviético: uma desculpa esfarrapada para justificar o fracasso da empreitada

²⁵ **GRANDES MOMENTOS DA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL EM CORES. EPISÓDIO 7: BATALHA DE BULGE.** Direção e produção de Nicky Bolster. – Los Gatos: Netflix, 2019, 48min.

alemã – a URSS foi atacada pela *Wehrmacht* em 22 de junho de 1941, um dia depois do solstício de verão no hemisfério norte, e Hitler fez planos para desfilar junto à marcha de suas tropas em Moscou antes do inverno daquele ano, apostando que as mesmas táticas obteriam o sucesso que tiveram na França. Contudo, a verdade é que os soviéticos, que eram povos eslavos e, portanto, integravam as raças que os nazistas consideravam inferiores [*untermenschen*], foram melhores estrategistas e combatentes. A guerra estabelece um critério de verdade, pois ela define o melhor e, a despeito dos dons de oratória, Hitler não se destaca como o melhor estrategista do conflito.

A Operação Urano de Aleksandr Vasilievsky e Georgy Jukov deu um basta a todas as pretensões da Operação Barbarossa. Friedrich Paulus se rendeu depois de ser promovido em campo ao posto de marechal. Porém, o detalhe mórbido é que, quando ainda era general, Paulus solicitou várias vezes permissão para se render. Todos seus pedidos foram negados pelo *Führer*. Para o oficial era impensável desobedecer às diretivas de seu líder. Paulus se manteve em campo mesmo com subordinados sitiados em ruínas praticamente aniquilados pelos *snipers* soviéticos, pela fome e pelo frio. Em razão de uma tradição das forças armadas alemãs de que os marechais não se rendiam (e já sem qualquer chance de reviravolta em Stalingrado), Hitler o promoveu na esperança de que se suicidasse antes de ceder. E foi só assim que Friedrich Paulus compreendeu toda insanidade da situação tentando poupar o que ainda restava de suas tropas ao negociar sua rendição com os soviéticos exatamente um dia depois de ser promovido à patente de marechal. O militar imediatamente se lembrou de que – como teorizou Thomas Hobbes – quando o Estado atenta contra sua vida, o pacto está desfeito. Era só ele quem poderia tomar decisões na ocasião. Apesar disso, o comportamento de Paulus demonstra quão arraigada era a noção de obediência no imaginário alemão, mesmo contra todas as razões militares e utilitárias (como afirma Arendt, ao dizer que a lei hitlerista se converteu em “matarás”, ainda que tal lei pudesse gerar prejuízos).

O fenômeno de banalidade do mal, no caso de Eichmann, é análogo a tal dificuldade de percepção objetiva e subjetiva – como Arendt já havia notado, em *Origens do Totalitarismo*, o cidadão perfeito no totalitarismo é aquele que já não apresenta capacidade de pensar ou sentir. “O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto e sim aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (os critérios do pensamento)”.²⁶ Do outro lado da guerra, Franklin D. Roosevelt em vários momentos não hesitou ao ordenar que seus oficiais recuassem

²⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 526.

a fim de diminuir baixas e de evitar prejuízos desnecessários. Prevalencia a percepção de que era necessário sobreviver àquela guerra. Winston Churchill, mesmo com pouquíssima afeição pelo recuo estratégico, aprendeu rapidamente na Batalha de Dunquerque a importância de engolir o orgulho para lutar outro dia. Hitler não só não entendia que fugir também é uma forma de lutar, como redirecionou recursos e provisões indispensáveis para o conflito e realocou homens aptos a batalhar para a construção de campos de extermínio cuja esmagadora maioria de vítimas nem sequer possuíam potencial ofensivo. A operacionalidade dos campos resultou em uma redução considerável de trabalhadores potencialmente produtivos e de soldados prontos para o combate no *front*. Conforme Arendt, os assassinos totalitários seriam os piores por não importar se estão vivos, mortos ou se nunca viveram na medida em que o terror se converteu no fim em si mesmo. Arendt atribuiu inicialmente ao poder da ideologia tal disponibilidade para a prática de crimes, porém, o julgamento de Eichmann lhe despertou novas perspectivas acerca do problema do mal – a possibilidade de cometer o mal ausente a presença da volição era possível não só a partir da alienação totalitária, situada entre a credulidade e o cinismo, mas na falta de quaisquer motivos, pois Eichmann não demonstrava nenhum traço de sadismo, distúrbios ou determinação política.

Eichmann confirmava a tese de que os indivíduos ideais para os regimes totalitários são aqueles para quem a verdade objetiva já não interessa. Em resumo, a pensadora descreve o réu em Jerusalém como alguém incapaz de pensar, isto é, inapto para refletir sobre o significado de suas ações. O ponto é que o ódio e as certezas podem nublar o raciocínio, pois não raramente há pessoas que por convicção se tornam absolutamente incapazes de pensar fora da estrutura de valores imposta ou aderida, mas nem isso se aplicava a Eichmann. Logo, é relevante notar, por exemplo, que o sadismo ignora a razão teleológica da guerra, mas não necessariamente obstrui a inteligibilidade do mal porque não há uma real dificuldade para destacar aquilo que motiva o sádico: ele procura prazer e satisfação ao causar sofrimento a outrem. De modo geral, a maioria das formas utilizadas para torturar e matar durante o massacre armênio podem não ter qualquer razão do ponto de vista bélico, mas não são ininteligíveis no ângulo do ódio ideológico, pois – como diz Arendt no contexto dos processos de Frankfurt, o que se aplica nesse caso – “Ninguém havia dado ordens para que bebês fossem atirados ao ar como projeteis, lançados vivos ao fogo ou que tivessem a cabeça esmagada contra a parede”.²⁷ Mas Eichmann não apresentava nenhum sinal de crueldade, de patologia e de convicção ideológica. A presente tese se propõe determinar

²⁷ Id. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 316.

os conceitos de mal radical e banalidade do mal no pensamento arendtiano à luz da forma como ao longo da história da filosofia – sobretudo em Kant – se abordou o problema do mal e delinear o ponto de transição entre os dois conceitos e as suas convergências em matéria de crimes contra a humanidade, na medida em que a modalidade penal surge concomitantemente a essas noções.

Além disso, pretende-se confrontar a partir de vários exemplos a personalidade dos criminosos totalitários com ilustrações, figuras do mal presentes na literatura e, inclusive, casos reais na contemporaneidade, em que é patente a disposição para a prática da violência. Ademais, objetiva-se compreender em que sentido Arendt alega que o totalitarismo descobre haver crimes que não se podem punir por não ser possível perdoá-los, pois esse é o ponto de intersecção que perseverou entre o mal radical e a banalidade do mal. Ainda que a filósofa não mais recorra no caso de Eichmann à aceção de mal radical, exceto no sentido kantiano como sua contraposição, tal elemento persiste em ambas as nomações: a impossibilidade do perdão porque tanto o mal radical – compreendido assim como um sistema de superfluidade humana – quanto a banalidade do mal traziam à tona componentes que tornavam impraticável a possibilidade de reconciliação. Pode-se ressaltar que Eichmann foi punido. Contudo, isso nos lembra de que no caso de Göring, Arendt comentou que decerto era necessário enforcá-lo, porém, era completamente insuficiente, pois não existiria punição adequada para os crimes que cometeu, bem como ela chama a atenção para em que medida o direito está a real altura da justiça nesses casos. Não é que ela se opusesse à execução de Eichmann. Ao contrário, ela apoiou a sua sentença argumentando que ele admitiu sua culpa pelos crimes imputados e “essa é a razão, a única razão, pela qual ele – Eichmann – deve morrer na forca”.²⁸ Entretanto, longe de fornecer um lenitivo, a execução em si lhe parecia inapropriada. Não por sentir qualquer compaixão pelo condenado, o que é explícito na alegação supramencionada, mas por ser patente que ainda que sob qualquer que fosse a sanção aplicada, o nosso usual senso de justiça estaria fadado a ser totalmente frustrado pela improbabilidade de equivalência punitiva. Esses problemas ultrapassam em muito as questões de dosimetria penal.

Para Hannah Arendt, “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”.²⁹ Tal necessidade de vigilância sobre posturas políticas, assim como sobre o próprio discurso público, continua a

²⁸ Id. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 302.

²⁹ Id. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510.

ser um imperativo tão atual quanto antes, pois essas questões nem de longe foram sanadas e em nenhum horizonte parece cintilar a “Paz Perpétua” idealizada por Kant, isto é, o triunfo da razão para a comunhão dos povos capaz de sobrepor interesses difusos, circunstanciais e contingentes de soberanias nacionais. É oportuno mencionar que o desabamento do *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, foi o responsável por uma reviravolta brusca na história. Esse episódio contrariou as aspirações universalistas do *Estatuto de Roma*, ao ser promulgado o TPI (*Tribunal Penal Internacional*). Em 2002, a corte foi finalmente inaugurada em Haia; o ex-Presidente dos EUA, Bill Clinton, aderiu ao Estatuto do TPI em 2001. Depois da queda das Torres Gêmeas, o então Presidente, George W. Bush, retirou a assinatura do país lembrando o mundo todo de que a segurança – como também teorizou Thomas Hobbes – ainda se encontra no centro do contrato político e que cada país está encarregado de garantir sua própria soberania. Sintetizando, o perfil *vestfaliano* de soberania continuaria a vigorar resolutivo em relação aos interesses das nações no ambiente geopolítico. Recentemente, no Brasil, também foi posto em xeque a real validade dos tratados internacionais sobre direitos humanos, e, sobretudo, a verdadeira eficácia dos institutos diante do ordenamento jurídico doméstico, em relação a uma sentença relacionada à prática de crimes contra humanidade revogada em segunda instância sob alegação de prescrição do crime.

Não há soluções aparentes acerca de como fazer valer o direito dos povos frente aos interesses geopolíticos que deixam à margem da justiça internacional os crimes que não forem, em razão relativa aos interesses do próprio país ou devido à impotência de alguns Estados diante de outras nações, de fato categorizados como crimes contra a humanidade, ainda que claramente o sejam. E, para além do exposto, a pertinência temática se ampara em conjunturas atuais – seja na aparente trivialidade de que, em 2016, o resultado das eleições estadunidenses que elegeram Donald Trump ao cargo máximo dos Estados Unidos da América gerou um súbito interesse por textos sobre autoritarismo levando ao esgotamento de estoque da obra mencionada, *Origens do Totalitarismo*, na loja virtual da *Amazon* e a colocando entre os livros mais vendidos de janeiro de 2016; seja pelo fato de que, naquilo que diz respeito ao atual cenário nacional, a importância de se pensar sobre a nossa fragilidade democrática parece ser mais urgente do que em qualquer outro momento de nossa história recente, isto é, desde a redemocratização brasileira, a partir de 1985, culminando na promulgação da *Constituição Federal* de 1988. Em 2018, Noam Chomsky cedeu o seu próprio parecer no congresso *O progressismo e o neoliberalismo em um mundo em desenvolvimento*. Sobre isso, ele disse com patente aflição: “As ameaças à democracia existem e são muito sérias. E o Brasil é um exemplo disso. O Golpe de Estado em 2016 contra Dilma é,

talvez, o fato mais grave da política latino-americana desde o golpe contra Salvador Allende”.³⁰ Sobre a instabilidade doméstica e as intempéries políticas ou morais que acometem o presente, relativos a discursos e posturas que remetem aos *Anos de Chumbo* no Brasil que nunca foram realmente exorcizados e podem sinalizar tempos sombrios, desenrolam-se as reflexões iniciais, pois como disse pontualmente Millôr Fernandes: o Brasil tem um enorme passado à sua frente.³¹

Por fim, a pergunta que motiva tal pesquisa é relativa à forma tal como o mal moral transita no ambiente público e em que momento o problema do mal transcende o ambiente ético e se converte em um mal político: a hipótese inicial é que essa transição é referente à obliteração dos elementos que possibilitam o respeito no espaço compartilhado, ou seja, a negação do outro enquanto o *outro*, circunscrito a um desprezo pelos próprios alicerces da promessa civilizatória. Se a questão for na medida do possível devidamente respondida se alcançará a razão desta tese. Relativo à metodologia, opta-se por uma proposta de análise semelhante ao modo como Arendt desenvolvia suas próprias reflexões – a partir não só de uma análise conceitual, da reconstrução histórica das ideias, do resgate etimológico/filológico, mas de uma fenomenologia dos sujeitos em que o “quem” na sua particularidade contribui para a compreensão do universal. Em resumo, por pragmatismo – mas não por preguiça e sim por cautela – e habitualidade com tal modelo de construção argumentativa, parte-se de algo análogo ao que ponderou Aristóteles ao dizer que é mais fácil explicar a virtude a partir do exemplo do virtuoso do que da ideia de virtude. O ponto, enfim, é que a exemplificação contribui para a visualização teórica não só do agir ético, mas de como o mal, nas suas mais variadas facetas e possibilidades, é capaz de se manifestar no mundo. Todas as sugestões de figuras históricas ou personagens literários têm por finalidade facilitar o entendimento daquilo que se pretende elucidar acerca de como o problema do mal se desdobra na contemporaneidade, a partir do pensamento de Arendt e de outros que se ocupariam do tema.

Sem mais delongas, boa leitura a todos.³²

³⁰ CHOMSKY, Noam apud FERNANDES, Leonardo/NOGUEIRA, Pedro Ribeiro. **Chomsky: “Crescimento da extrema-direita é consequência do neoliberalismo”**. – São Paulo: Brasil de Fato, 14/12/2018. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/14/chomsky-crescimento-da-extrema-direita-e-consequencia-do-neoliberalismo>. Acesso em 24 de fevereiro de 2020.

³¹ FERNANDES, Millôr. **Millôr Definitivo: a bíblia do caos**. – São Paulo: L&PM Editores, 1999, p. 30.

³² Mencionando as palavras de um poeta – até o momento não publicado (Leonardo Alves) – peço que leiam a tese apresentada com temperança, a despeito de todos os temas sensíveis ou desagradáveis, para que não tomem o texto por fatalista, pois acredito como meu bom amigo que “aquele que escreve guarda dentro de si toda a esperança do mundo”. E acredito que Hannah Arendt quis dizer absolutamente a mesma coisa ao afirmar que todo sofrimento é suportável se a partir dele for pelo menos possível contar uma história.

CAPÍTULO I

A PERTINÊNCIA CONSTANTE E ATUALIZADA DO PROBLEMA DO MAL – O BRASIL E SEU ENORME PASSADO PELA FRENTE

1.1 Em memória dos facínoras – polêmicas domésticas referentes a um passado que não passou:

No dia 2 de dezembro de 2015, Eduardo Cunha, deputado pelo PMDB e Presidente até então da Câmara dos Deputados do Brasil, aceitou um dos diversos pedidos de impeachment protocolados contra a Presidente Dilma Rousseff. Tal solicitação foi requerida pelos advogados Hélio Bicudo, Miguel Reale Jr. e Janaina Paschoal e anteposta pelo legislador entre 37 petições que pediam o afastamento presidencial. O litígio acatado por Cunha foi avaliado pela *Folha de S. Paulo* como retaliação ao Partido dos Trabalhadores que não se prontificou a mediar os votos capazes de encerrar o seu processo de cassação no Conselho de Ética da Câmara. No dia 17 de abril de 2016, a câmara baixa determinou parecer favorável ao afastamento da Presidente Dilma Rousseff, por 367 votos a favor contra 137 contrários. O procedimento foi concluído com perda definitiva de seu mandato no Senado Federal, com 61 votos favoráveis ao impeachment contra 20 votos opostos, em 31 de agosto de 2016. A fundamentação do processo dividiu opiniões e a sentença provocou dúvidas, mas não tanto pela prática de pedaladas fiscais, que estão previstas como crime de responsabilidade conforme o art. 36 da *Lei Complementar n° 101/2000 – Lei de Responsabilidade Fiscal*, e sim pelo fato de que, àquela altura, táticas contábeis administrativas do tipo eram comuns – pelo menos 16 dos 27 governadores da União deveriam ser processados pelo mesmo crime por extensão *erga omnes* (se por um lado em uma república nem a Presidente é isenta de ser processada por ato ilegal, por outro salta aos olhos não se indiciar mais ninguém). O assunto não foi pacificado e vários juristas divergiram sobre a matéria processual. Operadores e doutrinadores chegariam a conflitar até mesmo ao classificar a conduta como crime, a despeito de previsão na lei positivada: um ponto suscitado foi que não só o texto legal é a fonte do direito já que, segundo o art. 4º do *Código de Processo Civil*, a jurisprudência, os princípios gerais do direito, a doutrina, a analogia e o costume também emanam a norma. Por exemplo, compreende-se por costume o tácito consentimento por certas práticas pelo uso comum, usual e corriqueiro; uma formulação de Ulpiano que não apenas sobreviveu há quase dois milênios de história como

se encontra em absoluto alinhamento tanto com o ordenamento jurídico nacional como com as doutrinas teóricas, filosóficas ou jurisprudenciais que circundam a seara jurídica internacional.

De acordo com Dalmo de Abreu Dallari, as pedaladas fiscais não seriam crime, mas possibilidades orçamentárias quando não houver apoderação de dinheiro público, gastos ilegais ou benefícios para o gestor e para terceiros. Já o jurista Marcelo Figueiredo disse que via decreto há possibilidade de permissão de gastos imprevistos contanto que se averigüe que as ações têm objetivo de cumprir pendências institucionais, isto é, se são de boa ou má-fé.³³ O julgamento se tornou ainda mais atípico ao se incluir em pauta a proposta de Ricardo Lewandowski – ministro do Supremo Tribunal Federal responsável por averiguar a condução do processo em tramitação – de uma outra votação acerca da permanência dos direitos políticos de Dilma Rousseff, com o resultado de 42 votos contrários à opção de tolher seus direitos políticos contra 36 favoráveis e 3 abstenções, mesmo já consumada a inabilitação (o que é um juízo discricionário sem qualquer precedência na legislação brasileira por subsunção do art. 52, I, parágrafo único, da CF/88). Em 17 de maio de 2016, Noam Chomsky foi convidado pelo *Democracy Now!* a compor seu quadro de comentaristas sobre a conjuntura brasileira. Em transmissão, ele classificou o episódio como golpe brando e estabeleceu comparação com outros golpes parlamentares ocorridos na América Latina no alvorecer do século XXI – na Venezuela em 2002, tentativa posteriormente derrubada devido à reação popular, no Haiti em 2004 e no Paraguai em 2012.³⁴ A sentença também chegou a embaraçar figuras notórias da oposição. Ao ser questionado sobre o processo, o ex-Presidente Fernando Henrique Cardoso demonstrou dificuldades para explicar as razões do impedimento, reforçando que Dilma Rousseff era proba, honesta e honrada, mas que seu processo era político, não jurídico. Se por um lado o raciocínio é capaz de apontar uma possível explicação à cláusula proposta por Lewandowski, por outro lado isso somente reforça a sua atipicidade institucional, pois a sentença foi a primeira e última nos anais da história processual brasileira de até então – os detalhes se tornariam alvos recorrentes de alegações sobre uma possível ruptura institucional (dois dias após sua posse, Michel Temer sancionou a flexibilização do remanejamento do orçamento).

³³ DUARTE, Alessandra/GRILLO, Marco. **‘Pedalada Fiscal’ é Crime de Responsabilidade? – base legal para pedido de afastamento de Dilma divide juristas, ex-ministros e professores de Direito.** – Rio de Janeiro: O Globo, 01/04/2016. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/pedalada-fiscal-crime-de-responsabilidade-18995936>. Acesso em 22 de agosto de 2017.

³⁴ ARAÚJO, Carla. **Linguista Noam Chomsky defende Dilma e diz que ela é acusada por ‘gangue de corruptos’ – à programa de notícias norte-americano, ‘Democracy Now’, intelectual afirmou que presidente afastada sofre espécie de ‘Golpe Brando’.** – Brasília: Estadão-Política, 18/05/2016. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,linguista-noam-chomsky-defende-dilma-e-diz-que-ela-e-acusada-por-gangue-de-corruptos,10000052070>. Acesso em 22 de agosto de 2017.

A cobertura processual foi polêmica. Alardeada pela mídia nacional com um frenesi sem igual, a votação da câmara foi transmitida pela TV aberta e não somente escandalizou parte da população brasileira como chocou a imprensa internacional. A edição de 19 de abril de 2016 do *El País* descreveu a ocasião como um verdadeiro circo que deflagrava um show de horrores nunca visto no país de forma tão explícita e escancarava a face mais constrangedora da política nacional. E se já não fosse desconcertante o bastante o processo ser protagonizado por Eduardo Cunha, que naquele momento respondia a acusações por corrupção ativa, passiva e lavagem de dinheiro (acabando por ser ele próprio condenado, no dia 30 de março de 2017, por improbidade administrativa), o quadro do espetáculo foi preenchido por alocações inflamadas e homenagens *nonsense*, em que deputados vindicavam desde clamores pela paz em Jerusalém até a celebração do aniversário da neta como causa eficiente para deposição presidencial, deixando em segundo plano as manobras fiscais atribuídas ao executivo e desvelando ao longo do procedimento total escárnio com a *res publica*. Muitos desses acalorados pronunciamentos poderiam ser dignos de menção – como o caso tragicômico de Raquel Muniz, do PSD, que dedicou seu voto ao marido, Ruy Muniz, detido horas depois sob a acusação de fraude na saúde pública para favorecimento pessoal –, mas nada foi mais surpreendente que um eufórico discurso de Jair Messias Bolsonaro – até então deputado eleito no Rio de Janeiro pelo PSC – que dedicou, com entusiasmo mórbido, o voto “à memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra: ‘o pavor de Dilma Rousseff!’”.³⁵

Carlos Alberto Brilhante Ustra faleceu em Brasília, na madrugada de 15 de outubro de 2015, aos 83 anos, em decorrência de falência múltipla dos órgãos, após meses em internação hospitalar. Nascido em 28 de julho de 1932, em Santa Maria-RS, Brilhante Ustra atingiu patente de Coronel do Exército Brasileiro durante o auge da ditadura militar (1964-1985). Ele foi chefe do Departamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) do 2º Exército, entre 1970 e 1974, instituto que ficaria conhecido como o principal órgão atuante na repressão política. Em 2008, o coronel seria o primeiro oficial militar brasileiro a ser juridicamente reconhecido como torturador em sentença de 1ª instância emitida pelo juiz da 23ª Vara Cível de São Paulo, Gustavo Santini Teodoro. Brilhante Ustra foi condenado em uma ação declaratória de sequestro e tortura. O pedido foi requerido por César Augusto Teles, Edson Luis de Almeida Teles, Janaína Almeida Teles, Maria de Almeida Teles e Criméia Alice Schmidt de

³⁵ BARBA, Mariana Della/WENTZEL, Marina. **Discurso de Bolsonaro deixa ativistas ‘estarecidos’ e leva OAB a pedir sua cassação.** – São Paulo/Basileia (Suíça): BBC News Brasil, 19/04/2016. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb. Acesso em 19 de maio de 2018.

Almeida. As acusações datavam a época entre 1972 e 1973. Seu recurso foi rejeitado em agosto de 2012. No mês anterior (Julho/2012), o réu já havia sido condenado, também em 1ª instância, a indenizar por danos morais a irmã e esposa de Luiz Eduardo da Rocha Merlino.³⁶ Merlino foi detido em 15 de julho de 1971 e encontrado morto após quatro dias no interior das dependências do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social). Tal qual Vladimir Herzog, em cuja causa oficial de óbito consta suicídio – e é explicitamente contestada historicamente –, a versão cedida por autoridades locais sobre a morte de Luiz Eduardo da Rocha Merlino foi de que ele se matou.

A homenagem de Jair Bolsonaro a Brilhante Ustra causou amplo repúdio em vários domínios da política, do judiciário e da mídia nacional tanto entre os contrários à destituição da Presidente como em boa parte da oposição. Fernando Henrique Cardoso, abertamente favorável ao afastamento de Dilma Rousseff, alegou ser “inaceitável que tantos anos após a *Constituição de 1988* ainda haja alguém com a ousadia de defender tortura, e, pior, de elogiar um reconhecido torturador”.³⁷ Igualmente, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) reagiu em nota ao episódio enquadrando a conduta como apologia de crime e criminoso, ação tipificada no art. 287 do CP: “Fazer, publicamente, apologia de fato criminoso ou de autor de crime”.³⁸ Por sua vez, Ricardo Boechat – jornalista e âncora do *Jornal da Band* que veio a falecer em um fatídico acidente em 11 de fevereiro de 2019 – foi enfático: “Torturadores não possuem ideologia. Torturadores não têm lado. Eles não são contra nem pró-impeachment. Torturadores são apenas torturadores. São o tipo mais baixo que a natureza pode conceber”.³⁹ A Presidente deu o próprio pronunciamento à imprensa internacional no período e reiterou denúncias: “Eu de fato fui presa nos anos 70. De fato, conheci bem este senhor ao qual ele se refere. Ele é um dos maiores torturadores do Brasil. Sobre ele recaem não só acusações de tortura, mas acusação de morte”.⁴⁰ Os dois se conheceram

³⁶ A condenação seria extinta em 2ª instância por veredito unânime dos desembargadores Milton Paulo de Carvalho Filho, Luiz Fernando Salles Rossi e Mauro Conti Machado por transcorrerem 20 anos após execução do crime sob alegação de prescrição – a despeito dos crimes contra a humanidade serem imprescritíveis por natureza e do Brasil ter ratificado o *Pacto de São José de Costa Rica* assim como do *Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional*.

³⁷ ARAÚJO, Jorge. **FHC diz que PSDB deve repudiar ‘com clareza’ fala de Bolsonaro sobre Ustra.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 22/04/2016. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/04/1763663-fhc-diz-que-fala-de-bolsonaro-sobre-ustra-e-ofensa-aos-cidadaos-do-pais.shtml>. Acesso em 20 de janeiro de 2018.

³⁸ REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal.** Diário Oficial da União. – Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1940.

³⁹ NOGUEIRA, Kiko. **Boechat criticou Bolsonaro por homenagem a notório torturador Ustra.** – São Paulo: Diário do Centro do Mundo, 11/02/2019. Disponível em <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/video-boechat-criticou-bolsonaro-pela-barbaridade-de-homenagear-o-torturador-notorio-ustra/>. Acesso em 26 de maio de 2019.

⁴⁰ BENITES, Afonso. **Brasil – Processo de Impeachment. Dilma sobre Bolsonaro: “É terrível homenagear o maior torturador do Brasil” – à imprensa estrangeira, Dilma faz defesa detalhada de acusações do impeachment e crítica Temer.** – Madri/Brasília: El País Brasil, 20/04/2016, 17h44min. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/19/politica/1461087950_242143.html. Acesso em 23 de janeiro de 2018.

sob as dependências do DOI-CODI – local onde Dilma Rousseff foi detida e submetida à tortura no período da ditadura militar. Ela descreve seu contato com Brilhante Ustra da seguinte forma:

Eu conheci o Ustra dentro da Operação Bandeirantes – nome do embrião do DOI. Eu fui detida em janeiro de 1970, quando a Oban era chefiada por um outro militar. Ustra chegou depois. Um dia... Eu já ia sair da cadeia, eu o encontrei. O Ustra já era o Ustra. Já tinha matado gente. Ele me disse: “Se você voltar aqui, você vai morrer com a boca cheia de formiga”.⁴¹

Sem abordar diretamente o episódio narrado, Jair Bolsonaro tentou se justificar em entrevista ao jornal *O Dia*, edição publicada em 29 de abril de 2016. Primeiramente, o deputado se amparou em uma observação de âmbito técnico-processual ressaltando que o coronel não foi devidamente julgado em todas as instâncias – “A questão do coronel Ustra é que ele é acusado. Ele não foi condenado ou julgado pelo Supremo Tribunal Federal. Qual é o reconhecimento de que ele é torturador?”.⁴² Bolsonaro também buscou exaltar alguns de seus méritos profissionais: “Ele é um homem que – em seus assentamentos militares – não tem nenhuma punição, enquanto desenvolveu o seu trabalho no DOI-CODI em São Paulo. Nenhuma advertência. Pelo contrário, ele recebeu a mais alta honraria do Exército Brasileiro”.⁴³ Jair Bolsonaro seria eleito Presidente do Brasil em 28 de outubro de 2018 e assumiria seu cargo em 1º de janeiro de 2019. Ele voltaria a mencionar Brilhante Ustra em diversas ocasiões e tecer uma série de opiniões cuja finalidade, reiteradamente explícita, mais que atenuar acusações era exaltar o seu caráter pessoal. Em certa ocasião, ao ser interpelado sobre a razão de constar na agenda oficial um almoço formal com a viúva do militar (Maria Joseíta Silva Brilhante Ustra), o atual Chefe de Estado argumentou por afeições, vínculos, agremiações, contatos, elogios, honrarias, ataques e inclinações ideológicas:

Ela conta uma história bem diferente daquela que a esquerda contou para vocês. Tem um coração enorme. Sou apaixonado por ela. Não tive muito contato, mas tive alguns contatos com o marido dela enquanto estava vivo. É um herói nacional que evitou que o Brasil caísse naquilo que a esquerda hoje em dia quer. Eu sou capitão do Exército e o conhecia. Eu era amigo do coronel. Sou amigo da viúva. O coronel Carlos Alberto

⁴¹ MAGALHÃES, Mário. **Reações ao documento da CIA sobre a matança expõem as sombras do Brasil de 2018.** – Rio de Janeiro: Reforma Política, 17/03/2018. Disponível em <https://www.reformapolitica.org.br/noticias/artigos/2391-reacoes-ao-documento-da-cia-sobre-matanca-na-ditadura-expoem-as-sombras-do-brasil-de-2018.html>. Acesso em 24 de novembro de 2018.

⁴² O DIA. **Jair Bolsonaro volta a defender Coronel Ustra: ‘Ele não foi condenado’.** – Rio de Janeiro: O dia, 29/04/2016. Disponível em <https://odia.ig.com.br/conteudo/brasil/2016-04-29/jair-bolsonaro-volta-a-defender-coronel-ustra-ele-nao-foi-condenado.html>. Acesso em 24 de novembro de 2018.

⁴³ FERNANDES, Talita. **Bolsonaro volta a chamar Ustra de 'herói nacional' e recebe viúva no Planalto – militar foi um dos principais símbolos da repressão durante a ditadura militar.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 08/08/2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/bolsonaro-volta-a-chamar-ustra-de-heroi-nacional-e-recebe-viuva-no-planalto.shtml>. Acesso em 09 de agosto de 2019.

Brilhante Ustra recebeu a mais alta comenda do Exército: a “Medalha do Pacificador”.
É um herói brasileiro.⁴⁴

De acordo com o princípio retórico da caridade, responsável por exigir que a nossa abordagem imediata de compreensão do argumento do interlocutor deve ser sempre a melhor e mais bem-intencionada possível, poder-se-ia conceber que os elogios do Presidente a Brilhante Ustra sejam motivados pela crença sincera de que o militar seja tal herói que Bolsonaro diz ser. Porém, a hipótese pode se revelar um fiasco se sopesarmos os termos optados durante a votação na câmara: o “pavor” de Dilma Rousseff. Não há indício de conotação positiva nesse caso, pois por pavor se compreende o excesso de medo capaz de levar alguém à inércia e ao desespero por mera menção do objeto que é temido: seria um medo intenso decorrente do alcance de contornos patológicos do temor delineado pela total irracionalidade a que um medo específico pode levar. Seria a hipérbole do medo (o que para a psicologia constitui o estado afetivo provocado a partir da consciência de algum perigo ou capaz de suscitar esse mesmo estado de alerta). É pertinente ressaltar que, segundo Emílio Mira y Lopez, o medo se manifesta em graus que paulatinamente podem alcançar seu nível extremo: o terror.⁴⁵ Por conseguinte, o pavor pode ser definido como a sensação a incidir sobre aquele que está aterrorizado. O ponto de distinção entre medo e pavor é que a aflição gerada pelo medo pode ser racionalizada ao passo que o pavor é sua ênfase total. O pavor pode ser descrito corretamente como um estágio do medo capaz de levar os indivíduos a uma irracionalidade catatônica frente aquilo que temem; algo que pode lhes levar ao completo estado de histeria e paralização. Paulo Dalgalarondo oferece o seguinte conceito de medo, bem como o mecanismo de operação do temor: “O medo é um estado de progressiva insegurança e angústia, de impotência e invalidez crescentes, ante a impressão iminente de que sucederá algo que queríamos evitar e que progressivamente nos consideramos menos capazes de fazer.”⁴⁶ No sentido exposto, vincula-se ao funcionamento do medo uma evolução gradual equivalentemente oposta à capacidade de se valer em tais circunstâncias da própria racionalidade para se proteger.

O pavor pressupõe o medo, mas o medo não necessariamente indica o pavor porque seria esse o estágio do medo que já não possibilita elaboração, diferente dos seus níveis iniciais que podem, ao contrário, afiar o raciocínio em situações extremas se devidamente canalizados.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ MIRA Y LOPEZ, Emílio. **Quatro Gigante da Alma**. Tradução, revisão e prefácio de Cláudio de Araújo Lima. 13ª Ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p. 39.

⁴⁶ DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. – Porto Alegre: Artmed, 2000, p. 109.

Por essa razão, Mira y Lopez subdividiu as primeiras escalas do medo a partir das sensações de prudência, cautela e alarme, e seus últimos três degraus, ansiedade, pânico e terror (equivalente ao pavor). O terror é o sentimento de apreensão capaz de descontrolar nossas reações resultante da expectativa gerada pelo estado de completa vulnerabilidade à prática de uma violência contra si. O medo é acentuado pela insistente incerteza sobre a própria sorte – considera-se como certa a possibilidade de se sofrer alguma agressão, de se ferir, de falhar ou de se encontrar sob alguma situação que indique ser prejudicado de maneira que veemente se teme e se quer evitar. Seja a possibilidade real ou imaginária, ela parece cada vez mais provável ao sujeito amedrontado. O pavor é o estágio final de absoluta fragilidade à influência do medo. Hierarquicamente, o pavor se encontra no topo da progressão desencadeada pelo medo: distinto da prudência e cautela que possibilitam elaboração, do alarme ou da ansiedade que supõem capacidade de reação, o pânico, estágio anterior ao pavor, limita-se à intuição de fugir. A razão se reduz ao instinto imediato – afastar-se o máximo do perigo o mais rápido e o mais longe possível; correr; esconder-se; fugir.

A etimologia de “pânico” corrobora o exposto por referência à criatura grega “Pan”, cujas lendas narram ter o hábito de se divertir assustando viajantes. A observação é conveniente para o que se quer retratar, pois como adaptou Dalmara Abla, “Freud chama terror o estado em que o sujeito cai quando corre perigo sem estar preparado, com destaque ao fator surpresa”.^{47 48} Se o pânico é o que impele a correr, cair é seu desdobramento. A racionalidade despertada pelo medo se torna progressivamente inacessível e atinge ápice na completa impotência gerada pelo terror. Seu efeito é a paralização; a total incapacidade de reação. Não obstante, deve-se perceber que o stress acachapante despertado pela memória pode afluir independentemente do indivíduo se encontrar em situação de risco. O estímulo da lembrança pode ser o gatilho, levando o sujeito a um estado profundo de assombro letárgico mesmo que fisicamente ausente o ente temido. Por sua vez, Dilma Rousseff confessou sentir real pavor de Brilhante Ustra; inclusive de se orgulhar de se sentir assim⁴⁹; uma declaração curiosa considerando o sentido comum de pavor, mas cuja

⁴⁷ ABLA, Dalmara Marques. **Experiência de Saber - Escola Letra Freudiana - Reflexões sobre o objeto no medo e na fobia**. – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 15.

⁴⁸ Em *Além do Princípio do Prazer*, Sigmund Freud afirma que “Susto [*Schreck*] é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator da surpresa”. FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer**. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. – Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980, p. 23-24. Nas traduções brasileiras iniciais, o termo *Schreck* foi traduzido como “susto” e não “terror”. Atualmente, alguns tradutores, psicólogos e estudiosos optam por traduzir a palavra *Schreck* por “terror” por considerá-la mais exata ao contexto que Freud quer ilustrar, como no caso de Dalmara Abla. A categoria ontológica responsável por estabelecer a diferença entre susto e terror é o lapso temporal – susto é um reflexo momentâneo expresso pelo espanto enquanto o terror é um estado do medo.

⁴⁹ CAPRIGLIONE, Laura. **Dilma confessa pavor de Ustra, que disse que ela “morreria com a boca cheia de formiga”; Obama tem minoria no Congresso e nem por isso tomou golpe, diz mandatária**. – São Paulo:

intenção parece ser atestar que ela possuía motivos mais do que razoáveis para temê-lo. E essas suas razões seriam minuciosamente pormenorizadas durante a *Comissão Nacional da Verdade*.

A CNV foi instaurada no Brasil por Dilma Rousseff, através da *Lei nº 12.528/11*, e instalada no dia 16 de maio de 2012. As sessões eram compostas por sete membros permanentes indicados pelo executivo e auxiliadas por assessores, consultores e pesquisadores para conduzir e averiguar os depoimentos. Os seus esforços se direcionaram a esclarecer graves violações aos direitos humanos ocorridos entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988 – em especial, aos crimes que ocorreram depois do *Golpe Militar de 1964*. Essas denúncias incluíam detenção ilegal, sequestros, estupros, torturas e assassinatos, cometidos por agentes públicos e pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado. Na prática, a comissão possibilitava convocar vítimas, familiares e demais envolvidos para depor e/ou acessar arquivos do período, bem como buscava auxiliar na identificação e na localização dos restos mortais de desaparecidos na época. Em 2009, a Arquidiocese do Estado de São Paulo por via do projeto *Brasil: Nunca Mais* efetuou um levantamento de pelo menos 502 casos de tortura ocorridos em estâncias do DOI-CODI sob supervisão de Brilhante Ustra. Ademais, o relatório *Direito à Memória e à Verdade: Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos* elencou 47 casos de sequestros e homicídios ocorridos na época em que ele chefiava o DOI-CODI. Brilhante Ustra compareceu na primeira sessão pública da *Comissão Nacional da Verdade* em 2013, mas negou as acusações. Contudo, ele recorreu à reserva democrática de poder permanecer em silêncio quando questionado sobre a ocorrência de técnicas de tortura como “pau de arara”, “geladeira”, “pimentinha” ou “cadeira do dragão”. No *Relatório Final da CNV* constam 377 agentes militares que participaram, direta ou indiretamente, da prática de crimes contra a humanidade. Nesses relatórios também constam todos os detalhes mais cruéis, degradantes e depravados possíveis, que envolviam as sessões de espancamento, estupros e exposição a tipos inimagináveis de humilhações físicas e psicológicas a que os detidos seriam submetidos, assim como de presos assassinados sob tais circunstâncias.

Já em relação aos dados cedidos à CNV, Bolsonaro argumentou: “A questão de 64 é que não existem documentos se matou ou não matou. Isso aí é balela, está certo?”.⁵⁰ Mais uma

Viomundo, 21/04/2016. Disponível em <https://www.viomundo.com.br/denuncias/dilma-confessa-medo-de-ustra-torturador-que-dava-choque-na-vagina-das-mulheres-obama-tem-minoria-no-congresso-e-nem-por-isso-tomou-golpe-diz-ela.html/>. Acesso em 23 de maio de 2017.

⁵⁰ FONSECA, Pedro/PARAGUASSU, Lisandra. **Bolsonaro questiona Comissão da Verdade e diz ser "balela" discussão sobre documentos da ditadura.** – Rio de Janeiro: UOL, 30/07/2019. Disponível em <https://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2019/07/30/bolsonaro-questiona-comissao-da-verdade-e-diz-ser-balela-discussao-sobre-documentos-da-ditadura.html>. Acesso em 30 de agosto de 2019.

vez, mesmo levando em conta o rigor do princípio da caridade, a argumentação pode se revelar fajuta. Se por um lado ele alega ausência de provas oficiais do assassinato de presos políticos – considerado a opção pelo verbo “matar” –, por outro lado ele não pode alegar desconhecimento da rotina de tortura ou, se ele o faz, contradiz-se. Ele próprio enfatizou em entrevista para *Rádio Jovem Pan* em julho de 2016, em situação de extremo mau-humor e intensa exaltação, pode-se ressaltar, mas que o que também é indicativo de sinceridade espontânea, que: “o erro da ditadura foi torturar e não matar”.⁵¹ Brilhante Ustra foi condenado – mesmo que só em juízo de primeira instância – especificamente por ação declaratória de sequestro e tortura, algo que materialmente se difere de homicídio. Logo, considerando somente o que declarou o Presidente, atrela-se não-veracidade à CNV especificamente sobre mortes extrajudiciais – sendo que já é absolutamente questionável somente a negação de que houve mortes, mas como frisado respeitando o princípio da caridade. Ademais, em 1999, quando ainda era deputado, ele não só se declarou abertamente favorável à tortura como propôs que se executasse Fernando Henrique Cardoso com um pelotão de fuzilamento e também sugeriu que Chico Lopes fosse exposto ao público num pau de arara.

O pau de arara é indubitavelmente uma das ferramentas de tortura mais conhecidas do regime militar. A prática consiste em atravessar uma barra de ferro ou madeira entre as mãos e as dobras dos joelhos amarradas com o corpo da vítima suspenso acima de 20 a 30 centímetros do chão. De acordo com a CNV, o método muito raramente era efetuado isoladamente: a prática era complementada a partir de eletrochoques, palmatórias e afogamentos. Os agentes acusados de crimes contra a humanidade durante o período sempre se valeram da ausência de documentos oficiais que comprovassem a prática de crimes. O cenário sofreu uma reviravolta em 10 de maio de 2018, quando informações concedidas pela CIA – Agência de Inteligência Norte-Americana [*Central Intelligence Agency*] – se tornaram destaque na imprensa. O relato integra parte de um memorando referente ao dia 11 de abril de 1974 encaminhado ao Secretário de Estado dos EUA Henry Kissinger, cuja pauta é “*Decisão do Presidente brasileiro, Ernesto Geisel, de continuar com execuções sumárias de subversivos perigosos sob certas condições*”. Para Matias Spektor, pesquisador e coordenador do Centro de Relações Internacionais da Fundação Getúlio Vargas, esse é o arquivo secreto mais perturbador que ele já acessou em vinte anos de pesquisa.⁵² A ata

⁵¹ REVISTA FÓRUM. **Jair Bolsonaro: o erro da ditadura foi torturar e não matar.** – São Paulo: Revista Fórum 08/07/2016. Disponível em <https://revistaforum.com.br/noticias/jair-bolsonaro-erro-da-ditadura-foi-torturar-e-nao-matar/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.

⁵² BORGES, Rodolfo. **Documento da CIA relata que cúpula do Governo militar brasileiro autorizou execuções – Memorando de 1974 descreve "decisão de Geisel de continuar com execuções sumárias". General relata que cerca de 104 pessoas foram "executadas sumariamente" em um ano.** – Madri: El País,

foi exposta pelo *Bureau of Public Affairs*, setor que integra o Departamento de Estado dos EUA e que, entre outras funções, executa periodicamente mandados do Secretário de Estado para que cidadãos estadunidenses estejam a par das formas como a política externa do país é conduzida.

A divulgação do relatório configura prática regular de abertura de fontes primárias ao público. De acordo com Spektor, os eventos narrados vieram a público em 2015 e registram discussões entre os generais Milton Tavares de Souza e Confúcio Danton de Paula Avelino com o então Presidente, Ernesto Geisel. O futuro chefe do executivo, João Baptista Figueiredo, então chefe do Serviço Nacional de Informações, também estava presente. Os generais mencionados eram, respectivamente, o ex-chefe e o novo chefe do Centro de Inteligência do Exército. Na ata se enfatiza a importância dessas medidas no combate da subversão interna durante o período de gestão de Emílio Garrastazu Médici e se defende a extensão de métodos extralegais empregados contra subversivos perigosos em razão das ameaças terroristas contra o Estado. Milton Tavares de Souza relatou que 104 indivíduos foram inclusos nessa categoria e executados sumariamente pelo CIE no ano de 1973 e sustentou a continuidade da prática. Geisel haveria comentado sobre a seriedade dessa política e seus impactos potencialmente prejudiciais, mas após refletir durante o final de semana que se seguiu após essa primeira reunião, ele informou em 1º de abril de 1974 a João Baptista Figueiredo que a prática deveria continuar sob extremo cuidado de se assegurar que somente subversivos perigosos fossem executados. Além disso, foi determinado que ao se deter alguém enquadrado na categoria pelo CIE, Figueiredo deveria ser informado e apenas ele deliberaria acerca da aprovação da execução ou não do detido. Tais informações são suficientes para atestar regularidade de execuções extrajudiciais ocorridas em nosso país durante a Ditadura Militar. Esses documentos são oficiais, deve-se reforçar. Ademais, há um total de 19 linhas que não foram disponibilizadas, ou seja, censuradas por razões que até o momento continuam a ser absolutamente desconhecidas ao público. Mas a documentação não deixa dúvida de que crimes contra a humanidade ocorreram durante o período como política estatal. Assim, *data venia*, uma linha possível para se compreender o que se quer realmente dizer ao se proferir sobre o período que “o erro foi torturar e não matar” é que tal erro aparentemente foi não ter matado o bastante.

E certamente há ainda mais motivos para levantar tal suspeita quando a pessoa que fez essas afirmações também proferiu que: “Através do voto não vai mudar nada neste país. Só vai mudar infelizmente se um dia nós partirmos para uma guerra civil aqui dentro, e fazendo o

10/05/2018. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/10/politica/1525976675_975787.html. Acesso em 19 de junho de 2019.

trabalho que o Regime Militar não fez. Matando uns trinta mil”.⁵³ Algo que, coincidentemente, é semelhante – tal como um vício irresistível de complementar o que já é chocante para reforçar que, de fato, é isso que se pensa – ao que o atual Presidente declarou sobre Augusto Pinochet e a prática de execuções no território chileno. Pinochet foi referido por Bolsonaro como “saudosos general” em um telegrama de condolências enviado à Embaixada do Brasil no Chile, solicitando que se encaminhasse a mensagem aos seus filhos. Além disso, em 2015, Bolsonaro mitigou os massacres ocorridos durante a administração de Pinochet dizendo que ele “fez o que deveria ter feito”, embora a ponderação não tenha valido muita coisa já que logo depois ele fez questão de enfatizar que o ditador “deveria ter matado mais gente”.⁵⁴ Todavia, a rigor, a conclusão é apenas uma suspeita e nada de realmente categórico, pois ninguém está isento de falar pelos cotovelos – ainda que possamos nos valer da sabedoria de uma célebre e famosa recomendação de Michel de Montaigne de que, embora ninguém esteja realmente livre de falar tolices, é inaceitável dizê-las solenemente. Sem querer minimizar a realidade, tais reflexões possuem caráter introdutório e, ainda que se opte por uma postura não-categórica em matérias subjetivas, é relevante desvelar o que desperta elogiar sujeitos cujos dados historiográficos os descrevem como, no mínimo, de índole questionável – tal como Brilhante Ustra e Pinochet – e de que maneira essa postura pode ressoar nas impressões do cidadão médio, bem como inspirá-lo em meio à comunidade política.

1.2 Um diálogo com Eliane Brum – a “boçalidade do mal” e a confusão entre ser um homem honesto e não passar de um desbocado:

Os sintomas presentes nas alegações de longa data de Jair Bolsonaro que ressoaram nos 57 milhões de brasileiros – não todos, é claro, mas presumivelmente em grande parte – que o elegeram pareciam revelar que a receptividade generalizada ao seu discurso agressivo não se reduzia a um episódio de antagonismo restrito ao ano eleitoral, mas à crescente adesão popular a uma cultura de insulto. O ambiente já apresentava tais sinais em 2014, quando Dilma Rousseff conseguiu se reeleger sobre o candidato da oposição, Aécio Neves, do PSDB. Após o resultado, parte do eleitorado derrotado proferiu uma série de ofensas direcionadas à população nordestina cujos votos foram determinantes para a vitória da candidata petista. As células mais extremistas,

⁵³ BRAGON, Ranier. **Nos anos 90, Bolsonaro defendeu novo golpe militar e guerra civil – diferentemente do que mostram declarações do passado, presidencial diz hoje que nunca falou em intervenção.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 03/06/2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/nos-anos-90-bolsonaro-defendeu-novo-golpe-militar-e-guerra.shtml>. Acesso em 19 de junho de 2019.

⁵⁴ CARNEIRO, Dias Júlio. **As homenagens de Bolsonaro a Pinochet e por que o general ainda divide o Chile.** – Rio de Janeiro: BBC News Brasil, 22/03/2019. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47674503>. Acesso em 20 de abril de 2020.

impulsionadas pela comodidade, anonimato e distância proporcionadas por redes sociais como o Twitter e o Facebook chegaram a ponto de lhes taxarem de “porcos” e “suínos”. Em um breve artigo de Eliane Brum, *A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença*, publicado pelo *El País* de 2 de março de 2015, a jornalista condensou toda espiral de intolerância que antes do pleito já havíamos caído ao atualizar a noção de Arendt de banalidade do mal à realidade tupiniquim. Bem mais que um trocadilho desprezível, essa boçalidade do mal – cunhada em um tom meio sério, meio que de brincadeira – parecia descrever uma situação particularmente nova presente no cenário nacional desde pelo menos meados da última década:

A boçalidade do mal, uma das explicações possíveis para nosso atual momento, é um fenômeno gerado pela experiência da internet. Ou pelo menos ligado a ela. Desde que as redes sociais abriram a possibilidade de que cada um de nós expressasse livremente, digamos, o seu “eu mais profundo”, a sua “verdade mais intrínseca”, descobrimos a extensão da cloaca humana. Quebrou-se ali um pilar fundamental da convivência, um que Nelson Rodrigues nos alertava em uma das suas frases mais agudas: “Se cada um soubesse o que o outro faz dentro de quatro paredes, ninguém se cumprimentava”. O que se passou foi que descobrimos não apenas o que cada um faz entre quatro paredes, mas também o que acontece entre as duas orelhas de cada um: descobrimos o que cada um de fato pensa sem nenhuma mediação ou freio. Descobrimos que a barbárie íntima e cotidiana sempre esteve lá, aqui, para além do que poderíamos supor, em dimensões da realidade que só a ficção tinha dado conta até então.⁵⁵

Segundo Eliane Brum, tal boçalidade do mal é referente a um traço comportamental de desprezo pelas regras fundamentais da convivência social – o que, noutros termos, pode ser descrito como o composto básico de nossos condutores usuais de educação, etiqueta, civilidade e sociabilidade. Descobriu-se, sobretudo através das redes sociais, um orgulho incongruente no máximo suspeitável àquela altura, seja pelo próprio ódio, seja pela ignorância, assim como sob a égide da pretensa liberdade de expressão, uma série de pessoas revelou um conjunto realmente extraordinário de traços de desumanidade – “Ao libertar o indivíduo de suas amarras sociais, o que apareceu era muito pior do que a mais pessimista investigação da alma humana”.⁵⁶ Todavia, não só isso! Tal obtusidade era massivamente complementada por um manto autorreferente de “cidadão de bem” – uma identificação projetiva estratégica a fim de legitimar todo tipo possível de intolerância geralmente direcionada contra minorias, fossem essas formadas por nordestinos, negros, mulheres, indígenas, LGBTQIA+ etc. O ódio, a ignorância e o cinismo não só deixaram

⁵⁵ BRUM, Eliane. **A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença.** – Madri: El País Brasil, 02/03/2015. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702_871738.html. Acesso em 18 de novembro de 2018.

⁵⁶ Ibid.

de ser algo a ser suprimido, trabalhado e superado como passaram a ser inclusive ostentados na medida em que refletia nos demais a equivalente ânsia por pavonear tal insensibilidade pessoal. Para Eliane Brum, “Foi como um encanto às avessas – ou um desencanto. A imagem devolvida por esse espelho é obscena para além da imaginação”.⁵⁷ O fenômeno inusitado parecia remeter a algo que diz Arendt ao refletir sobre a relevância das companhias. Para a filósofa, sempre há a possibilidade de haver indivíduos cuja referência seja “Barba Azul”⁵⁸. A partir desse exemplo, Arendt pretendia demonstrar que nossas decisões sobre certo e errado podem, no fim das contas, depender de nossas companhias; dos que podem ou não fazer parte de nossas vidas. A hipótese é de que, em termos éticos, pode não ser, por exemplo, a razão como categoriza Immanuel Kant o elemento responsável por intermediar a moral. Ao alertar para a importância das companhias, Arendt parece encontrar um critério ético no que há de individual e particular a despeito de uma longa tradição filosófica que sempre buscou um princípio universal capaz de alicerçar ou reger nossas decisões: “Chega um momento em que todos os padrões objetivos cedem à primazia do critério ‘subjetivo’ acerca do tipo de pessoa que desejo ser e com quem desejo viver”.⁵⁹ A autora menciona dois exemplos em que os motivos mais óbvios para os direcionamentos morais cedem a parâmetros personalíssimos – as figuras que compõem o registro são Cícero e Mestre Eckhart.

Hoje vou somente lhes mencionar, como que em defesa própria, duas afirmações que expressam essencialmente o mesmo pensamento, embora se originem de fontes e tipos de homens inteiramente diversos; tais afirmações talvez deem uma indicação daquilo em que eu pretendo chegar. O primeiro dos meus exemplos vem de Cícero e o segundo de Mestre Eckhart, o grande místico do século XVI. Nos *Tusculanos*, Cícero discute opiniões conflitantes dos filósofos sobre determinadas questões que não têm interesse em nosso contexto. E quando passa a decidir qual delas está certa ou qual está errada, de repente e muito inesperadamente ele introduz um critério completamente diferente. Descarta a questão da verdade objetiva e, dada a escolha entre opiniões de pitagóricos ou de Platão, declara: “Por Deus, eu prefiro me extraviar com Platão a defender visões verdadeiras com aquelas pessoas”. Ele deixa o seu parceiro no diálogo enfatizar mais uma vez o ponto: ele também não se importa em se extraviar ou errar com um homem desses. Ainda mais surpreendente do que essa alegação, que é somente polêmica, é a afirmação de Eckhart, francamente herética. Em um de seus chamados “ditados” que foram preservados e que são realmente historietas, Eckhart teria encontrado o homem mais feliz e que se revelava um mendigo. O enredo vai para frente e para trás até que, finalmente, perguntam ao mendigo se ainda se consideraria feliz se ele se descobrisse no inferno. E o mendigo, que baseou toda sua argumentação no seu amor a Deus e no pressuposto que tem consigo tudo o que ama, responde: “Oh, sim, eu preferia estar no inferno com Deus a estar no céu sem ele”.⁶⁰

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Barba Azul é uma personagem de contos infantis de autoria de Charles Perrault publicados no ano de 1697. Ele escondia o segredo lúgubre de ter assassinado as suas seis ex-esposas e armazenado seus cadáveres. Ao mencioná-lo, Arendt quer demonstrar que existem pessoas que simplesmente não se importam de acompanhar alguém mau.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 176.

⁶⁰ Ibid.

O infortúnio de sua conclusão é que se deve admitir então a possibilidade de existir quem veja nos malfeitores um modelo de postura a ser seguido, pois é não só possível como até muito provável haver quem não somente seja cordial com celerados, mas que genuinamente os admire. Na seara doméstica, para quem se escandalizou com esse reflexo distorcido de que nos fala Eliane Brum, a convivência se tornou praticamente insuportável – amizades de longa-data foram rompidas, casais foram desfeitos e até mesmo os laços familiares poderiam não importar. O que agravava o legítimo e justificado receio quase que profetizado por Nelson Rodrigues de que quando os amigos deixam de jantar com os amigos é porque o país está finalmente maduro para a carnificina. Na internet, a crueldade era expressa por xingamentos e desqualificações de qualquer espécie, mas se podia chegar às vias de fato pessoalmente, ocasionando linchamentos, confrontos, humilhações e até mesmo mutilações. Para ilustrar o exposto, é pertinente citar uma ocasião específica em que um bando de justiceiros vexou, espancou, acorrentou e decepou uma das orelhas de um suposto “trombadinha” para então lhe deixar amanhecer nu, preso a um poste amarrado em correntes. Ao cobrir a notícia, Rachel Sheherazade, até então âncora do telejornal *SBT Brasil*, optou por definir a ação dos criminosos como “legítima defesa coletiva do cidadão de bem” e enfatizou: “num país que sofre de violência endêmica, a atitude dos vingadores é até compreensível”.⁶¹ Essa transmissão ocorreu em 4 de fevereiro de 2014 durante o horário nobre.

Algum tempo depois desse fato, a jornalista foi apontada como responsável indireta por outro linchamento, por incitação à prática, pelos colegas do mesmo ofício Ricardo Boechat e Laura Capriglione: o caso de Fabiane Maria de Jesus. Fabiane Maria de Jesus, 33 anos, dona-de-casa, casada e mãe de duas crianças, foi linchada e assassinada por moradores de Morrinhos IV, periferia de Guarujá, em São Paulo, em 3 de maio de 2014. Disseminou-se no Facebook e noutras redes sociais a notícia – provavelmente falsa – sobre uma suposta sequestradora infantil atuando naquela região. Ao ser vinculada à possível criminosa, a moça foi espancada, torturada e morta por mais de cem pessoas frente a uma multidão que não só presenciou, mas gravou seu flagelo. Nos vídeos que registraram toda a barbárie e a brutalidade do crime, Fabiane Maria de Jesus não aparentava nem sequer imaginar o porquê de aquilo lhe ocorrer. O exemplo ilustra a gravidade do contexto. Ela viria a falecer dois dias depois, na manhã de 5 de maio de 2014, em razão dos traumas sofridos por todo o corpo. Somente cinco dos participantes foram indiciados pelo crime de linchamento e duas mulheres por falsa acusação. O magistrado do caso, Edmundo

⁶¹ O GLOBO. **SBT: Comentário polêmico de Rachel Sheherazade é de responsabilidade dela.** – Rio de Janeiro: O Globo, 06/02/2014. Disponível em <https://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/sbt-comentario-polemico-de-rachel-sheherazade-de-responsabilidade-dela-11524549>. Acesso em 25 de janeiro de 2019,

Lellis Filho, destacou em sentença a “barbaridade atípica” e “afinidade com a monstrosidade” patentes no episódio – e isso infelizmente parece, no máximo, o mínimo, pois realmente faltam palavras adequadas para definir a perplexidade frente a toda a bestialidade desse fato criminoso.

Capriglione ponderou que “Sheherazade tem sua parcela de responsabilidade, mas o problema é bem mais profundo”.⁶² Já Boechat alegou que seria tão responsável quanto o autor dos boatos, “pessoas que, mesmo em emissoras de televisão, estimulam a cultura da justiça com as próprias mãos”.⁶³ Apesar de suas críticas se justificarem, as acusações de autoria indireta são excessivas, pois do ponto de vista legal não há materialidade ou intencionalidade que vinculem tais casos. Assumir isso é no mínimo razoável. Mas em nada muda o fato de que se falou aquilo que foi dito. Rachel Sheherazade também tentou se retratar: atenta às peculiaridades semânticas, ela frisou que “compreensível” não é o mesmo que “justificável”. E ela está correta. Entretanto, nada disso explica outra alegação proferida naquela mesma ocasião de que o justicamento pode ser entendido como “legítima defesa coletiva do cidadão de bem”, pois legítimo é equivalente a justo, principalmente se proferido para além do contexto legal como um juízo moral e político, o que é o caso. Assim não há muito que se questionar quanto a “compreensível” e “justificável” serem sinônimos no contexto. A reflexão importa no sentido de que Eliane Brum está a se referir ao desprezo sobre aquilo que se coloca em/ao público, isto é, de irresponsabilidade, de catarses desmedidas ou da conjectura de que não é necessário embuçar algum cinismo de modo a recusar qualquer economia do dislate. Determinada ponderação de Montaigne poderia nos ser útil para clarificar o contexto à luz da consciência pessoal diante das exigências coletivas do bom senso, da moral e do interesse público, tal como de que forma proceder no caso de conflito. Montaigne aconselhava jamais proferir tudo aquilo que é pensado, pois seria tolice, embora ele ponderasse que, ao falar, dizer o que de fato se pensa, senão seria maldade.⁶⁴ Certa adequação importa aqui.

Portar-se em ambiente público pelos mesmos parâmetros que regem a vida privada é uma postura inadequada e danosa porque as virtudes são adaptáveis às necessidades coletivas. Montaigne declarou tentar “outrora aplicar à gestão dos negócios públicos as regras e princípios

⁶² CAPRIGLIONI, Laura. **Exercício monstruoso do ódio**. – São Paulo: Yahoo, 06/05/2014. Disponível em <https://www.conversaafiada.com.br/brasil/2014/05/06/capriglione-exercicio-monstruoso-do-odio>. Acesso em 17/08/2017.

⁶³ BOECHAT, Ricardo. **Após linchamento de mulher no Guarujá, Boechat manda indireta a Sheherazade**. – Rio de Janeiro: Uol, 06/05/2014. Disponível em <https://televisao.uol.com.br/noticias/redacao/2014/05/06/apos-mulher-ser-linchada-boechat-manda-indireta-a-rachel-sheherazade.htm>. Acesso em 17/08/2017.

⁶⁴ MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: Livro II**. Tradução de Rosemary Costhek Aboio. – São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 472.

a que obedeço em vida particular, regras e princípios rudes, pouco requintados, mas impolutos, que nasceram comigo ou adquiri com minha educação... achei-os ineptos e perigosos”.⁶⁵ *Grosso modo*, o pensador concede nova interpretação à dissimulação honesta. Em caso de conflito entre a consciência individual e a opinião em público, é sempre possível optar pela segunda se reflete o bom senso porque contra adversários políticos ou até mesmo inimigos nem tudo é permitido. O que rege o interesse político não é a consciência individual, pois ela nem sempre é dotada de sentimentos nobres: “O nosso ser está cimentado com propriedades malsãs: a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição e o desespero habitam dentro de nós em tal natural possessão que sua imagem se reconhece também nos animais”.⁶⁶ Montaigne obviamente considera que a razoabilidade geralmente prevalece nas relações práticas, pois para ele a arbitrariedade, a avidez e a ferocidade seriam vícios capazes de arruinar qualquer comunidade. Em razão disso, sugeria que aquilo que é proferido fora do ambiente privado deve passar pelo crivo do bom senso e das convenções da moral social – e mesmo entre amigos haveria a obrigação de formular censuras. Em *Sobre a Violência*, Arendt visualizou um mecanismo de raciocínio semelhante na pretensão de se combater a hipocrisia, que descarta a razoabilidade ao fazer das *re-ações* simples reações:

Posto que os homens vivem em um mundo de aparências e ao lidar com ele dependem de manifestações, a dissimulação da hipocrisia – enquanto distinta dos expedientes e astúcias, seguidos da revelação no tempo devido – não pode ser enfrentada pelo assim chamado comportamento racional. Só podemos nos fiar nas palavras se estamos certos de que sua função é revelar, não esconder. É a aparência de racionalidade, muito mais que os interesses por trás dela, o que provoca a raiva. Valer-se da razão quando nós a utilizamos como armadilha não é “racional”, tanto quanto usar alguma arma em defesa própria não é “irracional”. E essa reação violenta contra a hipocrisia, não obstante ser justificável em seus próprios termos, perde sua *raison d'être* quando tenta desenvolver estratégias próprias com objetivos precisos: torna-se “irracional” no momento em que é “racionalizada”; no momento em que a *re-ação* no curso de um conflito transforma-se em reação e começa a caça aos suspeitos, acompanhada pela busca psicológica dos motivos últimos.⁶⁷

A incidência do raciocínio exposto é a lição do último século – Martin Luther King Jr. declarava no sermão *Strength to Love*, de 1963, que nada poderia ser mais perigoso que uma ignorância sincera e uma estupidez consciente; Bertolt Brecht sintetizava seus tempos sombrios ao falar sobre “confusão organizada, arbitrariedade consciente e humanidade desumanizada”⁶⁸

⁶⁵ Ibid, p. 09.

⁶⁶ Ibid, p. 472.

⁶⁷ ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 85.

⁶⁸ BRECHT, Bertolt. **Antologia poética**. Tradução de Edmundo Muniz. – Rio de Janeiro: ELO Editora, 1982, p. 45.

nos versos do poema *Nada É Impossível de Mudar*. Entretanto, é claro, os textos de Luther King ou Brecht contextualizam as instabilidades políticas da primeira metade e meados do Séc. XX. O advento da internet teria grande impacto sobre tal modelo de inversão do senso comum. Além disso, mais do que a ausência de cuidado acerca do que é dito, concluir-se-á que da oportunidade para se falar tudo resultaria um novo imbróglgio relativo à confusão entre ser uma pessoa honesta e ser só um desbocado. O descuido incidiria no ardil de se distorcer sinceridade em aviltamento como um claro pretexto para insultar: “Finalmente era possível ‘dizer tudo’, e isso passou a ser confundido com autenticidade e liberdade”.⁶⁹ Nesse viés, dever-se-á conceder os devidos louros ao atual Presidente que para muito além do Zeitgeist e de nossos modismos já se encontrava na caliginosa vanguarda há pelo menos duas décadas antes da presente tese. Em 1999, ele declarou em entrevista “Eu sou favorável à tortura! Tu sabe [sic] disso! E o povo é favorável também!”.⁷⁰ Bem diferente do que nos dizem os críticos de sua gestão sobre que sempre é possível desconfiar do desplante calculado, que se desdobra em cortinas de fumaça para encobrir tudo que é urgente e importante, não há razões que justifiquem imaginar que isso fosse premeditado àquela altura.

Pelo contrário, a declaração aparenta ser absolutamente franca porque ao que parece se está implicitamente a se vangloriar do quão honesto se pode ser ao admitir algo tão chocante. O elemento que corrobora a suspeita é a pronta observação de que existem aqueles – e eles não são poucos pelo que ele presume – que compartilham o mesmo sentimento dentro de si, isto é, que concordam que podem nutrir algum apreço por práticas cruéis de gestão. A espontaneidade iria além do mero oportunismo porque não há razões para desconfiar que afirmações como essa teriam a mesma receptividade dos últimos anos durante aquela época. Porém, Nelson Rodrigues já oferecia pertinentes ilustrações desse tipo de inversão valorativa e quais as suas repercussões para os costumes. Uma das mais poderosas dessas imagens provém de *Bonitinha, mas ordinária ou Otto Lara Rezende* em que o dramaturgo investiga a natureza do mal e do egoísmo no espírito humano a partir de Peixoto: um patife ordinário que vive a repetir uma famigerada frase de Otto Lara Rezende – “o mineiro só é solidário na hora do câncer”. No texto, Peixoto testa toda a sua habilidade em corromper os demais ao aliciar Edgar a se casar com Maria Cecília (a jovem rica

⁶⁹ BRUM, Eliane. **A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença**. – Madri: El País Brasil, 02/03/2015. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702_871738.html. Acesso em 18 de novembro de 2018.

⁷⁰ VOGAS, Vitor. **Gazeta Online – Opinião/Colunas: Bolsonaro Versus a Constituição**. – Vitória: Gazeta, 06/08/2017. Disponível em https://www.gazetaonline.com.br/opiniao/colunas/praca_oito/2017/08/bolsonaro-versus-a-constituicao-1014086352.html. Acesso em 07 de novembro de 2018.

que foi desonrada, mas que é tão pura que nem alma tem), ainda que Edgar insista em reafirmar que ama verdadeiramente Ritinha. Peixoto se empenha em contagiar Edgar e a todos a sua volta com sua própria pequenez e está determinado a isso nem que tenha que se assumir um canalha:

...quem não é canalha na véspera, é canalha no dia seguinte. Otto está certo. O mineiro só é solidário no câncer. [...] E queres saber duma? Não há ninguém que trepe na mesa e diga: - “Eu sou um canalha!” Pois bem, eu digo! “Eu sou um canalha!” Digo isso de boca cheia! Sou um canalha!⁷¹

A intersecção entre o que Peixoto intenciona impor e a boçalidade do mal formulada por Eliane Brum se refere à crença presunçosa de que todos são igualmente espúrios e vis. Para Peixoto, o egoísmo é uma constante e aqueles que não aceitam isso só podem ser hipócritas – e o que lhe difere dos demais é a sua coragem ao assumir o que é desconcertante. O ponto é que o patife calcula que lhe confere pelo menos alguma honestidade intrépida se autoproclamar um canalha. A ilustração de Nelson Rodrigues é, indubitavelmente, análoga à possibilidade de que alguém venha a dizer ser favorável à tortura imputando a todo o restante da população brasileira também ser. O economista Thomas Sowell disse certa feita ser incrível o pânico que um homem honesto pode causar em uma multidão de hipócritas. Sua declaração não é nem sofisticada nem aponta para qualquer coisa nova na filosofia moral, afinal, também seria essa a lição que a morte de Sócrates nos dá no contexto de seu julgamento e execução. Contudo, há uma segunda forma de se compreender sentenças do tipo referente a um jogo retórico de duas camadas. Sumariando, trata-se de uma dupla inversão: presume-se que, em termos morais, o descaramento é preferível que a hipocrisia, pois um homem honesto estaria a par da falsidade alheia e só aqueles que não possuem a coragem necessária não assumem a sua crueldade intrínseca. Segundo Moyses Pinto Neto: “Haveria uma espécie de defesa do que se convencionou chamar de ‘estado de natureza’, no qual, segundo algumas versões, há uma ‘guerra de todos contra todos’ na qual sobreviveriam apenas os mais fortes. Hobbes sem o Leviatã. Todo homem seria redutível ao seu ‘lobo’”.⁷² Um detalhe curioso, no entanto, é que esse tipo de argumentação raramente se pretende constituir o melhor argumento: apenas desqualificar o argumento do interlocutor como ingênuo, estúpido e burro. Esse pensamento, no entanto, não é qualquer novidade. Nas conferências *Ódio no Brasil*,

⁷¹ RODRIGUES, Nelson. **Bonitinha, mas ordinária ou Otto Lara Rezende**. Teatro Completo: Volume 04. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, p. 219.

⁷² NETO, Moyses Pinto. **Entendendo Bolsonaro - Bolsonaro vê solidariedade como hipocrisia, diz filósofo**. – Rio de Janeiro: Uol, 22/04/2020. <https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/04/22/bolsonarismo-ve-solidariedade-como-hipocrisia-diz-filosofo/?cmpid=copiaecola>, acesso em 22 de julho de 2020.

Leandro Karnal, em tom de ironia, lembrou de que o bom senso seria aquilo que, como falavam os filósofos do Séc. XVI, infelizmente, Deus deu só a mim e mais ninguém. Outrossim, Voltaire – com o sarcasmo que lhe era próprio – denunciou a hipocrisia disfarçada da autenticidade que hostiliza qualquer razoabilidade lhe acusando de falseamento já em sua época, no século XVIII.

Gritam-nos que a natureza humana é essencialmente perversa – que o indivíduo nasce filho do diabo e maldoso. Nada menos razoável; porque, amigo, quando tu me pregas que toda a gente nasceu perversa, adverte-me que também assim nasceste; que eu devo desconfiar de ti como de uma raposa ou um crocodilo. “Oh! De modo algum!”, dizes-me, “eu regenerarei-me, não sou herético nem infiel, pode-se sim confiar em mim”. Mas todo o resto do gênero humano que é herético, ou o que tu chamas de infiel, não passa, assim, de uma reunião de monstros; todas as vezes que falares a um luterano ou a um turco tens de estar seguro de que eles não te roubarão nem assassinarão, pois são filhos do diabo; nasceram maldosos; um não se regenerou e o outro degenerou.⁷³

Segundo Eliane Brum, para este novo cidadão médio, “o outro, se não for um clone, só existe como inimigo”.⁷⁴ Nesse sentido, todos são inimigos, mas não exatamente por também serem canalhas, mas por ser intolerável que não o admitam. A canalhice do meu idêntico é vista com reservas. Entretanto, tal como já exposto e também enfatizado por Eliane Brum, ainda que sempre se pudesse desconfiar que a barbárie íntima estivesse aí, deve-se notar que o advento da internet possibilitou que fosse externada em escalas colossais, algo que pelo menos não era tão comum devido aos freios da sociabilidade. *Grosso modo*, tornou-se possível a solidariedade às avessas de modo generalizado – tal orgulho pela própria vileza passou a ser brindado com uma empatia obscena. Para eles, os patifes estão mais que corretos, pois alegam duvidar que alguém possa agir de outra maneira. Tal artifício se provou eficiente em amortecer a consciência perante os dilemas de se deleitar com o infortúnio alheio de modo a inclusive obscurecer o contrassenso de que os mesmos indivíduos que já não possuíam qualquer pudor ao expor a sua crueldade se referissem a si mesmos como cidadãos de bem. Esse novo jubilo resultante da falta de qualquer reserva para se proferir quaisquer vitupérios se alastraria como praga pelos algoritmos das redes sociais. E eis, pois, o geraseno hodierno: “Meu nome é ‘Legião’, pois somos muitos”. O mesmo termo optado por Umberto Eco em 2015, ao ser agraciado com o título de doutor *honoris causa* em Comunicação & Cultura pela Universidade de Turim, a fim de sintetizar o panorama virtual

⁷³ VOLTAIRE, François Marie Aroust de. **Dicionário Filosófico**. In: **Coleção Os Pensadores**. 2ª Ed. Prefácio e Tradução de Marilena Chauí. – São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 244.

⁷⁴ BRUM, Eliane. **A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença**. – Madri: El País Brasil, 02/03/2015. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702_871738.html. Acesso em 18 de novembro de 2018.

de tolices e hostilidade ao dizer que as redes sociais teriam dado voz a uma legião de imbecis.⁷⁵ O que nos lembra de que a passagem das Escrituras Sagradas em que Jesus exorciza o morador possesso de Gérasa – descrita pelos evangelhos sinóticos de Marcos 5:1-20, Mateus 8:28-34 e Lucas 8:26-39 – tem possível conotação política, pois o termo “legião” faz referência às tropas legionárias que assolavam os povos no período e que anexavam os conquistados ao seu exército.

Na liturgia do catolicismo romano, o processo de possessão demoníaca usualmente enumera as seguintes etapas: manifestação, infestação, opressão, possessão e destruição. É, sem dúvida, um tanto tentador imaginar que, mesmo liturgicamente, poderia se ter a noção de que o verdadeiro potencial do mal – quando ele se espalha como fungo e é capaz de cobrir a superfície do mundo inteiro nos termos de Arendt⁷⁶ – se expressa pelos números. Esses que se manifestam, infestam, oprimem, possuem e destroem. O interessante da metáfora é que se nós imaginarmos Legião e todas as fases da possessão demoníaca, poder-se-ia perfeitamente observar que a partir de cada uma das etapas resulta a imediatamente posterior. É muito mais plausível perceber uma infestação após os seus indícios estarem manifestos nos pequenos focos e é também muito mais certo se sentir oprimido após infestado, assim como ser possuído em decorrência da constante opressão. Por fim, a destruição do endemoniado é responsável por encerrar o ciclo da possessão; a única fase impossível de se racionalizar, exceto que se destrói porque possui, porque se pode. O ponto é que diferente do que geralmente se imagina a real força do mal não parece provir de uma autêntica capacidade, competência, talento e aptidão, características comuns se lembrarmos dos maiores vilões da ficção. Parece antes resultar da mais pura e simples adesão: o mesmo que priorizar pela quantidade em detrimento de qualquer qualidade, identidade ou até traço pessoal.

Como alega Arendt, que exista quem declare que qualquer companhia é satisfatória, que não lhe interessa ou que nunca lhe importou tal questão. O seu resultado pode não ser outro se não aquilo que dizia Nelson Rodrigues ao falar que os idiotas podem dominar o mundo, mas não pela capacidade e sim pela quantidade porque são muitos. Essa mesma legião de indivíduos, estimulada, representada e endossada por alguém que os espelhe, acabaria por ser o exato “zero”

⁷⁵ ECO, Umberto apud Notícias Uol. **Redes sociais deram voz a legião de imbecis, diz Umberto Eco.** – Rio de Janeiro: UOL, 11/06/2015. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2015/06/11/redes-sociais-deram-voz-a-legiao-de-imbecis-diz-umberto-eco.jhtm>. Acesso em 01 de fevereiro de 2019.

⁷⁶ Arendt chama a atenção para o fato de que o mal político, seja ele radical ou banal, nada tem de diabólico. Nesse caso, o que se está a sugerir é que, em algum sentido – metafórico, é claro –, o caráter inicial dessas possessões no período pode ter conotações não somente espirituais, mas políticas, bem como se pode mencionar que os contornos satânicos das figuras demoníacas só se desenvolveram do modo tal como chegaram na contemporaneidade a partir do período medieval. Ao se versar sobre o fenômeno de possessão se pretende unicamente ilustrar uma das formas pela qual historicamente a humanidade concebeu o problema do mal em uma de suas manifestações mais extremas.

que denunciava Trilussa ao escrever os versos do poema “Números”, de 1944, acerca de Benito Mussolini, no contexto ditatorial italiano. E a própria definição de fascismo do ditador – “Tudo para o Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado” – supõe total assimilação dos sujeitos. A fórmula mais eficiente do mal parece nada ter realmente a ver com a ausência – referente ao significado da *ausência de ser* de que fala a tradição filosófica. O ponto é que, a despeito de se ter definido o mal pelas limitações humanas, ou seja, por aquilo que falta ao homem, no campo político sua real força resultaria de um cálculo de adição. A soma daqueles para quem qualquer companhia lhe parece suficiente e só após isso haveria algo a se dizer realmente sobre ausência por implicar diversas maneiras de subtração. A subtração do ser devido ao dano; a subtração da justiça devido à lógica da falta; a subtração do pensamento de que falou Arendt; a subtração de quem se quer aniquilar. Enfim, a total subtração da diferença, singularidade e capacidade de se gerar novidades no mundo pela ação. Acerca desse poder da adesão, assim registraria Trilussa:

Eu valho muito pouco, sou sincero,
dizia o Um ao Zero,
no entanto, quanto vales tu? Na prática
és tão vazio e inconcludente
quanto na matemática.
Ao passo que eu, se me coloco à frente
de cinco zeros bem iguais
a ti, sabes acaso quanto fico?
Cem mil, meu caro, nem um tico
a menos, nem um tico a mais.
Questão de números. Aliás é aquilo
que sucede com todo ditador
que cresce em importância e valor
quantos mais são os zeros a segui-lo.⁷⁷

De acordo com essa lógica se inclui o raciocínio de que “o inimigo do meu inimigo é meu amigo”. E não foram poucas as disputas narrativas a partir de meados da década passada sobre quem poderia compor a maioria nesse debate antagônico que, a bem da verdade, vai muito além da figura do Presidente. Bastaríamos lembrar de que na ocasião de impeachment de Dilma Rousseff sobraram *hashtags* com mensagens como #SomosMilhõesDeCunha e #NãoPassarão. Em relação a Eduardo Cunha, acerca da aparente manipulação do processo e de outros trâmites do legislativo na época em que ele presidiu a Câmara dos Deputados, um legislador da bancada evangélica afirmou jocosamente que se Cunha fosse “mau”, ele seria o seu “Malvado Favorito”, em referência à animação *Meu Malvado Favorito [Despicable Me]*, lançada no ano de 2010. A

⁷⁷ TRILUSSA, Carlos Alberto Salustri. **Versos de Trilussa**. Tradução de Paulo Duarte. – São Paulo: Marcus Pereira Publicidade, 1973, p. 349.

indiferença pela qualidade das companhias evidenciava o que Arendt chamaria de uma legítima apreensão de que alguém declare não se importar com aquele que o acompanha. E essas disputas descortinavam algo implícito, por exemplo, na declaração citada de Jair Bolsonaro ao presumir que a população seria também favorável à tortura. Mais que qualquer qualidade individual, seria importante angariar números. Daí já não importava quem estivesse em suas fileiras, conquanto somassem maior contingente – esse raciocínio é explícito noutra declaração do atual Presidente, dita ainda no período eleitoral, de que as minorias devem se curvar às majorias ou desaparecer.⁷⁸ Para Jean Baudrillard: “A excentricidade dos nossos sistemas é inelutável. Como falava Hegel, estamos em cheio ‘na vida, movente em si, daquilo que está morto’. [...] O Mal é – como a parte maldita – o que se regenera pelo seu próprio gasto”.⁷⁹ De sua assertiva se pode extrair pistas do porquê do mal despertar tamanho fascínio em certos sujeitos, pois não é tão incomum encontrar quem se empolgue exatamente por aqueles que contrariam, insultam, afrontam e escandalizam. O que se intenta esclarecer é que é possível ao mal se reconstruir a partir de seu próprio desgaste.

O horror pode ser capaz de se perpetuar na história com maior facilidade que certos atos nobres devido ao assombro que exerce sobre a alma humana. É aquilo que o autor chamava de “necrospectiva”: a perplexidade ante o mal capaz de torná-lo ininteligível e, por conseguinte, ainda mais sedutor e digno de ser revisitado. O mal se reatualiza pelo espanto, ao ser contado e recontado, repetidamente, incansavelmente e indefinidamente, podendo resultar na inversão da perspectiva: “De tanto se evocar o nazismo para análise, tornaram-se esses fatos cada vez menos compreensíveis; chegou-se por lógica na incrível questão: ‘Mas afinal, será que tudo isso existiu mesmo?’. Tal pergunta é insuportável, mas interessa o que a torna logicamente possível”.⁸⁰ De maneira honesta, deve-se admitir que tal processo também é capaz de catalisar adesões e novas inspirações. Um exemplo são as camisas com o rosto estampado de Brilhante Ustra encontradas na internet. É mister lembrarmos com Eliane Brum de que a mútua correspondência do cinismo pode tornar as distinções comumente tênues entre a fama e a infâmia completamente obsoletas na medida em que proclamar a ignomínia pessoal pode render não somente plateia, mas ovação e aplausos do público. E houve diversos oportunistas que se debruçaram na hostilidade rotineira para finalmente serem vistos por se tornar possível alardear a própria vileza conquanto alguma

⁷⁸ ISTO É. **Frases de Bolsonaro, o candidato que despreza as minorias**. – São Paulo: IstoÉ, 24/09/2018. Disponível em <https://istoe.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/>. Acesso em 07 de janeiro de 2020.

⁷⁹ BAUDRILLARD, Jean. **A Transparência do Mal: ensaios sobre os fenômenos extremos**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. – Campinas: Papyrus, 1990, p. 115/116.

⁸⁰ Ibid, p. 99.

certeza de não sofrer represálias prevalecesse a partir do consentimento social e até mesmo pelo compartilhamento generalizado da leviandade – ofensas poderiam ser proferidas e preconceitos poderiam ser assumidos na medida em que o mundo cibernético concederia a esses sujeitos não apenas todos os meios de ostentar sua própria crueldade como todos os meios de outros milhares de entusiastas levantarem os seus polegares para cada ultraje em gestos de pronto assentimento e plena aprovação. Em *O Julgamento de Nuremberg* [Nuremberg], escrito por David W. Rintels e dirigido por Yves Simoneau, de 2000, atribuiu-se a Albert Speer, arquiteto-chefe/ministro do armamento do 3º Reich, o seguinte pronunciamento – o que não deve ser considerado em termos de fidedignidade histórica, mas que contribui para a reflexão geral do que se pretende elucidar: “Como pôde uma nação tão avançada, tão instruída e tão sofisticada como a Alemanha ter sido seduzida pela maldade de Hitler? A explicação é a comunicação moderna. O líder já não precisa delegar autoridade a seus subordinados exercitando um julgamento imparcial”.⁸¹ O trecho pode estabelecer relação com a otimização das possibilidades do diálogo direto entre personalidades autoritárias, seus seguidores e outros que, em maior ou menor grau, compartilham essas ideias.

Se por um lado tais ponderações, mais do que trazer novidades conceituais, apenas informam acerca das instabilidades políticas domésticas do presente, por outro lado é pertinente frisar que muitas das contraposições possíveis não se tornaram obsoletas: no cotidiano das redes sociais se espalhou uma misteriosa passagem que é geralmente atribuída a Ernest Hemingway, “– Quem estará nas trincheiras ao teu lado? – E isso importa? – Mais do que a própria guerra”.⁸² “Misteriosa”, pois o diálogo aparentemente nunca foi redigido pelo autor, ainda que, a exemplo, Rafael Dutra (sociólogo) e Kelsen Bravos (linguista e pesquisador em literatura) defendam se tratar de adaptação livre de algum trecho de *Adeus às Armas* [A Farewell to Arms]. Infelizmente não se obteve êxito em localizar tal trecho. Mas independentemente de proceder a informação, o alastramento do aforismo nesses moldes específicos pode evidenciar o que se objetiva mostrar sobre a importância por zelar pela qualidade das companhias a despeito de razões instrumentais

⁸¹ **O JULGAMENTO DE NUREMBERG.** Direção de Yves Simoneau. Roteiro de David W. Rintels. – Burbank: Warner Brothers, 2000, 180min

⁸² Não se conseguiu confirmar a autoria da frase em nenhuma obra, artigo ou matéria sobre Hemingway – e mesmo em textos em inglês, nada que se aproxime. Não se sabe, portanto, se a frase é uma adequação ou é de uma tradução a que não se conseguiu acessar (ou mesmo uma atribuição equivocada). Ressalta-se, porém, que não é intenção do trabalho com o exemplo específico ser fiel a qualquer obra de Hemingway – posto que nem sequer é objetivo tratar o autor especificamente. Chama-se a atenção para o fato de que milhares de pessoas se identificaram com o diálogo que se atribuiu ao romancista e que a ideia se encontra em pleno acordo com o que se conclui até o momento sobre a relevância das companhias em relação a nossas posturas morais; que tal raciocínio específico não caiu em desuso. Se a frase, que foi exaustivamente buscada, sobretudo no original e na tradução de Monteiro Lobato da obra *Adeus às Armas*, encontra-se em outra tradução, em um livro diverso do citado ou se é uma paráfrase, tanto melhor. Se, contudo, for um equívoco, a ênfase dessa nota é atestar a pertinência que a passagem manifestou nas redes sociais.

e objetivas na política. Tal pensamento é tão antigo quanto atual. Pode ser visualizado tanto em Catão, o Jovem, que para ilustrar a sua afeição pela república falou que “a causa vitoriosa agrada aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”, como em Darcy Ribeiro, quando diz que fracassou em tudo que tentou na vida, mas que seus fracassos seriam suas vitórias, pois ele detestaria estar no mesmo lugar daqueles que o venceram. Catão foi um homem capaz de discordar dos deuses; Darcy Ribeiro foi alguém que preferiu a derrota à causa indigna. E o que é o inverso da premissa de que o que realmente importa para a política seria compor um campo hegemônico de adeptos e que é explícito na afirmação de que as minorias devem se submeter à maioria ou desaparecer.

Por coincidência, um raciocínio análogo ao de que as minorias devem se curvar às majorias, e caso não, sumir, poderia ser encontrado em uma sentença de ninguém menos do que Adolf Hitler, enunciada ainda durante os anos da República de Weimar e, portanto, antes de ele alcançar o poder na Alemanha em 1933 e das atrocidades ocorridas no 3º Reich: “Se não somos melhores que os oponentes, devemos ser mais numerosos”.⁸³ Todavia, é claro, muito longe de se fazer utilização de qualquer *argumentum ad hitlerum* e falácia retórica que o valha, parece não ser preciso nem do princípio da caridade para dizer que não há real razão para se desconfiar que o Presidente soubesse da afirmação específica, pois jamais deu demonstrações de conhecer o episódio sobredito nem ser versado nesses assuntos. Contudo, isso também em nada mudaria o fato de que esses pensamentos de determinada maneira confluem. Obviamente, é racional em certa medida desconfiar do valor dos números naquilo que diz respeito às preferências políticas e morais. No caso, não aquilo que é concernente a sua força, que é real, mas à presunção de que um maior consenso indica legitimidade ética. Brecht, ao se questionar se a voz do povo é a voz de Deus, atentou-se para o detalhe de que foi o povo quem deliberou ao condenar Jesus e libertar Barrabás. Para exemplificar o que se tenciona alcançar não faltam casos no decorrer da história que compreendem as mais variadas atrocidades e carnificinas. Na noite de 23 para 24 de agosto de 1572, a maioria dos católicos apoiaram o *Massacre da Noite de São Bartolomeu* em Paris, o que resultou na morte de três mil protestantes. Em 1994, em Ruanda, os hutus eram maioria da população em relação aos tutsis – o número de vítimas chegaria entre meio a mais de um milhão de tutsis mortos. As passagens exemplificam o que se intenta abordar. Entretanto, para a análise do mal político, é necessário especificar como o mal se manifesta moralmente, no cerne pessoal, o que nos leva a Immanuel Kant, que desenvolveu uma abordagem ampla acerca do mal moral.

⁸³ **HITLER – UMA CARREIRA [HITLER – EINE KARRIERE]**. Direção de Christian Herrendoerfer & Joachim Fest. Roteiro DE Joachim Fest. – Alemanha Ocidental: Werner Rieb Produktion, 1977.

CAPÍTULO II

O CONCEITO DE MAL RADICAL NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

2.1 A fragilidade do coração humano – a impotência da vontade diante do desejo:

No início da década de 1950, Hannah Arendt publicou o seu primeiro grande livro. *Origens do Totalitarismo* foi lançado em 1951 e dividido em três grandes tópicos principais: o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo. A conclusão da autora era que o totalitarismo representava um modelo inédito de governo essencialmente diverso de todas as outras maneiras de opressão política ao longo da história, como o despotismo, a tirania e a ditadura – a novidade totalitária era que a prática do terror objetivava subjugar não apenas adversários políticos, mas as grandes massas. No caso do nazismo, mais que um fim em si mesmo, a perseguição do povo judeu constituiria um recurso retórico cujo intuito era conquistar apoio da nação alemã. Porém, o processo do massacre não se restringiu à população judaica: ele se estendeu sistematicamente a qualquer comunidade indesejável ao 3º Reich; o que, todavia, não se iniciou com o extermínio de pessoas judias e sim a partir do programa de eutanásia *Aktion T4*, cujas vítimas eram crianças deficientes físicas ou mentais. Progressivamente, a execução em massa foi ampliada integrando prisioneiros, comunistas, homossexuais, testemunhas de Jeová, poloneses, ciganos, maçons etc. Na obra, destacava-se uma expressão que Arendt toma de empréstimo da filosofia de Immanuel Kant: o “mal radical”. Para a filósofa, o mal radical implicava o surgimento de um sistema cuja característica fundamental é a capacidade de tornar todos os indivíduos igualmente supérfluos:

É inerente a toda tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical” – e isso se aplicaria tanto à teologia cristã, que concedeu até mesmo ao diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suscitado que esse mal existia, embora logo ele o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Logo, não temos onde buscar apoio para entender um fenômeno que, inobstante, confrontamos com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros conhecidos. Só uma coisa parece discernível: pode-se dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Aqueles que manipulam o sistema acreditam tanto na sua própria superfluidade quanto na de todos os outros. Os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se

eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca morreram.⁸⁴

No texto, Arendt não emprega tal conceito no mesmo sentido que Kant aplicava em seu próprio pensamento. Posteriormente, ao divagar em retrospectiva, ela levantaria a seguinte questão em *A Vida do Espírito* – obra inacabada devido ao falecimento da autora: “Será o *fazer-o-mal* possível não somente por ‘motivos torpes’, mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse e à volição?”.⁸⁵ O caso de Adolf Eichmann é o que lhe motivou o questionamento, mas é evidente que a pergunta, tal como foi formulada, põe em xeque não somente o caso específico do réu em Jerusalém – algo que nas suas próprias palavras lhe “colocou na posse de um conceito”⁸⁶, isto é, a banalidade do mal –, mas o próprio modo tal qual a tradição filosófica operou sobre o problema do mal por toda história do pensamento. Em resumo, segundo a premissa de que existem motivos razoáveis capazes de explicar o porquê de o homem praticar o mal que se amparam em concepções relativas à ignorância, à fraqueza e ao egoísmo. Os elementos elencados foram considerados inadequados para exprimir o mal radical, como um sistema político de superfluidade humana, e voltaram a afigurar como contraexemplos na reflexão posterior sobre a superficialidade de Adolf Eichmann. Nenhum desses elementos – ignorância, fraqueza e egoísmo – lhe parecia suficiente nos regimes totalitários, como um fator necessário à causa de um mal que se revelava extremo. Assim, não haveria no que buscar apoio para entender a insignificância dos homens enquanto homens e a total ausência de profundidade de assassinos de gabinetes como Eichmann estaria longe de ser, usualmente, um lugar-comum.

A ausência de um fator necessário obviamente implica a questão sobre ser possível cometer o mal ausente os estímulos do interesse e da volição, porém, em um nível menos óbvio também sugere algum questionamento sobre o porquê da ignorância, da fraqueza ou do egoísmo serem tão recorrentes no que se refere aos agentes capazes de fornecer uma explicação plausível para o mal. Immanuel Kant é muito provavelmente o maior expoente do tripé proposto como a operação do entendimento sobre as razões do homem praticar o mal. O filósofo cede um modelo esquemático de compreensão do *fazer-o-mal* e das suas causas em *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*], de 1793. O *fazer-*

⁸⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510.

⁸⁵ Id. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Revisão técnica Antônio Abranches. 4ª Ed. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 06.

⁸⁶ Ibid.

o-mal é destrinchado metodicamente, conforme aspectos próprios da razão, das paixões ou das limitações intrínsecas à condição humana, concluindo-se que o ser humano só pode cometer o mal a partir desses três componentes específicos: fragilidade, impureza ou corrupção do coração humano. O mapeamento de Kant é lógico, conforme os coeficientes levantados como possíveis pela história da filosofia como responsáveis pelo mal. Esses elementos estariam compreendidos naquilo que Kant chamava de mal radical e o que não se refere a uma espécie específica do mal, “mas propriamente ao fundamento da possibilidade do mal moral”.⁸⁷ O termo “radical” provém do latim *radix* que significa “raízes” e, logo, refere-se à origem do mal nos seres humanos. Por outro lado, opta-se por desconsiderar as possíveis origens etimológicas de “mal” cuja origem é o termo do latim *malum* e que, para Nietzsche, seria uma derivação do grego *melas* [μέλας] que denota “negro”. O vocábulo seria, portanto, carregado de conotações antropológicas racistas. A reconstrução do filólogo não é confirmada pelos estudos etimológicos contemporâneos e o viés abordado na tese é ético/ontológico. A partir dos postulados de Kant é possível estabelecer um recorte de como a tradição do pensamento concebeu o problema do mal em seu sentido prático.

O primeiro estágio do mal se apresenta quando a vontade é boa, mas não se é capaz de realizá-la: o sujeito é fraco ou impotente para realizar o que realmente quer diante do mundo que frustra sua vontade. O segundo resulta de a máxima ser boa, mas não ser pelo dever. A ação é corrompida pelo autoengano: pretende-se fazer algum bem, mas não pelos motivos realmente adequados. Por fim, o último nível da prática do mal é consequência do fundamento de um ato não se encontrar na forma do dever: pratico o mal para me beneficiar, isto é, em função daquilo que me interessa.⁸⁸ O filósofo localiza esse último nível do mal como o pior mal que os homens podem fazer. Para a tradição filosófica, a premissa de que o mal não pode ser fundamento de si próprio se estende a qualquer objetivo, pois a consciência é atributo da racionalidade: a vontade só pode levar em conta aquilo que considera um bem, mesmo que se enseje os bens mais parcos, imorais e mesquinhos, como no caso do simples prazer proporcionado pela transgressão. Logo, exclui-se a possibilidade do *mal-pelo-mal*, considerado demoníaco por ser irracional. Toda ação boa ou má objetiva um fim que é em última instância algo que o agente considera bom; é absurdo considerar o mal seu móbil de ação. A discussão se desenrola, portanto, em relação à qualidade do bem almejado, exceto no caso da fragilidade em que o móbil do mal é a impotência do sujeito

⁸⁷ CORREIA, Adriano. **O Conceito de Mal Radical**. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia. Ed. 28 (2). – São Paulo: 2005, p. 83.

⁸⁸ KANT, Immanuel. **A Religião dentro dos Limites da simples Razão**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Tânia M. Bernkopf. – São Paulo: Editora Abril, 1974, p. 374.

que não consegue fixar e consumir a sua vontade, ou seja, concretizá-la no mundo. Querer não é o mesmo que desejar, ressalta Arendt. O que confere distinção entre vontade e desejo – mesmo sendo comum utilizar as palavras como sinônimas na linguagem habitual do dia a dia – é que o desejo não solicita permissão para se instalar na pessoa, mas o que é feito em relação ao que é desejado exige exercício da vontade que delibera sobre o que quer. A tentação se liga não só ao egoísmo, mas também à fraqueza porque o ser humano não escolhe aquilo que lhe tenta. E é na força de vontade em resistir ao desejo que se salienta a autonomia dos indivíduos por firmarem aquilo que querem a despeito daquilo que desejam. *Grosso modo*, decidir o que fazer em relação ao desejo é o elemento responsável por garantir a possibilidade existencial da nossa liberdade.

Kant posiciona a fragilidade do coração humano no primeiro nível do mal – e o que, é claro, faz todo sentido porque o mal que é feito independentemente da vontade dos sujeitos é moralmente menos reprovável do que inclusive o mal que é cometido por estupidez. Outrossim, sendo a religião cristã responsável pela divulgação ampla da universalidade do perdão, é correto pressupor que a admissão da falibilidade humana torna mais propícia a possibilidade de perdoar. O erro é digno de correção, mas o mal que ocorre não importando aquilo que se faça só se pode lamentar. Paulo de Tarso é provavelmente o maior expoente dessa tradição ao se queixar de não conseguir agir de acordo com o que quer e sucumbir ao pecado. Para compreender Paulo, basta repetirmos com Arendt: “O que acontece é que ele sabe, ‘que ele consente com a lei que é boa’, e mais, ele deseja agir de acordo com a lei, e, contudo, ‘faz aquilo que não devia’”.⁸⁹ Assim, se não lhe é possível atingir o bem que quer, poder-se-ia imaginar que já não é Paulo quem pratica o mal ou que pelo menos não é apenas sua a culpa de praticá-lo e sim do pecado que habita seu interior. Parte indissociável de si sabota a sua vontade. Ele está com a lei em espírito, mas como corpo ele se encontra chafurdado no pecado. O indivíduo pode ser incapaz de resistir à tentação. “Será que tudo o que eu gosto é imoral, ilegal ou engorda?”, questiona com tom de bom-humor uma canção de 1976, de autoria de Roberto Carlos & Erasmo Carlos, ao evocar a queixa paulina. Arendt aponta raciocínio semelhante ao refletir sobre a codependência intrínseca nas doutrinas cristãs entre ser tentado a *fazer-o-mal* e tudo aquilo que for capaz de apetecer os seres humanos:

O homem – diz o argumento implícito – não é capaz de fazer o bem automaticamente nem de fazer o mal deliberadamente. Ele é tentado a praticar o mal e precisa de algum esforço para fazer o bem. Tão profundamente arraigada se tornou a noção – não pelos ensinamentos de Jesus de Nazaré e sim pelas doutrinas da filosofia moral cristã – que as pessoas comumente consideram certo tudo aquilo que não gostam de fazer e errado

⁸⁹ Ibid, p. 185.

tudo que lhes tentam.⁹⁰

Para além disso, associa-se à fraqueza os ímpetos relativos à conservação da própria existência. Mary McCarthy enfatizava que “se alguém lhe aponta um revólver e diz: ‘Mate seu amigo senão vou matar você’, ele o está tentando, só isso”.⁹¹ Arendt recorreu à sentença de sua amiga para demonstrar que, embora salvaguardar a própria vida configure justificativa jurídica para um crime, afastando a punibilidade, a circunstância não é propriamente justificativa moral. Ainda, Arendt nos recorda que Kant declarou certa feita que “depois de ter passado a vida entre patifes sem conhecer outras pessoas ninguém poderia ter um conceito de virtude”⁹² e, com igual importância, ele frisou que até isso não é excusa. Mas não se está a falar nem sobre justificativas morais nem jurídicas e sim sobre quais fatores podem levar as pessoas a cometerem o mal. Um contexto deve ser considerado já que um dos elementos referentes às condições que impelem a prática criminosa se associa à qualidade da fraqueza. E é na doutrina cristã que essa propriedade particular – a fraqueza – ganha maior destaque, como o motor para a causa do mal. Desde Paulo, é consensual para todo o pensamento advindo do cristianismo que as pessoas podem transgredir por serem fracas: a impotência diante de necessidades inevitáveis vinculadas à natureza humana submete os sujeitos à categoria da tentação. Por sua vez, Santo Agostinho desenvolve o modelo teológico desse pensamento ao atrelar nossa fraqueza à incompletude e ao pecado original – na queda do homem se encontra a origem de todo mal e a incompletude, ou seja, o distanciamento de Deus, implica todas as mazelas que incidem sobre o indivíduo. No cerne de cada pessoa, tal fraqueza inerente pode lhe forçar a fugir de si mesmo – do que ela estabelece como um dever a ser feito – incorrendo em discrepâncias entre o que a vontade quer e o comportamento externado no mundo. A fragilidade humana indica fragmentação pessoal: a queda individual é a separação não só do todo, mas de si próprio, quando o espírito é incapaz de remediar a carne (como escreve Carlos Drummond de Andrade, de pouco adianta a nossa vontade ser forte se a disposição para a obedecer for fraca) – não há problemas aqui para identificar o dever, mas sim para realizá-lo.

Ser falho denota ser passível de fracasso. É não conseguir atingir o resultado que se gostaria de alcançar – o que não supõe ignorância nem egoísmo, mas falibilidade. Pode-se estar claramente ciente do que se deve fazer e ainda assim não conseguir. A angústia paulina é que o

⁹⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 143.

⁹¹ *Ibid*, p. 80.

⁹² *Ibid*, p. 125.

bem que quer lhe é evidente como o mal que não quer – ainda assim ele cai em desgraça e cede ao pecado. Seu empecilho seria sua inextricável humanidade. Vale a pena mencionar exemplos sobre como a vontade pode se distanciar drasticamente do que se acaba por fazer. Em um conto de estilo cômico, Woody Allen declara sua admiração por Sócrates e, em especial, pela maneira como ele se manteve altivo diante da própria execução. O nome do texto é *Na Pele de Sócrates*. O autor descreve sonhar estar no lugar de Sócrates horas antes de sua morte e inspirado por sua resiliência, ele se mantém firme após ser condenado em primeiro momento. Conforme o tempo passa, a sua aflição progressivamente aumenta. Quando por fim lhe levam cicuta para executá-lo, o narrador clama em desespero por sua mãe e é lembrado por Símias de Tebas de que provara várias vezes a imortalidade da alma. Woody Allen – no corpo de Sócrates – então lhe responde: “E é! Pelo menos no papel. E esse é o problema da filosofia. Já não funciona tão bem depois da aula, ou seja, na vida real”.⁹³ Para além do humor, objetiva-se demonstrar que o desprendimento que certas figuras apresentam – em que se enquadraria Sócrates e Jesus – pode exigir bem mais do que racionalização daquilo que incide sobre o corpo, afinal, a dor é geralmente a justificativa mais plausível para ceder. Mesmo que possa incorrer na tentação, já que se vincula à inclinação, apegar-se à própria vida não está no mesmo nível de desejos tacanhos. Para os seres vivos, viver é um desejo em que o interesse se vincula à necessidade: a intuição habitual de permanecer vivo é difícil de ser dobrada. Pode não ser uma justificativa moral, mas não é um aspecto irrelevante, escolhido a esmo ou ao bel prazer como um parâmetro para a ação, pois pressupõe razoabilidade e a prova disso é ser considerada do ponto de vista jurídico. A ética não pode ser uma tarefa de heróis e de absoluta anulação de si. Em *O Auto da Compadecida*, Ariano Suassuna expressa tal raciocínio a partir da compadecida que advoga para João Grilo e outras personagens maculadas:

É verdade que eles não eram lá dos melhores, mas você precisa levar em conta a língua do mundo e as maneiras de acusar do diabo. O bispo trabalhava e por isso era chamado de político e de mero administrador. E já com esses dois a acusação é pelo outro lado. É verdade que eles praticaram atos vergonhosos, mas é preciso levar em conta a pobre e triste condição dos homens. A carne implica todas essas coisas turvas e mesquinhas. Quase tudo o que faziam era por medo. E eu sei disso, porque convivi com os homens: começam com medo, coitados, e terminam por fazer aquilo que não presta, quase sem querer. É medo.⁹⁴

Maria é indulgente com as mentiras de João Grilo por ser a maneira dele sobreviver no sertão – suas picaretagens são o seu único recurso diante da sua dura realidade de fome, seca

⁹³ ALLEN, Woody. **Que Loucura!**. Tradução de Ruy Castro. 2ª Edição. – Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 88.

⁹⁴ SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. 11ª Edição. – Rio de Janeiro: Livraria AGIR, 1975, p. 174.

e pobreza.⁹⁵ E não apenas com ele, mas com o bispo, o padre, o sacristão, o padeiro... todos eles trazem consigo o medo do sofrimento, da fome, da solidão e da morte. A compadecida clama a Manuel – Jesus – para que seja compassivo com quem é fraco, pois ele sabe o medo que passou porque foi de carne e sangue como qualquer um e como qualquer um foi abandonado diante da morte e do sofrimento. Arendt disse que Nietzsche na sua busca por novos valores sugeriu como único padrão a própria vida. Ela teceu duras críticas ao pensador nos lembrando de que durante toda a história: “Toda a ética cristã ou não cristã pressupõe que a vida *não* é o bem mais elevado para os homens mortais, e que na vida há sempre algo mais em jogo que a sua manutenção e a procriação de organismos vivos individuais”.⁹⁶ A crítica é claramente injusta porque Nietzsche não está a falar de qualquer tipo de vida. Uma existência plena certamente requer bem mais que viver e o pensador está obviamente ciente disso em inúmeras passagens de toda a sua obra. Sua própria busca por novos valores é um indício disso. Ademais, Arendt declara que a permanente grandeza do filósofo “é que tenha ousado demonstrar como a moralidade se tornara vergonhosa e sem sentido”⁹⁷ e, outrossim, o próprio Nietzsche afirma no Prólogo de *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* [*Morgenröthe: Gedanken über die moralischen*], de 1881, que ao fazer críticas sobre a confiança na moral, ele o faz por moralidade.⁹⁸ Para além da crítica questionável

⁹⁵ Kant publicou um artigo bastante questionável na edição nº 6 da revista *Berlinische Blätter*, de setembro de 1797, em resposta às críticas de Benjamin Constant ao formalismo de suas teorias éticas chamado *Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade* [*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*]. Kant versa sobre uma situação hipotética sugerida pelo próprio Constant ao enfatizar que o pensamento ético kantiano consideraria crime até mesmo mentir para salvar um amigo que é perseguido por um assassino. O pensador prussiano argumenta que a mentira sempre prejudica outrem, se não alguém especificamente, a humanidade como um todo, por inutilizar a fonte do direito e da ética. Além disso, Kant desenvolve a circunstância hipotética imaginada por Constant e propõe que seria possível que, ao se recorrer à mentira para proteger alguém, contribuísse-se com o assassinato a partir do desencontro de informações – enquanto o sujeito que é indagado pelo assassino nega que está acobertando o outro, o perseguido foge pelos fundos da casa e é encontrado por seu perseguidor que se retirou devido à negativa do que mentiu para lhe proteger. O argumento de Kant é que, como não é possível prever o resultado das ações, só a razão prática poderia verdadeiramente guiar a ação dos indivíduos. A resposta kantiana acaba sendo vítima de seu próprio formalismo, tal como acusa Constant, pois a mentira só tem sentido em relação ao impacto que se conjectura sobre consequências práticas, pois, do contrário, nem sequer faria sentido mentir. Dever-se-ia considerar que, ainda que a situação de Kant seja possível, o resultado provável não é necessariamente a concretização do assassinato. Mente-se justamente porque se infere que, nesse caso, a mentira é uma das maneiras de evitar que o perseguido seja morto. E, no caso de João Grilo, as mentiras são cruciais para subsistência de sua própria vida diante da fome e da extrema pobreza. Bertolt Brecht escreve que quem nega pão a um faminto chama a violência. Em sentido transversal, Kant pode ter razão ao afirmar que a mentira sempre prejudica outro, se não um indivíduo imediato, a humanidade como um todo. Contudo, em sentido mais pragmático, a partir do que diz Brecht, poder-se-ia facilmente concluir que o substrato das desgraçadas seriam desgraças ainda mais desgraçadas porque nenhuma ética da dignidade sobrevive no contexto da sub-humanidade ou iminente vulnerabilidade diante da prática da violência. Se por um lado a ética não sobrevive à escolha entre dois males, por outro lado um indivíduo sobrevive à mentira, mas não ao assassinato. Não se trata de aderir a qualquer percepção utilitária da ética, mas de ponderar sobre as suas consequências fáticas.

⁹⁶ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 114.

⁹⁷ *Ibid*, 115.

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os pensamentos morais**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 13.

de Arendt a Nietzsche (ou mesmo do que o filósofo realmente quis dizer ao apontar a vida como padrão para criação de seus novos valores), deve-se admitir que viver é um item necessário para a possibilidade de qualquer ação. E se por um lado toda a ética, cristã ou não-cristã, aponta algo mais elevado que a vida, é curioso ser logo a vida em todo o caso seu parâmetro de comparação para o que é então mais importante. Viver não é trivial – é o que indica a preocupação moral de se apontar algo que vale mais que estar vivo. O medo de perder a vida é extensão da falibilidade humana por resultar da fragilidade. Agarrar-se à vida não é justificativa incomum para se fazer o mal, tampouco não conseguir fazer o bem que se pretende. A fragilidade indica que a vontade pode ser fraca e o mal decorrente da fraqueza implica impotência – algo que não se vincula nem ao erro do discernimento na hora de agir nem ao ardil de se buscar vantagem com o ato, mas à incapacidade ao não conseguir fazer aquilo que se quer apesar de sabermos o que deve ser feito.

2.2 A impureza do coração humano – a postura socrática diante do problema do mal:

Inequivocamente, é pacificado que a fraqueza, a impotência ou a incapacidade, isto é, o que Kant chama de fragilidade do coração humano, pode ser um móbil do mal. Esclarecido o que configura o primeiro nível do porquê de o homem cometer o mal, podemos então discorrer sobre a camada posterior do mal chamada por Kant de impureza do coração humano. O segundo nível do mal é referente ao autoengano, algo que para o pensamento antigo é perceptível a partir da ignorância. Em especial, é nos diálogos socráticos que se destaca com maior força a hipótese de que o mal é fruto do erro – isto é, que o *fazer-o-mal* resulta mormente da ignorância. A razão de Sócrates indagar à exaustão a população de Atenas sobre o que seria a virtude teria por fundo a ideia de que o bem é tributário da sabedoria. O saber e o bem se entrecruzariam por ser racional considerar o bem mais apazível que o mal. O bem se submeteria a escalas e, conseqüentemente, haveria bens mais elevados que outros do que resultaria não só ser um dever se abster de praticar o mal como ser preferível sofrê-lo a cometer.⁹⁹ Nos diálogos registrados por Platão no *Górgias* [Γοργίας], Sócrates chegou nessa conclusão ao estabelecer que o pior dos males é cometer uma injustiça, o que se justifica por dois parâmetros: um objetivo e outro subjetivo, isto é, em sentido amplo, generalizado e universal e na sua perspectiva estritamente pessoal. No primeiro caso, se todos agirem de acordo com a premissa de que é melhor sofrer o mal a fazê-lo se pode imaginar que a adesão generalizada no mundo tem como consequência a supressão do mal. No segundo,

⁹⁹ PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 7ª Edição. – Lisboa: Edições 70, 2011, p. 114.

ele parte do que é mais vergonhoso ao caráter – ele não quer ser má-companhia para si. A ideia de que o homem apenas faz o mal por ignorância se atrela à alegação do filósofo de que ninguém faz o mal voluntariamente. Questionar sobre o que é a virtude tem como razão trazer à tona um conhecimento que ele julga que no âmago todos já possuem porque o saber se vincula à reflexão e memória, embora Sócrates não seja propriamente o mais otimista quanto à capacidade de cada um descobrir o que é o bem e, em seguimento, distinguir-lhe do mal por saber “muito bem que o seu amor pela sabedoria estava solidamente baseado no fato de que nenhum homem pode ser sábio”.¹⁰⁰ Todavia, ser melhor sofrer o mal a fazê-lo lhe é evidente, como entendimento comum, acessível a qualquer um. Sêneca chega na mesma ilação, na *Epístola 95*, destinada a Lucílio, e desenvolve formulação conceitual do predicado com a distinção de situar tal máxima para além das inferências pessoais – na ordem natural e divina – a fim de lhe conferir autoridade. Ademais, Sêneca vê como finalidade do ideário a comunidade, o que está de acordo com a concepção de ética no mundo antigo que submete a ética ao crivo político, pois o indivíduo deve ser sociável.

Esta norma regula os deveres humanos. Tudo aquilo que nós vemos, que compreende as coisas divinas e humanas, são uma unidade. Somos membros de um grande corpo. A natureza nos tornou semelhantes ao nos engendrar a partir de mesmos elementos e segundo o mesmo fim; ela nos infundiu com o amor recíproco e nos tornou sociáveis. Ela estabeleceu equidade e justiça. Daí o mestre deduz admiráveis consequências para a ordem moral e humana: pela lei natural é pior prejudicar alguém que ser prejudicado; por seu decreto nossas mãos devem estar de prontidão para ajudar, [...] pois nascemos para a comunidade.¹⁰¹

Nos termos de Arendt, “da *Ética a Nicômaco* até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que não tratava das instituições, mas dos cidadãos; todas as virtudes na Grécia e em Roma são definitivamente virtudes políticas”.¹⁰² E complementa: “A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo e não o eu”.¹⁰³ Mas, nesse viés, a máxima socrática é uma exceção. Mais

¹⁰⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 182.

¹⁰¹ *Esta norma regula los deberes humanos. Todo esto que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es unidad; somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarlos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia. De ahí deduce el maestro admirables consecuencias de orden moral y humano. Por decreto suyo (de la naturaleza) es mayor desgracia dañar que ser dañado; por mandato suyo las manos han de estar dispuestas a ayudar [...] pues hemos nacido para la comunidad. SENECA. Epístolas Morales a Lucilio I. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. – Madrid: Editorial Gredos, 1986, p. 68. Tradução nossa.*

¹⁰² ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 218

¹⁰³ Ibid.

que objetiva, ela realça um fator subjetivo que o leva a preferir sofrer o mal que fazê-lo. Sócrates enfatiza que não gostaria nem de sofrer o mal nem de fazê-lo, mas caso ele se visse obrigado a escolher entre as opções, optaria pela segunda.¹⁰⁴ Como esclarece Arendt, as duas situações não são desejáveis. Mas partindo do pressuposto de que existem bens mais elevados, é correto supor que há males piores que os demais. A frase socrática desvela o uso da consciência e sua relação com a razão. Algo que não poupou Sócrates de críticas. A polêmica em relação à declaração é inicialmente de natureza política, pois a virtude no mundo antigo, como afirma Arendt, submete a ética ao crivo das decisões da *pólis*. Nos diálogos de Platão, um dos interlocutores de Sócrates é Cálicles que lhe diz com tom indignado: “Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer que viver ou para quem não é capaz de socorrer a si mesmo nem aqueles que para ele são importantes”.¹⁰⁵ Outro opositor da proposta socrática foi Friedrich Nietzsche que, em *A Gaia Ciência* [*Die fröhliche Wissenschaft*], de 1882, registrou no aforismo #52 do Livro I, o impacto do que falam sobre nós, independentemente de o que se fala ser real.

O que os outros sabem de nós. – Aquilo que sabemos de nós mesmos e que temos na memória não é tão decisivo para a felicidade de nossa vida como se pensa. Um dia cai sobre nós aquilo que os *outros* sabem (ou o que eles acreditam saber) de nós – e então reconhecemos que isso é mais forte. É mais fácil lidar com sua má consciência do que com sua má reputação.¹⁰⁶

A partir de Sócrates, pela primeira vez na história, estaria a se considerar não só as implicações práticas sobre os atos dos indivíduos, mas um fator psíquico capaz de levar alguém a tomar ou não determinada posição e se estabelece um fator de distinção entre moral e política. Para Arendt, tal máxima se localiza no centro das considerações éticas por ser melhor estar em desavença com o mundo inteiro que sendo um só me encontrar em desavença comigo mesmo.¹⁰⁷ E para além das implicações práticas, ser acometido pelo mal que alguém me faz não incide em demérito próprio, mas fazê-lo a outro sim. Nossa percepção da injustiça não depende em último caso das consequências da ação, nem sobre o mundo nem sobre si mesmo (ainda que pensadores ao longo da história – em uma tradição que remonta Dante Alighieri – tenham dito que o inferno

¹⁰⁴ PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 7ª Edição. – Lisboa: Edições 70, 2011, p. 114.

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins; Revisão técnica Antônio Abranches. – 4ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 136.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 91.

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 221.

pode ser pavimentado e povoado pelas inúmeras boas-intenções e se aceite que uma ação bem-intencionada pode, eventualmente, ser tão prejudicial quanto qualquer ato vil). O critério moral compartilhado por Sócrates e Kant é a relação entre o indivíduo que faz aquilo que faz com isso que ele faz, isto é, se o que é feito se encontra ou não de acordo com o que determina seu querer. “A moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O critério entre certo e errado, a resposta à pergunta; ‘o que se deve fazer?’”.¹⁰⁸ Kant considera ter sintetizado a operação mental pela qual é possível identificar se uma ação é moralmente correta com o imperativo categórico, na medida em que uma ação moral alinharia a objetividade da ação e a subjetividade da vontade.

Porém, Kant dizia ter só identificado a fórmula aplicada pelo raciocínio para definir se um ato é ou não realmente moral. Para o filósofo, não se tratava da criação de qualquer novo preceito. O pensador não presume ter originado nem novos valores nem estabelecido aquilo que é a ética, pois isso implicaria declarar que até então nenhuma ação moral foi possível antes dele, assim como seria contradizer seu próprio raciocínio e a consonância entre a razão e a autonomia. Kant recorre a Sócrates para dizer que, ao seu modo e segundo a própria razão, o filósofo grego não precisava de qualquer definição da espécie para distinguir certo e errado. A ética é acessível a qualquer um, basta ser racional. Não obstante, Sócrates é o exemplo perfeito do que Kant quer se fazer entender porque aquilo que o leva a preferir que lhe façam o mal a fazê-lo é o seu senso de dever não somente alusivo à lógica, mas a si próprio. Em sentido semelhante, Kant disse que duas coisas lhe enchiam o peito de profundo orgulho: o céu estrelado sobre si e o dever dentro de si – os postulados morais da filosofia kantiana se encontrariam de acordo com a máxima de Sócrates de ser melhor sofrer uma injustiça que cometê-la porque ela parte da consciência (além de poder ser universalizada e aplicada a todos os seres racionais sem incorrer em contradições).

Subjetivamente, a tese de Sócrates atesta a autonomia do sujeito e o prevalecimento de sua vontade por não resultar de qualquer fator heterônomo. A sua viabilidade, no entanto, é questionável em razão das consequências práticas a recair sobre a vida dos indivíduos nos seus mais variados aspectos e que podem prejudicar irremediavelmente não só a si, mas outros, como diz Cálicles. Para Arendt, o grande problema dessa premissa é que não pode ser comprovada.¹⁰⁹ Inclusive Sêneca, para apoiar a mesma proposição, teve que recorrer àquilo que vinculou à “lei natural” e que se sujeita às “coisas divinas”. Um axioma se faria necessário, pois, em si, a razão prática seria incapaz de sustentar tal máxima; a assertiva de Sócrates despreza as consequências

¹⁰⁸ Ibid, p. 162.

¹⁰⁹ Ibid, p. 224.

fáticas em função do fator psíquico. Ignora-se as incidências concretas e qualquer consequência objetiva, o que sempre pode incorrer inclusive nas colateralidades para própria integridade dos indivíduos, sejam elas físicas, materiais e para a imagem social. Ademais, ainda que na hipótese de todos aderirem à proposta socrática de “ser preferível sofrer uma injustiça que fazê-la” se ter como corolário a subtração do mal, Sócrates e Arendt parecem estar perfeitamente conscientes de que os indivíduos não são movidos exclusivamente pela razão. No campo prático, a asserção de Sócrates é notável por não gerar entusiasmo. Se por um lado ele não quer ser má-companhia para si mesmo, Cálicles também não quer ser confundido com escravos – alguém que é incapaz de se defender e proteger quem estima. A sua imagem diante do mundo deve importar e não só por seu orgulho, mas para salvaguardar os que lhe importam. Algo que remete à tese aristotélica de que os homens só agem em função do que consideram um bem: a virtude não se submete só ao *bem-viver*, mas ao *bem comum*. Novamente, a discussão se desenrola em relação à qualidade do bem sobretudo para a comunidade. Os maiores bens se vinculariam à razão porque as paixões são fatores de instabilidade capazes de redirecionar o agir para a satisfação do interesse pessoal.

Contudo, a política é um campo prático sujeito a várias contingências, máxime sob perigo constante de conquista ou de submissão. No caso do mundo antigo: “Matar um ateniense em Atenas é um crime, mas matá-lo em Esparta é já um ato heroico”.¹¹⁰ É fundamental delimitar o que é bom coletivamente. É por esse ângulo que Cálicles alerta Sócrates de que ao se indispor contradizer a si mesmo, pela vida inteira irá se contradizer.¹¹¹ A crítica ao raciocínio de Sócrates é que tal pensamento não é digno de um “homem” no sentido primordial de cidadão de Atenas. Ambos devem honrar sua cidade. A honra está entre os principais bens exteriores elencados por Aristóteles porque ser honrado equivalia ao sucesso na Grécia Antiga. Ao afirmar que só se age em função de um bem, Aristóteles está a declarar que, no fundo, para o bem ou para o mal, são interesses que movem os indivíduos e que seus interesses nem sempre estarão em conformidade com o que é mais racional, mas é um fato da razão agir em vista de determinados fins. É ilógico agir – e a ação pressupõe autonomia e exercício da vontade para se conseguir o que se determina – de acordo com aquilo que não se quer. O que não quer dizer que os homens sempre agem em função dos bens mais dignos e elevados, mas conforme razões que considerem mais benéficas, mesmo que só para si e em absoluto detrimento da comunidade. Por exemplo, ainda que a honra

¹¹⁰ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 46.

¹¹¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 154.

seja uma virtude louvável, sobretudo para o ambiente político, Aristóteles está a par de que ela depende de fatores heterônomos externos aos sujeitos, não constituindo *fim-em-si*. Por ser alheia ao indivíduo, a honra é um bem extrínseco, isto é, um bem de segunda ordem; depende de quem a conferiu. Ao elencar as virtudes, Aristóteles tem por parâmetro o patamar de dissociação com outras finalidades – a dignidade de uma virtude é relativa ao quão independente ela é dos outros fins, pois será melhor conquanto se justifique por si só. O maior bem é aquele que constitui um bem em si e o que encontra eco nas definições morais de Kant para quem o dever pelo dever é o bastante, embora diverso de Kant, Aristóteles admita algum valor moral na boa-ação que não for estritamente pela razão. Aristóteles vincula a ética ao hábito por motivo prático. É melhor a todos que os cidadãos se comportem virtuosamente. Nesse viés, ele compreende no almejo pela honra sua utilidade ainda que tal bem não corresponda ao bem mais desejável. Também, mesmo que Aristóteles pondere que na maior parte das vezes é possível imaginar que os homens façam o mal involuntariamente, isto é, por fraqueza, erro, desconhecimento do que é o bem maior, ele não está convencido, tal como Sócrates, de que eles somente fazem o mal a partir da ignorância.

Todas as outras ações injustas são invariavelmente atribuídas a algum modo particular de maldade; por exemplo, o adultério à intemperança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera; mas, quando o homem tira proveito de seu ato, a esse não se atribui nenhum outro tipo de maldade que não a injustiça.¹¹²

A impureza do coração humano de que falava Kant se encontra no redirecionamento do interesse. O ato pode estar de acordo com a ética – e inclusive ser benéfico, como ocorre no caso específico da honra –, mas destoa da moralidade na medida em que não é motivada a partir do senso de dever, ou seja, ao se vincular a fatores heterônomos e contingentes. No pensamento socrático, a lógica vinculada à objetividade prática é mais agudamente submetida à consciência. “Conforme Sócrates, o mal é tudo aquilo que não posso suportar ter feito e o malfeitor é alguém impróprio para interação, especialmente para interação do pensamento entre ele e si mesmo”.¹¹³ Importa-lhe ser apazível para o diálogo consigo e se transcende a esfera dos assuntos públicos porque se relacionar consigo não diz respeito a mais ninguém. Ele reduz o campo da alteridade numa relação *dois-em-um*. Mas assim como no ideário socrático se extrapola o ambiente estrito da *pólis*, o levantamento de Cálicles sobre que sofrer a injustiça não é digno de um homem pode

¹¹² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. – São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 330.

¹¹³ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 190.

ultrapassar facilmente o âmbito político e incidir nos desígnios privados sobre a forma tal como os sujeitos se enxergam não só em relação ao mundo, mas em relação a si mesmos. A percepção socrática é um tanto menos objetiva que a de Aristóteles – que embora aceite que os indivíduos possam ser levados a fazer o mal por desconhecer o bem maior, também admite que nem sempre a ignorância é preponderante, mormente na prática da maldade. Mas a percepção antiga relativa ao erro e à ignorância comumente indica alguma condescendência, como na sugestão de Marcus Fabius Quintilianus escrita no Livro V, X, LXIII de *Institutos de Oratória* – “Faz jus ao perdão quem fez o mal sem saber”.¹¹⁴ A sentença aristotélica supracitada, todavia, parece compreender sem qualquer prejuízo de significado o egoísmo de modo a se falar propriamente sobre maldade. Ainda, para Kant, transgredir em vista do proveito pessoal é o conceito específico de maldade. É aquilo que ele define especificamente como o exercício de um mal radical, o mais grave nível do *fazer-o-mal* possível ao homem: a corrupção do coração humano. O que nos leva a introduzir no debate uma figura contemporânea para análise desse último nível do mal: Richard Kuklinski.

2.3 A corrupção do coração humano – reflexões sobre a natureza do egoísmo a partir do exemplo de Richard Kuklinski:

Na contemporaneidade, o matador de aluguel Richard Kuklinski – conhecido como *The Iceman* – é um exemplo empírico de como a asserção de Sócrates de que é preferível sofrer o mal que fazê-lo pode ser, sem presença de qualquer irreflexão, prontamente descartada devido aos infortúnios que nos acometem. Em 1992, ele afirmou, em entrevista cedida ao documentário *The Iceman Tapes: conversations with a Killer*, que lhe foi vital entender ser melhor atacar que ser atacado. Depois de ser ao longo da juventude o alvo de agressões, ele se enveredou em uma longa e lucrativa carreira de crimes que se estenderia por três décadas. Na vida adulta, Kuklinski passou a reagir violentamente contra qualquer um que o importunasse e fazia questão de que a reação fosse desproporcional, a fim de desencorajar que outros viessem a tentar o mesmo. Essa lógica lhe era suficiente, pois ao ser violento os demais lhe deixavam em paz. Logo, o assassino notou que o ataque podia não apenas ser a melhor defesa como um ótimo investimento e passou da condição de agredido para agressor. Com a sua aptidão para a violência, ele oferecia os seus serviços naquilo que sabia fazer melhor: o pior para alguém (especula-se que o seu número de vítimas possa ultrapassar cem). Kuklinski falava não ter problema para matar. A única condição era um cheque com 5 dígitos, mas que não faria nada por menos que esse valor. “Se você é bom

¹¹⁴ *Veniam meretur, qui imprudens nocuit.* QUINTILIANI, M. Fabii. **Institutione Oratoria: libri duodecim.** Vol. I. Ex. editione Jo. Mathiae Gesneri. – Londini: 1822, p. 249, tradução nossa.

em algo, não faça de graça”: ele dizia ter se envolvido com vários negócios ilícitos do submundo de Nova York à Nova Jersey durante os 30 anos em que cooperou com a Família DeCavalcante e as Cinco Famílias de Nova York. O seu principal *slogan* era: “É melhor bater do que apanhar”.

O motivo de trazer uma figura como Kuklinski para esse diálogo é a sua relação de objetividade com a transgressão. Para Kant, o mal radical é o princípio responsável por desviar o agente do dever em prol das inclinações e no caso de Kuklinski não incide a fatalidade do mal fruto de sua inevitabilidade nem do engano. Para ficar claro, pode-se mencionar que o assassino matou de diversas maneiras, com as mãos nuas, armas de fogo ou armas brancas, mas que tinha predileção por envenenamento com cianeto por ser mais limpo e que, apesar de se gabar, falava não nutrir grande apreço pelo que fazia. Era como ele ganhava dinheiro. A história de Kuklinski não indica qualquer falta de reflexão, mas pragmatismo em relação aos seus crimes. Ele não era ignorante, tampouco era movido por compulsões, por parafilias ou por qualquer coisa da ordem de distúrbios psiquiátricos – o que explica não se enquadrar na categoria de assassinos em série em que se situam a maioria dos assassinos psicóticos. Para Richard J. Carroll, promotor do caso, o que lhe instigava era algo de uma ordem bem mais trivial, mundana e corriqueira: a ganância. “Kuklinski não é um *serial killer*. Ele não é um drogado, não é um louco com uma metralhadora. Ele não é movido por perversões sexuais. Ele não bebe, não joga e todas essas coisas que levam outros assassinos a matar. A sua motivação é a ganância e seus métodos são muito variáveis”.¹¹⁵ Richard Kuklinski pode fornecer algumas pistas do que quer dizer Nietzsche ao proferir que a má-consciência pode ser supervalorizada, pois, apesar de toda praticidade de que se vangloriava (expressa não só nos seus métodos ou na sua relação comercial com o crime, mas sobretudo em sua filosofia pessoal de que é melhor bater do que apanhar), o transgressor deixou escapar certo desconforto de consciência consigo, ainda que esse desconforto nunca tenha impactado as suas decisões durante a vida. Na entrevista concedida a HBO no documentário de 1992, ele confessa:

Nada me assombra. Nenhum assassinato me assombra. Nada. Eu não penso sobre isso. Por isso é difícil eu falar sobre o assunto. Para ser capaz de falar... eu precisaria pensar quando e como foi e se eu pensar a respeito me faria mal. Por isso, eu não penso nisso. Se eu tivesse uma outra escolha... e é claro que você vai me falar que todos têm alguma escolha. Bem... talvez tenhamos, mas na época eu não imaginei que tivesse. Mas caso eu pudesse, gostaria de ser diferente de quem eu sou. Eu gostaria de ter sido diferente de quem eu fui sim. Teria sido algo melhor para mim. Eu gostaria de ter tido melhores perspectivas na vida. Mas eu não posso mudar o passado.¹¹⁶

¹¹⁵ **THE ICEMAN TAPES: CONVERSATIONS WITH A KILLER.** Direção de Arthur Ginsberg & Tom Spain. – New York: HBO, 1992, 47min.

¹¹⁶ Ibid

Inesperadamente, a argumentação de Kuklinski parece transitar pelos dois níveis de mal inicialmente elencados por Kant. Kuklinski declarava que não teve escolha – a sua vida de crimes é fruto do infortúnio e da sua incapacidade de mudar a realidade em que estava inserido, pois a juventude do matador foi repleta de agressões brutais.¹¹⁷ Reagir com uma violência ainda maior do que a que lhe afligiam parecia ser o único meio possível de sobreviver.¹¹⁸ Assim como nos casos acerca da fragilidade do coração humano, ele lamenta uma suposta inevitabilidade do mal. Suposta, pois logo ele admitiu que aquilo que o levou ao crime também pode ser resultado de uma avaliação equivocada: a sua falta de maturidade estabeleceria relação com o autoengano e, portanto, com a impureza do coração humano (ao associar a estupidez à maldade, Kant falava tal como Sócrates que a reflexão poderia evitar o mal). Em nível ainda mais profundo, Kuklinski se revela inadequado para qualquer interação, inclusive consigo próprio, pois refletir é lembrar e atingir *raízes*. O pensamento se volta para o constructo do *Eu*. É a percepção de si a partir das impressões no presente sobre o passado que lança perspectivas sobre as possibilidades futuras.

Os atos de Kuklinski restringem possibilidades a ponto de sua reflexão se direcionar ao futuro do pretérito – a um passado que nunca passou e jamais passará que lhe obsta projeções do devir. Ao alegar que não achou ter opções, ele atrela seus crimes à imaturidade ou a ausência de estrutura psíquica e cognitiva para agir e compreender melhor o seu meio; um estado de não-poder e não-saber. “Um coração malvado é um fenômeno relativamente raro”.¹¹⁹ A inserção no crime é usualmente resultante do meio, mas importa especialmente o caráter de exceção do mal. “Ninguém deseja ser mau, e aqueles que ainda assim cometem malvadezas caem num *absurdum*

¹¹⁷ Kuklinski conheceu a violência muito jovem, em sua própria casa, sendo espancado quase diariamente, junto a mãe, irmãos e irmã, pelas mãos do pai, severamente abusivo, Stanley Kuklinski. Esses maus-tratos culminaram na morte do filho mais velho, Florian Kuklinski, espancado até a morte na frente de Richard, ainda criança, que tentou desesperadamente reanimá-lo após o pai deixar o irmão agonizando no chão da cozinha. Sua mãe, Anna Kuklinski, foi coagida pelo marido a encobrir o homicídio. Na versão cedida às autoridades, seu irmão teria caído da escada – o caso foi encerrado. E apesar de também ser vítima de violência doméstica, ela também foi protagonista de uma série de abusos, chegando a quebrar vassouras, rodos ou até mesmo tijolos em seus filhos enquanto lhes castigava.

¹¹⁸ Kuklinski frisou que a má-reputação lhe trouxe benefícios, mas que primeiramente passou a agir – e, sobretudo, reagir a qualquer provocação – de modo violento para afugentar os sujeitos da sua vizinhança que o importunavam rotineiramente. A decisão passou por esse crivo. É plausível julgar que ele não esteja a mentir porque seu primeiro assassinato envolve uma emboscada, o que denota planejamento e estabelecimento prévio do que se pretende fazer, bem como não havia razões objetivas para mentir, condenado à prisão perpétua e sem possibilidade de progressão. Ele não teria inicialmente intenção de matar os desafetos, mas de lhes dar uma lição. A primeira vítima foi Charlie Lane, um valentão local que vivia a implicar e agredir Kuklinski junto a sua gangue. A “lição”, entretanto, resultou em homicídio. Lane foi espancado até a morte por Kuklinski. Ele confessou sentir medo e aflição depois de passar a fúria, mas agir de forma assustadoramente prática para ocultar rastros que pudessem levá-lo a ser preso, cortando os dedos e arrancando os dentes da vítima para que a polícia não identificasse o corpo. Em alguns dias, já confiante para ir atrás dos outros membros remanescentes da gangue, ele iria atrás de cada um lhes agredindo selvagemmente.

¹¹⁹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 232

morale – num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com sua própria razão e, por isso, nas palavras de Kant, deveria se desprezar”.¹²⁰ A maldade é definida como o mal praticado para o deleite pessoal. Em resumo, seria o que Marquês de Sade definiu como a “primeira lei da natureza” que o impele a gozar à custa de quem for. Mas isso é algo menos usual nas explicações sobre a razão de se fazer o mal que a estupidez ou a fraqueza.

Sendo assim, o egoísmo seria o nível mais grave do mal, concebido como maldade por Kant. Em sentido semelhante ao que declarava Kant, Kuklinski revela indícios de desprezar alguma parte de si. E como disse Nietzsche em uma nota registrada entre o verão e o outono de 1882: “O criminoso não costuma estar à altura de sua ação, ele a desmente e *difama*”.¹²¹ Não é surpreendente um criminoso recorrer à fraqueza ou à ignorância para se justificar – na verdade, é o que habitualmente ocorre. A mentalidade de Kuklinski é a de um criminoso comum (embora seus crimes alcancem dimensões de gravidade raramente vistas até entre malfeitores convictos). Ao se indispor conversar consigo, ele parece corroborar a tese de Sócrates de que o transgressor é alguém inapto para o diálogo, seja com os demais, seja consigo mesmo, assim como evidencia o que declara Nietzsche ao escrever: “Quem despreza a si mesmo sempre ainda se honra, porém agora com o pensamento de que ele ao menos não está mentido para si”¹²², o que Arendt resume, quase nos mesmos termos, ao dizer que quem despreza a si próprio respeita pelo menos o outro dentro de si que o despreza.¹²³ Mas a reputação era algo preponderante para Kuklinski, tanto na sua vida ordinária de cidadão-comum como nos círculos da máfia, pois se deve lembrar de que, ao mesmo tempo em que viveu por 30 anos sem sua família e seus vizinhos suspeitarem de suas atividades extralegais, o assassino alardeava nas ruas os seus feitos para quem quisesse ouvir e jurava matar sem pensar duas vezes qualquer um que o delatasse ou que cogitasse denunciá-lo.

Em nível totalmente pessoal, não há dúvidas de que ele acataria a ilação de Cálicles, pois ele não iria querer ser conhecido como alguém incapaz de revidar ou que sofreria resiliente ao invés de reagir contra quem lhe agredisse. A reputação deveria precedê-lo e Kuklinski estava atento à importância de seu renome nas duas vidas que levava: ora ostentando a imagem de um atencioso esposo, pai amoroso e bem-sucedido empresário, ora se vangloriando por ser um dos

¹²⁰ Ibid, p. 126.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do Espólio**. Prefácio e Tradução de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UNB, 2004, p. 99.

¹²² Ibid, p. 87.

¹²³ A ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 138/139.

matadores mais eficientes e mais requisitados dentro do submundo do nordeste estadunidense. Assim, nem com a maior boa-vontade do mundo se poderia atrelar à causa dos seus crimes algo como fraqueza ou autoengano, considerando sobretudo a facilidade de separar suas duas vidas. De forma geral, o seu comportamento e todos os crimes que ele cometeu tinham em vista o seu próprio interesse. Kuklinski revela o quão mesquinho poderia ser ao declarar não ter problemas para matar ninguém contanto que lhe dessem um cheque com cinco dígitos. A ambição sempre prevaleceu sobre demais aspectos de sua vida e a ganância é uma das manifestações mais claras do egoísmo (o que, todavia, não significa que sadismo também não seja egoísmo, por exemplo).

Friedrich Nietzsche – em uma das notas de seu espólio – registra que “o egoísmo é no fundo, em ladrões, assaltantes, usurários e especuladores, bastante desprezioso e modesto: não se pode querer menos dos seres humanos quando deles se quer apenas dinheiro”.¹²⁴ Poder-se-ia falar que Kuklinski matava suas vítimas e que, portanto, não é um mero ladrão, assaltante, usurário ou especulador. Porém, o ponto é que seu raciocínio faz dele um criminoso usual, pois, a despeito da escabrosa dimensão dos seus atos – e inclusive da brutalidade dos seus crimes –, o que lhe motivava é aquilo que pode haver de mais banal na prática criminosa, ou seja, o lucro. Em relação ao exame da corrupção do coração humano, o matador é um exemplo oportuno por se considerar que o elemento a intermediar seus crimes é a ganância que seria uma das exibições mais explícitas do amor-próprio. Até mesmo seu incômodo, que o leva buscar explicações para aquilo que fazia, encaixa-se noutra observação de Friedrich Nietzsche ao dizer que “não o crime do criminoso, mas sua covardia após o crime é aquilo que nos faz em geral pensar com desprezo sobre criminosos”.¹²⁵ A nota registrada pelo filósofo parece facilmente se encaixar a Kuklinski.

Apesar de Kuklinski recorrer a fabulações e a hipóteses sobre como ele gostaria de ter tido mais oportunidades ou que na época desses crimes acreditava não ter escolha, vários de seus crimes foram marcados por alguns caprichos realmente horrorosos. Ao relatar dois de seus feitos – com a voz oscilante e tiques faciais que pareciam querer simular a tentativa de esconder certo orgulho envergonhado pelos seus feitos – ele conta, por exemplo, que chegou a envenenar desconhecidos solitários com cianeto em restaurantes baratos enquanto eles se distraíam apenas para conferir a eficácia do produto e do método que posteriormente definiu como o seu principal *modus operandi*. Matar lhe era um meio, não um fim, mas isso não significa que Kuklinski não

¹²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do Espólio**. Prefácio e tradução de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UNB, 2004, p. 102.

¹²⁵ Ibid, p. 95.

se divertia durante o processo. Ao relatar a outra ocasião, novamente tentando disfarçar a partir de cacoetes ou pudor embargado a soberba que lhe despertava narrar seus feitos, ele contou que um agiota o pagou para assassinar um indivíduo que lhe devia uma quantia razoável de dinheiro e que ao chegar na casa da vítima, a pessoa começou a rezar. Tal cena lhe despertou curiosidade que logo se converteu em pleno desprezo. Em gesto de autêntico sadismo e desdém pela vítima, Kuklinski deu a ela meia-hora para que Deus intervisse a seu favor. E terminou o relato dizendo que Deus nunca apareceu. No aforismo #366 de *Aurora*, Nietzsche fornece delineações que se encaixariam milimetricamente nesse caso, sobretudo em meio às divagações sobre ausência de oportunidades e a falta de consciência, enquanto ao mesmo tempo o assassino se envaidecia ao contar para o mundo todos os detalhes horríveis e nefastos de como os crimes foram cometidos:

Aflicção do criminoso – um criminoso descoberto não sofre com o crime, mas com sua vergonha, o seu dissabor por uma estupidez cometida, ou com a sua privação habitual, e é necessária uma rara sutileza para distinguir nesse ponto. Quem vai muito a prisões e reformatórios surpreende-se de como é raro ali encontrar um inequívoco “remorso”: mais frequente, ao contrário, é a nostalgia do bom e velho crime.¹²⁶

O ponto é que apesar dos relatos e toda perversidade dos crimes ainda se está a falar de egoísmo, visto que o móbil preponderante da ação, isto é, aquilo que o leva a agir, é a relação de funcionalidade com o mal. Os crimes narrados se destacam por sua violência gratuita, porém, são movidos por cobiça. Conforme ele próprio, no primeiro caso se intentava testar a efetividade de um modo limpo e silencioso de matar (por mais terrível que isso soe); no segundo, é possível conjecturar que a tortura de quem se pôs a rezar foi um crime de oportunidade, mas não o crime planejado porque se o agiota não lhe tivesse pagado para matá-lo não haveria contexto para que a tortura ocorresse. A ganância é um ímpeto de buscar lucro a todo custo; pode-se destacá-la na prática do roubo, furto e trapaça. A disposição de Kuklinski para a crueldade logicamente indica que ele estava disposto a fazer inclusive o que normalmente não fariam os ladrões comuns, mas isso não significa que o egoísmo não possa se manifestar de modo que expresse ou não a coerção ou a violência. O egoísmo pode ser externado na mera tentação de ficar propositadamente com um troco a mais que lhe é dado errado: uma circunstância em que se pode ceder ao impulso de ficar com o dinheiro ou determinar que ele seja entregue. A inclinação que porventura surgir na situação de ficar com os trocados para si independe da vontade, o que impede a deliberação do

¹²⁶ Id. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 205-206.

mal, mas a necessidade de a vontade prevalecer sobre a tentação de se ficar com o dinheiro é a indicação de que o bem também não pode ser automático. Fazê-lo demandaria esforço e decisão sobre aquilo que se faz. Nesse ímpeto de ceder à primazia dos desejos para satisfação do próprio interesse se encontraria o mal radical, isto é, a propensão inextirpável para o mal no ser humano, como um ímpeto natural vinculado à autossatisfação que surge independentemente da vontade, mas que deve ser contornado a partir dela a fim de atestar a possibilidade da liberdade individual – a avidez pelo ganho é assim um dos exemplos mais práticos da corrupção do coração humano.

Segundo Kant, o egoísmo se vincula à tentação, mas em nível bem mais intenso que a fraqueza, exposta a partir da noção de fragilidade, a corrupção do coração humano se relaciona à inversão das máximas para o proveito além da necessidade. Tal como a impotência e o engano, o egoísmo confere inteligibilidade ao mal por intermediar razão e desejo que entremeiam a ação – e nisso se situaria especificamente o mal radical que corresponde aos fatores responsáveis por eventualmente nos distanciar do dever em função dos pendores. O mal resultaria do afastamento da lei moral por decorrência do amor-próprio ou, noutras palavras, dos estímulos sensoriais. O mal radical atuaria como o articulador de oscilações entre dever e amor-próprio, constituindo a tendência para preterir o primeiro em relação ao último. Tratar-se-ia de um elemento do conflito interno que sobrevém contrapondo a razão aos desideratos que incorre na propensão de ceder à primazia do desejo em detrimento da moralidade. O malfeitor é quem adota a máxima contrária à ética, ou seja, aquele que infringe a lei moral – dada *a priori* pelo princípio de universalização – como uma exceção à forma do dever. Seria o fator antagônico ao bem (ainda que circunscrito e submetido à razão, porque só se pretende o mal em vista daquilo que considera o desejo). A mediação é responsável por obstar automatismo ou deliberação, reforçando o argumento de que não é possível para o indivíduo nem fazer o bem automaticamente nem o mal deliberadamente. Enquanto o bem é precedido por hesitação, o mal é o produto de uma concessão ao impulso. A corrupção do coração humano é a escolha consciente e proposital de dar vassão a uma inclinação.

O impulso de cometer uma transgressão como meio para um fim; como exceção do que se julga ser um dever, mas que não se faz para se beneficiar. E assim como toda exceção é momentânea, todo mal é particular, transitório e contingente destoando do dever, que submetido à razão é universal, atemporal e necessário na teoria ética concebida por Kant e sintetizada pelo imperativo categórico. O mal radical é ainda mais evidente se contraposto a tal preceito, que é responsável por delinear a fórmula geral pela qual se opera a moral na filosofia kantiana: “Agir de maneira tal que a máxima do ato possa ser universalizada a todos os demais”. Ao inverter a

formulação é possível destacar não somente o mal radical, mas a impossibilidade de deliberação do mal. Para que alguma assertiva responsável por descartar o dever em razão do amor-próprio tenha valor se faz necessário considerar os preceitos éticos válidos. É a concordância do agente com a lei moral que confere o sentido da transgressão. Aquele que comete uma falta reconhece a universalidade da lei. Ele assente que ela é boa. Ao se praticar o mal propositadamente, o que acontece é unicamente que ele abre uma exceção para si, pois, em tese, não é concebível que se concorde com uma lei em que pode ser vítima do mesmo crime. Por exemplo, deve-se pressupor que um ladrão ao furtar ou roubar alguém acredita na validade do direito de propriedade porque ao se furtar ou roubar algo se almeja propriedade do objeto do crime através do poder de posse. Uma vez consolidada com sucesso a transgressão, o desejo do malfeitor é que a lei transgredida valha para lhe proteger futuramente do mesmo furto e roubo. A própria noção de roubo ou furto depende ontologicamente de validação das noções de direito de propriedade e direito de posse, pois não é sequer concebível haver furtos ou roubos na ausência ontológica dos dois conceitos – assim, devido à natureza racional do homem, Kant conclui que é impossível alguém querer o mal pelo mal e que o homem é um animal razoável; não só a moral estaria em jogo, mas a razão.

Para Kant, invalidar a moral é impossível já que resulta em um modelo de perversão da vontade em que se ignora o amor-próprio. Por conseguinte, mesmo alguém como Kuklinski não contraria o princípio moral em que se assenta o dever. E a própria racionalização dos meios de se fazer o mal implica a impossibilidade que Kant confere ao ímpeto diabólico. No romance de 1971, *O Exorcista* [*The Exorcist*], de William Peter Blatty, Padre Merrin conclui: “Creio eu que o verdadeiro alvo do demônio não seja o possuído, mas sim nós, os expectadores”.¹²⁷ Infere-se que até a destruição do possesso é instrumental em razão do rancor: a intenção do diabo seria demonstrar o quão feio é o homem. Que não são dignos do amor de Deus. Logo, é fácil perceber que até a imaginação sobre o demoníaco raramente foge do processo de racionalização. E nesse viés, Arendt diz que nem a tradição teológica nem a tradição literária apresentam um arquétipo do *mal-pelo-mal*. Uma das primeiras pistas do que pode vir a ser o mal como móbil de si próprio advém da Patafísica de Alfred Jarry: através do humor *nonsense*, Pai Ubu dá indícios de ignorar os preceitos utilitários do *fazer-o-mal*. Porém, é correto admitir que a personagem não atinge o ímpeto diabólico de que fala Kant, pois Pai Ubu, apesar de não ser nada pragmático, só visa sua satisfação. O ponto é que a patetice em se saciar, seu egoísmo brutal, é capaz de sabotar o amor-

¹²⁷ *I think the demon's target is not the possessed; it is us ... the observers.* BLATTY, William Peter. **The Exorcist.** – New York: Harper & Row, 1971, p. 344. Tradução nossa.

próprio, desafiando a causalidade expressa a partir da lógica objetiva do mal (Pai Ubu é o oposto do que diz, por exemplo, o pensamento de Maquiavel ao conceber a política como uma ciência prática). E a partir do absurdo *nonsense* se concebe, entre os Séc. XX e XXI, a provável primeira expressão genuína de um *mal-pelo-mal* a partir das HQs e do cinema, com o vilão Coringa [*The Joker*], maior nênese de Batman, personagem que sem dúvida dispensa maiores apresentações.

CAPÍTULO III

O ECO É A LÍNGUA DO ABISMO – O ABSURDO IDIOSSINCRÁTICO DO MAL PELO MAL

3.1 De Maquiavel a Alfred Jarry – o ridículo patafísico como exercício político:

É no pensamento de Nicolau Maquiavel que se encontra a premissa de que a política seria a arte de alcançar, exercer e manter o poder em oposição ao idealismo grego cuja máxima se situa na concepção de Aristóteles de que a política constituiria a arte de bem governar a *pólis*. Igualmente, é a teoria política de Maquiavel que fornece o predicado de que o príncipe não deve ceder à tentação de querer ser bom nem se privar dos meios que lhe possibilitem atingir, manejar e preservar o poder. Mas Maquiavel também diz que nenhum estadista deve se revelar indigno: “uma das coisas que um príncipe deve evitar é ser odiado”.¹²⁸ Para ele, seria perfeitamente nítida a diferença entre ser temido e odiado – não ser odiado expressa ser comedido, sensato e razoável com o povo, mas não só, denota também que um estadista não deve apresentar motivos públicos para que se questione seu caráter pessoal. Por igual razão, ele afirmava que um governante deve sempre apresentar para os súditos alguma imagem de virtude, ainda que sob o véu das mentiras, se necessárias, pois o soberano deve parecer virtuoso mesmo que seja cruel. A violência estatal é um recurso admitido a partir da aplicação de uma punição de acordo com a sua imperatividade para a manutenção da ordem, da paz social ou da preservação do Estado. Assim, não se conclui da sentença de que é preferível ser temido que ser amado que não ser amado implica de alguma maneira ser odiado. Maquiavel quer esclarecer que a política é um campo de possibilidades que ultrapassa as eventuais polarizações do maniqueísmo. Ele aceita a pluralidade da moral porque a diversidade no mundo é não só evidente como é um dos fundamentos da organização política.

Por conseguinte, ser temido e não ser odiado demanda que as sanções aplicadas aos vulgos devem ser compreendidas pela população como justas ou pelo menos não somente como caprichos deliberados. Também, a virtude no pensamento maquiaveliano recai no uso sábio da sorte e do azar, representado pela roda da fortuna, o que indica que ora se está por baixo, ora se está por cima. Sendo assim, se Maquiavel e Aristóteles se encontram de acordo em algum ponto

¹²⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Pedro Brasil Bandecchi. – São Paulo: Centauro, 2001, p. 76.

– mesmo com a recusa do pensador renascentista ao idealismo grego em que a política se alinha à ética por mútua dependência –, essa similaridade se localiza na conclusão de que cada situação exige a capacidade de instituir juízos. Mesmo que guiados pela prática, pelo exemplo, e, é claro, pela razão, qualquer decisão deve ser tomada de acordo com as circunstâncias de cada caso. Ao sugerir ao estadista não se inclinar a ser bom, o autor não o aconselhava a ser ruim. Para Arendt, “Ele não queria dizer que eles deviam ser ruins ou malvados, mas simplesmente a evitar as duas inclinações e agir de acordo com os princípios políticos, distintos dos morais e religiosos, assim como dos criminosos”.¹²⁹ Destarte, se Maquiavel rejeita idealismos na seara política é por tentar compreender o uso real da política; as consequências práticas da sua atividade no nosso mundo. Maquiavel entende que são os vulgos que não se importam com os meios caso lhes beneficiem. Essa observação é necessária porque a famigerada sentença que é equivocadamente atribuída a ele de que os fins justificam os meios não só não se situa nos seus escritos como só fazem algum sentido no contexto das suas considerações se aplicada aos vulgos, mas não ao próprio príncipe. Maquiavel não diz nada do tipo e se deve considerar que, em termos teóricos, ele é mais realista que cínico, a despeito de leituras equivocadas que renderam a criação do termo “maquiavélico”.

Ao buscar estabelecer essa distinção entre a política e a ética, o pensador florentino intenta demonstrar o que é o Estado real em suas possibilidades fáticas. É por isso que, também, ele aceita a pluralidade da ética: a incerteza sobre a alma humana pode levar à conclusão de que a política ocasionalmente exige sacrifícios de caráter. Logo, a recomendação em *O Príncipe* [*Il Principe*] é: quem prioriza a salvação da própria alma não deveria se envolver com política. A partir dessa obra se conclui que os fins almejados pelo estadista devem se atrelar à manutenção do Estado e ao bem geral de uma comunidade – uma ação é boa ou má sob a perspectiva da sua necessidade. “Pesada é a cabeça de quem usa a coroa”, registrava Shakespeare em *Henrique IV* [*Henry IV*]. Não se trata de um convite ou licença para o governante se revelar caprichosamente perverso e sim precisamente o contrário. O pensador inclusive recomenda que, ao se estabelecer alguma sanção, efetua-la de forma rápida, efetiva e implacável, a fim de desencorajar que outros pratiquem o mesmo ato que levou o estadista a recorrer a essa pena. A força tem caráter objetivo e instrumental, em relação às finalidades a que se subordinam o funcionamento e a permanência estatal: deve-se evitar se afastar do bem, mas caso necessário é importante saber se valer do mal se preciso for. Em tal máxima também se atrela a sábia utilização da fortuna pelo príncipe, que

¹²⁹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 144-145.

em nada se aproxima dos desvarios, da teimosia ou da volubilidade atribuídas ao amor-próprio. Até nas tiranias sempre houve algum cuidado ao se confrontar com necessidades da população. Arendt diz que a tirania elimina o limite da lei entre homens, mas não é capaz de abolir o deserto sem cerca e sem leis deixado após a sua supressão (tal como acontece nos regimes totalitários).

Para Maquiavel, uma punição tem sobretudo função coercitiva. Isto é, desestimular possíveis ações contrárias ao Estado. E ainda que ele pondere que os homens, de maneira geral, pratiquem o bem unicamente se coagidos, ele também aposta em razoabilidade e racionalidade. O autor também sabe que é absurdo glorificar alguém pelo que se considera inescrupuloso. Ser temido indica severidade, ou seja, parecer justo (porque se não for o caso constituiria a ausência de qualquer relação possível com as virtudes pessoais). Se há alguma permissão para eventuais demonstrações de temeridade é por considerar que elas podem ser necessárias no jogo do poder. Mas nada disso é relativo a uma glória infame, à impertinência do príncipe, à suposição de que há alguma autenticidade implícita no reconhecimento confesso da própria sordidez. Novamente é o oposto: o renascentista tece essas considerações pelo puro e simples pragmatismo. *Memento mori!* A lembrança fatídica de nossa mortalidade: “lembra-te de que és mortal”. O escritor sabia que a política está além de anseios individuais e idiosincrasias pessoais precisamente por estar consciente de que para os vulgos não interessam os meios caso lhe favoreçam. Contudo, para o esplendor de Florença, ele está a par de que os meios qualificam os fins porque a política é uma ciência e, como tal, se submete ao princípio de causalidade. E ela é uma ciência prática. Arendt vê a distinção entre o *Eu* e o mundo como o fundamento máximo do pensamento de Maquiavel:

Para Maquiavel, o padrão pelo qual nós julgamos não seria o eu, mas sim o mundo. É exclusivamente político e isso é o que o torna tão relevante para a filosofia moral. Ele está mais interessado em Florença do que na salvação da própria alma, e pensa que as pessoas que estão mais preocupadas com a salvação da sua alma do que com o mundo deveriam se manter afastadas da política.¹³⁰

Como dito, não há muitos exemplos próximos ou equivalentes à postura de se fazer o mal pelo mal. O impasse não é só fruto da estrutura psíquica do Eu. É também um desafio ao princípio de causalidade – responsável por mediar as categorias utilizadas para explicar a ação. Uma reserva que se destoa do panorama é *Rei Ubu* [*Ubu Roi*] de Alfred Jarry, de 1896, a paródia de *MacBeth* de William Shakespeare, cuja intenção explícita é mostrar uma caricatura do poder:

¹³⁰ Ibid, p. 145.

quando a ambição se condensa à completa estupidez e à ausência de qualquer tino para a gestão estatal. *Ubu Rei* é a vitória do ridículo, da irracionalidade e do absurdo. É o triunfo da anarquia. A personagem é inversa a toda praticidade maquiaveliana em relação à atividade política porque ela é justamente uma sátira ao princípio de causalidade. Alfred Jarry concebeu a personalidade de Pai Ubu de acordo com a sua teoria pessoal, a Patafísica, descrita como a ciência responsável por regular as soluções imaginárias e as leis que regem as exceções. Tal personagem é um reles burocrata sem nenhuma qualidade que lhe destaque: um empregado a serviço do Rei da Polônia, Venceslau. Sob pressão da esposa, Mãe Ubu – o único ser capaz de domar a sua covardia –, ele lança o rei num caldeirão e se torna o regente da Polônia. Após isso, faz o mesmo com os demais opositores. Como é uma sátira, Pai Ubu não corresponde exatamente a MacBeth, exceto, talvez, pela visão pejorativa que Jarry compartilhava com William Shakespeare sobre o papel feminino no jogo do poder, pois é Lady MacBeth a responsável por incitar e alimentar o apetite por poder do regicida shakespeariano. Detalhes à parte, se uma lição pode ser sintetizada de *MacBeth* em um só raciocínio é que a ambição é capaz de cegar até os homens mais talentosos, característica que é totalmente ausente em Pai Ubu, pois não possui aptidão para conquistar ou governar. Ele se releva propriamente como a figura mais improvável para assumir qualquer reino seja por sua grosseria e sua burrice, seja por sua incompetência ou irrelevância no contexto político em que se encontra inicialmente inserido. Ele é um poltrão subserviente ao rei. O complô que o leva a alcançar o poder é tão inesperado que depois de usurpar a coroa ele não faz ideia de como deve proceder e começa a extorquir a população para se esbaldar em banquetes. Em miúdos, Pai Ubu é um típico deslumbrado: é um tirano, mas também é covarde, aberrante, ostentoso, caricatural, pretensioso. João Batista Natali, por razão do centenário da obra, assim traçou o perfil ubuesco:

O ubuesco é uma caricatura da extravagância individual, colocada a serviço do poder exercido de modo grotesco. “Pai Ubu”, o personagem criado pelo francês Alfred Jarry, foi assim bem mais que uma peça de teatro em que o mal comportamento virou padrão estético. Para os surrealistas e dadaístas, Jarry virou o modelo da irracionalidade. Para os anarquistas uma visão didática de todo e qualquer Estado e já para a psicanálise um paradoxo perfeito da ordem sob a modalidade do caos.¹³¹

Pai Ubu não possui os mesmos atributos de MacBeth: é mau, mas é burro, grotesco e só. A pequenez é seu elemento mais marcante (a personagem é um exemplo do que os vulgos

¹³¹ NATALI, João Batista. **Pai Ubu choca os burgueses há cem anos**. – São Paulo: Folha de S. Paulo Ilustrada, 06/03/1996. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/3/06/ilustrada/2.html>. Acesso em 20 de julho de 2020.

de que falava Maquiavel fariam caso alcançassem o poder). Ainda, ele é o arquétipo da absoluta patetice. Ele é aquele que sobe ao cume da montanha mais alta para as suas orações alcançarem mais rápido os céus: “Nós levamos mais longe a nossa devoção, pois não hesitamos em montar a um rochedo para que nossas preces estivessem mais perto do céu”.¹³² As anedotas absurdistas de Jarry recorrentemente se valem de jogos retóricos relativos à confusão entre categorias – tal inépcia para perceber que alcançar o céu religiosamente não se submete à lógica da *physis* é um exemplo. Igualmente, a personagem opta pelas justificativas mais ilógicas para agir de maneira atroz. Ele pode jogar alguém uma gaiola por achar horrível o seu rosto ou deixar um aliado ser devorado por um urso porque está rezando o *Pai Nosso* (e cada um tem a sua vez de ser comido). Após isso, Pai Ubu é inclusive capaz de se gabar para seus súditos que foi sua fé que lhe salvou. As idiossincrasias de Pai Ubu não revelam nada de novo em relação a um móbil de mal, pois é claramente o amor-próprio aquilo que lhe move. Mas a desordem engendrada pela personagem ao priorizar seu interesse, sem levar em conta nem sequer implicações práticas do real, gera um contexto inusitado tanto para a ética como para a política por ignorar o mundo diante do Eu. A desorientação cognitiva falsifica as categorias como o meio de contornar qualquer adversidade.

Pai Ubu é cruel e mesquinho – e é certo que, a rigor, esses elementos não contrariam o sentido kantiano de amor-próprio que intermedia a ação e que prioriza a si em detrimento do dever –, porém, o que lhe torna relevante para a reflexão é justamente que a moral seria mediada por um conflito entre dever e amor-próprio. Se o egoísmo prevalecer é em função de benefícios. Mas seu interesse excede mesmo a busca por vantagens. Rei Ubu se revela inapto para entender a relação mínima entre causa e efeito. Em certo momento, um de seus subordinados lhe informa sobre um ataque das tropas russas. Pai Ubu então responde: “E o que quer que eu faça? Não fui eu que provoquei”.¹³³ Todo o seu egoísmo e covardia continua a prevalecer, mas objetivamente ignora as consequências possivelmente prejudiciais ao agente. O amor-próprio não é algo alheio a Pai Ubu, mas sim extremo, a ponto de ele sabotá-lo ao agir em razão dele, ignorando inclusive a instrumentalidade como limiar da disposição para o mal. Por isso ele recorre a engodos. Como ao querer se livrar da sua responsabilidade estabelecendo falsa relação com culpa. O que revela esse embuste não é só o fato de que foram as suas peripécias que motivaram a ofensiva inimiga, mas a confusão entre o que é culpa e responsabilidade, cuja distinção é, aliás, uma prerrogativa do exercício do poder. Tratar-se-ia de um individualismo tão brutal que se recusa se sujeitar até

¹³² JARRY, Alfred. **Ubu Rei**. Tradução de Theodeniro Tostes. – Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 86.

¹³³ *Ibid*, p. 79.

mesmo à realidade prática e o *Eu*, como motivo mais primitivo do ato, é levado ao limite – não há espaço nem sequer para considerar que objetivamente a política comporta interesses difusos, tal como Maquiavel se prontifica esclarecer ao definir os pressupostos gerais da teoria política.

Napoleão Bonaparte é o responsável por estabelecer a distinção rigorosa entre culpa e responsabilidade ao dizer que a partir de seu governo assumiria responsabilidade por tudo que ocorreu na França desde Carlos Magno até Robespierre. Como sintetiza Arendt, “Todo governo assume a responsabilidade pelos atos e malfeitorias do passado”¹³⁴. Com efeito, o que a asserção objetiva informar não é que os governantes são culpados por mazelas que os precederam – pois, é claro, eles não são –, mas que ao assumir uma gestão, eles estabelecem diante de toda a nação o compromisso de saná-las (assim como de resolver os futuros problemas que porventura virão). A contrapartida de tal prerrogativa de governabilidade é o que configura o óbice; o exemplo de Pai Ubu é oposto ao que diz Bonaparte. A sentença de Napoleão está em plena sintonia com o que Arendt diz sobre Maquiavel acerca do parâmetro da política ser o mundo, não os indivíduos. Contudo, o que Pai Ubu faz é exatamente se furtar de deveres que um estadista deve de antemão saber que sobrevêm ao conseguir o poder. A política já não é um meio de solucionar infortúnios, o que tem implicações na manutenção do poder, mas modo de ludibriar leis e responsabilidades. Converte-se o sentido da gestão estatal na radicalização do que o absolutismo extrai da máxima de Ulpiano, *princeps legibus solutus est*: “absoluto” é quem é “absolvido” de constrangimento. A personagem acredita que tudo pode por ter poder e, por isso, exime-se de deveres que lhe são próprios. Sua patetice desmascara uma profunda insensibilidade com o mundo. Tal desprezo é uma das manifestações do amor-próprio, mas a primazia do *Eu* no caso de Pai Ubu é levada às últimas consequências a ponto de se ignorar inclusive as relações intersubjetivas que podem lhe beneficiar – na sua ótica, o mundo e a realidade devem se dobrar aos seus desejos, necessidades e, sobretudo, irremediável incompetência. Rochester Oliveira Araújo delineou o poder ubuesco:

[...] Foucault considera que o ubuesco não é o simples grotesco, o injurioso, mas uma categoria própria histórico-política. Reserva o termo ubuesco à junção do grotesco ao poder. O governante ubuesco não é um acidente de percurso na história do poder. Ao contrário, ele é a manifestação mais patente à incontornabilidade, à inevitabilidade do poder, que pode precisamente funcionar com todo seu rigor e na ponta extrema da sua racionalidade violenta, mesmo nas mãos de alguém efetivamente desqualificado, para Foucault. Na verdade, exatamente por estar em mãos de um desqualificado, grotesco, ridículo, o poder é exercido sem limites. O poder reflete a imagem e a semelhança do ridículo de que emana. O governante ubuesco faz o que quer. Se põe acima da lei, cria evidência da falsa limitação da lei, da democracia e da constituição. Ele não deixa de

¹³⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 217

fazer o que quer em razão de consequências possíveis em um estatuto jurídico. E isso é independente de essas consequências ocorrerem ou não ocorrerem, pois, para ele, o principal é exercer o poder e demonstrar que ele o faz, expor o gozo de fazer e de agir, de ser grotesco. No final da peça, apesar de vencido e de destronado, Ubu parece estar pronto para novas aventuras. E por isso mesmo ele é parte integrante das estruturas de poder. [...] A obra teatral de Alfred Jarry marca uma ruptura no teatro. O humor ganha um formato inédito, baseado na incongruência das ações e na incoerência das falas do protagonista. Pela primeira vez, o riso é usado para ofender e agredir os espectadores, em lugar de buscar sua cumplicidade na crítica ao personagem aberrante. [...]. Para o autor-pai da personagem Pai Ubu seria o protagonista da peça que deve determinar o espetáculo, desde antagonistas a cenários, todos submetidos a seu círculo de influência e, se possível, originados a partir de seus princípios abstratos de construção. Tudo gira em torno do umbigo de Ubu.¹³⁵

Em *O Chiste e sua relação com o Inconsciente* [*Der Witz und seine Beziehung*], de 1905, Freud diz que em uma piada se pode falar tudo: inclusive a verdade.¹³⁶ Se considerarmos a estrutura da teoria política de Maquiavel, para quem a dissimulação é admissível conforme os fins almejados pela prática política, o caso de Pai Ubu é inverso. Segundo Freud, o chiste é um ato falho. Um sintoma. O deboche é um alibi para se dizer o que se pensa, mas se é reticente ao falar. Na prática, recorrer a esse modelo inapropriado de humor, para o governante ubuesco, é tanto o indício de sua incapacidade como de seu total desprezo pelas adversidades. A jocosidade é o aviltamento que se recusa fingir e rejeita as convenções de sociabilidade. A própria distinção entre desprezo e incapacidade se torna irrelevante na medida em que a estupefação causada pelo descaramento inviabiliza a possibilidade de se apelar para a razoabilidade: desprezar é um modo de se blindar ao deixar claro quem se é e como se age. E já não é possível saber o que é falseado quando o que não se pode revelar é habitualmente exposto. A sinceridade grotesca é impassível de constrangimento. De maneira habitual, esse é um recurso relativamente comum presente em quem faz da sinceridade uma justificativa para aviltar os outros, ser inapropriado e declarar com orgulho que pelo menos se é honesto. Alfred Jarry, entretanto, apresenta as consequências dessa postura no nível dos assuntos públicos. O constrangimento social não é mais nem sequer forma eficaz de conter impulsos, pois todo o descaramento se assenta no fato de que ao ser rei sempre se pode dobrar a aposta com novos impropérios. Para Foucault, é esse o mecanismo do terror – o exercício do poder que não se esconde, mas que vê em sua cruzeza o seu próprio fundamento. Como categoria histórica, tal incidência pode ser inesperada, mas não é inverossímil. De acordo

¹³⁵ ARAÚJO, Rochester Oliveira. **Rei Ubu, Presidente Ubu**. – São Paulo: Justificando – mentes inquietas que pensam direito, 20/05/2020. Disponível em <https://www.justificando.com/2020/05/20/rei-ubu-o-presidente-ubu>. Acesso em 20 de agosto de 2020.

¹³⁶ FREUD, Sigmund. **O Chiste e sua relação com o Inconsciente (1905)**. Obras Completas Vol. 7. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. – 1ª Edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 152.

com Aristóteles, a marca da tirania é a ilegalidade, para além dos excessos, mas não é incomum que historicamente se tenha caracterizado a tirania a partir da imagem do abuso do poder. É um perigo latente, pois as estruturas de poder presentes em Pai Ubu perduram no mundo moderno:

É precisamente este o princípio do terror. O terror não é uma arte de governar que se oculta nos seus fins, nos seus motivos e nos seus mecanismos, o terror é precisamente a governamentalidade no seu estado nu, no estado cínico, no estado obscuro. No terror é a verdade, e não a mentira, que mobiliza. É a verdade que ele deixa. É a verdade que se rende a ela mesma, através da evidência manifesta por toda parte, e que se rende ao intangível e inevitável.¹³⁷

Se por um lado as ações políticas deveriam em tese respeitar uma lógica, na medida em que constituem meios para um fim e que se submetem ao princípio de causalidade, por outro lado as ações absurdas de Pai Ubu lhe conferem a coroa e suas ordens são obedecidas. Não por serem racionais, pragmáticas, utilitárias e benéficas, mas pelo fundamento abstrato do poder – Pai Ubu é o rei. Toda incoerência entre o covarde a serviço do Rei Venceslau – que dizia preferir “ser miserável, como um magro e honesto rato, a ser rico, como um gato gordo e mau”¹³⁸ – e o déspota a reger não lhe incomoda porque a estrutura formal do poder lhe é suficiente. E é por isso que o rei se empanturra, enriquece e não dá satisfações enquanto satisfaz suas necessidades básicas. Em um sentido análogo, no poema *O Gato Socialista*, de Trilussa, o felino se declarava socialista em jejum, mas depois de comer era conservador. O primeiro decreto de Pai Ubu para reformar a justiça é abolir os salários de magistrados: eles poderão viver de multas que imporem aos cidadãos ou dos bens dos que forem condenados à morte. Para finanças, Pai Ubu estabelece: “um imposto de dez por cento sobre a propriedade, mais um outro sobre o comércio e indústria, um terceiro sobre os casamentos e um quarto sobre os falecimentos, quinze francos cada um”.¹³⁹ Quando seus financistas se opõem à decisão dizendo ser aquilo uma asneira são castigados por desrespeito e trancafiados em gaiolas. Já o povo, formado por camponeses, ao reclamar que não tinha como pagar os tributos, recebem como resposta de Pai Ubu: “E daí! Paguem!”.¹⁴⁰ Assim, o poder ubuesco é tão cínico que nem sequer se dá o trabalho de dissimular o cinismo. Pai Ubu revela a extravagância do poder ao se demonstrar e se comportar precisamente como e quem é:

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 3 de janeiro de 1980**. Tradução, transcrição e notas de Nildo Avelino. – São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009, p. 26.

¹³⁸ JARRY, Alfred. **Ubu Rei**. Tradução de Theodomiro Tostes. – São Paulo: Porto Alegre: L& PM, 1987, P. 39.

¹³⁹ Ibid, p. 64.

¹⁴⁰ Ibid, p. 65.

O terror ubuesco, a soberania grotesca ou, em palavras mais austeras, a maximização dos efeitos do poder a partir da desqualificação de quem os produz: isso, creio eu, não é um acidente na história do poder, não é uma falha mecânica. Parece-me ser uma das engrenagens que são parte inerente dos mecanismos de poder.¹⁴¹

Segundo Foucault, o elemento que torna *Ubu Rei* importante para a filosofia política seria a estrutura administrativa que lhe permite governar por refletir as conjunturas burocráticas hodiernas: é a pressuposição de que o poder constituído estabelece as diretrizes de subordinação hierárquica em que uns mandam e outros obedecem – a crueldade burocrática é tolerada porque resulta do exercício administrativo do poder (que não é questionado por ser precisamente como é). Através da linguagem *nonsense* da patafísica, Jarry objetiva trazer à luz a sua concepção de qualquer poder já que para o dramaturgo o Estado seria tão grotesco quanto a baderna anárquica que amedrontava Goethe – a ponto de dizer preferir a injustiça que a desordem. A trama ocorre na Polônia ou em lugar nenhum, o que denota qualquer lugar onde haja Estado. A incongruência de Pai Ubu objetiva gerar um riso hesitante e nada conivente. A sua intenção é insultar e ultrajar, pois não se deseja qualquer complacência com o protagonista. Inobstante, Pai Ubu antes de ser rei é um palhaço. Por sua vez, Jarry foi aluno de Henri Bergson, autor de *O Riso – ensaio sobre a significação do cômico* [*Le Rire*], de 1899, que se atinou para o fato de que, sob diversas teses sobre o elemento distintivo capaz de definir o homem ao longo da história¹⁴², ninguém registrou até ele próprio que rir é exclusivamente humano. “Como é possível que fato tão importante, em sua simplicidade, não tenha merecido a atenção mais acurada de filósofos? Jamais se definiu o homem como ‘um animal que ri’”.¹⁴³ Em *Ubu Rei*, o excesso, o desregramento, a imoderação e o abuso indicam dissolução dos costumes. Por isso o riso não gera convivência. O que nos lembra de que para Henri Bergson a razão do humor é denunciar e causar, sobretudo, o mal para o mal:

Tomemos a continuidade dos efeitos cômicos, isolemos aqui e ali os tipos dominantes: podemos verificar que os efeitos intermediários adquirem a sua virtude cômica a partir de suas semelhanças com esses tipos, e que esses tipos, por seu turno, são outros tantos modelos de impertinência para com a sociedade. A essas impertinências, a sociedade replica através do riso, que é uma impertinência ainda mais forte. O riso não tem, pois, nada de benevolente. Ele causaria sobretudo o mal para o mal.¹⁴⁴

¹⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France, 1974-1975**. Tradução de Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 11.

¹⁴² Tal qual um animal que fala, para Aristóteles; um animal que promete, de acordo com Nietzsche; ou um animal que trabalha, conforme Marx; somente para se mencionar alguns exemplos.

¹⁴³ BERGSON, Henri. **O Riso – ensaio sobre a significação do cômico**. 2ª Edição. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983, p. 7.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 99.

Para Aristóteles, “a comédia é [...] a imitação de homens inferiores; não, no entanto, quanto a toda espécie de vício, mas apenas quanto àquela parte do torpe que é ridículo”.¹⁴⁵ Ora, Pai Ubu é um *clown* – cujo caráter pejorativo se expressa já etimologicamente por ser um termo oriundo de *cloyne*, *cloine* e *clowne* que surgem através de *clod*, vocábulo que faz referência aos camponeses negativamente por expressar o sentido vulgar de “caipiras”. Já a palavra “palhaço” traz consigo depreciações sociais por vir do italiano *paglia* que denota “palha” e sua iconografia se extrai a partir do fato de que, na época, seus figurinos eram feitos e revestidos de tecidos ou da palha utilizadas na fabricação e revestimento de colchões (panos velhos, listrados e afogados, cuja função seria amortecer as constantes quedas resultantes de suas estripulias). Além disso, o arquétipo mais notável da palhaçaria é o tropeço. Pergunta-se: por que palhaços tropeçam? Para as artes circenses o tropeço simboliza desajustamento – o que desperta cumplicidade na plateia, por ridicularizar um padrão comportamental, pois usualmente se critica o comportamento e não o preceito que o legitima. As convenções apontariam tal direção, o palhaço deseja ir para outra. O tropeço é fruto da confusão, o que gera o humor, assim como desperta alguma complacência com o trapalhão. Ademais, o riso pressupõe inteligência por apreender entendimento, mas não razão, que ultrapassa a lógica do entendimento objetivo por supor elaboração; o riso é o reflexo fisiológico ao se reconhecer uma falha: “o que quer que o palhaço faça durante sua performance, o objetivo de sua ação e como ele o faz, tudo isso é conduzido por uma lógica desajustada; uma lógica que visa mostrar o mundo das normas cotidianas, revelando suas incongruências”.¹⁴⁶ Rir do indivíduo que tropeça é um impulso motivado pelo reconhecimento de um andar estabonado. “Não se riria dele caso se pudesse supor que de repente lhe veio a vontade de sentar-se no chão. Ri-se porque a pessoa sentou-se sem querer; não é a mudança brusca de atitude aquilo que causa riso, mas o que há de involuntário na mudança, é o desajeitamento”.¹⁴⁷ Por essa razão, rimos de um desastrado. Porém, por se saber que as trapalhadas geralmente não são propositais é possível ter certa indulgência com o desajeitamento: o que importa saber é que rir é um modo de castigar, pois a informação remete ao Coringa, provavelmente a única autêntica tentativa de se apresentar uma hipótese da aporia filosófica de um indivíduo pretender querer o *mal-pelo-mal* de até então.

¹⁴⁵ ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Sousa. – Porto Alegre: Editora Globo, 1966, p 73.

¹⁴⁶ BERÉ, Marcelo. **Desajustamento: a hermenêutica do fracasso e a poética do palhaço – Heidegger e os palhaços**. Revista Brasileira de Estudos da Presença. Vol. 10. Nº 1. – Porto Alegre: 2020. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-26602020000100205&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 20 de setembro de 2020.

¹⁴⁷ BERGSON, Henri. **O Riso – ensaio sobre a significação do cômico**. 2ª Edição. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983, p. 14.

3.2 O Coringa e o querer o mal pelo mal a partir da recusa da racionalidade:

Idealizado pelo ilustrador Jerry Robinson e cocriado pelos roteiristas Bob Kane & Bill Finger, o Coringa fez sua grande estreia em abril de 1940, quando Batman ganhou o próprio título – em *Batman #1*, o malfeitor é apresentado como um palhaço-maníaco que rouba joias e assassina figurões da elite de Gotham City com sua toxina letal (cuja característica marcante é levar suas vítimas a rirem até a morte por asfixia enrijecendo seus rostos com sorrisos sinistros). O título da trama era *O Homem Que Ri* [*The Man Who Laughs*] – em referência a Conrad Veidt, Paul Leni e Victor Hugo. Veidt atua no papel de Gwynplaine na adaptação cinematográfica de Paul Leni da novela homônima de Victor Hugo. Pela influência do ultrarromantismo da época, a história possui detalhes macabros tal qual a mutilação da personagem como parte do plano de vingança de James II, Rei da Inglaterra, contra o genitor de Gwynplaine, Clancharlie, executado sob acusação de trair a coroa. Não satisfeito em executar seu pai, ele lhe submete a uma cirurgia pelas mãos do Dr. Hardquannone, que desfigura sua face ao cortar os dois cantos de seus lábios, sentenciando-lhe a sorrir permanentemente. Em *O Cavaleiro das Trevas* [*The Dark Knight*], de 2008, filme dirigido por Christopher Nolan e escrito em parceria com Jonathan Nolan, o sorriso do vilão interpretado por Heath Ledger envolve caracterização similar para fins de lhe conceder uma nova história de origem mais brutal do que a apresentada em *Batman*, de 1989, que reconta a leitura de Alan Moore em que o vilão enlouquece, ganha o tom esbranquiçado na pele e verde nos cabelos, assim como seu largo e icônico sorriso vermelho, ao cair em um tanque de produtos químicos. Nolan tenta introduzir algum realismo verossímil na história, embora ele deixe claro que sua releitura também não é confiável, afinal, ela não se mantém durante o longa-metragem ao ser contada de duas formas diferentes e se esboçar a terceira, interrompida por Batman antes de ser narrada. No filme, o vilão relata as versões de como conseguiu suas cicatrizes faciais. Na primeira, ele diz que o seu pai chegou mais bêbado que o habitual e, ao tomar da mãe uma faca que usava para se defender do agressor, virou-se para ele e lhe disse: “Por que está tão sério?”¹⁴⁸ – e resolve colocar um sorriso em seu rosto. Em outro momento, ele apresenta a segunda versão. Nessa ele se automutila para “agradar” a esposa que lhe costumava dizer que ele precisava sorrir mais. Devido a problemas com agiotas, desfiguraram o rosto da mulher. Para se solidarizar com ela, ele decide também desfigurar os lábios. Não importa se alguma dessas versões é verdadeira, pois é indiferente até mesmo para a personagem. O que faz delas intrigantes é seu desprezo pela

¹⁴⁸ **O CAVALEIRO DAS TREVAS.** Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

memória. Por exemplo, Platão – que é um dos maiores entusiastas da razão na cultura ocidental – concluiu que ser racional é poder recordar. Para ele, conhecer é um processo de rememoração; de aprofundamento em nossa alma; hipótese que é apresentada no *Fédon* [Φαίδων] e no *Mênon* [Μένων] e que constitui uma das bases do idealismo filosófico, admitindo a realidade das ideias por si. Igualmente, Aristóteles, o grande expoente do empirismo epistemológico na antiguidade, alega que apesar da sensação ser comum a todos os animais, só no homem ela desperta memória e é isso que lhe torna apto para a razão. “É a memória que deriva nos homens a experiência”.¹⁴⁹ A lembrança possibilitaria a racionalidade porque através dela é possível verificar a relação dos fatos. Em suma, o nexos entre a causa e o efeito, contemplado pelo princípio de causalidade. Por sua vez, o Coringa sustenta sua visão pessoal de irracionalidade como a negação voluntária do impulso de recordar em *A Piada Mortal* [*The Killing Joke*], de Alan Moore, publicada em 1988:

Lembrar...? Eu não faria isso! Lembrar é perigoso... eu vejo o passado como um lugar cheio de ansiedade. O “pretérito imperfeito”, como você chamaria. As lembranças são traiçoeiras! Em um instante você está perdido no carnaval de prazeres, com os aromas da infância, os neons da puberdade... em outro, elas te levam a lugares onde você não quer ir, onde a escuridão e o frio trazem à tona coisas que nós gostaríamos de esquecer. As lembranças podem ser vis, repulsivas, brutais... como crianças. Mas podemos viver sem elas? A razão se sustenta nelas. Não enfrentar as lembranças é o mesmo que negar a razão. Mas e daí? Quem nos obriga a sermos racionais? Não há cláusula de sanidade! Assim, quando você estiver dentro de um desagradável trem de recordações, seguindo para lugares do seu passado onde o risco é insuportável lembre-se da loucura. Loucura é a saída de emergência. [...] Só é necessário um dia ruim para reduzir o mais são dos homens a um lunático – e é essa a distância que me separa do mundo. Apenas um dia ruim! Você teve um dia ruim uma vez, não é? Eu sei como é. A gente tem um dia ruim e aí tudo muda. [...] Namorada estuprada por viciados, talvez? Irmão esquartejado por assaltantes? [...] Foi assim que aconteceu comigo, sabe... bem... eu não tenho absoluta certeza... Algumas vezes me lembro de um jeito. Outras vezes, de outro. Se eu for ter um passado prefiro de múltipla escolha!¹⁵⁰

Para Arendt, a ausência de memórias está intimamente relacionada ao problema do mal. Por seu turno, a recusa à razão do Coringa pressupõe artifícios atinentes a uma espontânea negação da lembrança. Se o recurso é possível para o ser humano é algo a se perguntar, pois se trata de um contexto fictício em que certas premissas da consciência podem ser embusteadas – a ponto de Alan Moore, ao divagar sobre a personagem, conjecturar que a mente do vilão opera em um nível de superrrazão. Apesar de atrativa, a hipótese realmente não interessa para o nosso contexto. O que é importante no trecho mencionado e no vínculo que se estabelece entre o *fazer-*

¹⁴⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica. Coleção Os Pensadores*. Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. – São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 211.

¹⁵⁰ MOORE, Alan. *A Piada Mortal*. Tradução de Dorival Victor Lopes; Prefácio por Tim Sale; Posfácio por Brian Bolland. – Barueri: Panini Comics, 2009, p. 28-46.

o-mal e a falta de memória é que, segundo Arendt, “os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los”.¹⁵¹ Ela está se referindo aos agentes totalitários; em especial, a Adolf Eichmann, para quem lhe era patente sua incapacidade de refletir. No entanto, o que é instigante é essa convergência entre o que ela chama de maior mal – por não possuir raízes e, assim, não ter limitações podendo chegar a extremos impensáveis – com aquilo que para o vilão implica recordar. Arendt afirmou que “a filosofia (e também a grande literatura) só conhece um vilão como alguém desesperado, alguém cujo desespero irradia uma certa nobreza ao seu redor”.¹⁵² Assim, a primeira questão é: mesmo no caso do Coringa tal desespero se encontra presente? Pode-se inicialmente suspeitar que sim, afinal, apenas lhe bastou um dia ruim para se tornar quem ele é, mas não há garantias. O Coringa trapaceia em relação à razão. Embora seja óbvio que diversos fatos narrados não são reais dentro do contexto fictício pelas contradições, não é possível saber com certeza se ele está a mentir ou se genuinamente acredita que os eventos possam ter ocorrido dessa ou daquela forma, visto que suas lembranças são instáveis. Nem mesmo se pode saber se o criminoso sabe qualquer verdade sobre si. Essa incerteza é um contraponto daquilo que Nietzsche expressa em *A Genealogia da Moral: Uma Polêmica* [*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*], de 1887, acerca da tarefa da moral ser fazer do homem um ser confiável, ou seja, tornar-lhe um animal capaz de prometer:

“Criar um animal capaz de fazer promessas”. Não seria essa a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem...? Não seria esse o verdadeiro problema do homem? O fato de que esse problema esteja em grande parte já resolvido deve parecer ainda mais notável para quem souber apreciar plenamente a força que atua de maneira contrária, a do esquecimento.¹⁵³

Ninguém que negligencia a memória confiável. O primeiro traço de irracionalidade da personagem é esse. Mas se deve ressaltar que a irracionalidade não é o mesmo que estupidez. O Coringa é insano, não burro – é tão hábil quanto Batman a ponto de se situar no topo da lista de seus inimigos. O vilão é irracional de maneira distinta de Pai Ubu e muito provavelmente de qualquer outro vilão (da grande literatura e da literatura marginal). Ele é astuto, é inteligente e pode ofuscar inclusive o herói que é seu maior adversário. O que o torna enigmático é o porquê de ele fazer o que faz. Numa releitura de sua primeira aparição, igualmente intitulada *O Homem*

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn. Tradução de Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 159/160.

¹⁵² *Ibid*, p. 159.

¹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. Tradução, Notas e Posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 47.

que Ri [Batman: The Man Who Laughs], de 2005, Batman diz conseguir prever suas intenções, mas não conseguir entender a natureza dos seus desejos e conclui que o que lhe move é só ódio. É pertinente confrontar sua teoria com alguns exemplos. Um desses é cômico, mas nada menos polêmico e é encontrado na minissérie *A Vingança do Submundo [Underworld Unleashed]*, de 1995, escrita por Mark Waid. Ao barganhar sua alma junto a outros vilões com o diabo em troca do que quisessem, ele a cede por “charutos”. Ao ser questionado pelos demais criminosos – que venderam as suas almas por poder, saúde, fama, riqueza e amor, entre outros chavões vilanescos – o porquê de fazer um negócio sem nenhum aparente logro, ele se contenta em responder “São cubanos!”¹⁵⁴, chocando todos ao seu redor. Foi Fernando Pessoa quem falou que qualquer coisa vale a pena quando a alma não é pequena: a situação inusitada é que ao barganhar sua alma por charutos e frisar que são cubanos para ironizar uma permuta sem qualquer aparente explicação razoável, o Coringa é paradoxalmente menos desprezível do que aqueles que as venderam pelos clichês supracitados. Inesperadamente, bastou uma simples caixa de charutos para ridicularizar as aspirações humanas mais elevadas possíveis – uma zombaria completa pela aleatoriedade e insignificância do ganho. Não faria diferença trocar sua alma por um pacote de alfajor uruguaio.

Mesmo que vender a própria alma não seja propriamente uma falta fora do contexto religioso, o exemplo é importante por descartar o ódio e o ressentimento. O argumento possível pode ser um absoluto niilismo, mas tal hipótese pode ser uma simplificação. Porém, há detalhes curiosos: ao vender a sua alma ao diabo por uma caixa de charutos cubanos, ele caçoa do próprio demônio. O vilão não precisaria de Satã para corromper o seu espírito – *leve-o contigo, não faz falta*. Logo, a personagem consegue ser mais radical que as representações comuns da maldade ao desprezar mesmo aquilo que atíça o próprio Satanás. A sua irracionalidade caçoa de qualquer razoabilidade. Arendt evoca Kant ao afirmar que se pode conviver até em uma raça de demônios se forem racionais e comenta, com alguma ironia, que: “num espírito semelhante, diz-se que o demônio é um bom teólogo.”¹⁵⁵ Mas o Coringa, ao trocar sua alma por uma caixa de charutos e justificar o péssimo negócio sobrepondo uma anedota sobre outra, ressaltando que são cubanos, aparenta querer nada mais que galhofar de qualquer pretensão valor intrínseco dos seres humanos já que, do ponto de vista cristão – e o diabo como um bom teólogo obviamente crê na existência de Deus –, seria a alma o componente responsável por dignificar os indivíduos. Em resumo, ele

¹⁵⁴ WAID, Mark. **A Vingança do Submundo: Em Débito com o Diabo**. Tradução e adaptação: Estúdio Art & Comics. – São Paulo: Abril Jovem, 1997, p. 7-8.

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 133.

denuncia que ao aceitar tal premissa o diabo é antiquado e é até mesmo humanista. Para o vilão, possuir alguma alma não é mais que mera perfumaria; é uma cafonice; uma bijuteria moral sem importância alguma. Por que ele precisaria do diabo para corrompê-lo? É blasé. Aborreceria se não fossem os indícios de que ele está a se divertir com fato de que o diabo pode ser enfadonho.

Não obstante, se para a teologia cristã o valor espiritual se relaciona com o cuidado interior, sua caixinha de charutos cubanos constitui a metáfora daquilo que pode haver de mais mundano. Por decorrência, despreza-se inclusive os próprios prazeres da carne ao se desejar tão pouco. Ele não só zomba do espírito, mas escarnece o próprio corpo. De acordo com Nietzsche, “Se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada!”.¹⁵⁶ Em outra passagem, declara o pensador: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”.¹⁵⁷ Recusar um desses dois mundos implica tornar o outro desimportante. O Coringa consegue a proeza de ridicularizar ambos: o vilão achincalha o espírito desprezando aquilo que apetece a carne – sua abnegação e seu desapego indicam que ele não necessita de ninguém para pervertê-lo. Outrossim, a inconfiabilidade da memória pode sabotar o ressentimento. Logo, não parece correto o que Batman diz sobre o que lhe impele ser o ódio, assim como não parece certo que qualquer coisa especificamente consiga o motivar como um móbil do mal. A sua ação seria autossuficiente, sobreposta ao ressentimento e à tentação (e ambos são elementos que evitam a aporia do *mal-pelo-mal*), e já o que move o demônio é o rancor: ele não é só Satã, o Adversário, ou Diabolus, o Caluniador, mas Lúcifer, o Portador da Luz. Para o Coringa, a sua querela é tão banal quanto qualquer virtude. A mágoa é uma vulgaridade como qualquer outra: indica excesso de valor cedido a si em oposição ao mundo – ou exatamente o oposto, isto é, ceder valor demais ao mundo em contraposição a si. Mas se o Coringa não valorizar nada, não há o que reivindicar.

A tradição demonológica frequentemente invocou o arquétipo de um contrato entre o diabo e os sujeitos em uma vasta tradição literária, o que ganhou destaque na obra de Goethe, *Fausto, Uma Tragédia* [*Faust, eine Tragödie*], de 1808, com Mefistófeles, uma das tradicionais encarnações do diabo desde a Idade Média. A lição de Mefistófeles é que as maiores aspirações

¹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Além de Bem e Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 38

¹⁵⁷ Id. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo Cezar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

humanas – a juventude, a sabedoria e o amor – podem corromper os indivíduos e lhes custar a própria alma, preço que é pago com a sujeição, a abdicação do controle sobre o próprio destino e a eliminação da vontade. Porém, há uma lei incorruptível inclusive para Satanás: o pacto deve ser cumprido! Até mesmo o demônio é dialogável porque ele também deve cumprir promessas.

O Coringa se diz um agente do caos. Em *O Cavaleiro das Trevas*, o vilão pede para Harvey Dent prestar atenção em um detalhe sobre o caos: “Ele é justo”.¹⁵⁸ Inverte-se a pergunta sobre com o que presentear alguém que tem tudo – o impasse é: o que se pode oferecer a alguém não valoriza nada? De que maneira acordar? Com o que se barganhar? “Veja, eu sou um homem de gostos simples. Gosto de dinamite, pólvora... E gasolina! Você sabe o que todas essas coisas têm em comum? Elas são baratas!”.¹⁵⁹ Para Arthur Schopenhauer, o desinteresse pessoal não é só uma das condições de validade das ações morais: a sua contrapartida é que as ações por pura maldade também podem ser desinteressadas.¹⁶⁰ Essa conclusão pode ter implicações inusitadas mesmo para as concepções extremas da maldade. Em *O Último Portal [The Ninth Gate]*, Boris Balkan, um bibliófilo em demonologia, contrata Dean Corso para obter certa obra. Na ocasião, o demonólogo fala ao mercenário não existir ninguém mais confiável que um homem que sabe exatamente o preço de sua lealdade.¹⁶¹ Ao se trocar a alma por charutos, aquilo que se indica é que juventude, sabedoria, amor, poder, saúde, fama ou riqueza são absolutamente dispensáveis e se alcançadas em troca da alma nada revelam senão a pequenez. O Coringa não é mesquinho. O poder pelo poder não importa e ele não se interessa por riquezas. A aporia do desprendimento pela própria alma indica precisamente que ele não está nem aí para tais ninharias. Contudo, ele também está a vendê-la para exemplificar que aquilo não possui valor. Não é o caso de que ele se considere acima disso (o que poderia implicar contradição moral na postura que adota) e sim que não lhe é relevante ter uma alma. “Por que diabos alguém precisa de uma?”, ele perguntaria.

É risível. É divertido por ser digno de gracinhas com charutos. E, ao mesmo tempo, ele diz que não está à venda ao cedê-la pelo que há de mais banal. A sua lealdade não tem preço porque, em si, o vilão não dá a mínima para isso; seja no caso dos outros, seja para si. Ora! Não é recomendável trapacear sobre outro trapaceiro. E é essa a lição que o Coringa dá ao demônio.

¹⁵⁸ **O CAVALEIRO DAS TREVAS**. Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 131.

¹⁶¹ **O ÚLTIMO PORTAL**. Direção e Produção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski, Enruque Urbizu e John Brownjohn. – Santa Mônica: Artisan Entertainment, 1999, 133min.

“Não brinque com um brincalhão”.¹⁶² As regras não se aplicam ao malfeitor. E não por quebrá-las, mas por distorcer o sentido das regras. Não há razões para mensurar o preço de sua alma e de sua lealdade porque essas coisas não possuem nenhum valor se não aquele que os indivíduos lhe conferem. E quando alguém não preza ou estima nada nem mesmo sequer as ambições mais imólicas podem corrompê-lo. Rejeita-se qualquer elemento a mediar a ação. A leitura de Brian Azzarello ilustra esse modelo de caos atrelado a um inusitado desprendimento compromissado:

Enquanto estive... *fora*, eu conheci um homem obcecado em dar a volta ao mundo de carro em um dia. Ele jurava de pés juntos que conseguiria e tentou muitas vezes, pelo que sei. No fim desses dias fracassados, ele se sentava na beira da estrada xingando o azar. Eventualmente, um bom samaritano parava. Depois de trucidar o samaritano... e qualquer um que estivesse junto... tipo esposas e filhos... ele os colocava em seu carro, ateava fogo e ia embora com o deles. Aí, enchia o tanque e esperava o Sol, para poder tentar dirigir ao redor do mundo novamente. [...] A moral da história é que ele culpava os carros pelos seus fracassos. Nunca lhe passou pela cabeça que o que acreditava era impossível. Eu admiro isso. De verdade.¹⁶³

Os demais exemplos se encontram no já mencionado *O Cavaleiro das Trevas*. “Eu não sou um monstro. Só estou na vanguarda”.¹⁶⁴ Quando lhe é questionado o porquê de ele fazer o que faz, o antagonista responde a partir de metáforas. “Eu sou um cachorro correndo atrás de carros... eu não saberia o que fazer se alcançasse um”.¹⁶⁵ Em resumo, comumente o *fazer-o-mal* objetiva um bem, por menor que seja. Mas no caso do Coringa nada disso parece se aplicar. Ele não faz o que faz por amor-próprio, no qual se pode enquadrar o mero prazer, porque ainda que ele se divirta com a situação, seu objetivo é unicamente provar um ponto – o que é evidente em outra passagem do mesmo filme em que ele aposta a própria vida ao endossar (com animação) que Harvey Dent [*Two-Faces/Duas-Caras*] decida pelo seu destino em uma partida de cara-ou-coroa. Harvey Dent o define como um cachorro louco. Já Alfred Pennyworth – o fiel mordomo de Bruce Wayne – apenas diz: “Alguns homens só querem ver o mundo pegar fogo”.¹⁶⁶ Não há motivos ou razões. Não há como se dialogar com alguém assim. Nem apelar para razoabilidade nem mesmo prever o que ele pode fazer. Tratar-se-ia do *mal-pelo-mal*: um mal que aterrorizava Kant que dizia ser inconcebível por ser diabólico. Conforme Dennis L. Rosenfield, Kant recuou em razão daquilo que vislumbrou ao encarar o abismo, pois o deslocamento do mal radical para

¹⁶² AZZARELLO, Brian. **Coringa**. Tradução de Fabiano Denardin e Rodrigo Barros. – Barueri: Panini Comics, 2011, p.108.

¹⁶³ Ibid, p. 111-112.

¹⁶⁴ **O CAVALEIRO DAS TREVAS**. Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

a malignidade seria uma dedução lógica (horrorizado com o que viu, chamou-lhe de demoníaco, pois “uma vontade radicalmente má volta-se contra a regra reconhecida como boa, visando não apenas a satisfação que pode tirar da ação, mas igualmente o caráter formal da lei como tal).”¹⁶⁷ Se por um lado Kant hesitou ao cogitar a possibilidade de haver algo de demoníaco nos homens, por outro lado o Coringa revela que não precisa nem sequer do diabo para o aticar, pois as suas razões são autossuficientes por não partirem de móbil nenhum. Não é fraqueza, não é engano e não é egoísmo, tampouco qualquer espécie de ressentimento ou sentimentos ainda mais baixos.

Luxúria, cobiça, vingança ou ânsia por atenção. Todas essas compulsões podem levar alguém a uma vida de crimes. Todavia, o inimigo mais mortal do Cavaleiro das Trevas talvez seja bem mais difícil de definir: de todos os malfeitores do universo de Batman nenhum é mais destrutivo e imprevisível do que o Coringa. Para representar o tipo de caos, a falta de sentido, a ideia aleatória do que é o Coringa, utiliza-se a representação da sorte no baralho (o próprio coringa é uma carta). [...] Você não sabe o que o impele a agir: talvez ele não te mate e talvez ele até te dê algum dinheiro. Provavelmente ele te matará, mas não se pode ter certeza. Assim, ele é o vilão perfeito para o Batman. A maioria dos seus inimigos podem justificar os crimes terríveis que cometem, mas já o Coringa faz tudo sem nenhuma razão e ainda se orgulha disso. – “Alguns homens não procuram por algo que tenha lógica. Não podem ser comprados, chamados à razão ou se negociar com eles. Alguns homens só querem ver o mundo pegar fogo”. O Coringa tem uma agenda do caos. Ele é um vilão único e ele não está necessariamente atrás de dinheiro ou poder – motivos tradicionais. Então esse é um modelo de mal difícil de se negociar. Batman nos diz filosoficamente que é possível suportar viver em um mundo imperfeito, que podemos aceitar fugir das normas sociais, mas isso não quer dizer que essas normas sejam sem sentido. Já o Coringa diz que a presença de injustiça aleatória significa que não existe justiça. O fato de que os inocentes podem sofrer significa que não há inocentes. A vida é uma piada. E quando alguém lhe diz que a vida é uma piada trata-se de um desafio – não só um desafio físico – mas um desafio moral e intelectual. Batman não pode permitir isso porque o Coringa não é apenas uma ameaça física: ele é uma ameaça à premissa existencial do Batman. [...] Trata-se de um desafio filosófico de difícil solução. ¹⁶⁸

A personagem aponta a possível superação dos parâmetros aceitos sobre o problema do mal: o fator que permite apresentar um novo paradigma é a conclusão de que a existência de injustiça aleatória infere não haver justiça. Pode-se especular duas formas de se entender o *mal-pelo-mal*: a ausência de um móbil da ação a impelir a prática do mal ou uma objetividade radical do mal em que demais fatores são desconsiderados para o seu exercício. No primeiro caso, fala-se de desprezo ao descartar a instrumentalidade do mal lhe tornando irracional, pois o desprezo dispensa objetividade. No segundo caso, questiona-se a validade axiomática da justiça, da ética

¹⁶⁷ ROSENFELD, Denis L. **Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. – Porto Alegre: L&PM Editores, 1988, p. 60.

¹⁶⁸ **BATMAN DESMASCARADO – A PSICOLOGIA DO CAVALEIRO DAS TREVAS**. Direção de Steven Smith. – Estados Unidos da América: History Channel, 2008, 45min.

e da ordem, ou seja, elementos que comumente representam a ideia de razão. O Coringa parece se encaixar em especial na segunda hipótese: de uma objetividade radical, pois o surgimento de Batman é o fator responsável pela existência do vilão. Ao se aumentar o nível da aposta supondo ser válido quebrar leis para se fazer justiça, o próprio sentido da justiça entra em colapso. O seu equivalente é um modelo de transgressão que ignora o caráter instrumental do mal. A aporia da aporia; “o choque entre uma força irrefreável e um objeto imóvel”¹⁶⁹; o justo que não se submete à justiça remete um convite ao caos, pois ele inevitavelmente nulifica a ordem ao tornar critérios dispensáveis. Se tudo vale por justiça então nada vale coisa alguma, pois justiça exige mediação crítica. Batman não o mata por um “senso antiquado de moral”; ele não o mata por ser divertido. Sua impertinência é ainda mais impertinente do que aquela de que fala Bergson. Se rir denuncia inadequação, o riso do Coringa expõe o que é antiquado: é um tropeço sobre outro tropeço, pois o inadequado se refere ao desajuste às convenções e já o antiquado é condizente à suspeição de que as convenções não se sustentam. Por isso ele diz não ser um monstro, mas um vanguardista.

De modo similar ao palhaço de Søren Kierkegaard – na obra *Ou-Ou: um fragmento de vida* [Enten – Eller] –, ele avisa que há um incêndio no interior do teatro. Mas, bem diferente do trapalhão aflito na conjectura do filósofo sobre como o mundo deve acabar, o vilão dá a má-nócia sem a sua angústia, com um sorriso de ponta-a-ponta. Ele se diverte com os equivocados aplausos do público. O mundo que acaba sob as gargalhadas dos que não entendem a gravidade da situação. A personagem conclui que a existência de uma única injustiça indica que qualquer busca por justiça é uma farsa, pois a justiça depreende equidade sobre méritos e consequências que devem recair sobre os indivíduos. Logo, “a noção de uma ação a ser rejeitada, a ser repelida, cria dificuldades: tudo está tão intimamente ligado com tudo o mais que rejeitar uma única coisa significa rejeitar tudo. Uma ação rejeitada significa um mundo rejeitado”.¹⁷⁰ Resumindo, o vilão recusa qualquer justificativa para a ocorrência do mal no mundo. Ao fazer isso lhe declara regra, descartando todos os esforços do pensamento ao buscar algum lugar para as desgraças humanas. Ele ri junto ao público enquanto o teatro pega fogo e lhe aplaudem achando ser só uma atuação. Não é! É absolutamente verdadeiro o infortúnio humano. Como na ópera *Pagliacci*, de Ruggero Leoncavallo, o Coringa conclui, diante de uma penteadeira, que se deve transformar sofrimento em piada; em um rosto engraçado; deve-se rir das lágrimas e mágoas que envenenam o coração

¹⁶⁹ **O CAVALEIRO DAS TREVAS**. Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 192-193.

– se o Arlecchino lhe roubar sua Columbina só há risos para o palhaço; haverá apenas aplausos. Uma aporia romana questionou: “é justo incendiar o mundo inteiro para se fazer justiça?”. Kant respondeu que se for necessário condenar o mundo inteiro para se fazer justiça o próprio sentido de humanidade já não existe. Para o Coringa tanto faz: a presença de injustiça aleatória significa que nada pelo que se luta vale alguma coisa. Por que não tocar lira enquanto admira as chamas? “Uma determinação somente pode negar aquilo que é posto pela outra, sendo precisamente esse o caso da oposição na medida em que a vontade maligna intenta eliminar a lei moral e a natureza racional do homem que a sustenta enquanto pressuposição”.¹⁷¹ O coringa não deseja meramente preencher os campos negligenciados pela metafísica – como Jarry queria ao propor a patafísica –, mas invalidá-la se gargalhando diante do contorcionismo da razão para driblar a adversidade de que na sua triste e miserável condição humana os indivíduos se encontram em maus-lençóis.

Senhoras e Senhores! Vocês já o conhecem por manchetes dos jornais! Agora tremam ao ver com seus próprios olhos um dos mais raro e trágicos dos mistérios da natureza. Apresento-lhes... O homem comum! Fisicamente ridículo, ele possui, por outro lado, uma deturpada visão de valores: observem o seu repugnante senso de humanidade, a sua disforme consciência social e o seu asqueroso otimismo. É mesmo de dar náuseas, não? O mais repulsivo de tudo são suas frágeis e inúteis noções de ordem ou sanidade. Se for submetido a muita pressão... ele quebra! Então como ele faz para viver? Como esse pobre e patético espécime sobrevive ao mundo cruel e irracional de hoje? A triste resposta é: “Não muito bem...”! Diante do inegável fato de que a existência humana é louca, casual e sem finalidade, um entre cada oito deles fica piradinho. E quem poderia culpá-los? Num mundo psicótico como esse... qualquer outra afirmação seria loucura. [...] Mas o que eu quero realmente dizer é... Eu fiquei louco. Quando eu vi a piada de mau-gosto que é nosso mundo, preferi ficar louco. Admito! Você não é burro. Não é imbecil. Só precisa enxergar a realidade. Sabe quantas vezes nós estivemos pertos da Terceira Guerra Mundial? Sabe? E sabe o que disparou a última Grande Guerra? Uma discussão sobre quantos postes telegráficos a Alemanha devia aos credores de guerra. É tudo uma piada! Tudo pelo que eles lutam e dão valor não passa de uma monstruosa e insensata anedota! Então... por que não vê o lado engraçado disso? Por que você não está rindo? Quando o mundo inteiro está cheio de preocupação e quando as manchetes gritam aflição... quando tudo é estupro, fome e guerra, bem... só há uma coisa certa a fazer e eu vou te falar: você deve sorrir! Pois se você começar a olhar as pessoas meio irado é sinal de que está começando a pirar e tem mais! Se a barra estiver pesada, você pode apelar para uma cela acolchoada. Troque a sua vida de angústia por uma cama e injeções duas vezes por dia. Ah, e não se esqueça... você deve ir sozinho e sem medo! Quando os homens começarem a se aniquilar, e as bombas caírem sem parar... e você ver o rosto pálido de seu filho, a melhor coisa a fazer é sorrir.¹⁷²

Essa é a agenda do caos do Coringa. Tal qual Batman, ele não está disposto a ceder. O princípio que lhe impele agir é a incumbência de instaurar a completa desordem. Ele trapaceia

¹⁷¹ ROSENFELD, Denis L. **Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. – Porto Alegre: L&PM Editores, 1988, p. 60.

¹⁷² MOORE, Alan. **A Piada Mortal**. Tradução de Dorival Victor Lopes; Prefácio por Tim Sale; Posfácio por Brian Bolland. – Barueri: Panini Comics, 2009, p. 40-46.

sobre a noção de liberdade – no sentido que Kant oferece como a decisão de agir segundo a boa vontade que intercede o desejo, pois ele faz da transgressão a sua máxima. E não é por ser viável nem por ser possível – ou para além de ser plausível –, mas por ser aquilo que ele simplesmente decidiu. Em *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* [*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*], de 1710, Leibniz concilia a tensão entre a existência divina e ocorrência do mal gratuito e aleatório no mundo concluindo que Deus permite o mal no mundo a fim de otimizar o bem que os homens fazem. Isto é, todo o bem que é feito por livre e espontânea vontade dos indivíduos é melhor do que o bem que os sujeitos porventura fariam no caso de apenas poderem fazê-lo – o bem que é feito no exercício da própria liberdade e através do livre-arbítrio predica méritos aos homens.¹⁷³ Viveríamos no melhor dos mundos possíveis, mesmo que “sujeitos a incontáveis acidentes que a prudência humana não poderia evitar”.¹⁷⁴ A tese do pensador é um dos exemplos máximos de racionalização na tradição filosófica. Porém, para o Coringa não há diferença entre o melhor ou o pior mundo possível porque todos são desimportantes – “Não é pelo dinheiro. É só para passar uma mensagem”¹⁷⁵ e, na percepção da aleatoriedade das injustiças, não lhe é incoerente recusar a razão. É aquilo que deliberou para si. Aparentemente, Denis L. Rosenfield consegue extrair o sentido para aquilo que seria o mal pelo mal que Kant rejeita e o motivo do pensador negá-lo:

Na verdade, Kant pode apenas refutar a hipótese de uma vontade maligna se a colocar sob o signo de uma oposição lógica no sentido em que ele escreve que uma tal hipótese é impossível, estando dado que uma oposição da liberdade consigo seria logicamente contraditória. Ora, se considerarmos a definição de uma vontade maligna sob a forma de uma posição real, aquilo que seria contraditório do ponto de vista lógico não o seria mais numa perspectiva real, pois uma oposição real se desdobra sem contradições. O problema que Kant teria que enfrentar para que tal oposição se transformasse em uma oposição real seria conseguir chegar noutra intelecção da natureza humana. A hipótese da existência de uma vontade maligna só seria contraditória em relação a um conjunto de proposições que definem o ser do homem. Se Kant considera tal oposição real uma oposição lógica, é porque o predicado de uma tal malignidade coloca em questão uma concepção determinada, que é posta como universal, da natureza humana. A oposição entre dois predicados morais, dos quais um denota a bondade de uma ação, tomada no sentido formal, e o outro a malignidade, se referiria de fato a um conceito de natureza humana que seria em si, e originariamente, indeterminada, o que ele não podia admitir. O que está em jogo em tal oposição é a natureza racional do homem.¹⁷⁶

¹⁷³ LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução, Introdução e Notas de Juliana C. Silva e William de S. Piauí. – São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 468.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 469.

¹⁷⁵ **O CAVALEIRO DAS TREVAS**. Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

¹⁷⁶ ROSENFELD, Denis L. **Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. – Porto Alegre: L&PM Editores, 1988, p. 50.

Porém, o que o vilão quer se opõe à proposta de Batman (ao defender não ser ilógico ou irracional aceitar conviver com males inevitáveis) porque a justiça é um horizonte. Em suma, “exatamente porque a normatividade não se compreende sem um fim de validez objetiva e essa possua sua fonte na liberdade espiritual que os insucessos e as violações da norma conduzem à responsabilidade e à sanção, isto é, à concreta afirmação da ordenação normativa”.¹⁷⁷ Ainda, a resposta existencial do herói seria que o mundo não necessariamente importa por ser justo, mas por ser aquele que há. Ele também teve seu dia ruim. Pela mesma razão, Voltaire recomendava – ainda que sob todas as desgraças possíveis de recair sobre o melhor dos mundos possíveis – continuar cuidando bem do próprio jardim. E, por sorte, é possível conjecturar que o artifício a possibilitar o mal pelo mal no caso do Coringa são as elipses que os contextos fictícios permitem à personagem.¹⁷⁸ Se for possível racionalizá-lo, o mal radical continuaria a expressar a primazia do interesse e o nível máximo do mal estaria compreendido no mal radical – a maldade seria o que se faz para suprir o desejo na hipótese de que o mal é seu desejo despertado. Os fins seriam corrompidos, mas se evitaria tal deliberação do mal. No entanto, para Arendt, nem o mal radical nem um hipotético *mal-pelo-mal* seria suficiente para compreender o mal que se tornou possível com os regimes totalitários porque, embora se subverta as categorias de funcionalidade do mal, como faz o Coringa, a supressão do interesse não se segue de qualquer espontaneidade diferindo totalmente do modelo de *mal-pelo-mal* exposto nesse tópico. Antes, o mal advém da destituição sistemática do valor humano a partir de um sistema em que todos – as vítimas e os carrascos – se tornariam supérfluos, independentemente de qualquer princípio misantrópico como o que se alude a partir do Coringa de alguém porventura conseguir se aventurar a querer o mal pelo mal. No caso do vilão, mesmo que se esteja falando de um tipo de mal cuja objetividade é eliminada, ainda se está versando sobre o mal no âmbito puramente moral – pois ainda que a pretensão do malfeitor seja passar uma mensagem que, a rigor, põe a própria noção de humanidade em xeque, ele não depende de adeptos para fazer aquilo que se propõe fazer. A distinção entre o mal moral e o mal político, por sua vez, é o que torna possível à filósofa abordar o terror com um *fim-em-si-mesmo* sem necessariamente incidir no *mal-pelo-mal* no sentido kantiano desenvolvido aqui, como se disserta a partir dos próximos capítulos que tratam o mal radical e a banalidade do mal.

¹⁷⁷ REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19ª edição. – São Paulo: Saraiva, 1999, p. 249.

¹⁷⁸ O filme *Coringa* [*Joker*], de 2019, se propõe humanizar a personagem. Sem embargo da qualidade da obra, do ponto de vista filosófico é um ponto-fraco. A inserção de transtornos psicóticos, síndrome pseudobulbar, neuroses e delírios, bem como da debilidade mental e do ressentimento como nexos causais daquilo que o impele a ter emoções agressivas servem como alívio para a lógica do mal ao lhe conceder razões explicáveis. O que não ocorre em outras apreensões. Em *O Cavaleiro das Trevas*, ao ser taxado de louco, o Coringa se resume a responder “Não. Não sou”.

CAPÍTULO IV

O MAL RADICAL NOS REGIMES TOTALITÁRIOS – UM FENÔMENO DE SUPERFLUIDADE HUMANA

4.1 A ressignificação arendtiana da concepção kantiana de mal radical – a insignificância dos homens enquanto homens:

Immanuel Kant foi acusado de secularizar a doutrina do pecado original ao aventar a teoria do mal radical. A noção foi duramente criticada por contemporâneos do pensador – tais juízos procederiam no sentido de que toda inclinação seria tentação para o filósofo. Nádia Souki traz à tona algumas dessas críticas. *Exempli gratia*, Friedrich Schiller e Ernst Troeltsch acusaram Kant, ao propor a supressão dos apetites para que qualquer ação tivesse valor moral, de não só se enviesar pelo cristianismo como de declará-lo verdadeiro. Por seu turno, Gottfried Fittbogen condensou seu asco e repugnância enfatizando que “essa doutrina é a mais impopular de toda a filosofia kantiana e ela soa mal aos ouvidos tanto de ontem quanto de hoje”.¹⁷⁹ Johann Gottfried von Herder afirmou que se a natureza do pecado está necessariamente enraizada nos indivíduos, o imperativo categórico perde a sua força latente e constitui mero formalismo diante da natureza radical do mal. Por fim, a aversão de Johann Wolfgang von Goethe alcançou o ponto culminante da repulsa causada pela formulação ao expor seu agastamento com um duro parecer não apenas sobre o mal radical, mas sobre o próprio caráter do filósofo, em razão do que implicava para o romancista essa definição no conjunto de toda a obra que Immanuel Kant desenvolveu em vida:

Kant, depois de ter devotado uma longa vida de homem a limpar seu manto filosófico de todas as espécies de preconceito que o maculavam, sujou-o ignominiosamente com esta mancha vergonhosa do mal radical, a fim de que os cristãos também se sentissem engajados a tomar seu partido.¹⁸⁰

Se as imputações a Kant se justificam é discutível, mas assim como a sua tese sobre o mal radical gerou polêmicas, a ressignificação de Arendt não passou ilesa de críticas. Ela teve uma parcela de culpa em tais imbróglios, pois, ao adotar a banalidade do mal como *leitmotiv* de

¹⁷⁹ FITTBOGEN, Gottfried apud SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. – Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 17.

¹⁸⁰ GOETHE, Johann Wolfgang von apud SOUKI, Nádia. *Ibid*, p. 16.

suas reflexões sobre o problema do mal após o julgamento de Eichmann, fez observações sobre o sentido de mal radical que não só destoavam da exposição em *Origens do Totalitarismo* como do próprio conteúdo kantiano. Em correspondências com Gershom Scholem, ela afirma irritada: “o mal nunca é radical, ele é somente extremo e não possui nenhuma profundidade ou qualquer dimensão demoníaca”.¹⁸¹ O embaraço não chega a ser grave, pois a alegação foi compartilhada em caráter privado e não se destinava à publicação, mas o que não a poupou de críticas póstumas conforme suas cartas, textos ainda não publicados, anotações ou conferências foram divulgadas depois de seu falecimento em 1975. Muitas análises posteriores ressaltaram que, segundo Kant, “a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos essa palavra em sentido estrito, [...] como uma intenção de admitir o mal enquanto mal para o motivo de sua máxima”.¹⁸² No sentido da correção, é oportuno explicar seu erro. Ao falar em demoníaco, Arendt faz alusão à terminologia empregada por Kant ao dissertar sobre a possibilidade do mal pelo mal, hipótese que é logo descartada como vimos anteriormente. Se associarmos a informação à consideração de Arendt de que Kant, ao optar pela terminologia que adotou (mal radical), deve ter pelo menos suspeitado de sua existência, mas que logo ele o racionalizou em motivos inteligíveis, e levando em conta as ponderações sobre a anulação das categorias de meios e fins nos regimes totalitários vinculada à noção de mal radical, pode-se ter a impressão de que se confunde mal radical e mal pelo mal. Todavia, é apenas isso: uma impressão. Pois, ainda que em um episódio de modéstia, Arendt tenha dito a Karl Jaspers “não saber o que, de fato, é o mal radical, mas lhe parecer que ele tem a ver com o seguinte fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens”¹⁸³ – o que a rigor é exatamente o sentido proposto ao mal radical em *Origens do Totalitarismo* –, ela provou várias vezes conhecer bem o sentido kantiano de mal radical: “como as inclinações e a tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant denominava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal e a seguir as suas inclinações de o ‘mal radical’”.¹⁸⁴ E, ainda, Arendt reforça o consenso filosófico sobre não ser possível se querer o mal pelo mal. “Se a tradição da filosofia moral (distinta da tradição do pensamento teológico) concorda sobre

¹⁸¹ *Evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension.* ARENDT, Hannah apud YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For Love of the World.** – New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1982, p. 309. Tradução nossa.

¹⁸² KANT, Immanuel. **A Religião dentro dos Limites da Simples Razão.** Tradução de Valério Rohden. Coleção Os Pensadores. – São Paulo: Abril S.A., 1974, p. 379.

¹⁸³ “*What radical evil really is I don’t know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous*”. ARENDT, Hannah apud ASCHHEIM, STEVEN E. **Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations With National Socialism and Other Crises.** – New York, NY: NYU Press, 1996, p. 110. Tradução nossa.

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento.** Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 126.

alguma coisa desde Sócrates a Kant, até o momento presente, esse ponto é a impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, querer o mal pelo mal”.¹⁸⁵ O que ela subscreve. A declaração escrita nas correspondências trocadas com Scholem até chegou a ser reproduzida em cartas com Mary McCarthy e em conferências, de 1973, mas nunca foi publicada. Ademais, no caso específico de Scholem é perceptível a sua impaciência com o colega no teor da resposta – o que lembra de que uma das idiossincrasias mais peculiares de Arendt era considerar sempre preferível errar por excesso que pela omissão, mas que isso também é um convite ao equívoco.

Ainda assim, considerando todo o conjunto de sua obra, somos compelidos a pensar que a alegação nada mais é que uma grosseria em reação ao filósofo por repetir insistentemente preferir quando ela falava em mal radical entremeio todos os ataques que Arendt estava a sofrer por *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* [*Eichmann in Jerusalem: a report on the Banality of Evil*], de 1963. O deslize periférico importa menos do que a razão que a levou a optar pela terminologia em um gesto ousado de propor um novo significado enquanto exteriorizava seu descontentamento com Kant por não alcançar o que intuitivamente lhe sugeria a expressão. De início, é patente que, apesar disso, é provavelmente na filosofia de Kant que se pode achar ferramentas capazes de auxiliar a compreensão do que ela quer dizer ao falar de mal radical, pois o que Arendt busca é justamente uma explicação para o mal que ultrapasse relações subjetivas e objetivas que se associam à compreensão corriqueira do *fazer-o-mal* sintetizada no pensamento do filósofo ao formular um sistema plausível de explicação do porquê de os sujeitos praticarem o mal. O mal radical tal como foi visto anteriormente habitaria os recantos sombrios do espírito humano: é a tendência natural, no sentido de que o desejo é independente da vontade, de possuímos inclinações. Assim, a conclusão kantiana é de que se evitaria o mal ao resistir à tentação (e, contudo, para Arendt, o mal radical se manifesta a partir da superfluidade humana).

O termo é inesperado, pois não há nenhuma passagem em que Kant mencione algo como superfluidade. Nosso quadro usual de compreensão do *fazer-o-mal* seria inadequado para explanar a lógica do mal nos regimes totalitários, pois se deve ressaltar que mesmo na pior das hipóteses sobre o porquê de os seres humanos fazerem o mal, até a própria maldade – a condição de se querer decididamente ser ruim – não deve ser considerada maldade em estrita literalidade (tal qual se expõe no caso do Coringa, quando a perversão da vontade já não é mais meio e sim um fim). Segundo Kant, o ser humano é um animal razoável. O mal é compreensível a partir da

¹⁸⁵ Ibid, p. 136.

funcionalidade da falta em termos objetivos e do amor-próprio subjetivamente. O motivo de se atestar a inteligibilidade do mal moral na estrutura das decisões dos indivíduos é que, ainda que a transgressão seja uma violação à dignidade, em que o valor humano é ignorado pelo malfeitor que impõe à vítima tal injustiça, não é possível para o transgressor abdicar de um critério último que é a consciência da dignidade. A humanidade é violada, mas não se elimina esse fundamento que lhe confere o valor porque Kant presume que, ao ser passível do mesmo crime que cometeu, o infrator não contesta o preceito em que se assenta a dignidade porque caso ele seja vítima do mesmo crime que praticou, clamaria para si a mesmíssima humanidade que outrora transgrediu. Já do ponto de vista objetivo o mal é um meio para um fim, o que lhe cede compreensibilidade. Kant não alcançou aquilo que Arendt pretende porque mesmo a maldade não foge de sua lógica causal ao se converter em determinado ressentimento pervertido que pode ser explicado a partir das categorias estruturais do amor-próprio propostas por ele. E embora se possa conceder razão a Arendt, no sentido de que a sua queixa é justificável – porque a tradição não cede instrumentos razoáveis para se entender o fenômeno totalitário –, é sensato admitir que a delineação kantiana justifica a sua razão de ser. Em nível geral ou menos excepcional, ela continua a ser válida, pois para o senso comum normalmente se percebe o mal a partir da evidência da tentação resultante de nossas inclinações e nossos pendores. Richard Bernstein resume o óbice entre Arendt e Kant:

Se Arendt está a ser justa com Kant é discutível. Porém, é claro que Arendt está a crer que Kant não atingiu o que ela tenciona significar por “mal radical”. A análise de Kant se baseia no pressuposto de que há motivos compreensíveis que podem explicar o mal radical. Mas é precisamente isso que Arendt põe em xeque. É por isso que ela diz que “Não temos nada em que nos apoiar em ordem a compreender esse fenômeno que, no entanto, confronta-nos com a sua realidade esmagadora”.¹⁸⁶

De fato, o rancor incide no tipo de ressentimento que engloba categorias relativas à fraqueza, à ignorância ou ao egoísmo responsáveis por perverter a vontade. É o caso de Ricardo III, isto é, de alguém determinado a se provar um “vilão” e detestar os prazeres ociosos da vida porque aquilo que ele julga ser seu por direito lhe é negado.¹⁸⁷ A convergência entre a fraqueza, o autoengano e o egoísmo – resultantes da impotência da vontade, dissimulação dos motivos e

¹⁸⁶ *Whether Arendt is being fair to Kant is debatable. But it is clear that Arendt does not think that Kant grasped what she intends by ‘radical evil’. Kant’s analysis is based on the presupposition that there are comprehensible motives that can explain radical evil. But this is precisely what Arendt is calling into question. This is why she goes on to say that ‘we actually have nothing to call back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality’.* BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. – Cambridge: Polity Press, 1996, p. 143, Tradução nossa.

¹⁸⁷ SHAKESPEARE, William. **Ricardo III**. Tradução de Barbara Heliodora e Ana Amélia de Queiroz C. de Mendonça. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013, p. 18.

prevalência do interesse sobre um dever ético – é aquilo que geralmente explica a existência da maldade. Em *Otelo*, a incredulidade do Mouro diante de Iago expressa a estupefação que o mal pode ocasionar – “Procuro ver-lhe os pés, mas não! É pura fábula; o diabo não existe”¹⁸⁸ –, mas não põe em xeque a estrutura racional em que se assentaria um desejo de fazer o mal. O motivo de toda trama pérfida é a inveja pelas qualidades de Otelo que levam Desdêmona a se apaixonar pelo mouro. Iago não suporta ser inferior a ele, o que expressa a lógica do despeito que coaduna incapacidade, presunção e vaidade¹⁸⁹ – ou, noutros termos, as mesmas categorias de fragilidade, impureza e corrupção enumeradas por Kant enquanto disserta sobre um mal radical responsável por intermediar os motivos que levam alguém a não apenas fazer o mal como a decidir ser mau. “Caim não queria se tornar Caim quando matou Abel e até Judas Iscariote, o maior exemplo do pecado mortal, se enforcou”¹⁹⁰. Dos grandes vilões da dramaturgia de William Shakespeare até os patifes ordinários de Nelson Rodrigues tal ressentimento capaz de corromper a vontade é o elemento viável para se explicar a maldade. Seria o caso inclusive de Peixoto, o antagonista de *Bonitinha, mas ordinária ou Otto Lara Rezende*, que declarava a plenos pulmões ser um canalha em cima da mesa para que todos ouvissem e soubessem. O mais relevante vai além do proferido

Para além dessa reivindicação de canalhice convicta exposta a todo tempo pela frase de Otto Lara Rezende – “o mineiro só é solidário no câncer” – repetida a esmo pela personagem, se sopesarmos o desfecho da obra é certo concluir que há algo mais capcioso que sua confissão. A passagem é mais reveladora que aquilo que é esbravejado pelo antagonista. O ódio de Peixoto não é só pelo bem, o que o leva a presumir que toda honestidade é hipocrisia, mas por si mesmo. Peixoto mata Maria Cecília no último ato e se suicida, o que esclarece que aquilo que lhe levou a aceitar a tarefa que lhe é incumbida de corromper Edgar e o convencer a se casar com a jovem é seu rancor pela moça por quem é apaixonado. Maria Cecília dá vasão ao próprio fetiche – de

¹⁸⁸ Id. **Otelo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ilustrações: John Gilbert. – Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint S.A., 1985, p. 135.

¹⁸⁹ O que se amoldaria na estrutura psicológica do próprio racismo – e Otelo é um mouro – em determinados casos. No filme *Mississippi em Chamas* [*Mississippi Burning*], de 1988, o agente Rupert Anderson narra uma lembrança de seu pai e de um vizinho negro que obteve sucesso ao sair com sua mulinha vendendo leite pela vizinhança. Um dia o vizinho acordou e o animal estava morto. O policial diz que no fundo sempre soube que o pai a havia matado. Em leito de morte, o pai é questionado pelo filho, Rupert Anderson, se matou a mula e lhe responde: “...Se eu não for melhor que um preto eu vou ser melhor que quem?”. O racismo pode ser substancialmente potencializado pela ausência de aptidões do intolerante que encontra na cor o seu último refúgio para remediar a sua incapacidade. Tal percepção, porém, não atenua o ressentimento do sujeito, mas o estimula porque inconscientemente atesta que não se conseguiu fazer nada em vida além de nascer, algo que não predica qualquer mérito. A lógica da história narrada pelo agente é substancialmente parecida com a inveja de Iago pelo mouro, que não entende como Desdêmona pode amar Otelo – um mouro a quem o vilão não consegue encontrar nenhuma explicação razoável para detestar tanto.

¹⁹⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 137.

participar de uma “curra” com negros – e o patife não consegue conciliar a ambiguidade de que a moça, descrita como tão pura que nem alma tem, possuía tal desejo. Ainda, Peixoto se ressentia por arranjar os meios dela realizar a fantasia: apesar de ser um arranjador e ela sua cunhada, ele a deseja. Atualizado para nossos dias a análise da obra – ou seja, rejeitando o machismo presente por toda a peça de Nelson Rodrigues, pois a impressão que o autor passa é que Peixoto alcançou sua redenção – em uma leitura objetiva se concluiria que a incapacidade da personagem de lidar com seu próprio desejo lhe prega uma última peça. Ele não é menos indigno ao assassinar Maria Cecília, que nada lhe devia. A decisão não é intermediada pela moralidade, mas pelo moralismo (que impõe à mulher pureza virginal, o que aponta confusão entre os seus parâmetros de moral, pois mesmo o hesitante Edgar queimou o cheque pago para desposar a jovem com Ritinha, uma prostituta a quem insistiu amar de verdade e que acabou por ter que admitir não ser menos digna de amor por sua condição). A confusão entre moral e moralismo é algo que move Peixoto, para além do egoísmo propriamente dito – pois o egoísmo estaria presente, mas não operaria sozinho. Até mesmo a confissão de ser um canalha presume uma autenticidade suspeita porque confunde a coragem que usualmente exige ser honesto com o descaramento – Peixoto não é sincero e sim desbocado. O desenredo revela que ele é hipócrita até ao recusar a hipocrisia. Por isso sua última decisão é aniquilar aquilo que ele deseja. Para Schopenhauer: “A vontade é não somente livre, mas onipotente”.¹⁹¹ Mesmo a canalhice convicta de Peixoto é artificial: é o artifício e o engodo a que recorre para dissimular a impotência de não conseguir encarar o fato desesperador de que o seu inalcançável desejo é irremediável: “o nojo pela sujeira pode se tornar tão grande que nos impede de nos limparmos”¹⁹², diz Nietzsche, o que poderia descrever o conflito que permeia o ódio de Peixoto pela decência. Arendt fez suas próprias ponderações sobre o que, independente de quaisquer consequências, pode levar um indivíduo a obstinadamente querer ser alguém ruim:

Que todo mal radical vem das profundezas do desespero é aquilo que nos disse explicitamente Kierkegaard – e poderíamos ter aprendido o mesmo com o Satã de Milton e muitos outros. Soa tão convincente e plausível porque também nos disseram e ensinaram que o demônio não é só *diabolos*, o caluniador que presta falso testemunho, ou Satã, o adversário a tentar o homem, mas que ele também é Lúcifer, o portador da luz, um Anjo Caído. Noutras palavras, não precisamos de Hegel nem do poder da negação para combinar o melhor com o pior. Sempre houve algum tipo de nobreza no malfeitor real, embora isso não exista naquele patife que mente e trapaceia no jogo. O importante sobre Claggart e Iago é que eles agem por inveja daqueles que sabem serem melhores do que eles próprios; o que é invejado é a simples nobreza que Deus concedeu ao Mouro, ou a pureza

¹⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **Do mundo como vontade e representação**. Prefácio e tradução de Afrânio Coutinho. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 27.

¹⁹² NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do Espólio**. Prefácio e Tradução de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UNB, 2004, p. 188.

inocente e ainda mais simples de um humilde companheiro de bordo, de quem Claggart é claramente superior na escala social e profissional. Não é óbvio que ainda exista mesmo na inveja nascida do desespero alguma nobreza que se sabe estar totalmente ausente nas coisas como elas verdadeiramente são? Conforme Nietzsche, aquele que se despreza respeita pelo menos aquele dentro de si que despreza! Mas o mal real é o que causa o horror inexprimível, quando só o que podemos dizer é: isso nunca deveria ter acontecido.¹⁹³

O ponto é que essas considerações acerca do nível máximo da maldade – em que o mal radical se evidencia na perversão da vontade pelo rancor – não conseguem explicar a lógica totalitária que, não obstante, desvela um mal extremo. Na medida em que o mal radical tal como concebe Arendt se vincula não só à superfluidade humana, mas à descartabilidade dos carrascos o mal oblitera a relação de meios e fins – e o interesse, responsável por designar um fundamento do mal já não é o fator a intermediar a sua causa. A gratuidade e a expansão do terror totalitário para vítimas que nem sequer demonstravam poder ofensivo seriam possibilitadas pela ausência de um elemento capaz de impor limites à disposição dos carrascos de causarem dano. E Arendt caracteriza o mal radical inicialmente de absoluto porque uma propriedade do absoluto é jamais recuar. Em suma, por mal absoluto ela se referia à ausência de mecanismos de freios para o mal na medida em que suas motivações são despersonalizadas. Nesse sentido, o significado kantiano de humanidade é crucial para esclarecermos o que a autora busca ao recorrer à terminologia do pensador. Para Kant, a noção do dever faz da humanidade o fim e nunca o meio, enquanto todo mal moral está relacionado à compensação do amor-próprio. Segundo Denis L. Rosenfield: “O conceito de humanidade é um conceito que circunscreve a subjetividade do homem, pois através dele enunciam-se as leis universais que o homem faz suas em seu agir”.¹⁹⁴ De acordo com Kant, a humanidade seria o fator responsável por conferir valor à moralidade conforme a razão do *Ser* predica seu *Dever-ser*. Se o mal radical resulta da dificuldade de articular a natureza humana e a liberdade, isto é, a relação entre o respeito pelo dever e a tentação a intermediar um móbil da ação, a ausência da moralidade destitui a própria humanidade dos homens. Logo, o mal radical é não apenas o responsável por levar os indivíduos a transgredirem como também pela injustiça não só prática, mas psíquica, pois a dignidade da vítima é ignorada em função da satisfação do malfeitor. Mas ainda assim o mal seria incapaz de romper o último vínculo compartilhado entre vítima e agressor relativo à condição de ambos pertencerem à mesma categoria humana porque

¹⁹³ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 138-139.

¹⁹⁴ ROSENFELD, Denis L. **Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. – Porto Alegre: L&PM Editores, 1988, p. 55.

recusar tudo o que faz dos outros significantes implica rejeitar a si mesmo: o sentido em que se assenta as máximas não pode ser negado sem também prejudicar quem se nega a reconhecê-lo.

É devido a isso que Kant diz que aquele que escolhe ser mau deveria desprezar a si mesmo, pois assim como o efeito colateral do mal radical é a desvalorização do outro, a negação do fundamento da dignidade humana equivaleria a rejeitar a si próprio. Sendo assim, o pensador concluiu que o amor-próprio não pode negar o valor do ser humano como um todo por implicar consequências prejudiciais ao transgressor – o filósofo está considerando que o amor-próprio é um limite da disposição pessoal para fazer o mal (pois mesmo o ressentimento intercala motivos que envolvem a fragilidade, a impureza e a corrupção do coração). Porém, ao se desvincular o caráter subjetivo do mal – na medida em que o terror é uma política estatal no totalitarismo – o desprezo se infundiria ultrapassando os limites individuais da prática do mal. Arendt conceberia o mal radical, assim, como a dilatação da premissa de que o *fazer-o-mal* depreende a obliteração da dignidade humana em vista do fim estabelecido a ponto da própria funcionalidade do mal, e o que é até então relativo ao fim, perder completo significado enquanto o terror se expande e é capaz de se estender a todos. Esse mal não se atrelaria só à pessoa singular que faz do outro um meio lhe depreciando qualquer valor intrínseco, mas a um sistema que nega à vítima um vínculo mínimo de ainda ser humana. Através dessa via hiperbólica de desvalorização humana todos se tornam igualmente supérfluos, algo que engloba inclusive os próprios agentes totalitários, pois são descartáveis em razão da imperatividade de um poder que é total. A condenação das vítimas aos poços do esquecimento onde não possuem valor nenhum é a síntese da superfluidade como fenômeno. Em resumo, os regimes totalitários são capazes de criar um contexto em que se perde a função objetiva da transgressão. As contingências e a correlação necessária entre meios e fins são ignoradas rompendo com o entendimento comum da maldade. As circunstâncias culminam na concepção de um mal como fim em si – pois não depende da convergência de interesses para concretização, tampouco da aporia de um mal pelo mal – porque aquilo que se faz com o que é supérfluo não exigiria maiores explicações. “Ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”.¹⁹⁵ Em suma, tal superfluidade indica que suas vítimas não pertencem mais nem sequer à classe humana por eliminar até o vínculo mínimo que Kant acreditou ser indissociável.

Ao refletir acerca das considerações de Arendt sobre o mal nos regimes totalitários, Jerome Kohn deduziu que “ao denominá-lo ‘radical’, Hannah Arendt queria dizer que a raiz do

¹⁹⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 528.

mal aparecera pela primeira vez no mundo”.¹⁹⁶ Para a filósofa, o totalitarismo é responsável por expor ao mundo as raízes do mal ao tornar todos os homens igualmente supérfluos – o que torna justificável a opção pela nomenclatura kantiana tanto no sentido de que a noção de radicalidade expressa a qualidade de extremo como na notável peculiaridade semântica de que revelar raízes pressupõe desarraigar. Esse mal seria absoluto porque a sua prática não dependeria dos motivos utilitários que geralmente se associam ao amor-próprio como explicação para o mal. Assim, já não importa se eles estão vivos, mortos ou se nunca viveram. O mal é extremo não apenas pela dimensão – nos números escandalosos e na gritante crueldade –, mas principalmente por anular a dignidade humana em sentido último. As vítimas não possuem nem sequer o direito a alguma explicação (utilitária, passional ou até mesmo fictícia do porquê de sofrerem tamanha violação). Na concepção de Arendt, o mal radical seria uma hipérbole do que Kant considera, mas não do amor-próprio, o que os regimes totalitários evidenciam inclusive a superação, e sim do produto colateral – é a transgressão da dignidade para muito além dos limites imaginados pelo filósofo. Para Kant, a disposição para cometer o mal é pessoal: uma mancha no coração dos homens que individualmente sofrem com desejos, dúvidas e frustrações. Eventualmente, eles atentam contra dignidade alheia para se valer do mal que fazem, mas a substância do mal é o interesse. A vítima seria transversal. Todavia, no totalitarismo a substância pouco importa; interessa só o substrato do mal (o que, em nível prático, é o produto como consequência de uns condicionarem outros a algum interesse). Os regimes totalitários se dedicam a condicionar o indivíduo, mas descartam as propensões que de certo modo são indícios de que algo escapou do condicionamento. O terror se tornaria autossuficiente. Enquanto o fundamento da tirania é a sua ilegalidade, a essência dos regimes totalitários é o próprio terror, como fim em si, independentemente de fatores utilitários.

A diferença fundamental entre as ditaduras modernas ou as tiranias do passado está na utilização do terror não como meio de extermínio e de amedrontamento dos oponentes e sim como um instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, tal como nós o conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e as suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. [...] De certa maneira, nos campos de extermínio nazistas os judeus eram assassinados de acordo com uma explicação oferecida por essas doutrinas à razão do ódio: independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de vício e virtude pessoais. Ademais, os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos da desapaixonada eficiência se assemelhavam sinistramente aos instrumentos inocentes do ciclo inumano e

¹⁹⁶ KOHN, Jerome. **Introdução à edição americana de Responsabilidade e Julgamento**. In ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 19.

impessoal de eventos exatamente como lhes consideravam a doutrina do eterno antissemitismo.¹⁹⁷

O resíduo do mal – enquanto violência – é controlável, sobretudo quando é relativo à morte, uma resolução definitiva. A fabricação de cadáveres não somente é emblemática como corresponde ao próprio sentido dos regimes totalitários. É o produto de um microcosmo criado para monitorar os mínimos detalhes da existência – eventualmente, o resultado não poderia ser outro se não os corpos mortos que extinguem as possibilidades e que nivelam indivíduos a partir dos restos volatizados por chaminés. Celso Lafer diz que Arendt “considera o mal como radical porque o que lhe caracteriza no exercício da domínio totalitário é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis”.¹⁹⁸ O nazismo é, sem sombra de dúvidas, o maior exemplo de tal modelo político, mas não só em termos empíricos por ter criado de fato fábricas de morte: o nazismo é o maior expoente ideológico desse modelo de Estado na medida em que os mitos germânicos atrelados ao cientificismo racista do Séc. XIX elegidos pelo regime se apoiavam em uma interpretação de mundo amparada na crença de um poder da vontade capaz de romper com os limites do próprio real. O jargão de Joseph Goebbels de que uma mentira ao ser dita mil vezes se torna verdade é o seu epítome. Daí que “a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado somente que tudo pode ser destruído”¹⁹⁹, pois, ao se testar os limites da natureza do homem, os experimentos totalitários só conseguiram destruí-lo. Nos laboratórios totalitários se aniquilava tudo aquilo que podia ser atribuído autenticamente aos seres humanos ao destituí-los de tudo que lhe pode ser espontâneo eliminando todas as distinções entre possível e impossível, próprio e impróprio, e suprimindo até mesmo alguma dignidade da morte: morria-se anônimo, não se sabendo por que morreu, sem direito nem sequer ao olhar sedento de algum inimigo. “Como é que, sem raiva, pode-se bater numa criatura humana?”²⁰⁰ questionava atônito Primo Levi – a palavra “raiva” poderia ser substituída por “vontade” sem qualquer prejuízo de significado. E o mesmo Primo Levi relatou ter ouvido certa vez em Auschwitz um SS dizer que não importava quem ganhasse a guerra, eles – prisioneiros – já tinham perdido. Se ser supérfluo significa não ter lugar no mundo, a expressão máxima de tal desamparo é ser derrotado em uma

¹⁹⁷ Ibid, p. 26-28.

¹⁹⁸ LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio de ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. – Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 26.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510.

²⁰⁰ LEVI, Primo. **É Isto um Homem?**. Tradução de Luigi Del Re. – Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988, p. 15.

guerra que nem sequer se lutou. Até mesmo a posição de adversários lhes foi negada – “aquilo” já não eram seres humanos e, talvez, já não fossem nem sequer animais aos olhos dos carrascos.

4.2 O processo de desumanização – o colapso da noção de sujeito diante do extremo desprezo pelo valor humano:

A aniquilação do ser humano é a intuição mais óbvia dos regimes totalitários porque não é possível condicionar totalmente a natureza do homem. Destarte, o mal totalitário necessita constantemente se reatualizar englobando novos inimigos (o que faz do terror *fim-em-si* ao não haver um fim para o terror). Sua única razão é se espalhar e se possível engolir o mundo inteiro. O vazio substancial do totalitarismo está intimamente relacionado a sua pretensão de totalidade. Em sentido semelhante, Lévinas chama a atenção para a distinção entre a totalidade e o infinito – a totalidade seria excludente por natureza ou, como falava Gilles Deleuze, noutra contexto, a maioria pode ser ninguém se a minoria é todo mundo. O mal se torna um fim em si mesmo por inverter o princípio de causalidade; por desafiar os limites impostos pela realidade em razão do parâmetro estabelecido de englobar tudo. Ao invés de se adequar ao nível do possível, força-se o real. Há muitos exemplos que podem ilustrar tal percepção de constante confronto ao mundo, para além das manifestações objetivas de experimentos com prisioneiros: é o caso, por exemplo, da megalomania sintomática e insistente de Adolf Hitler ao aspirar um Reich de Mil Anos ou a percepção de beleza de Albert Speer que ao projetar o Salão da Glória [*Ruhmeshalle*] idealizou algo tão monumental que provavelmente afundaria no chão e causaria chuvas dentro do próprio recinto. O 3º Reich caiu e o projeto nunca saiu do papel, mas seria o desprezo pela humanidade esculpido em pedra – uma obra para deuses, não para homens. O que reflete o ocultismo nazista que compreendia a ação de subjugar outros povos como um destino revelado da Alemanha. Em sentido semelhante ao totalitarismo soviético que identificava o bolchevismo como um produto das leis da história, as teorias raciais nazistas se apresentavam como leis da natureza, ainda que seus fundamentos não passassem de ficção: a crença de que há muitos milhares de anos existiu uma unidade étnica branca-caucasiana a prosperar na Europa, mas a miscigenação degenerou e apequenou a nobreza física, moral e natural dos homens brancos europeus. A mixórdia entre os mitos da Sociedade Thule e o cientificismo racista chegou ao esoterismo cômico de se especular que o povo alemão – como suposto herdeiro da raça ariana – descenderia dos lendários atlantes.

E como todos os deuses precisam de algum diabo para poderem se admirar, corpos, órgãos e outras partes humanas eram constantemente coletados nos campos de extermínio para

a edificação de um *monstruário* da degeneração racial judaica. A simbologia nazista tinha como finalidade afirmar a sobreposição alemã sobre todas as outras nações; ser o centro de tudo a que o mundo deveria se curvar. “A expansão totalitária passou a ser uma força destruidora de povos e nações. A força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual deveria servir”.²⁰¹ Portanto, tal sustentáculo totalitário seria uma ideologia de reconhecimento do inimigo, o que impeliria a consumir pensamentos, a uniformizar opiniões e a frequentemente se atualizar. Não há totalitarismo sem alguém para ser eliminado. Nesse sentido, suas vítimas são supérfluas, mas os agentes também são descartáveis. E por essa razão Arendt dizia que o mal oriundo dos regimes totalitários pode consumir a todos e destruir tudo conforme se concebe o terror como movimento das leis da natureza e da história.

A política totalitária, que passou a adotar a receita das ideologias, desmascarou a real natureza desses movimentos, na medida em que claramente demonstrou que esse processo não podia ter fim. Se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e que é indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudesse encontrar novas categorias nocivas ou indignas de viver; se é lei da história que, numa luta de classes, certas classes “fenece”, a própria história humana chegaria ao fim se não se formassem novas classes que, por seu turno pudessem “fenece” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio.²⁰²

O mal radical a que Arendt se refere estabelece relação com o que Kant diz sobre a violação da dignidade humana ser a consequência do mal, mas se distancia da noção de interesse e amor-próprio (que são manifestações da singularidade individual). A desumanização oriunda das políticas de eliminação de classes intoleráveis é uma decorrência em função do objetivo de se propagar o poder total sem o empecilho da espontaneidade. Assim, o totalitarismo é produto de uma concepção de mundo completamente planejado – é o que se expressa na padronização dos indivíduos, na uniformização de condutas pessoais e na eliminação de pessoas consideradas indesejáveis. O que é menos óbvio é que tais preceitos se alinham a determinadas acepções das relações entre sujeitos e objetos adotadas pelos modelos científicos modernos (não sem motivos juristas, economistas, médicos, arquitetos, engenheiros, químicos ou mesmo filósofos poderiam integrar as fileiras nazistas, apesar do misticismo que permeava o seu imaginário). Por exemplo,

²⁰¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 167.

²⁰² Ibid, p. 516

da perspectiva epistemológica, a medicina é a primeira ciência aplicada a exigir um fundamento ético por um motivo óbvio: a técnica deve servir aos sujeitos, não se servir deles. Tal delimitação é relevante, pois, como uma ciência prática, a finalidade da medicina é otimizar a vida humana, mas seu objeto de estudo é o próprio homem como ser consciente. Exige-se delimitação. Desde o momento em que passou a vigorar essa compreensão de que os indivíduos já não mais balizam aquilo que é aceitável o “tudo é permitido” se converteu em “tudo é possível” e um objetivo em destino. Os meios para se alcançar um resultado já não se submetiam à moral – o que justamente era a preocupação de Hipócrates ao pavimentar a ciência médica e cujo distanciamento imposto a partir dos paradigmas modernos das ciências experimentais é incidente. Robert Oppenheimer expressou a sua aflição em relação à recorrente falta de critérios éticos na investigação científica ao lançarem bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki dizendo – pateticamente – que, enfim, a ciência finalmente tomou conhecimento do pecado, como se lhe surpreendesse o propósito de uma bomba financiada por setores bélicos não ser outro se não aniquilar pessoas ao explodir (o que remete à fala de Jean Baudrillard sobre o mal hodierno ter relação com a inaptidão para se entender a realidade simbólica das coisas). Conforme Zygmunt Bauman, o Holocausto seria um subproduto da modernidade, o que não quer dizer que a modernidade seja um Holocausto, mas o resultado de um impulso moderno de controle e manipulação da realidade – seu berço está na concepção de que em condições apropriadas é sempre possível manipular a natureza. O modelo experimental próprio das ciências naturais era empregado em experimentos com seres humanos sem qualquer mediação. Eliminar a pluralidade e a imprevisibilidade humana seria decorrência.

O Holocausto, entretanto, seria precisamente um jorro impensável dos resíduos ainda não totalmente erradicados da barbárie pré-moderna. Era um morador legítimo da casa da modernidade; e com efeito, um morador que não poderia se sentir em casa em mais nenhum outro lugar.²⁰³

Contudo, é absolutamente claro que os regimes totalitários levaram tal displicência a um nível inimaginável até então com as suas fábricas de morte. Joseph Mengele é um exemplo empírico dessa perversão. Em certa ocasião, ele discutia com colegas no campo sobre o quadro clínico de uma menina. Ele falava que ela tinha tuberculose, os outros diziam que não. Ele então se ausentou e após algumas horas retornou para junto dos demais confirmando que eles estavam certos: ela realmente não tinha tuberculose. Mengele matou e disseceu uma criança apenas para

²⁰³ BAUMAN, Zygmunt. **Holocausto e Modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, p. 37.

resolver uma discussão sobre diagnósticos. Ora, e a função de um médico não deveria ser salvar vidas? Ou o que se diria sobre Newton se ao invés da história da maçã fossem lançadas pessoas de um prédio para se formular a lei da gravidade? Pois a superfluidade humana é essa disposição da vida humana para o que quer que se queira fazer, ou seja, a criação de um estado de completa suscetibilidade ao mal. Parece ser essa total destituição de qualquer dignidade que Arendt quer ilustrar ao falar de mal radical, pois na prática o mal que viola a pessoa não está nas motivações dos sujeitos, que podem preservar para si seus ímpetos, mas no que lhe sobra (a efetividade do mal que é independente de intenções). Os campos de morte pela primeira vez na história fizeram do que até então seria a consequência e colateralidade do mal o seu próprio propósito e produto. E como se tratava de um produto se exigia dos agentes totalitários um absoluto profissionalismo e distanciamento porque “a facilidade com que as consciências podiam ser entorpecidas era em parte a consequência direta do fato de que de modo nenhum tudo era permitido”.²⁰⁴ A distância entre carrascos e vítimas era tal que Rudolf Höß chegou ao cúmulo de dizer em juízo não tolerar crueldades desnecessárias enquanto diretor de Auschwitz, pois os seus subordinados deveriam eliminar aquelas pessoas, não atormentá-las – como é possível que ousasse fazer tal declaração?

Para David Rousset, a lição aprendida no campo de Buchenwald foi justamente que “os homens normais não sabem que tudo é possível”²⁰⁵ – o que, definitivamente, não é uma boa notícia. O que é o mal radical é de difícil solução, porém, é certo que qualquer possível resposta passe pela análise – o processo de diferenciação – das formas de despersonalização empregadas no contexto. Diz Primo Levi: “vítima e carrasco são igualmente ignóbeis; a lição dos campos é a fraternidade da abjeção”.²⁰⁶ Sem embargo da alegação, embora seja consenso que o fenômeno de superfluidade se estendia a qualquer um, não se englobava a todos de forma simétrica – e ao se falar de descartabilidade se quer apontar essa distinção. Embora o sentido de descartabilidade seja sinônimo de superfluidade, ser descartável significa primeiramente ser substituível. Nesse escopo, a acepção se aplica mais precisamente aos operadores do massacre, despersonalizados no sentido de que agem para um sistema em que sempre podem se tornar dispensáveis. Todavia, o significado de superfluidade em relação às vítimas é obviamente mais extremo: é referente a pessoas que não importa serem aniquilados. A eliminação de vítimas é resultado de um processo

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 105.

²⁰⁵ ROUSSET, David apud FORRESTER, Viviane. **O Crime Ocidental**. Tradução de Maria José Catagnetti e Tiekō Yamaguchi. – São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 45.

²⁰⁶ LEVI, Primo apud AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?**. Tradução Selvino Assman. – São Paulo: Boitem-Po, 2008, p. 27.

sistemático de desumanização cuja finalidade era normalizar a prática do extermínio através do condicionamento, da dissimulação da linguagem ou da divisão de tarefas, para fins de tornar o genocídio o mais impessoal possível. Por essa razão, Arendt chamaria a atenção para o fato de que a introdução do conceito de genocídio no Julgamento de Nuremberg para abarcar um crime até então desconhecido seria apenas “aplicável até certo ponto, não inteiramente adequado, pela simples razão de que os massacres de povos inteiros não são sem precedentes. [...] A expressão ‘massacres administrativos’ é a que parece melhor definir o fato”.²⁰⁷ E, de fato, o que diferencia o Holocausto de todos os outros genocídios na história da humanidade não são seus números²⁰⁸, mas a administração industrial do massacre, com metas diárias, que deviam ser conferidas pelos membros da *Schutzstaffel* com planilhas na mão. As vítimas das fábricas de morte não eram só objetificadas, mas refugadas. A desumanização ocorrida nos campos de extermínio era tamanha que seus desafortunados cativos podem ser compreendidos como análogos a pragas ou rejeitos.

O genocídio do povo judeu abalou profundamente a própria noção de “sujeito”: os nazistas encarregados de conduzir os vagões dos deportados aos campos de extermínio não tratavam crianças, mulheres e homens tal como “mercadorias”. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o ser humano já não valia nada. Não havia um inimigo a combater ou um prisioneiro para trocar; havia só um objeto a ser destruído.²⁰⁹

Mesmo a aceção usual de objetificação está aquém da degradação a que os sujeitos eram submetidos, afinal, o sentido ontológico de objeto pressupõe certo valor instrumental, por menor que seja. As vítimas dos campos de extermínio se convertiam em um não-ser. Para tanto, era preciso um metódico processo de remoção dos elementos psíquicos de identificação pessoal. Dizia Primo Levi: “A morte começa pelos sapatos. Eles se revelaram para a maioria de nós um verdadeiro instrumento de tortura”.²¹⁰ A despersonalização dos prisioneiros é condicionada pela

²⁰⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 311.

²⁰⁸ E o que inclusive foi capaz de gerar nos últimos anos a discussão absolutamente inapropriada sobre uma suposta indulgência de setores da esquerda em relação aos massacres ocorridos nos *gulags* soviéticos considerando que o regime de Joseph Stalin – que também era totalitário – fez mais vítimas do que a Alemanha. O debate não somente se desvia do cerne da questão como se revela de extremo mau-gosto e de profunda insensibilidade: da “direita” à “esquerda” há massacres para todos os gostos ou das dimensões mais escandalosas possíveis – desde o extermínio indígena nos Estados Unidos da América às minorias assassinadas na China ou no Tibete durante o regime de Mao Tsé-Tung. A famigerada frase atribuída a Stalin expõe, involuntariamente, o cinismo desse modelo de abordagem: “a morte de uma pessoa é uma tragédia; a de milhões é estatística”. Não conforta o brasileiro que sofreu na pele a violência política saber que se torturou ou matou mais na ditadura de Pinochet. A exemplo do sadismo, o mal pode ser bastante criativo, mas a semente do mal extremo é a falta de imaginação, quando as pessoas se tornam números.

²⁰⁹ POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. – São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 17.

²¹⁰ LEVI, Primo. **É isto um homem?**. Tradução de Luigi Dei Re. – Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 32.

degradação de atividades e acessórios comuns no dia a dia – dormir, acordar, comer, assear-se, vestir, trabalhar, descansar, gozar e pensar. Viktor Frankl também registrou que os sonhos mais frequentes dos encarcerados envolviam pães, tortas, cigarros ou banhos quentes.²¹¹ A primeira etapa desse processo era a remoção dos pertences das vítimas logo que adentrassem os campos: apartavam-lhes as roupas, as bagagens, os relógios ou qualquer bem que remetesse à vida social de outrora. Imediatamente lhes raspavam os cabelos para destituí-los da própria aparência. Por fim, retiravam-lhes os nomes e lhes marcavam com números privando-os da própria identidade. Conforme Lévinas, “ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres”.²¹² Logo, é próprio da condição humana reconhecer e ser reconhecido; no rosto do outro reconheço a minha singularidade pelo compartilhamento da diferença – e é através do nome que nós somos apresentados ao mundo, como um ser que não é somente mais um ser entre os seres. Primo Levi chegou à mesma conclusão sobre a importância desse que é o item mais abstrato entre tudo que os recém-chegados perdiam ao desembarcarem de comboios abarrotados nas fábricas de morte:

Pela primeira vez nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética nos foi revelado: nós chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e se eles nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.²¹³

Na medida em que o objetivo dos regimes totalitários era a completa eliminação da espontaneidade humana, a privação da singularidade individual era um método bastante eficaz de conversão dos sujeitos em coisas. À vista disso, “o que está em jogo na ‘situação extrema’ é continuar sendo ou não um ser humano”²¹⁴ como transparece a preocupação de Primo Levi em preservar pelo menos o próprio nome. O que significa ser humano nos campos de extermínio é algo enigmático: a desumanidade é como regra mais terrível do que a própria crueldade porque nem mesmo o sentimento de pertencimento à espécie humana de que falava Kant constitui uma

²¹¹ FRANKL, Viktor E. **Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Tradução de Walter Schlupp e Carlos C. Aveline. 25ª Edição. – Petrópolis: Editora Vozes. 2008, p. 44.

²¹² LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Tradução de João Gama. – Lisboa: Edição 70, 1988, p. 92.

²¹³ LEVI, Primo. **É Isto um Homem?**. Tradução de Luigi Del Re. – Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988, p. 92.

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?**. Tradução Selvino Assman. – São Paulo: Boitem-Po, 2008, p. 62.

forma de dignidade em um contexto de total ausência de valoração. Segundo Martin Heidegger, a condição humana se expressa pela noção de *dasein* que comporta três sentidos específicos: de ser no mundo (*Ser-ai*), de ser um ser de possibilidades e o de ser para a morte. Mas ser supérfluo implica não ter lugar no mundo. A destituição da espontaneidade desautoriza qualquer ação. É, assim, a extinção de possibilidades, pois nem sequer “a morte pode ser chamada de morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados de cadáveres. [...] Aquilo que define o campo [é] que a dignidade ofendida não é a da vida, mas da morte”.²¹⁵ Nos campos de extermínio, era possível eliminar um ser humano por completo porque até a dignidade de poder morrer como sujeito era negada. As vítimas ocupavam o vazio dos poços do esquecimento; o oblívio; a falta de epitáfios; a perpetuidade em lugar nenhum. O tipo de vácuo existencial que aterrorizava os povos antigos mais que a morte em si, pois se eliminava o próprio nome e a possibilidade da vida em memória, já que a “desumanização não só elimina a própria vida como mata a própria morte que deixa de constituir um acontecimento social”.²¹⁶ A “morte violenta” – responsável por desempenhar um papel fundamental na teoria contratual de Thomas Hobbes ao estabelecer a vida como o direito mais fundamental dos direitos – já não é mais o *summum malum* que pode acometer os homens.

O ser humano consegue se perceber como um ser para a morte sem necessariamente experienciá-la (a noção de Heidegger de autenticidade depende inclusive desse pressuposto). O que ocorre nos campos é, porém, o oposto, pois a expectativa constante da morte não só banaliza a vida, mas a própria morte, que mal se nota – não há espaço para nenhuma existência autêntica nos campos. No ambiente de absoluto horror, a integridade já não se difere da perda da decência ao se reduzir o homem à vida nua. A aniquilação de qualquer dignidade pessoal torna o martírio impossível, pois “no totalitarismo, a liberdade não apenas se reduz a sua última e aparentemente indestrutível garantia, que é a possibilidade do suicídio, mas perde toda importância porque as consequências do seu exercício são compartilhadas por pessoas completamente inocentes”²¹⁷. E, contudo, a hipótese de descartar a vida e deixar esse mundo como um último gesto de nobreza é tão compreensível ou justificável quanto rejeitar toda integridade para se manter vivo porque o Holocausto marca a ruptura com qualquer dignidade moral e com o preceito de obediência às normas. Ademais, é de uma insensibilidade grosseira absolutamente deslocada da realidade dos fatos questionar aqueles que ali estavam, contra sua própria vontade e sem qualquer alternativa,

²¹⁵ Ibid, 77.

²¹⁶ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, P. 111.

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989,

por que não deram um fim àquela situação. Apesar disso, não era nada incomum um sentimento insistente de culpa que perseguia e assombrava os sobreviventes por unicamente sobreviverem.

A ruptura com todos os padrões de uma ética da dignidade e valorização humana é expressa no que se convencionou denominar “mundo invertido”. O trecho a seguir de *O Vigário* [*The Deputy*], de Rolf Hochhuth, sintetiza o paradigma dantesco instituído a partir dos campos: “Auschwitz refuta criador, criação e criatura. A vida como ideia está morta. Talvez seja o início de uma nova grande era, uma redenção do sofrimento. [...] só um crime resta: maldito seja quem criar a vida. Eu cremo a vida. Esse é o humanitarismo moderno – a única salvação do futuro”.²¹⁸ Como na peça, a desumanidade é antes uma postura do que uma ação. Tal premissa se aplicaria sobretudo aos carrascos. No caso dos assassinos totalitários, os seus atos eram condensados no cumprimento das suas funções na enredada burocracia do morticínio – no máximo era possível tomar atitudes em relação a uma diretiva previamente ordenada e a diferença entre ação e atitude é que a atitude é um ato condicionado pela postura previamente adotada: a possibilidade de agir é definida pela instrução, pelo que designa seu cargo, por um código previamente estabelecido. Durante o discurso de abertura do julgamento de Eichmann, o promotor-chefe, Gideon Hausner, declarou que: “os cúmplices no crime [de Eichmann] não eram nem gângsteres nem homens do submundo... doutores e advogados, estudiosos universitários, banqueiros e economistas seriam encontrados nos conselhos que resolveram exterminar judeus”.²¹⁹ Para Arendt, o erro evidente é que não houve tais conselhos para deliberar sobre o extermínio, mas unicamente para planejar como efetivá-lo. Não há o que se falar sobre decisões, tampouco de ação, mas apenas condução do que o *Führer* previamente havia estabelecido. As iniciativas para viabilização do extermínio seguiam a mesma lógica. É como o exemplo de Rudolf Höß que providenciou nos arredores de Oświęcim meios e materiais para construção do campo de Auschwitz-Birkenau. O ponto é: ele tomou uma atitude em razão de uma tarefa que lhe foi incumbida e em nenhum momento houve qualquer juízo ou deliberação em relação às diretivas que lhe foram ordenadas – ele as cumpriu.

No contexto de operacionalidade dos campos, a desumanização das vítimas para os carrascos é intermediada por uma indiferença semelhante a essa – no sentido de que seus juízos

²¹⁸ *Auschwitz refutes creator, creation and the creature. Life as an idea is dead. This may well be the beginning of a great new era, a redemption from suffering. [...] only one crime remains: cursed be he who creates life; I cremate life. That is modern humanitarianism – the sole salvation to the future.* HOCHHUTH, Rolf. **The Deputy**. Translated by Richard and Clara Winston. – New York: Grove Press, 1963, p. 248. Tradução nossa.

²¹⁹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 29.

seriam desnecessários –, mas se expressa também a partir da profunda insensibilidade que torna impossível a identificação com as pessoas que estavam ali, à disposição. A completa indiferença dos agentes totalitários podia alcançar níveis verdadeiramente horripilantes. Em *Auschwitz – O Testemunho de um Médico*, Miklos Nyiszli descreve o seu período de encarceramento no campo quando foi selecionado como assistente de Mengele – o teor de seus experimentos eram os mais macabros possíveis: tentativas de alteração da pigmentação da íris ocular com injeções de tinta, exames de resistência em temperaturas muito abaixo de 0° Celsius, infecções por inoculação de doenças como hepatite infecciosa, tifo, tuberculose, febre tifoide, febre amarela e malária, testes de coagulação sanguínea a partir da absorção de clorofórmio, exposição aos efeitos de radiação, vivissecção (dissecar pessoas vivas), esterilização em massa e, o mais medonho, a tentativa de criar siameses ao costurar dois irmãos gêmeos. Nyiszli narra um episódio cujos termos optados por Mengele conseguem rivalizar com o assombro dessas abominações: ao examinar anotações, o médico deixou cair um pingo de gordura em uma das planilhas de Mengele. Ele lhe esbofeteou a face e lançou um olhar furioso – “como você pode ser tão descuidado com esses registros que eu compilei com tanto amor?”.²²⁰ É difícil imaginar alguma cena que supere tal ocasião exposta por Nyiszli se quisermos ilustrar o significado de mundo invertido em seu sentido mais radical.

Nos campos de extermínio, desumanizar também era uma interdição da linguagem como forma de contestação da identidade da vítima: os soldados exigiam que os prisioneiros se referissem aos corpos como “figuras” ou “farrapos”. Segundo Motke Zaidl, “os alemães haviam proibido empregar os termos “morte” ou “vítima” porque aquilo era exatamente como um cepo de madeira, era merda, não tinha absolutamente qualquer importância, não era nada”.²²¹ A perda da espontaneidade das vítimas acarreta a redução das suas possibilidades às reações automáticas impostas pela sujeição. “Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, assim, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente ‘científicos’; atinge a todos os homens”.²²² Nesse sentido, o que estaria em questão seria a própria essência humana. O exemplo de Simon Srebnik talvez ilustre o que se pretende demonstrar. Nascido na Polônia em 1930, Srebnik tinha 13 anos quando foi enviado ao campo de Chelmno. O seu pai foi morto na sua frente, ainda no gueto de Łódź e sua mãe foi enviada à câmara de gás assim que adentrou o campo. Srebnik foi designado

²²⁰ NYISZLI, Miklos. **Auschwitz – O Testemunho de um Médico**. Tradução de Roberto Goldkorn. – Rio de Janeiro: Editora Record, 1964, p. 170.

²²¹ SHOAH. Direção de Claude Lanzman. – Paris: Les Filmes Aleph, 1985, 566min.

²²² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510.

para trabalhar no *Sonderkommando* (Destacamento de Trabalhos Judeus). Tal qual seus colegas ele era responsável pelo manuseio dos corpos das vítimas: esmagar, transportar, depositar seus ossos ou carbonizar seus restos. No documentário *Shoah*, de Claude Lanzmann, o sobrevivente ofereceu o seguinte depoimento sobre sua experiência como um membro do *Sonderkommando*:

Lembro-me de uma vez, eles ainda viviam. Os fornos já estavam cheios, e eles ficaram no chão. Todos se moviam, voltavam a si, aqueles vivos, e quando eles foram jogados nos fornos, todos estavam queimados. Foram queimados vivos. Quando eu vi tudo isso, isso não me tocou. Eu só tinha treze anos e tudo o que havia visto até ali eram mortos, cadáveres. Nunca havia visto nada de diferente. Eu pensava deve ser assim, é normal, é assim. As pessoas tinham fome: iam e caíam. O filho tomava o pão do pai e o pai o pão do filho. Todos queriam ficar vivos. Pensava comigo: “Se sobreviver só desejo uma coisa: ganhar cinco pães. Para comer... nada mais”.²²³

A supressão do caráter humano é acompanhada pela profunda solidão da vítima de já não pertencer a lugar nenhum descrita como sensação de não-pertença ao mundo. Para Lafer, o fenômeno do pós-guerra de internacionalização dos direitos humanos seria “a reação jurídica ao problema do mal que se manifestou com os regimes totalitários no poder – do qual Auschwitz é o símbolo paradigmático”.²²⁴ Tal mal é apreendido como extremo, impunível e imperdoável, pois fazê-lo a partir de inclinações ou a despeito delas já não têm diferença. A dissociação entre os agentes e a violência se tornaria possível a partir do intrincado sistema burocrático capaz de catalisar adesões e delegar as responsabilidades ao Estado.²²⁵ Posteriormente, o desdobramento desse processo inevitavelmente incidiria no que Arendt nominou banalidade do mal circunscrita à extrema superficialidade de Adolf Eichmann e demais assassinos de gabinete do 3º Reich – e o motivo desse desdobramento conceitual entre o mal radical tal qual concebido em *Origens do Totalitarismo* e a banalidade do mal já estampada no subtítulo de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* estaria profundamente atrelado ao contexto de abordagem de Eichmann. Tratava-se de um processo, o que permitiria a desmitificação de diversas impressões adotadas anteriormente por Arendt, bem como a revisão de abordagens sob novas perspectivas.

²²³ **SHOAH**. Direção de Claude Lanzman. – Paris: Les Filmes Aleph, 1985, 566min.

²²⁴ LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio de ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. – Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 27.

²²⁵ Consoante formulação de Adriano Correia cedida na disciplina *Banalidade do Mal* oferecida durante o primeiro semestre de 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da UFG.

CAPÍTULO V

A TERRÍVEL LIÇÃO DA BANALIDADE DO MAL QUE DESAFIA AS PALAVRAS E O PENSAMENTO

5.1 Um burocrata no banco dos réus – reflexões iniciais sobre Adolf Eichmann e a banalidade do mal:

É um aspecto relevante para as reflexões de Arendt a extensão da superfluidade dos homens enquanto homens nos regimes totalitários. Em *Origens do Totalitarismo*, o mal radical se baseava em tal premissa específica: o processo de despersonalização que compreende vítimas e carrascos fundamentado na percepção de que o sujeito enquanto indivíduo é insignificante. É claro, como enfatizado, a superfluidade não necessariamente impõe condições iguais às vítimas e carrascos – o que é coerente com a lógica totalitária, pois, se as pessoas não importam, também é irrelevante se umas sofrem mais que outras ou se umas sofrem, outras não. A noção de justiça equitativa relativa à dignidade humana é estranha ao totalitarismo. Mas considerando o exposto, é importante fazer a seguinte pergunta: o que leva então Arendt a substituir a concepção de mal radical pela banalidade do mal no caso de Adolf Eichmann? Afinal, o fato de ele se declarar só mais um “dente de engrenagem” parece absolutamente condizente com o que ela escreve sobre a característica fundamental de um agente totalitário ser sua descartabilidade. Para Garapon, o fator responsável pelo desdobramento conceitual é que “entre os dois livros, Arendt viveu uma experiência que, sob diversos pontos de vista, vai revelar-se crucial: assistiu a um processo”.²²⁶ O usual efeito de um processo é o desencantamento – ou decréscimo da perplexidade diante do mal – na medida em que o réu se encontra ali para ser julgado conforme aquilo que ele fez. “Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo”.²²⁷ Tal percepção se revelaria um ponto de inflexão.

O juízo é consequência de uma falta. Ele especifica a responsabilidade do malfeitor e estabelece a distinção entre sujeito e contexto (no caso do mal político, entre agente e sistema).

²²⁶ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 194.

²²⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006,

Nesse viés, o processo é uma via de mão-dupla: ele re-humaniza vítimas e carrascos. Tal como as vítimas, que já não são mais farrapos ou *untermenschen*, seus carrascos já não são os mesmos monstros de outrora. Um tribunal nivela os homens: não há espaço para Mr. Hyde no banco dos réus, apenas para Dr. Jekyll, pois um processo é um litígio entre o indivíduo e a lei, o que exige confrontar vítimas e carrascos em pé de igualdade. Ao reatualizar os fatos, a fim de se formular um juízo, uma corte recupera a voz e fala das vítimas, assim como abafa o brado autoritário dos agressores. A justiça exige proporcionalidade. Logo, exige-se que todas as vozes sejam ouvidas.

O que seria determinante nas futuras reflexões de Arendt sobre o problema do mal. Antes, o carrasco totalitário era o pior por não se importar se estava vivo, morto ou se ele nunca viveu. Em resumo, o confronto entre acusados, vítimas, testemunhas e juiz redimensiona o porte do criminoso. Usualmente, o que se vê em juízo – com as raras exceções de indivíduos dispostos a ultrajar e tornar um foro palanque para alardear o que fez – é o que raramente se percebe fora de uma corte: o criminoso em carne e osso, como homem comum. E as primeiras características que Arendt notou em Eichmann foram: “altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes”.²²⁸ Seus cacoetes também não passaram despercebidos. A todo momento ele esticava o pescoço para olhar o banco de testemunhas e evitou durante todo o julgamento a plateia, assim como tentava manter o autocontrole, apesar de seu tique nervoso que lhe retorcia a boca. A trivialidade de Eichmann foi um anticlímax para Arendt. E, é claro, não pela descrição física, mas porque a despeito de seus crimes – documentados, imputados ou mesmo confessados pelo réu, ainda que sempre sob a recorrente alegação de que somente cumpria ordens –, ele era só isso: apenas um burocrata. Ele não era um vilão – “Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’”.²²⁹ Adolf Eichmann era alguém “terrivelmente” trivial, mediano e medíocre.

Otto Adolf Eichmann alcançaria a patente de Tenente-coronel da *Schutzstaffel* [*SS-obersturmbannführer*] em 1938. Sua função era organizar, identificar e transportar vítimas para os campos. Após a 2ª Guerra Mundial, ele se refugiou na Áustria sob identificação falsa. Depois de ser referido inúmeras vezes no *Julgamento de Nuremberg* pelo diretor de Auschwitz, Rudolf Höß, e demais depoentes, ele escapou para a América do Sul. Adolf Eichmann fugiu da Europa para a Argentina em 14 de julho de 1950. Ele viveu em Buenos Aires durante quase uma década sob nome de “Ricardo Klement”. Em 11 de maio de 1960, espiões do *Mossad* a serviço de Israel

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid, p. 310.

o capturaram na Rua Garibaldi, localizada em San Fernando, uma periferia da capital argentina onde morou em uma discreta residência. Ele foi enviado para Israel onde um ano mais tarde foi julgado e sentenciado em Jerusalém – seu processo teve início em 15 de abril de 1961 e resultou na sua condenação, em 2 de dezembro, à pena capital por enforcamento. As denúncias incluíam crime de participação em organização criminosa, crimes contra a humanidade, crimes de guerra, entre um total de 15 acusações apresentadas pela promotoria. O condenado foi encaminhado ao patíbulo e enforcado minutos depois da meia-noite de 1º de junho de 1962, na penitenciária de Ramla, à 19 km de Tel Aviv. Diferente de um assassino que não se importa em estar vivo, morto ou de nunca ter vivido, ele redigiu em cela uma carta de próprio punho pedindo clemência dois dias antes de ser morto ao então Presidente israelense, Yitzhak Ben-Zvi. O pedido foi rejeitado pelo Chefe de Estado, em uma carta também escrita à mão, num folheto de caderno. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* foi publicado um ano depois, em 1963. O livro despertou diversas críticas, elogios e controvérsias, tendo um impacto central nas reflexões posteriores de Arendt sobre o mal extremo e sua relação com a falta de autonomia dos sujeitos.

Hannah Arendt descreveu *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal* como um relato factual. Para a autora, os eventos ali apresentados deveriam sustentar o subtítulo do livro. Às vezes, o inverossímil só se permite à realidade. A pensadora dizia apontar para um fato que “sentia ser chocante por contradizer nossas teorias a respeito do mal, portanto, para algo verdadeiro, mas não plausível”.²³⁰ A autora também afirmou que a sua análise não se tratava de nenhuma teoria ou doutrina específica. Eram circunstâncias em que as razões para se cometer determinados crimes não poderiam ser atribuídas à maldade, à patologia ou à convicção ideológica do agressor (o que, por conseguinte, contradiziam nossas tradicionais interpretações – literárias, filosóficas e teológicas – sobre o problema do mal). Por mais monstruosos que seus atos fossem, ele próprio não era nenhum monstro. Para ela, tais circunstâncias tornavam as suas ações ainda mais devastadoras. Na medida em que não era necessário um fundamento subjetivo para se cometer certos crimes – ou seja, na falta de razões internas – o mal poderia ser ilimitado. Em linhas gerais, o mal não se encerrava na disposição do agente para infligir danos. Outrossim, a disposição de Eichmann, enquanto motivação para a violência, nem sequer seria algo notório. Segundo Arendt, em todo o processo em Israel era visível no réu somente sua extraordinária e sincera incapacidade de pensar: Eichmann era o tipo exemplar de automatismo burocrático; “a

²³⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 80.

metáfora exata à banalidade do mal, o fenômeno preciso à imposição de um conceito”.²³¹ Ainda, Arendt enfatizou que a escolha do título não era uma noção autoexplicativa, mas o resultado de uma inusitada trajetória dos fatos que se esbarraria na sua admissão de que nem sequer teríamos um termo para aquilo que se referia. Goethe falava que poucas pessoas têm imaginação para a realidade – pois até mesmo pensadores reconhecidos por sua perspicácia ímpar podem estagnar quando os usuais parâmetros de apreensão ou de compreensão da realidade se revelam em crise.

Para Arendt, o caso de Eichmann não era “burrice”. Ele não era inepto. Em nenhum momento ele se revelou incapaz de reconhecer as consequências brutais do governo hitlerista – a despeito dos enormes esforços do maquinário nazista para descaracterizar o teor violento das ações bárbaras ordenadas por Hitler, com nomenclaturas técnicas específicas, que teriam como claro objetivo distrair a consciência para aquilo que realmente estava sendo feito. Mas nem isso se aplicava. Ele não era um néscio destituído de malícia e prova disso foi utilizar identificações falsas enquanto estava foragido durante o pós-guerra, o que é um raciocínio comum a qualquer criminoso. Além disso, depreende a compreensão de trabalhos complexos de logística organizar um genocídio em escala continental e, certamente, algo ainda mais complicado é efetivá-lo – o que demandava vasculhar, catalogar, negociar, organizar e transportar pessoas de toda a Europa para os campos. A mentalidade por trás desse processo explicita a real perversidade da Solução Final: a resolução definitiva da questão judaica seria a criação de fábricas de morte. E Eichmann se mostrou à altura das tarefas que lhe foram atribuídas gerenciando meios, rotas e listas com o nome das vítimas a serem despachadas para o extermínio – um *modus operandi* inédito em toda história das guerras. O réu vez ou outra transparecia imodéstia ao se declarar “perito na questão judaica” a ponto de aparentemente se esquecer de que era esse o motivo de estar sendo julgado.

Ainda, parece correto afirmar que a ignorância não era um móbil válido no seu caso por duas razões. Primeiro, ele estava plenamente consciente do quão criminosas seriam aquelas ações, pois não tinha razões para fugir ou falsificar sua identidade se não fosse o caso. Segundo, Eichmann era, sem dúvida, dotado de inteligência funcional para executar as suas funções, isto é, organizar a complexa logística de deportação de centenas de milhares indivíduos de todos os cantos do continente europeu para serem exterminados. Em relação ao primeiro motivo, bastaria perceber que tentar escapar dos Aliados foi uma intuição comum de todos que participaram dos

²³¹ ASSY, Bethânia. **Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt**. In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 142.

massacres. Na medida em se tornava cada vez mais evidente a derrota alemã com o forte avanço das tropas do exército vermelho, os membros da SS se empenharam em encobrir quaisquer que fossem os detalhes incriminadores do massacre demolindo edificações, queimando documentos e destruindo as câmaras de gás, bem como eliminando o máximo de possíveis testemunhas. Os agentes da SS tinham absoluta noção de que poderiam sofrer graves represálias pelo extermínio: em entrevista concedida ao documentário de Laurence Rees, *Auschwitz: os Nazistas e a Solução Final* [*Auschwitz: the Nazis and the Final Solution*], de 2006, Oskar Gröning, filiado ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, oficial da *Schutzstaffel* e membro da juventude hitlerista, admitiu que, no fim da guerra, todos que trabalharam em Auschwitz compartilhavam a sensação de que era melhor não dar nas vistas, independentemente de qualquer ocupação, pois aquilo que se fez ali “não estaria necessariamente de acordo com os direitos humanos”²³² – algo que deve ser um dos maiores eufemismos da história. Eichmann era mais um entre aqueles que tomaram providências de escapar: Josef Mengele, Walter Rauff, Franz Stangl, Nikolaus Barbie, Josef Schwammberger, Hermine Braunsteiner, Gerhard Bohne, Erich Priebke e Rudolf Höß são alguns desses nomes infames – com exceção de Mengele e Rauff, todos eles seriam capturados.

A descoberta de campos de extermínios funcionando no leste europeu responsáveis pela aniquilação de milhões de indivíduos nos momentos finais da Segunda Guerra Mundial foi uma notícia estarrecedora ao mundo. Havia relatos correndo por toda parte sobre a presença de enormes estruturas de confinamento e execução nos territórios dominados pela Alemanha, mas a esmagadora maioria das populações de outros países recebeu essas informações com reservas. Ao ouvir as primeiras menções sobre fábricas de morte, Arendt estava cética quanto à dimensão do massacre; quando enfim veio a público a confirmação dessas edificações, ela ficou perplexa. “Quando Hannah Arendt começou a conceber *Origens do Totalitarismo*, estava atônita em meio às primeiras informações comprovadas do extermínio em massa nas câmaras de gás dos campos de concentração, levada a cabo como ‘Solução Final’ para a questão judaica”.²³³ Tais fatos eram tão surpreendentes quanto assombrosos – a real existência de complexos tão sinistros operando em toda Europa tornava as suposições mais pessimistas obsoletas. Winston Churchill, Primeiro-Ministro Inglês, adquiriu do Serviço de Inteligência Inglês [*MI6*] informação sobre assassinatos em massa coordenados metodicamente entre julho e agosto de 1941. Em 24 de agosto de 1941, ele informou o povo britânico sobre execuções à sangue-frio de milhares de pessoas ocorrendo

²³² **AUSCHWITZ: THE NAZIS AND THE FINAL SOLUTION – EP. 6: LIBERATION AND REVENGE.** Direção de Laurence Rees. – Londres: BBC, 2006, 48min.

²³³ CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt.** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 27.

no *front* soviético e frisou no final do discurso que estariam diante de “um crime sem nome”.²³⁴ E um dos primeiros relatórios sobre execuções sumárias ocorrendo no leste europeu foi enviado por Wilhelm Canaris, líder do serviço de espionagem militar alemão [*Abwehr*], que atuou como agente duplo até sua execução, em 9 de abril de 1945, sob a acusação de traição. A grande ironia é que Canaris seria vinculado ao atentado de 20 de julho de 1944 contra o *Führer*, mas não teve qualquer parte na trama. Já a informação sobre os decretos de execução em massa da população judia foi interceptada entre 18 de julho e 13 de agosto de 1941, mas não foi divulgada por ser o assunto mais secreto do 3º Reich, o que revelaria aos alemães que os códigos ultrassecretos do dispositivo de criptografia *Enigma* foram decodificados pela inteligência inglesa. Porém, após ler os primeiros relatórios detalhados sobre Auschwitz, já em 1944, Winston Churchill proferiu:

Não há dúvida de que este é o crime mais horrível cometido em toda história mundial, e foi praticado por máquinas científicas, por homens chamados civilizados e em nome de um grande Estado e uma das principais raças da Europa. É bastante claro que todos os envolvidos nesse crime que caírem em nossas mãos, incluindo aqueles que apenas obedeceram às ordens executando a carnificina, devem ser condenados à morte depois de ser provada a sua participação nos assassinatos.²³⁵

Mas nas frentes de batalha poucos soldados das forças aliadas sabiam da existência dos campos de extermínio; a informação era restrita ao alto-escalão e nem mesmo eles poderiam imaginar a dimensão do massacre. Todavia, era de conhecimento de praticamente todos alemães a intenção das Nações Aliadas de processar qualquer um envolvido na prática de execuções ou outras atrocidades desde a *Conferência de Moscou*, no final de 1943. Mais do que em qualquer outra agência estatal do 3º Reich, todos os oficiais da *Schutzstaffel* estavam receosos em relação às promessas das Nações Aliadas de retaliação (embora se deva dizer que o foco em agentes da SS foi a oportunidade da *Wehrmacht* espalhar sistematicamente a imagem de que batalharam a guerra limpa e que não teriam qualquer participação na execução de civis, judeus e prisioneiros soviéticos, o que é uma mentira; em 1995 foram expostas 1.410 fotografias de combatentes do *front* em situações de tortura e execução na *Exposição da Wehrmacht*). O ponto, contudo, é que

²³⁴ HEUVEL, William J. Vanden. **The Holocaust was no secret**. – New York: The New York Times, 22/12/1996. Disponível em <https://www.nytimes.com/1996/12/22/magazine/the-holocaust-was-no-secret.html>. Acesso em 13 de novembro de 2020.

²³⁵ *There is no doubt this is the most horrible crime ever committed in the whole history of the world, and it has been done by scientific machinery by nominally civilized men in the name of a great State and one of the leading races of Europe. It is quite clear that all concerned in this crime who may fall into our hands, including the people who only obeyed orders by carrying out the butcheries, should be put to death after their association with the murders has been proved.* GILBERT, Sir Martin. **Churchill and the Holocaust**. – London, BBC History: 17/02/2011. Disponível em http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/genocide/churchill_holocaust_01.shtml. Acesso em 13 de novembro de 2020. Tradução nossa.

apesar todos os esforços para se eliminar provas havia evidências por toda parte de que os mais terríveis crimes haviam sido cometidos ali. Os soldados soviéticos ficaram estarelecidos quando os primeiros campos foram encontrados – há relatos de diversas ocasiões em que foi necessário a intervenção de superiores para conter a fúria dos combatentes direcionada à população alemã. Em certa ocasião, um superior se viu obrigado a abater um de seus subordinados que se recusou cessar o estupro de uma jovem alemã. E ninguém tinha melhor noção da perplexidade que esses crimes causariam ao mundo que Heinrich Himmler, comandante da SS. Em 1944, quando todos os sinais apontavam para a inevitável derrota alemã, ele ordenou que paralisassem as execuções. Em abril de 1945, ele tentou negociar a sua rendição com as Nações Aliadas. Sua “dupla-moral pequeno burguesa”²³⁶ – nas palavras de Peter Longerich – prevaleceu sobre os ideais do partido a partir do momento em que precisou salvar a própria pele. E ainda que Eichmann tenha levado sua função até os últimos momentos do 3º Reich, ele não era estúpido de permanecer ali quando o conflito já havia encerrado e os Aliados vasculhavam a Europa para prender e julgar nazistas.

5.2 A extrema superficialidade de Adolf Eichmann – uma distinção entre pensar e conhecer:

Em relação ao segundo motivo sobre o porquê não se deve confundir a incapacidade de pensar com a ignorância, ou ainda com a burrice, a funcionalidade que se confere a Eichmann é compatível com o que Max Horkheimer chama de “razão instrumental” em oposição à “razão crítica” em *Eclipse da Razão [Eclipse of Reason]*, de 1947. No livro, Horkheimer aborda como foi possível para os nazistas projetarem uma agenda de aniquilação de seres humanos de forma a parecer razoável para os executores aquilo que faziam. A sobreposição da razão instrumental à razão crítica seria o principal fator a viabilizar a prática do genocídio. Enquanto a razão crítica se volta para a formulação dos significados, a razão instrumental é estritamente operacional. O sujeito age sobre a realidade sem avaliar o impacto das suas ações; uma concepção estritamente técnica do saber que pode servir para qualquer propósito, não importa qual seu benefício ou seu malefício. Opera-se, mas não se reflete, incorrendo na alienação do sentido. A operacionalidade tem sua razão de ser e desencadeou os grandes avanços tecnológicos da modernidade. O método científico baseado no processo de indução por meio da experimentação analítica cuja finalidade é sintetizar fórmulas gerais de aplicação do conhecimento para a previsão de resultados é aquilo que define o paradigma científico moderno. E todas essas características vinculadas à noção de

²³⁶ LONGERICH, Peter. **Heinrich Himmler: uma biografia**. Tradução de Angelika Elisabeth Kohnke. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, p. 15.

progresso compunham o ideário totalitário – as avançadas redes ferroviárias de que dispunha a Alemanha, a sofisticada indústria química do Reich, os gigantescos complexos de concentração de seres humanos diligenciados por esforços herméticos de engenharia, as complicadas relações de administração e de logística para se levar prisioneiros aos campos e o investimento na criação da força aérea mais avançada de então [*Luftwaffe*]. E, como já frisado, os próprios campos eram laboratórios onde se testava a natureza humana a partir de experimentos que seguiam o mesmo parâmetro paradigmático de distanciamento entre sujeito e objeto comum nas ciências naturais.

Francis Bacon foi o grande teórico do método de indução científica. Ele também se tornou famoso por uma asserção que se atribuiu postumamente a ele: “O conhecimento é poder” [*Scientia potentia est*]. Contudo, é claro, ainda que o advento da ciência moderna, da técnica e da tecnologia ao longo dos séculos gerou ônus e não apenas benefícios, é razoável ponderar que a intenção de Bacon era teorizar um modelo prático de aplicação do conhecimento proveniente das ciências naturais em que a instrumentalidade se faz certamente necessária para se manipular a natureza em prol do homem. Para Horkheimer, o lado perverso de tal premissa é escancarado pelo hitlerismo. “A história dos esforços humanos para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem”.²³⁷ A razão instrumental seria o recurso capaz de nublar a percepção dos oficiais nazistas para aquilo que estavam fazendo, ou seja, aniquilando pessoas. O seu desdobramento é uma racionalidade irracional que se revela na distorção do uso da razão que ao invés de potencializar a vida humana e as possibilidades individuais passa a suprimi-las. Tal circunstância se aplicaria a Eichmann na medida em que o réu deixava a entender nunca ter refletido sobre suas ações. Pelo contrário, ele evidenciava só entender qualquer coisa em termos de operacionalidade, via diretivas e funções, fornecendo relatórios minuciosamente detalhados da rotina do massacre e chegando até mesmo a se gabar por sua eficiência sem se dar conta de que estava sendo acusado justamente por desempenhar seu papel operativamente no genocídio.

Entretanto, o momento revelador para a presente reflexão sobre como funcionava a mente de Adolf Eichmann foi a sua menção a Kant a certa altura do julgamento. Segundo o réu, ele se empenhou em viver por algum tempo de acordo com o sentido de dever kantiano. Yitzhak Raveh, um dos magistrados responsáveis, indagou o acusado sobre o que ele quis dizer ao citar Kant. Eichmann então forneceu a definição correta do imperativo categórico – ele declarou ter se empenhado em viver de acordo com a ideia de que o princípio da sua vontade sempre deveria

²³⁷ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. – São Paulo: Centauro, 1976, p. 109.

ser tal a ponto de se tornar o móbil do princípio de leis gerais. No entanto, logo após reproduzir a fórmula moral de Kant, o réu fez o adendo de que a partir do momento em que foi encarregado pela Solução Final, “ele deixara de viver segundo os princípios kantianos, e que ele sabia disso, e que se consolava com a ideia de que ele já não seria mais senhor de seus próprios atos; de que seria incapaz de mudar qualquer coisa”.²³⁸ A reação de Arendt diante da alegação se situa entre a indignação e a perplexidade – ela resumiu a distorção do sentido kantiano a partir das palavras do próprio acusado que teria contemplado uma versão de Kant “para o uso doméstico do homem comum”:²³⁹ Por questão de ofício, ela lembrou de que obedecer o dever pressupõe identificação do sujeito com o princípio que é capaz de gerar o dever e não meramente executar o dever: “Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann fazia dele, era a vontade do *Führer*”²⁴⁰. Algo que, como recorda a pensadora, foi antes delineado pelo que Hans Frank – o “Açougueiro da Polônia” – nomeou de “Imperativo Categórico do 3º Reich”. Norbert Elias escreveu algo semelhante ao que expõe Arendt como uma postura generalizada durante o 3º Reich ao esboçar um perfil antropológico alemão, sobretudo no momento em que se acentuou o colapso civilizatório desencadeado a partir da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha:

Todos esses horrores aconteceram com a aprovação de uma única autoridade que, para muitos alemães, tomou o lugar da consciência, ou seja, o *Führer*, a suprema autoridade do Estado: aconteciam num meio conhecimento de que isso não duraria muito e talvez sem muita preocupação sobre o que aconteceria depois. “O imperativo categórico de ação no Terceiro Reich”, escreveu um dos mais altos funcionários do Estado hitlerista, Hans Frank, *Reichminister*, e governador-geral da Polônia ocupada, “é este: aja de um modo tal que o *Führer*, se tivesse conhecimento da sua ação, aprovaria”. [...] Entregues aos recursos das próprias consciências, eles não eram suficientemente fortes para fixar limitações estáveis aos impulsos inaceitáveis, proibidos, perigosos. [...] Sobretudo em tempos de emergência nacional e guerra, a maioria dos alemães desfaziam-se do fardo de terem que controlar-se e de arcar com a responsabilidade sobre suas próprias vidas. Em tais situações, as autoridades do Estado – e, em especial, a figura simbólica à testa do Estado – tomavam o lugar, no todo ou em parte, das consciências individuais, assim reforçando ainda mais uma atitude de submissão e um temor reverente em relação ao Chefe de Estado. As pessoas contentavam-se em deixar para as autoridades estatais a decisão sobre o que fazer e o que não fazer, sobre o que era certo e o que era errado.²⁴¹

Ao falar de maioridade da razão, Kant estava se referindo à autonomia pessoal: cada indivíduo, na medida em que é racional, estaria apto a determinar por si próprio aquilo que é o

²³⁸ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 153.

²³⁹ *Ibid.*, p. 154.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX**. Tradução de Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 339.

dever. Nesse sentido, o imperativo categórico seria uma fórmula pela qual os sujeitos poderiam verificar se as suas vontades estão em conformidade com a ética, mas seria antes de tudo apenas isso: uma fórmula. Aplicar uma fórmula não é refletir exceto quando se considera o fundamento da fórmula para além de sua aplicação; seu significado a partir do princípio responsável por lhe predicar razão própria. Por esse motivo que Kant faz a ressalva de que Sócrates nunca precisou do imperativo categórico para saber por si mesmo a diferença entre certo e errado. Não poderia haver em sua filosofia nada semelhante à versão de Eichmann de um imperativo categórico para uso doméstico do homem comum, pois a moral exigiria consenso entre a vontade e o dever, não apenas seguir o dever. Uma lei que se revela imprópria para a interação entre os sujeitos é antes denunciada pela própria razão, enquanto a lei que se demonstra adequada para o convívio entre pessoas é intermediada pela determinação da vontade da própria pessoa. Tampouco faria algum sentido algo como o “Imperativo Categórico do 3º Reich” de Hans Frank, seja pelas atrocidades cometidas a mando do *Führer* seja pela própria estrutura lógica a que é submetida a fórmula de Immanuel Kant, que é precisamente contrária a qualquer restrição da autonomia dos indivíduos.

O Imperativo Categórico do 3º Reich era somente mais um entre tantos slogans que se alastraram pela Alemanha durante o regime nazista. Essa cultura de chavões seria crucial na condução política do totalitarismo alemão: os enormes comícios do partido nazista evitavam ao máximo tocar nas questões objetivas ou problemas práticos próprios de qualquer gestão – muito pelo contrário, eram cerimônias pomposas e monumentais de exaltação do caráter germânico e execração dos inimigos do Reich, sobretudo judeus e comunistas. Tais espetáculos giravam em torno da figura central – Adolf Hitler – e do encantamento quase hipnótico que os seus dons de oratória geravam na plateia. Não importava o vazio substancial de seus falatórios, eles pareciam o suficiente para alavancar a sanha nacionalista do público ao se demonstrarem um modo eficaz de levantar o moral do povo alemão, abatido pela sua derrota na 1ª Guerra Mundial, pelas duras exigências impostas pelo *Tratado de Versalhes* e pela crise econômica do período entre guerras que irrompeu sobre a República de Weimar. O potencial desses motes, emblemas e clichês logo foi percebido para muito além do furor e eles passaram a ser utilizados como meio de entorpecer a consciência. O uso de bordões seria explorado metodicamente pela SS. No caso específico da *Schutzstaffel*, Heinrich Himmler se destacou como ideólogo espiritual – Himmler se apropriou de diversos lemas corriqueiros do partido, como “minha honra é minha lealdade”, mas formulou outros, que Eichmann vez ou outra reproduzia durante o julgamento em Jerusalém. Entre esses, Arendt menciona alguns como: “Sabemos que o que esperamos de você é ‘sobretudo’ ser sobre-

humanamente desumano”.²⁴² A estratégia por trás dessas legendas era trivial, mas eficiente até certo ponto. Em um primeiro momento, quando se pôs em andamento a Solução Final, o ouvinte se percebia convidado a participar de um grande momento da história. “Assim, em vez de dizer ‘que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre meus ombros!’”.²⁴³ Mas o uso de frases de efeito era o bastante para motivar os indivíduos. O extermínio, em termos práticos, ou seja, a rotina de assassinatos, era algo que não dependia apenas de injeção de ânimo. O problema ainda maior que sobrepor os dilemas da consciência era superar “a piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento”.²⁴⁴ Heinrich Himmler logo percebeu que o genocídio precisava de melhores métodos (para os carrascos, é claro, não para as vítimas).

Exceto pelo projeto *Aktion T4*, as primeiras execuções ocorreram no *front* efetuadas por pelotões de fuzilamento. Houve um aumento significativo no índice de alcoolismo, colapsos nervosos e suicídios logo após os primeiros meses. Ao supervisionar o andamento do massacre no Leste, Himmler foi questionado pelo general Erich von Bach-Zelewski da SS se ele gostaria de ter homens brutos ou neuróticos, pois nenhuma conversa fiada era suficiente para abstrair o peso da morte de civis pelas próprias mãos sendo a maioria mulheres, crianças e idosos que não tinham qualquer chance de reação.²⁴⁵ Himmler tinha consciência do impacto do assassinato em massa e providenciou novas formas de execução solicitando informações do supracitado *Aktion T4*, responsável pela execução de crianças alemãs deficientes físicas e mentais. Os métodos do programa foram meticulosamente estudados, aprofundados, aprimorados e então instalados nos

²⁴² ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 121.

²⁴³ Ibid, p. 122.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Há exemplos de oficiais do regime de Adolf Hitler que se escandalizaram com a prática de execuções sumárias: um deles é o almirante Wilhelm Canaris, Chefe do Serviço de Inteligência Alemão [*Abwehr*]. O oficial era veterano da Primeira Grande Guerra e foi um entusiasta apaixonado pelo partido nos anos iniciais do governo de Hitler que precederam a 2ª Guerra Mundial – Canaris era provavelmente um dos militares mais pragmáticos e experientes ao lado do *Führer* naquele período e era bastante cético quanto à capacidade de seu país de sustentar uma guerra de longa duração contra outras potências bélicas. Porém, sua confiança e admiração por Hitler foi brevemente revivida com a vitória alemã na Polônia. O almirante foi ordenado a se deslocar para o Leste para elaborar o relatório sobre o sucesso alemão e ficou aterrorizado com todas as chacinas cometidas ali. Na cidade de Bedzin, ele testemunhou uma tropa germânica conduzir 200 judeus para dentro de uma sinagoga e incendiá-la depois. Canaris ouviu relatos de agentes da *Abwehr* de matanças ocorrendo por onde quer que passasse a máquina de guerra alemã. Embora ele fosse um veterano que testemunhou o terror da 1ª Guerra Mundial, o morticínio presenciado na incursão alemã no Leste lhe deixou desorientado a ponto de se dirigir ao quartel-general de Hitler, na Silésia, com intenção de protestar contra as execuções sumárias. Entretanto, no caminho ele se deparou com Wilhelm Keitel, Chefe do Alto Comando das Forças Armadas, que lhe convenceu a não levar sua reclamação adiante. Ele se retirou, mas antes disse a Keitel que: “Um dia o mundo responsabilizará a *Wehrmacht* pelos seus métodos uma vez que estão acontecendo debaixo do próprio nariz”. Ainda, uma cópia do relatório enviado ao *Führer* seria também enviada à Inglaterra, informando o MI6 sobre as práticas adotadas de execução em massa de civis e prisioneiros.

campos do Leste, incorporando inclusive o mesmo grau de impessoalidade. Himmler tentava dar tons de civilidade ao massacre. Um bom exemplo do senso moral distorcido do chefe da SS são algumas de suas declarações de 1943: “Nós temos o direito moral de exterminar esse povo, [...], mas não temos o direito de enriquecer, seja de qual modo for, com um casaco de pele, um relógio, um único marco, ou um cigarro”.²⁴⁶ Em sentido análogo, Rudolf Höß sublinhou em seu diário o sentimento de paz de espírito que lhe tomou o corpo quando implementaram as câmaras de gás: “Devo admitir que o gaseamento teve um efeito calmante sobre minha pessoa. Eu ficava sempre horrorizado com as execuções realizadas por pelotões de fuzilamento. Agora, eu estava aliviado só por pensar que seríamos poupados de todos aqueles banhos de sangue.”²⁴⁷ A lógica que permeia a afirmação de Eichmann em Israel de que “injustiças desnecessárias deveriam ser evitadas”²⁴⁸ é basicamente idêntica: o distanciamento operacional era responsável por contornar os impasses morais e a hesitação diante da crueldade. A desvinculação entre os operadores e o produto final (a morte) é o elemento distintivo dos carrascos totalitários que justifica chamá-los de assassinos de gabinete e nomear o Holocausto, tal qual Arendt, de massacres administrativos.

Rudolf Höß dizia se incomodar com os banhos de sangue diários. Adolf Eichmann admitiu ter náuseas ao ver o sangue jorrar pela terra ao visitar o Gueto de Lwów. Ainda se deve lembrar de que a SS não era formada apenas por sádicos, pois, pelo contrário, houve um esforço sistemático em afastar os oficiais que apresentassem traços de perversidade e algum deleite pela crueldade. Em resumo, Eichmann nunca teve qualquer problema em reconhecer o teor violento de tudo o que estavam fazendo. O ponto é que há diferenças entre conhecimento e pensamento. Eichmann era plenamente consciente de que enviava aquelas pessoas para o matadouro – o que parece nunca ter lhe passado pela mente é o porquê de enviá-las para morrer. Destaca-se no réu em Jerusalém sua completa inabilidade de discriminar “como” e “porquê”; uma distinção quase banal, mas cuja ausência seria responsável por posicioná-lo entre os maiores genocidas do Séc. XX. Heidegger afirma que pensar não é operar – o que Arendt complementa ao dizer que pensar não é nem sequer agir exceto como a recusa daquilo que em nenhuma circunstância posso fazer: “O pensamento distingue-se do saber: ao contrário da cognição, que persegue fins determinados e cujos resultados podem ser acumulados, o pensamento não culmina em resultados definitivos,

²⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 479.

²⁴⁷ **AUSCHWITZ: THE NAZIS AND THE FINAL SOLUTION – EP. 1: SURPRISING BEGGININGS**. Direção de Laurence Rees. – Londres: BBC, 2006, 48min.

²⁴⁸ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 125.

pois não visa a verdade, mas a significação”.²⁴⁹ Na solicitação de piedade endereçada a Yitzhak Ben-Zvi – que foi publicada pelo Estado de Israel apenas em 27 de janeiro de 2016 – Eichmann argumentou que o tribunal deveria distinguir os chefes responsáveis pelo extermínio de pessoas como ele, “que foram forçadas a servir como simples instrumentos entre suas mãos”²⁵⁰, frisando que ele não era um deles, então não se sentia culpado. Mas o cerne da questão não é só se o réu não podia fazer outra coisa, pois o ponto não é nem sequer que ele não se atreveu a tentar e sim que não chegou nem mesmo a cogitar agir de outra maneira. O que ficou patente em um de seus últimos dilemas morais nos momentos finais do 3º Reich: quando Himmler anteviu que a guerra estava perdida, ele ordenou que se cessasse o extermínio e se desmantelasse as instalações. Mas Eichmann sabia que suas ordens eram contrárias às de Hitler e como um cidadão cumpridor de seus deveres, ele continuou com as deportações e se certificou que o último trem de prisioneiros transportasse 18 judeus no dia 27 de abril de 1945, afinal, como descreveu Theodor Maunz: “O comando do *Führer* é o centro absoluto da ordem legal contemporânea”.²⁵¹ Hitler se matou três dias depois. Com o seu suicídio, é provável que muitos oficiais se sentiram aliviados, afinal, se o mentor do morticínio não pode ser julgado, tampouco deveria ser quem não fez nada além de cumprir ordens, afinal, como sintetiza – em tom irônico – Adriano Correia: “para um burocrata, a função que lhe é própria não é a de responsabilidade, mas sim a de execução”.²⁵² Porém, para Eichmann foi um momento insular – ele se revelou aflito ao lamentar que a partir dali teria que viver uma vida individual difícil, sem lideranças, diretivas, comandos ou ordens, bem como nenhum regulamento para consultar.²⁵³ Ele não era um zelote. Ele não simulava a sua dedicação ao cumprir suas funções e sua insubordinação a Himmler era a prova disso. O que corrobora a leitura de Arendt – Eichmann parecia incapaz de se reconhecer como indivíduo, pensar e tomar decisões por própria conta. Assim, parece improvável destacar o fator *pessoal* capaz de impelir a prática do mal. O que seria propriamente a banalidade do mal. Tal tipo de mal é mais perigoso que qualquer outro, pois sem raízes não há nada capaz de lhe impor limites. Ele pode se espalhar

²⁴⁹ COUNTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. – Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 191.

²⁵⁰ O GLOBO E AGÊNCIAS INTERNACIONAIS. **Eichmann pediu clemência antes de sua execução por crimes no Holocausto**. – Rio de Janeiro: 27/01/2016. Disponível em <https://oglobo.globo.com/mundo/eichmann-pediu-clemencia-antes-de-sua-execucao-por-crimes-no-holocausto-18552850>. Acesso em 1º de maio de 2020.

²⁵¹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 35.

²⁵² CORREIA, Adriano. **Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária**. In DUARTE, André et al. (Org.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 83-98, p. 94.

²⁵³ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 45.

como fungo e cobrir o mundo inteiro. Ademais, no caso de Adolf Eichmann e demais assassinos de gabinete tal rejeição do *status* de indivíduos teria implicações graves no que diz respeito ao reconhecimento da culpa e responsabilidade individual diante dos crimes que foram cometidos.

5.3 A deformação da responsabilidade individual no contexto da banalidade do mal:

O produto consequente desse processo de despersonalização era a transferência da culpa na medida em que os carrascos delegavam a responsabilidade dos crimes ao Estado. Adolf Eichmann não era um caso isolado. Há exemplos igualmente dignos de atenção. Oskar Gröning operou em Auschwitz-Birkenau onde se estima que mais de um milhão e cem mil pessoas foram mortas. Em *Auschwitz: the nazis and 'The Final Solution'*, de 2006, série-documentário dirigida por Laurence Rees, Gröning declarou em entrevista: “Se perguntasse para si mesmo se isso era realmente necessário, você diria a si mesmo: sim”.²⁵⁴ Este é o problema da conjectura do oficial: é exatamente uma conjectura. E tal como foi abordado no último tópico, pensar não é o mesmo que conhecer, pois o pensamento se atrela à reflexão sobre o significado de nossas ações. Logo, a superficialidade de agentes como Adolf Eichmann – assassinos de gabinete – é, portanto, um problema relativo à abordagem de apreensão daquilo que se faz: pensar não objetiva solucionar problemas, mas encontrar sentido. Sendo assim, ainda mais provável que um SS responder para si mesmo positivamente à questão proposta por Gröning é a conclusão de que poucos chegaram a fazer alguma pergunta do gênero, embora não se queira dizer que ninguém o fez. Há exemplos de agentes como Wilhelm Canaris²⁵⁵ e Albert Battel²⁵⁶ que contrariaram ordens de Hitler e que conseguiram salvar vidas, apesar de não ser o suficiente para mitigar o fato de que contribuíram com a prática de extermínio, em alguma medida razoável, pois eles apoiaram o regime hitlerista.

Aliás, apesar dos campos de extermínio surgirem apenas no ano de 1941, quando o *Führer* ordenou a Himmler que levasse a cabo a Solução Final, a prática do morticínio se iniciou

²⁵⁴ **AUSCHWITZ: THE NAZIS AND THE FINAL SOLUTION – EP. 1: SURPRISING BEGGININGS.** Direção de Laurence Rees. – Londres: BBC, 2006, 48min.

²⁵⁵ As experiências de Canaris na Polônia impactaram profundamente a sua consciência o que lhe levou a encobrir o plano de dois de seus subordinados para impedir que 14 judeus fossem transportados para os campos, ludibriando a Gestapo os reivindicando para uma suposta missão secreta da *Abwehr* e lhes enviando para a Suíça em segurança.

²⁵⁶ Albert Battel foi um jurista que se filiou ao Partido Nazista em 1933 e tenente do exército alemão [*Wehrmacht*] que se tornou famoso por contrariar ordens de Himmler bloqueando a ponte que dava acesso ao Gueto de Przemysl. Ele ameaçou incendiá-la caso o Comando Local da SS insistisse em avançar – Battel invadiu pessoalmente o local junto a membros de sua guarnição evacuando com caminhões 100 famílias judias, impedindo que fossem enviadas para o campo de Belzec. Os evacuados receberam abrigo, proteção, cuidados e provisões do quartel-general local, sob a autoridade de Battel, que chegou a ser ameaçado por Himmler de morte, mas nenhuma represália se efetivou.

antes, com a *Aktion T4*, de 1º de setembro 1939 (ainda que extraoficialmente se suspeite que os modelos experimentais do programa podem ter sido implementados já em 1938). Àquela altura, Hitler determinou que se formasse um comitê para registro científico de doenças hereditárias e congênitas no intento de selecionar pacientes para serem submetidos ao programa de eutanásia a partir do início de outubro. O processo de triagem de vítimas foi efetuado com base em dossiês médicos e se direcionava à execução de crianças deficientes físicas ou mentais. Hitler decretou que qualquer criança alemã com a idade de até três anos deveria ser submetida a exames – caso ela fosse diagnosticada com suspeita de idiotia, síndrome de Down, microcefalia, hidrocefalia, cegueira, surdez, paralisia ou malformação de qualquer espécie, seria encaminhada para um dos seis centros psiquiátricos de execução do 3º Reich: Centro de Eutanásia de Brandenburg, Centro de Eutanásia de Grafeneck, Centro de Eutanásia de Hadamar, Centro de Eutanásia de Hartheim, Centro de Eutanásia de Sonnenstein ou Bernburg. Era exigido um parecer de três médicos, sem contato entre si, favoráveis à candidatura da criança ao programa. Expedia-se então um relatório autorizando seu deslocamento para o centro de internação em que seria executada. O programa era efetivado com a completa discrição e absoluta impessoalidade dos médicos envolvidos, que não podiam acessar os diagnósticos dos outros dois colegas nem ter nenhuma relação com eles.

Primeiramente houve tentativas de convencer os pais solicitando a autorização para eutanásia, mas a rejeição em massa das propostas levou o Ministério do Interior a tomar para si a deliberação das execuções: a esmagadora maioria dos pais se revelou resistente ao infanticídio em larga-escala e houve protestos vindos de todas as camadas da população. A fim de conseguir o consentimento familiar se falava que as crianças seriam selecionadas para um novo programa iniciado pelo governo chamado “Seções Especiais” e retratado para a população em geral como centros de tratamento dedicados a oferecer melhores cuidados. Contudo, uma vez nesses centros as crianças seriam envenenadas durante semanas com produtos tóxicos – usualmente fenol. Ao falecerem, os médicos forjavam um laudo indicando pneumonia como *causas mortis*, enviavam seus corpos para incineração e, após todo procedimento, mandavam uma carta de condolências à família da vítima. Logo, Hitler ordenou estender o programa para a execução de adolescentes e adultos. Surgiram as primeiras câmaras de gás, improvisadas de forma rudimentar na caçamba de caminhões hermeticamente fechados. E, como se tudo já não fosse terrificante, a linguagem utilizada no decreto *Aktion T4* consegue tornar o horror muito pior: falava-se no documento que para os “pacientes considerados incuráveis deveria ser concedida a morte misericordiosa”. No entanto, tal eufemismo não foi suficiente quando a morte bateu à porta dos próprios alemães e

muito provavelmente nenhum caso melhor exemplifica esse chamado à realidade que o caso de Wilhelm Canaris. Ele se escandalizou com as execuções na Polônia e encobriu a fuga de judeus, entre outros conluíus com o serviço de inteligência inglês *MI6*. Todavia, para além dos dilemas da consciência, o principal fator a lhe somar novas camadas morais seria uma de suas filhas ser portadora de deficiência. Reinhard Heydrich – Chefe da Polícia da SS e do Gabinete Central do Reich –, que foi apelidado de “Coração-de-Ferro” pelo próprio Hitler por sua notória crueldade, sabia da existência da filha de Canaris. A sua conjugue, Lina Heydrich, chegou a convidar Erika Canaris – esposa do almirante – para tomar chá. Na ocasião, Lina disse para Erika que todos os deficientes deveriam ser eliminados. Nos dois anos que se seguiram desde o decreto pelo menos 50 mil alemães com enfermidades físicas e mentais foram asfixiados por monóxido de carbono. A *Aktion T4* acabou por ser cancelada devido às queixas da população, em agosto de 1941. Pelo menos oficialmente. Extraoficialmente, o programa continuaria a funcionar junto às fábricas de morte recém-formadas no Leste para efetivar o genocídio das classes indesejadas pelo 3º Reich.

Oskar Gröning declarou que o motivo de oferecer o seu próprio testemunho era que ele já não aguentava mais ouvir pessoas que negavam a ocorrência do extermínio e, dada a sua idade, sentiu-se na obrigação de relatar aquilo que viu. Porém, ao ser questionado se em alguma medida ele se considerava culpado pelos assassinatos, o ex-agente replicou com um categórico e indignado “Não”. Ele reforçou que nunca matou ninguém pessoalmente, pois só fazia serviços burocráticos nos setores de finanças de Auschwitz como contador. Ao ser lembrado de que ele fez parte da maior fábrica de morte da história da humanidade e que ele contribuiu pessoalmente para a aniquilação massiva de mais de um milhão de pessoas, o ex-agente da SS complementou: “você parece querer insinuar com a afirmação que apenas por ter feito parte de um grande grupo de pessoas que viveram em um local onde foram eliminados judeus é o suficiente para fazer de mim um criminoso”.²⁵⁷ Ao narrar sobre o extermínio, Laurence Rees ressaltou que Gröning fez mais que somente viver em um lugar onde foram exterminados judeus, bem como todos aqueles que operavam nos campos: o ex-oficial contava e separava o dinheiro roubado dos prisioneiros, assim como supervisionava seus bens confiscados pela SS ao chegarem dos comboios antes de serem transportados para outros setores e as quantias serem enviadas a Berlim. Gröning se dizia um homem normal – e, como disse, Hermann Hesse pode não haver nada mais cruel, selvagem e mau na natureza que os homens normais – e insistiu relutantemente não ser nada além de mais

²⁵⁷ **AUSCHWITZ: THE NAZIS AND THE FINAL SOLUTION – EP. 6: LIBERATION AND REVENGE.** Direção de Laurence Rees. – Londres: BBC, 2006, 48min.

um “dente de engrenagem”. Essa expressão é, aparentemente, um lugar-comum entre nazistas: foi citada não só por Eichmann, mas por praticamente todos os julgados por crimes do 3º Reich.

Porém, há limites para a eficiência de qualquer rótulo: eles usualmente desmoronam na falta de escrúpulos quando já não são mais eficazes em amortecer a consciência. Quando lhe foi questionado se ele não considerava injusto todo o sofrimento não somente dos assassinados, mas dos que sobreviveram durante o pós-guerra enquanto ele gozava de uma vida relativamente confortável com sua família, ele levemente desconfortável deu os ombros e falou: “O mundo é assim...”.²⁵⁸ Assim como outros fugitivos, Gröning omitiu aos interrogadores ter trabalhado em um campo de extermínio e derramou elogios à humanidade inglesa no trato dos prisioneiros de guerra. O ex-oficial também comentou sobre um almoço em família em que, em uma discussão, comentaram sobre suas atividades em Auschwitz: sem conseguir dissimular a excitação viril de ser tão firme com sua palavra, ele disse que frisou irritado que nunca mais queria ouvir nenhuma menção sobre aquilo novamente e, caso o fizessem, ele se retiraria. Como já exposto, os agentes da SS, em sua grande maioria, não eram facínoras inveterados e a agência se dedicou a remover membros que revelavam afinidade exacerbada com algum nível mais cru da violência. Um fator a tornar isso possível foi indubitavelmente a adoção de clichês para justificar o genocídio; outro, que é praticamente um desdobramento do anterior, foi a formulação de nomenclaturas técnicas – para muito além dos eufemismos usados pela *Aktion T4* – chamadas de “regras de linguagem”.

As regras de linguagem eram terminologias burocraticamente estilizadas associadas à operação do massacre como estratégia de normalização do horror. Elas constituíam uma parte fundamental no processo de dissimulação e distanciamento dos carrascos. A formulação de um vocabulário específico para lidar com a engrenagem do extermínio foi uma lição aprendida com a *Aktion T4*. Mais eficiente do que falar em “morte misericordiosa” seria simplesmente suprimir palavras do tipo, pois um dos motivos do fracasso do programa foi simplesmente estampar aos pais das vítimas que seus filhos seriam executados (e o que posteriormente levou o programa a falar de “Seções Especiais”). E a própria formulação da terminologia “Solução Final” era parte do esquema de burocratização da linguagem. Os comboios organizados para transportar vítimas ao matadouro eram chamados de “reassentamento” e o extermínio de “tratamento especial” ou “evacuação”. O governo hitlerista se empenhou com afinco em excluir todo o teor violento dos nomes dados às operações relacionadas ao genocídio. Todavia, como disse Arendt, ainda assim

²⁵⁸ Ibid.

a dissimulação da linguagem podia ser insuficiente para suprimir todo o resquício de compaixão diante do sofrimento. O truque a que recorreram foi driblar as reações instintivas a partir de um distanciamento burocrático mais objetivo do que disfarçar a língua. A *Schutzstaffel* terceirizou as atividades associadas à morte com a criação do *sonderkommando*: um grupo de prisioneiros destacados por oficiais da SS para o manuseio dos cadáveres, ou seja, encaminhar vítimas para as câmaras de gás, retirar seus corpos, incinera-los e depositar em valas os restos que porventura não fossem destruídos pelos fornos e dissipados pelas chaminés. Ainda, o motivo dos massacres ocorridos nos campos de extermínio serem chamados de massacres administrativos e os campos de fábricas de morte é que havia um produto a ser fabricado: a morte – e ela era produzida com metas diárias de execução, inclusive, como relata Rudolf Höß em Nuremberg. A distância entre os operadores e o produto possibilitava o desalinhamento entre o crime e o criminoso. De resto, os dísticos, slogans e bordões pareciam ser suficientes para aliviar a consciência dos envolvidos.

O *sonderkommando* é um dos motivos de Eichmann ou Gröning alegarem que eles nunca mataram ninguém porque a tarefa de organizar as filas de prisioneiros para as duchas de gás era deles – o grupo de internos direcionado às funções relacionadas ao manejo de cadáveres. A equipe era formada por prisioneiros, geralmente com péssimos históricos de comportamento, que, em troca de melhores habitações, condições e alimentação se dispunham a levar os demais prisioneiros para os banhos de gás e então destruir seus corpos. Mas Eichmann ou Gröning não podem alegar ignorância desses fatos; um estava diretamente ligado ao despacho de prisioneiros para os campos de extermínio; o outro convivía diariamente com os procedimentos do massacre ao trabalhar na administração de Auschwitz. O que ocorria, todavia, é que o intrincado sistema de delegação de funções funcionava no seu último nível também como um sistema de alienação da responsabilidade. Vale mencionar um exemplo de outro contexto para ilustrar o artifício aqui utilizado: em um trecho do filme *O Senhor das Armas* [*Lord of War*], de 2005, Yuri Orlov – o traficante de armas que protagoniza a trama – afirma em sua própria defesa que ele nunca atirou em ninguém e que a cada arma que vende torce para que errem o alvo.²⁵⁹ O argumento esquivo verdadeiramente digno de ficção é semelhante à defesa que Eichmann ou Gröning reivindicam para si. Ao refletir sobre essas questões durante *Julgamento de Frankfurt*, Arendt menciona um dos juízes, Hans Hofmeyer, que delineou esse fenômeno de dissimulação generalizada, ao dizer – em claro tom irritadiço – durante o depoimento de um dos acusados na instrução do processo:

²⁵⁹ **O SENHOR DAS ARMAS**. Direção de Andrew Niccol. – Santa Mônica: Lions Gate Filmes, 2005, 123min.

“Ainda preciso encontrar alguém que tenha feito alguma coisa em Auschwitz”. Disse o Juiz Hofmeyer. “O comandante não estava lá, o oficial encarregado apenas por acaso estava presente, o representante da Seção Política apenas carregava listas e outro ainda apenas trazia a chave”.²⁶⁰

Como Yuri Orlov, Eichmann e Gröning declaravam nunca terem matado ninguém, embora soubessem que suas esquivas eram ineficazes em relação ao que fizeram: a dissociação entre seus atos e a consequência das ações, por meio de artifícios mentais que desconectassem a participação no massacre, era o engodo utilizado para se desviar da culpa. Em sentido análogo, Jean Baudrillard falava de opacidade do mal, ou seja, o sujeito pode ser opaco ao mal: encarna-se nas motivações o bem e em relação às consequências se adota a estratégia de rejeitar qualquer perspectiva maléfica da ação ou do objeto, resultando no encobrimento da ordem simbólica das coisas.²⁶¹ Fala-se de uma transferência da vontade. A pessoa se utiliza da desobediência do real em relação às intenções para justificar a sua negligência por agir de determinada maneira. É por tal razão que Eichmann a todo tempo vindicava ser um cidadão cumpridor das leis, pois as suas intenções estariam na ordem do dia. “Bastava Eichmann lembrar o seu passado para se sentir seguro de não estar mentido e não estar se enganando; ele e o mundo em que viveu marcharam um dia em perfeita harmonia”.²⁶² A ausência de autopercepção de Eichmann, a sua necessidade de se orientar por estatutos, a falta de raízes e de razões internas para a prática da mal, implicam na recusa do seu próprio *status* como indivíduo. Arendt nunca pretendeu dizer que o mal é banal ao falar de banalidade do mal, mas que o seu agente pode ser. É provável que muitas polêmicas seriam evitadas caso ela optasse pelo termo “banalização” ao invés de “banalidade”. Bem como até mesmo brinca com tal sutileza semântica o filme *Hannah Arendt*, de 2012, drama-histórico dirigido por Margarethe von Trotta, essa opção pode não ter lhe parecido nem tão atraente nem foneticamente tão impactante. O ponto é que banalidade pode ir além da noção de desinteresse.

No absurdismo de Albert Camus se tem a figura de Meursault, protagonista da obra *O Estrangeiro*. Meursault é julgado pela morte de um sujeito: o Árabe. O assassino é processado

²⁶⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 300.

²⁶¹ Algo similar ocorre, por exemplo, em frases de efeito pró-armamentismo tais quais “armas não matam pessoas, pessoas matam pessoas”. Ora, é óbvio que se pode assassinar alguém com uma faca de mesa – ou até com as mãos nuas –, mas é patente que uma pistola será bem mais eficiente do que usar um talher. A função de uma arma é ferir e matar ou intimidar pela ameaça de ferir e matar. Nesse viés, Baudrillard diz que o problema do mal hodierno se liga à inaptidão de se entender a realidade simbólica dos objetos. Em resumo, a faca de mesa não é ontologicamente direcionada ou motivada pelo ato de ameaçar, ferir e matar. Porém, um revólver, uma metralhadora ou um fúsil é.

²⁶² Id. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 65.

e sentenciado à morte. Durante o processo lhe é questionado por qual razão o matou e Meursault responde que por causa do Sol. Há um óbvio descompasso entre crime e motivo, mas Meursault é indiferente. A acusação enfatiza inclusive a sua apatia pela morte da mãe – a personagem não chorou no enterro de sua própria mãe. Não há nada no romance de Camus que indique motivos: a personagem é oca. Ele é completamente vazio. Seu autor ilustra em Meursault um desinteresse patológico pelo mundo. Também não há sementes, raízes, desejos ou inclinações. Nada. Porém, Meursault não se recusa ser alguém ainda que se indisponha a dialogar consigo. O que lhe move é o tédio doentio, o aborrecimento por tudo, o mundo lhe ser enfadonho. Mas ainda que ele seja impassível a tudo, na indiferença do mundo para consigo ele descobre a fraternidade. Meursault não nega seu crime, pois ele lhe permite escapar da solidão de não ser, em relação ao mundo e em relação a si mesmo, o único que é indiferente, e por isso quer gritos de ódio na sua execução.

Como se esta grande cólera me tivesse limpado do mal, esvaziado da esperança diante desta noite cheia de estrelas e sinais, eu abria-me pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, senti que fui feliz, que ainda o era. Para que tudo estivesse consumado, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse grande público no dia da minha execução e que os espectadores me recebessem com gritos de ódio.²⁶³

O problema com que Arendt se depararia no caso de Eichmann foi como conciliar sua mediocridade com seus crimes abomináveis e sua recusa a se reconhecer como uma pessoa; sua insistência em rejeitar qualquer traço pessoal. O que se localiza além da própria indiferença – o tipo de mal a que a autora se referia ao falar de mal radical. Não é só a inexistência de raízes. Nem apenas a falta de empatia comum no caso de crimes contra a humanidade; a desumanidade como “a indiferença definida como a ausência de ‘ser afetado por’, a incapacidade de se colocar no lugar do outro”²⁶⁴; ou, como diz Karl Jaspers, essa “falta de imaginação do coração”.²⁶⁵ Para Arendt o que o julgamento de Eichmann revelou é que o pior mal é o mal cometido por ninguém – não por misantropos que não se importam com o mundo (como Meursault que se revela inapto até para interação consigo), nem por fanáticos ou vilões inveterados que admiram alguém como Barba Azul (tampouco por alguém que conseguisse querer o mal pelo mal como o Coringa, que apesar do ímpeto irracional, ainda possuiria algum princípio, mesmo que pela aporia da aporia,

²⁶³ CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Tradução de Valerie Rumjanek. – Rio de Janeiro: Record, 1957, p. 87.

²⁶⁴ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 111.

²⁶⁵ JASPERS, Karl. **El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania**. Tradução de: Román Gutiérrez Cuartango. – Barcelona: Ediciones Paidós, 1998, p. 87.

revelando limites), mas pelo sujeito para quem qualquer companhia é satisfatória. Arendt notou em Eichmann um tipo de indiferença diferente daquela percebida em *Origens do Totalitarismo*. Para ele, insuportável era viver uma vida sem diretivas, ordens, comandos ou regulamentos para consultar. Para Arendt, se por um lado o caso confirmava que existem crimes que não se podem punir ou perdoar, por não sobrar ninguém para ser punido ou perdoado, por outro lado também indicava que, para a política ou para moral, os mais perigosos são os que se recusam ser alguém. Não era a ideologia o elemento responsável por mover Adolf Eichmann, mas unicamente o fato de que ele era absolutamente incapaz de tomar qualquer decisão por conta própria. E tal mundo invertido – fruto da recusa pela autonomia – se revelou capaz de atingir não só os membros da *Schutzstaffel* ou do exército alemão, mas inclusive uma grande parte da população civil do país:

Assim como a lei de países civilizados supõe que a voz da consciência de todo mundo dita "Não matarás", mesmo que os desejos e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: "Matarás" – embora os organizadores desses massacres soubessem muito bem que o assassinato era contrário aos desejos e aos pendores normais da maioria das pessoas. No 3º Reich, o mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece: a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar que seus vizinhos partissem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo mandados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação.²⁶⁶

Em alguma medida, esse modelo de comportamento se tornou recorrente nos casos que envolvem crimes contra a humanidade. E, tal como foi dito, não só entre militares, mas até mesmo entre civis. Em 2020, Félicien Kabuga seria finalmente preso por financiar o Genocídio de Ruanda. Não restam dúvidas quanto à participação de Kabuga no planejamento do morticínio visto que há uma série de documentos que comprovam a compra em massa de facões que seriam distribuídos no massacre. Mas a questão não é a culpa de Kabuga no episódio, o que sempre foi claro desde o envolvimento da rádio RTLM que chamou os hutus para a chacina após envenenar durante anos a mídia com suas “opiniões” de que os tutsis deveriam ser eliminados. O problema é, por exemplo, Valérie Bémékeri, ex-locutora da rádio RTLM de Kabuga, se defender dizendo que tudo que ela propagou – por exemplo, que os tutsis eram animais que deveriam ser mortos, pois até os bebês tutsis quando crescessem continuariam a macular o povo de Ruanda – foi por ordem de Kabuga que ditava a locução da rádio e a obrigava a transmitir aquilo rotineiramente.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 167.

Bémékeri confessou ter acreditado nessas ideias na época por ouvi-las e dizê-las rotineiramente, mas lamentava que apenas os criminosos pequenos haviam sido presos e os reais orquestradores do massacre continuassem livres.²⁶⁷ De fato, nada é mais importante para a justiça que processar os principais envolvidos em um extermínio no caso dos crimes contra a humanidade. Mas nada disso muda o fato de que essas pessoas, em maior ou menor grau, participaram. Bémékeri disse que só cumpriu ordens, mas o que ela não mencionou é que uma dessas ordens foi convocar um massacre. Em relação a Eichmann e tantos outros facínoras que massacraram de seus gabinetes, Arendt dizia que “a pergunta endereçada “àqueles que participaram e obedeceram ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas: ‘Por que vocês apoiaram?’”.²⁶⁸ Se a hierarquia militar já não é justificativa para a prática de um crime é ainda mais evidente que a subordinação em uma relação de trabalho também não é: sejam militares ou sejam civis, quem obedece apoia. E assim como enfatiza Arendt que a grande maioria dos alemães sabia que estava enviando seus vizinhos para a morte apenas por serem judeus, no Massacre de Ruanda inúmeros hutus também assassinaram seus vizinhos de longa data sobre clamores desesperados apenas por serem tutsis. No caso da *Apartheid*, na África do Sul, uma viúva fez o seguinte questionamento ao torcionário de seu marido: “Como é possível que uma pessoa que eu amava tanto não tenha despertado em ti uma centelha de humanidade?”.²⁶⁹ Tais vítimas possuem nomes e laços. O trabalho da justiça internacional é justamente restaurar alguma dignidade humana das vítimas desses crimes, assim como condenar seus carrascos de acordo com o que fizeram. “Não há nada a perdoar ao branco que permitiu atuarem os assassinos. Não há nada a perdoar ao Hutu que massacrrou. Só a justiça pode perdoar. Importa, antes de tudo, pensar em uma justiça para os sobreviventes”.²⁷⁰ Mesmo que seja questionável a alegação de que só a justiça pode perdoar, é pelo menos correto que só através da justiça é possível restaurar um laço político outrora desfeito, a partir da reconstrução político-jurídica da identidade das vítimas e da determinação da responsabilidade dos culpados.

Um dos casos que melhor explicita a importância de se reconhecer os crimes contra a humanidade é o genocídio armênio (considerando, inclusive, que ainda hoje a Turquia se nega a reconhecê-lo). Aproximadamente dois milhões de armênios viveram no Império Otomano até

²⁶⁷ **WORLD’S MOST WANTED – FÉLICIÉN KABUGA: THE FINANCER OF THE GENOCIDE IN RWANDA.** Direção de Thomas Zribi. – France: Netflix, 2020, 45min.

²⁶⁸ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento.** Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 111.

²⁶⁹ KRONG, Antjie apud GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional.** Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 111.

²⁷⁰ UMUBYEYI, Sylvie apud GARAPON, Antoine. *Ibid*, p. 138

1915. Atualmente, estima-se que entre só 10 a 30 mil indivíduos de origem armênia ainda vivem na área que habitaram por mais de dois milênios. Carl Schmitt dissertou acerca da íntima relação entre a soberania e o território, isto é, entre o poder, o direito e a terra. Sua percepção de direito se destaca por sua astúcia peculiar em perceber tal elemento determinante nas relações jurídicas: “a terra é mãe do direito”²⁷¹, atesta o jusfilósofo. É a divisão do território que estabelece limites a qualquer ordenamento jurídico e, destarte, situa-se intimamente relacionada à capacidade dos povos de exercerem suas leis, pois seu limiar corresponde ao seu grau de efetividade. Tal noção é curiosa visto que a palavra “humanidade” também é relativa à “terra”. Ela possui a sua origem no latim *humus* que designa o solo húmido, próprio para fertilização e cultivo. Nesse sentido, o expurgo é emblemático. Arendt percebe, em *Origens do Totalitarismo*, que os direitos humanos inexistem para os párias. Quem perde seu Estado, já não pertence a lugar nenhum. Ao perderem os direitos próprios de quem possui uma nacionalidade, perdiam de uma só vez todos os direitos humanos. “Eram refugos da terra”²⁷². E a expulsão dos armênios do Cáucaso – a região em que mitologicamente se localizaria o *Jardim do Éden* – expressou a total destituição de humanidade imposta pelos otomanos aos armênios, que já não mais poderiam voltar àquele chão familiar de que viera Adão. Os seres humanos vieram do pó e ao pó devem retornar, atestava o ensinamento bíblico contido no Livro de Eclesiastes 12:7 e o que qualquer noção de “humano” sempre exigiu foi um vínculo mínimo, alguma raiz, ligação que historicamente se expressou pela relação com a terra ou a comunidade de que se veio. Marie Simonan, sobrevivente da longa marcha de morte a que seu povo foi submetido, expressou um desolamento pungente ao relatar que, já no deserto sírio, seu avô trouxe pães e legumes para o desjejum; sua avó então agradeceu a Deus por aquela refeição. O avô replicou furioso: “Como podemos agradecer a Deus? Como podemos agradecer ao Senhor? Estamos todos no deserto!”²⁷³. E já não tinham mais nada além de um imenso vazio – um enorme mar de areia em que os expulsos deveriam permanecer, sem jamais poder retornar. A destituição de um lugar à pessoa é o que denota os crimes contra a humanidade ao passo que a despersonalização é o que dificulta punir ou perdoar. No caso da anistia se inverte a lógica do perdão quando remissão se direciona antes aos crimes praticados e não ao agente que o praticou.

²⁷¹ SCHMITT, Carl. **O Nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum**. Tradução de Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. – Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014, p. 13.

²⁷² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 300.

²⁷³ **O HOLOCAUSTO OCULTO. HISTÓRIA SECRETA – SÉRIE 2 – EPISÓDIO 5**. Direção de Jones Michael. – Londres: Chanel 4, 1992, 49min25.

CAPÍTULO VI

OS CRIMES CONTRA A HUMANIDADE – CRIMES QUE NÃO SE PODEM PUNIR NEM PERDOAR

6.1 A reação da comunidade internacional diante do problema do mal político:

Ao longo das últimas décadas houve diversas tentativas de se conciliar o mal radical e a banalidade do mal. Tal como exposto, as concepções de Arendt sobre o mal radical sofreram alterações ao longo das suas obras – primeiro no sentido de que o mal radical corresponde a um sistema de superfluidade humana, segundo na aceção de que o mal nunca é radical, mas apenas extremo (elaboração que logo seria descartada) e, por fim, na adoção do conceito de Kant como contraposição à banalidade do mal, ou seja, do mal resultante de um móbil pessoal relacionado ao amor-próprio. Sua reconciliação com as categorias kantianas – inicialmente encaradas como insatisfatórias – está intimamente vinculada à personalidade de Adolf Eichmann na medida em que a filósofa conclui que no seu caso o mal não possuía raízes. Para ela, o pior mal seria aquele que não tem raízes, pois, sem elas, pode cobrir o mundo inteiro, como um fungo que se espalha por toda superfície já que não é capaz de atingir nenhuma profundidade. A formulação é análoga à definição de mal radical pelo viés de que o totalitarismo tem por objetivo se expandir e engolir todo o planeta. A autora não abandona as deduções anteriores sobre o problema do mal, mas as desenvolve em vista dos novos elementos que lhe vêm à tona a partir do processo de Eichmann.

Se for possível confluir ambos os conceitos (mal radical e banalidade do mal), é útil empregar as considerações de Celso Lafer ao ensaiar um trabalho de convergência entre Arendt e Norberto Bobbio. De acordo com Lafer, Bobbio encarou o problema proposto ao declarar que “considera o mal ativo como o infligido usualmente *ex parte principis* [e] entende o mal passivo como sofrido por aqueles que padecem *ex parte populi* uma pena sem culpa – no caso, os judeus condenados não pelo que fizeram, mas pelo que eram”.²⁷⁴ Posto isso, a discriminação entre mal ativo e mal passivo consiste em separar vítimas e agressores. Destarte, se o mal radical, por um

²⁷⁴ LAFER, Celso. **A internacionalização dos direitos humanos: o desafio de ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. – Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 27.

lado, indica uma conjuntura de completa superfluidade de quem sofre o flagelo, por outro lado, a banalidade do mal salienta o fenômeno de extrema superficialidade dos algozes. Assim, o mal ativo procede de um programa capaz de transformar seus agentes em dentes de engrenagem ao passo que o mal passivo se acopla ao produto do mesmo sistema: a fabricação de vítimas e dos cadáveres condenados aos poços do esquecimento, expelidos como refugo na forma de fumaça.

O exercício do mal ativo comportaria uma aproximação com a banalidade do mal, isto é, com a incapacidade de pensar as consequências da ação por parte dos governantes. Já o mal passivo comportaria uma aproximação com o mal radical que encalça os que sofrem uma pena sem culpa em função do pressuposto da descartabilidade humana.²⁷⁵

Jerome Kohn reforçava nas notas de introdução de *Responsabilidade e Julgamento* que o mal radical constituía o *leitmotiv* de Arendt acerca do problema do mal até 1953. A partir desse conceito, a filósofa quis expressar o surgimento de um regime em que todos os indivíduos são igualmente supérfluos e descartáveis. A assertiva inclui vítima e carrascos. E essa é a crítica que se faz à proposição de Lafer porque os executores se encontrariam inclusos, ainda que sem o mesmo peso dos executados. Nesse viés, a possibilidade de se remediar o problema específico – relativo à convergência entre os dois conceitos – não é separá-los em relação à prática de um e à sujeição do outro, mas considerar que, ao se tomar o mal como radical, Kant intenta articular as oscilações entre o amor-próprio e a moral e que, nesse sentido, a priorização do amor-próprio que configura a representação do mal radical se contrapõe à fórmula do dever ao fazer dos seres humanos *meio-para-um-fim* e não *fim-em-si* como exige sua teoria ética. Ainda, a distinção que Lafer estipula também é sujeita a críticas no sentido de que qualquer falta subentende um liame que integra no mínimo agredido e agressor. Ora, se nos sistemas totalitários se vai além do que Kant especula e a humanidade é não só desprovida gradativamente de valor segundo o desígnio almejado, mas definitivamente suprimida pelo igual desaparecimento da necessidade do móbil da ação, o carrasco poderia ser considerado descartável em relação ao mal tanto quanto a vítima poderia ser completamente erradicada por ser supérflua. Ambos não depreendem valor pessoal.

O totalitarismo, sobretudo pelo surgimento das fábricas de cadáveres, constatou que a racionalidade podia ser exercida contra a própria humanidade: o motivo de Eichmann ou tantos outros nazistas nunca se perceberem como assassinos sobrevém das práticas empregadas no morticínio. Tratar-se-ia praticamente de um tipo de modelo *fordista* de massacre: quando as

²⁷⁵ Ibid.

vítimas desembarcavam dos vagões nos campos de concentração e de extermínio havia agentes responsáveis pela divisão de prisioneiros separando homens, mulheres, idosos, adultos, jovens, crianças, saudáveis, enfermos etc. Também havia oficiais responsáveis pela contagem e vistoria dos alojamentos, assim como outros incumbidos da aplicação do pesticida Zyklon B durante os banhos de gás. O nível de racionalização na efetuação do genocídio era responsável por desligar o agente do senso de responsabilidade. O uso de linguagens, técnicas e recursos jurídicos era o artifício que mascarava a incivilidade e a barbárie.²⁷⁶ Assim, a banalidade do mal seria fruto da banalização da própria razão. A pensadora contempla a experiência totalitária em termos de um colapso da racionalidade já em *Origens do Totalitarismo*, pois “o surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores”.²⁷⁷ A racionalidade somente pode ser aplicada em larga escala contra a própria razão ao destituí-la da função teleológica de servir à humanidade ou eliminando o amor-próprio como opção; seja para a concretização do dever, seja para o *fazer-o-mal*, no sentido de que o malfeitor usual não rejeita a relevância da humanidade por supor que seu sentido lhe protege do mesmo crime que pratica.

Para isso ser possível é necessário nulificar as relações entre vítima e agressor, isto é, afiançar um estado de completo desaparecimento de qualquer relação entre eles, pois mesmo um assassino comum é forçado a se conectar com a vítima (o que é facilmente demonstrado no direito penal através do princípio de individualização da pena). A supressão de qualquer relação entre vítimas e carrascos endossa o esvanecimento dos sujeitos. Daí o mal já não ser nem sequer radical, tampouco absoluto ou demoníaco, mas só extremo. O criminoso pode se revelar banal, pois ele o é em relação ao sistema. O pior mal é aquele cometido por ninguém. A única distinção que se pode estabelecer nesse viés é alusiva à descartabilidade de seus agentes pelo fato de que a definição de descartável é análoga a de substituível. Tal argumento relativo a ser só um dente-de-engrenagem estaria compreendido na concepção de mal radical de Arendt, embora seu susto em relação a Eichmann fosse que tal elemento não se explicasse necessariamente pelo poder da ideologia, mas sim pelo sujeito que comete os crimes ser absolutamente banal, para além de um sistema em que ele se sentisse à vontade para praticá-los por convicção, mas por lhe ser estranho desobedecer. Portanto, tal posição de afluência entre o mal radical e a banalidade do mal parece dizer respeito à despersonalização que se associa à dificuldade de se julgar e punir esses crimes,

²⁷⁶ Nesse viés, a banalidade do mal estabelece aproximação com aquilo que Max Horkheimer – e também Theodor W. Adorno – chamava de razão instrumental: a racionalidade não-reflexiva, cuja única finalidade é ser empregada na burocratização de dados. No caso do totalitarismo, no emprego de um morticínio metódico contra suas vítimas.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 494.

pois assim como o totalitarismo descobre haver crimes que não se podem punir nem perdoar, a insistência de Eichmann em recusar qualquer traço pessoal nos seus atos parece incidir na ilação de que não sobraria ninguém para ser punido nem perdoado. Em suma, poder-se-ia falar que na dissolução da comunidade política as vítimas já não são vítimas e os algozes já não são algozes. Entretanto, essa destituição da identidade é obviamente mais nítida no que concerne às vítimas.

O crime contra a humanidade é uma contestação violenta não daquilo que se fez, mas daquilo que se é. É impossível compreender a exigência específica de vítimas sem ter presente que a vitimização faz pesar uma ameaça sobre o ser. Efetivamente, o fato de ser vítima não se resume a uma experiência subjetiva, nem a uma degradação ou a um traumatismo histórico. É o registro da identidade, por estar ligado a um plano político, que é afetado. Tal vítima violentamente expulsa de sua cidade vê-se condenada a uma solidão moral que se agrava com o tempo. Se o prejuízo é reparado, já uma identidade negada exige ser reconstruída, reiterada através de um ato de justiça, inédito aos olhos de muitos: o reconhecimento.²⁷⁸

Assim como Lafer diz que a internacionalização de direitos humanos foi uma reação jurídica ao problema do mal político, o aparecimento da figura dos crimes contra a humanidade como tipo específico no direito dos povos também surgiu concomitantemente àquilo que Arendt concebeu a partir do mal radical como efetivação de um modelo de transgressão em que se torna impossível punir por não ser possível perdoar. Em *La Repubblica*, Norberto Bobbio questionou: “Se destrói o inimigo para ganhar a guerra. No entanto, o massacre dos judeus – para que devia servir? – Para que serviu? Nas minhas categorias de historiador e homem de razão não encontro uma resposta a essas perguntas”.²⁷⁹ Tal qual registrado anteriormente, para Antoine Garapon o elemento responsável pela transição teórica entre o mal radical e a banalidade do mal foi o fato de que nesse ínterim entre *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do mal* a autora viu um julgamento. O julgamento de Adolf Eichmann, como todo julgamento, tinha por objetivo fazer justiça. Mas diante de um crime que não tinha precedentes nos anais da história jurisprudencial do direito porque a participação de Eichmann não era como a dos figurões nazistas julgados em Nuremberg (como Hermann Göring). Mesmo assim, cabia à corte de Jerusalém definir Eichmann como pessoa, pois não era julgado um regime, a história ou o antissemitismo, mas alguém. Tal dificuldade se revelaria uma constante no caso dos crimes contra a humanidade: individualizar o agente em relação ao sistema em que agiu. Logo, o limite

²⁷⁸ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 135.

²⁷⁹ LAFER, Celso. **A internacionalização dos direitos humanos: o desafio de ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. – Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 27.

do perdão parece dizer menos respeito à impossibilidade de qualquer reciprocidade penal entre crime e sanção – dosimetria – do que como são operados tais crimes em relação ao sistema em que são praticados, ou seja, conforme o argumento de que as transgressões são de autoria estatal.

O crime contra a humanidade conduz-nos, assim, a uma nova *dimensão* de crime. Ao contrário do que acontece no direito comum, o que se põe em causa não é a moralidade dos homens, mas uma política. Um poder perverte toda a hierarquia dos valores e, por exemplo, organiza legalmente e metodicamente a aniquilação de alguma determinada população. O crime contra a humanidade pode resultar da execução de uma ordem. É então, enquanto tal, o contrário de uma transgressão, se nos cingirmos da perspectiva estritamente positivista que considera unicamente o direito em vigor. Isso explica que seja tão difícil de apreender, ou mesmo de conceber.²⁸⁰

Na despersonalização se extingiria o valor dos agredidos e a culpa dos agressores. A conclusão incide no fato de que o reconhecimento da existência da transgressão se depreende na estrutura semântica do perdão como um dado ontológico: “A falta é o pressuposto existencial do perdão”²⁸¹, atestava Paul Ricœur. Por conseguinte, o limiar do perdão advém primeiramente da dificuldade de se enquadrar os responsáveis por tais crimes em categorias específicas. E esse elemento inclusive corrobora a opção da comunidade internacional de não destrinchar os crimes contra a humanidade em modelos descritivos até o *Estatuto de Roma*, de 1998, ou seja, até que fosse estabelecido o Tribunal Penal Internacional, sob pena do direito dos povos se demonstrar incapaz de condensá-los futuramente em vista de possibilidades que sempre podem transcender o direito comum – da permanente potencialidade de se criar novas técnicas de violência extrema no ambiente doméstico ou dos Estados instituírem leis contrárias aos direitos dos seus próprios cidadãos. Os crimes contra a humanidade têm uma característica específica: são imprescritíveis, conforme estabelece a *Resolução da Nações Unidas de 1946*. Esse decreto classifica os crimes contra a humanidade imprescritíveis por natureza sob o argumento de que nenhum tratado, ata, convenção ou declaração vigente no direito dos povos prevê quaisquer limitações e prazos para a repressão de crimes da espécie ou a perseguição dos seus acusados. O instituto seria reforçado através do artigo 1º, § 2º, da *Convenção de 26 de Novembro de 1968 sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes Contra a Humanidade*, e assimilado pelas jurisprudências. Antoine Garapon tece as seguintes observações acerca do processo de Maurice Papon – o único oficial francês condenado pelo envio de judeus franceses para campos de extermínio durante a

²⁸⁰ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 124.

²⁸¹ RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 467.

Segunda Guerra Mundial, condenado por crimes contra a humanidade em 1998, por contribuir regularmente com a *Schutzstaffel* ao deportar em torno de 1.560 vítimas aos campos de detenção de Drancy para serem, adiante, enviadas geralmente para Auschwitz onde seriam exterminadas.

O crime contra a humanidade é um crime contínuo, na perspectiva de que seus efeitos subsistem de geração em geração. “O tempo” – declarou Vladimir Jankélévitch – “em nada atenua essa colossal hecatombe. Pelo contrário, não cessa de avivar seu horror”. Isso altera radicalmente o sentido da justiça, do testemunho e da prescrição. Se não se perceber esse valor particular do tempo que, ao invés de aliviar, aumenta a dor, não é possível compreender o processo Papon. A impunidade não é impunição. Portanto, a luta contra a impunidade não é uma exigência de punição, mas sim de uma expressão de uma nova esperança de justiça, mais narrativa que punitiva. Precisar a verdade dos fatos, qualificá-los de maneira justa e imputá-los a pessoas de carne e osso, através de uma jurisdição, ou seja, de uma instância democrática, significa começar a pôr termo a esse crime.²⁸²

A convenção supracitada ratificava o que foi determinado a *Resolução das Nações Unidas de 1946*: independentemente da data em que cometida, seja em tempos de paz ou guerra, a modalidade de transgressão não se submete à prescrição. Contudo, prescrição não se confunde com perdão, é importante ressaltar – ela diz respeito à caducidade da lei, o que se diferencia do ato de perdoar. No ambiente jurídico contemporâneo, os crimes contra a humanidade salientam um tipo de transgressão de uma ordem absolutamente diferente dos crimes civis ou penais, pois são efetivados em nome ou deliberação do Estado. E isso justificaria sua imprescritibilidade em qualquer época e lugar. Já para a ética ou para a filosofia moral, o limite do perdão se localizaria no estado de coisas em que se pode constatar a completa falta de instrumentalidade do mal, isto é, quando não é mais possível atribuir ao mal qualquer inteligibilidade ou mesmo somente dizer que quem o faz simplesmente é banal. Ademais, apesar de o genocídio em si não ser uma prática inédita no decorrer da história humanidade, como observa Cláudia Perrone-Moisés, a expulsão, deportação e extermínio de sua própria população efetuada sistematicamente por intermédio do próprio Estado era algo sem precedentes na tradição bélica da história ocidental.²⁸³ Arendt tece considerações no sentido de que o que difere os massacres ocorridos nos campos de extermínio não é o genocídio, mas a efetivação metódica do morticínio. A opção de nomeá-los “massacres administrativos” passa por esse crivo e o que evidencia ainda mais a dificuldade de se punir ou perdoar, pois somente através do poder estatal é possível alienar a responsabilidade dos agentes

²⁸² GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p 173.

²⁸³ PERRONE-MOISÉS, Cláudia. **O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques-Derrida**. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a Condição Humana**. – Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 217

estatais, segundo o argumento de que cometeriam esses crimes por comando do próprio Estado – o que, sem dúvida, tem sua parcela de verdade, mas o que também pode se revelar um engodo, pois sugere pensar ser única opção dos indivíduos a sua absoluta obediência, o que questionável.

6.2 O significado existencial da resistência sob a condição limítrofe da tortura:

O direito externo conflitaria com os ordenamentos jurídicos internos precisamente diante do processo de despersonalização de oficiais por cometerem tais crimes sob comando do Estado. Punir os criminosos revelaria dificuldades que incidem na impossibilidade de perdoar, pois, sem haver quem acusar e lhe declarar culpado, o perdão não pode ser oferecido a ninguém. No Brasil, a ampla anistia foi concedida aos envolvidos em crimes contra a humanidade ou atos de terrorismo na vigência da ditadura militar. Judicialmente, Carlos Alberto Brilhante Ustra foi o único a ser reconhecido pela prática de transgressões políticas no período em ação declaratória de tortura. Contudo, outra sentença (relativa à obrigação de indenizar a esposa e a irmã de Luiz Eduardo da Rocha Merlino – achado morto nas dependências do DOPS – por danos morais) foi extinta em 2ª instância por veredito unânime dos desembargadores Luiz Fernando Salles Rossi, Milton Paulo de Carvalho Filho e Mauro Conti Machado. Os juízes argumentaram que 20 anos haviam transcorrido desde a execução das ações, isto é, alegaram que os crimes tinham prescrito apesar do país ser signatário *do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional* conforme o *Decreto nº 4.388*, de 25 de setembro de 2002. Tal zelo particular da sociedade internacional ao perseguir os acusados de crimes contra a humanidade se justificaria menos pelas questões éticas atreladas à perversidade do que pelas razões objetivas relativas à obliteração do devido processo dos culpados, ainda que as dimensões comumente escandalosas desses crimes poderiam, por si, justificar que se extrapole quaisquer limitações temporais do ponto de vista estritamente moral.

Os crimes contra humanidade são usualmente cometidos em regimes de exceção e o término desses governos não é algo que se pode prever. Por exemplo, o regime autoritário de Francisco Franco na Espanha se estendeu por três décadas e meia; a sanguinária ditadura de Pol Pot no Camboja durou quatro anos. Além disso, há circunstanciais que podem coagir as vítimas a não buscar justiça. No Brasil, a *Lei da Anistia* foi promulgada pela *Lei nº 6.683*, assinada por Figueiredo ainda com o autoritarismo em pleno vigor, em 28 de agosto de 1979. Brilhante Ustra cedeu um exemplo pertinente do que se quer ilustrar embora a intenção fosse claramente outra. No livro *Rompendo o Silêncio*, de 1987, ele alega que a atriz Bete Mendes, presa em 1970 pelo DOPS, não informou na audiência de 1971 ao Superior Tribunal Militar sofrer nenhum tipo de

tortura física e psicológica. Em 1986, já no período de redemocratização, Mendes denunciou as violências que sofreu nas mãos de Brilhante Ustra. O militar questionou o porquê de ela não ter feito na ocasião do processo a denúncia e destacou que ao lado de seus advogados ela concordou assinar um termo no depoimento negando ter passado por qualquer coerção durante a detenção.

Mesmo se considerarmos o princípio da presunção de inocência, a argumentação é de um cinismo ultrajante por várias razões. É desleal para dizer o mínimo. É certo que há razões diversas para se assinar uma confissão incriminando a si mesmo (e a própria consciência é uma delas), mas o motivo mais comum para isso nos regimes de exceção é a coerção. Os parâmetros de defesa de Brilhante Ustra são claramente suspeitos porque a atriz foi presa durante o período mais ríspido da ditadura militar. Na deposição referente, ela escreveu não acreditar em nenhuma organização subversiva, além de “rejeitar” seus companheiros. Algo que nos lembra de que um dos objetivos da tortura é alquebrar a vítima – derrotá-la psicologicamente, coagi-la a transfugir, a ceder, a trair, a optar pela sua necessidade biológica de sobrevivência em detrimento daqueles que outrora constituíam seu mundo comum. A tortura é uma técnica de forçar o rompimento do sujeito com a sua humanidade, os seus laços e o seu espírito, com a visão de mundo e de valores que tem até então. Assinar um documento nesses termos usualmente indica mais a presença de coerções brutais que o contrário. Aliás, qual é a real confiabilidade da sua alegação de culpa se a ré foi absolvida no julgamento? Para muito além de ser desnecessária uma autoacusação para se ajuizar uma sentença desfavorável a alguém, evocá-la quando o juízo proferido é outro é uma contradição gritante. E, para fins jurídicos, todo e qualquer documento assinado nessa situação é inócuo.²⁸⁴ Ademais, os elementos psíquicos engendrados pela tortura devem ser considerados – em sentido semelhante, Trilussa descreveu a impotência que pode acometer os sujeitos diante da incapacidade de fazer valer sua própria vontade no poema *Justiça Ajustada*, que os levam a ceder por dor, fraqueza, cansaço ou falta de esperança e aceitar aquilo que determina o agressor:

Júpiter disse à Ovelha: – São injustos
e odiosos, além disso, contra a lei,
os sucessivos sustos
com que os lobos te afligem, eu bem sei!
É melhor, entretanto, que suportes
com paciência os agravos: a questão
é que os lobos são fortes

²⁸⁴ Tanto porque um falso depoimento do réu – algo inclusive corriqueiro – pode ser contestado quando relativo à própria inocência, mas configura crime caso o acusado confesse um crime que não cometeu, por livre e espontânea vontade, sendo que só a coerção justificaria a absolvição sumária e extinção da punibilidade. A autoacusação falsa é crime contra a administração de justiça, previsto no art. 341 do *Código Penal* desde sua redação original de 7 de dezembro de 1940 e, portanto, vigente no ano de 1971, período em que Bete Mendes assinou a referida confissão.

demais para não ter razão...²⁸⁵

Já Dilma Rousseff foi presa e torturada durante o regime militar entre 1970 e 1972. A Presidente cedeu seu próprio testemunho em 10 de dezembro de 2014, ao receber o *Relatório Final da CNV*, mas já havia previamente confidenciado algumas das sessões de humilhação em 25 de outubro de 2001 a Robson Sávio – coordenador da *Comissão Estadual de Indenização às Vítimas de Tortura do Conselho dos Direitos Humanos de Minas Gerais* –, quando chefiava a Secretária das Minas e Energia do Rio Grande do Sul. Ela desempenhou parte de sua militância pelo setor estudantil do Comando de Libertação Nacional (COLINA) – repartição que se fundiu à Vanguarda Popular Revolucionária e formou a VAR-Palmares – sob os codinomes “Vanda”, “Estela” ou “Luíza” e foi torturada pela primeira vez aos 22 anos com uso de choques, pau-de-arara, palmatória e socos que lhe deixaram graves sequelas na sua arcada dentária. Ao descrever os traumas que sofreu, ela desabafou: “O stress é feroz. É inimaginável! Descobri pela primeira vez que eu estava sozinha; encarei a morte e a solidão. Lembro-me do medo quando minha pele tremeu. Há algo que marca pelo resto da vida”.²⁸⁶ Arendt define esse mesmo tipo de experiência narrada por Dilma Rousseff como “sensação de não-pertença ao mundo”; uma das experiências mais radicais, terríficas e desesperadoras que pode incidir sobre um ser humano. Essa solidão é acompanhada pela destituição do status político do sujeito, bem como pelo total desamparo e medo do isolamento. O desarraigamento seria a condição preliminar da superfluidade humana.

A solidão, o fundamento para o terror – e a essência do governo totalitário – e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e suas vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas desde o início da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no final do século passado e o colapso das instituições políticas e das tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo nenhum lugar reconhecido ou garantido pelos outros.²⁸⁷

Aniquila-se todas as possibilidades de reconhecimento com um outrora semelhante.

“Uma vítima de tortura turca ou chilena está mais próxima de uma vítima de tortura marroquina

²⁸⁵ TRILUSSA, Carlos Alberto Salustri. **Versos de Trilussa**. Tradução de Paulo Duarte. – São Paulo: Marcus Pereira Publicidade, 1973, p. 323.

²⁸⁶ ROUSSEFF, Dilma. **Jornais mostram detalhes de tortura sofrida por Dilma em Minas**. – Rio de Janeiro: G1, 18/06/2012. Disponível em <http://g1.globo.com/politica/noticia/2012/06/jornais-mostram-detalhes-de-tortura-sofrida-por-dilma-em-minas.html>. Acesso em 23 de fevereiro de 2018.

²⁸⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 528.

do que de um compatriota turco ou chileno que não tenha sido torturado ou confrontado com a violência política”.²⁸⁸ O crime contra a humanidade se notabiliza por ser uma agressão extrema em contraposição a uma passividade absoluta – nulifica-se completamente a capacidade de ação da vítima. O crime de tortura explicita o caso: “há apenas um atuante e, na melhor das hipóteses, um resistente”.²⁸⁹ A reação – no sentido estrito de revidar – é impossível. Reagir é um privilégio reservado só àqueles que ocupam o lugar de adversários, pois supõe equivalência de condições. Ser capaz de redirecionar a violência anterior por própria conta. Pelo mesmo motivo, a intuição da vítima pode não ser necessariamente utilitária e, quiçá, nem sequer política, isto é, em função de um mundo almejado, mas ética: conservar ao máximo sua dignidade e salvaguardar os seus, mesmo que sob condições extremas e dores excruciantes. Resistir denota se fincar onde se está, plantar-se no mesmo lugar, segurar-se no que há de mais enraizado em si, pois os valores sobre si e acerca do mundo podem se esvaír no processo de retração insular imposto através da tortura.

Mas não se sugere haver formas mais ou menos nobres de se comportar sob tortura (o que não só seria de extremo mau-gosto como indecente e irreal, pois a vítima não está ali por vontade própria) e sim que suportar é o mais símil de uma ação, apesar de não ser propriamente o caso de *agir*, mas de *persistir* por reafirmar que, apesar de nulificadas todas as possibilidades, e que mesmo alquebrada, a vítima reserva para si algum substrato de autonomia ao não conceder nenhum assentimento àquilo que o torturador quer ao lhe infligir sofrimento e impor injustiças. Resistir à tortura, para além de todos os motivos práticos – por exemplo, não ceder informações ao inimigo – tem por finalidade fixar a permanência do indivíduo no mundo. A ilação possui o apoio inclusive da oposição etimológica entre “tortura” e “resistência”, pois o primeiro tem raiz em *torquere* do latim, cuja ideia denota torcer, dobrar, desfigurar, deformar, suprimir, enquanto o segundo engloba a junção de *re*, que envolve o significado de voltar, com *sistere*, o que indica o sentido de permanecer, aguentar e, sobretudo, a aceção de se manter no mesmo lugar. Se por um lado *torquere* se refere a danos e violência espaciais, *resistere* indica subsistir por não ceder espaço. É uma insistência em não ser torcido nem dobrado; não ser desfigurado nem deformado; enfim, em também não ser suprimido. Logo, resistir significa insistir em uma existência que lhe é própria concedida a partir do lugar que lhe resta: o seu próprio corpo – continuar a ocupar um espaço que lhe é inerente; permanecer no “corpo” em que se encontra. A constituição física da vítima é um último recurso para se preencher um *locus*; a fronteira de contraposição à violência

²⁸⁸ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional.** Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 107.

²⁸⁹ Ibid, p. 106.

cuja tenção é lhe deturpar, deformar, distorcer, dobrar, desfigurar, suprimir. Ter pleno lugar no mundo exigiria preencher um campo de possibilidades verificável através de uma não-restrição do poder de ação. Logo, torturar equivale ao ato de estreitar ao máximo o espaço de quem sofre o flagelo; comprimi-lo a ponto de deslocá-lo de si ou até mesmo do próprio mundo; levá-lo ao extremo. O lugar em que não há nenhum espaço para o ato voluntário e a existência espontânea.

Se o objetivo do torturador é quebrantar o espírito suportar a violência que se impõe incide na conservação do status de pessoa por não ceder ao processo incisivo de desumanização. Um espaço responsável por resguardar alguns últimos resquícios de altivez, tal como Nietzsche escreveu: “Ah, nenhum de vocês conhece o sentimento que o torturado experimenta ao retornar para a cela após a tortura, sem ter revelado seu segredo! – Ele ainda o mantém cerrado entre os dentes. Que sabem vocês do júbilo do orgulho humano?”.²⁹⁰ Resistir conserva algo de humano no ser humano; um onde no entorno da autenticidade, da autonomia individual e que também é a única forma de preservar certa possibilidade de negociação, já que se submeter às exigências do torturador e acatar a condição imposta não é a decisão mais propícia ao torturado, pois, se a rendição não for suficiente para alguém cessar a violência, nada indica que a total sujeição será o bastante para mobilizar qualquer respeito do agressor pela vítima. Para Antoine Garapon, os crimes contra a humanidade se caracterizariam pela completa suscetibilidade dos indivíduos (o que parece traduzir o sentido da superfluidade humana presente na concepção de Arendt de mal radical para o contexto jurídico porquanto ser supérfluo significa já não ter quaisquer garantias):

Os crimes contra a humanidade revelam quer a frieza absoluta de uma não-relação, da ausência de reciprocidade levada ao extremo, a ponto de já não ser possível reconhecer alguma semelhança humana no outro como no caso dos campos de concentração, quer o horror de um corpo a corpo em que um possui o outro a sua inteira disposição, como sucede na tortura. O crime contra a humanidade nasce da perda dessa medida comum das ações. Já não há nada de comensurável entre o autor e a vítima, nem mesmo uma humanidade em comum. Se o crime de guerra é uma infração aos usos e costumes da guerra, que remetem a certa lealdade no uso das armas, no crime contra a humanidade, a perspectiva de uma qualquer reciprocidade desaparece.²⁹¹

O resultado dos crimes contra a humanidade seria a vitimização absoluta. “A vítima absoluta encarna um novo ser no mundo ou, mais exatamente, um *não-ser*”.²⁹² Assim, o que é

²⁹⁰NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 164.

²⁹¹ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 107.

²⁹² Ibid, p. 108.

negado é qualquer laço humano, pois, se até mesmo combatentes ocupam lugar de adversários, “a vítima absoluta já não tem lugar para ocupar, mesmo no meio da pátria humana”.²⁹³ Destarte, o que lhe caracteriza é a destituição de qualquer voluntariedade – a sua total impossibilidade de exercer algum controle sobre a própria sorte. Erradica-se qualquer possibilidade de ação, o que compreende total restrição da capacidade de reagir, conquanto reagir em último caso é também um tipo de ação, ainda que uma ação condicionada. O amparo jurídico inexistente. Não há refúgios nem recursos. O crime contra a humanidade impõe às vítimas a expectativa de ter seus lares, de ter sua liberdade e de ter sobretudo suas próprias vidas violadas a qualquer momento. “É vítima aquele a quem não é dada outra escolha se não a de deixar-se levar para o matadouro e até como no Ruanda, implorar – e pagar – para não ver seu corpo mutilado”.²⁹⁴ Por conseguinte, os crimes contra a humanidade não agredem só os bens tutelados juridicamente quando se é cidadão, mas algo mais básico e intrínseco na comunidade política que é irreconciliável com a dignidade ética entendida como um laço mínimo entre os homens e isso é análogo à impossibilidade do perdão.

6.3 O sentido de “humanidade” no contexto dos crimes contra a humanidade:

A tortura delimita qualquer possibilidade de revide, pois, se resistir é preservar seu próprio lugar, revidar denota avançar no espaço de quem anteriormente violou o seu. A acepção também se justificaria etimologicamente porque “revidar” é o verbo proveniente da conjunção aditiva *re* com o vocábulo *invitare* do latim que preconiza a ideia de convidar e receber. Revidar significa lançar de volta alguma ofensa anteriormente infligida – o que designa transposição do espaço entre dois agentes e a disputa entre eles por se impor. O ato de torturar não possibilita o combate: só é possível resistir. Se a tortura se atrela ao temor do desamparo no ambiente político (quando suas vítimas são membros comuns da sociedade civil), resistir perante o medo resulta da improvável certeza e esperança do torturado de acolhimento em uma pátria humana. Ambos os sentimentos frutos do cuidado interno pela sensação de pertencimento ao mundo advinda da convicção ou do orgulho da vítima ao presumir que – mesmo alhures – ainda lhe será reservado um devido lugar entre os seus iguais. *Grosso modo*, tudo aquilo que se esperaria de um herói é exatamente o alcance crítico e extremo para qualquer ser humano comum. O ponto sem retorno. Nada obstante, resistir é a última fronteira diante do horizonte de eventos capaz de engolir tudo do ofendido, isto é, ele próprio e seu mundo inteiro. O episódio descrito a seguir exemplifica o que se almeja ilustrar. Em 7 de maio de 2008, durante a *Comissão de Infraestrutura do Senado*,

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

Agripino Maia (DEM-RN) questionou a integridade pessoal de Dilma Rousseff por admitir em nota mentir sob tortura no período em que esteve detida no regime militar. Claramente irritada e ofendida com a provocação do legislador, a então Ministra-chefe da Casa Civil lhe respondeu:

Qualquer comparação entre a ditadura militar e a democracia brasileira só pode partir de alguém que não dá o devido valor à democracia. Eu passei três anos na cadeia e fui barbaramente torturada. E qualquer pessoa que ousar dizer a verdade a interrogadores compromete a vida de seus iguais – entrega pessoas para serem mortas. Eu me orgulho muito de ter mentido porque mentir sob tortura não é fácil. Em uma democracia se diz a verdade; em uma ditadura, quem tem coragem e dignidade mente. Isso integra minha biografia de que tenho imenso orgulho. E não estou falando de heróis. Feliz é um povo que não possui heróis. Mas aguentar tortura é algo difícil. Nós somos seres frágeis. Somos humanos, sentimos dor: a sedução, a tentação de dizer a verdade, é enorme. A dor é insuportável (não se imagina o quanto a dor é insuportável). Eu me orgulho de ter mentido, orgulho-me imensamente. Eu salvei companheiros da mesma tortura e da morte. Eu não tinha nenhum compromisso com a ditadura de falar a verdade: eu estava num campo, eles estavam em outro! O que estava em jogo era minha vida e a de meus companheiros. E esse país que passou por tudo isso, que construiu uma democracia e que permite que eu converse com os senhores não possui a menor similaridade com a ditadura. Nós estamos em igualdade de condições humanas e materiais. Não estamos num diálogo entre o meu pescoço e a forca. [...] Não há espaço para a verdade em uma ditadura porque não há espaço para a própria vida. Algumas verdades – até mesmo as mais banais – podem conduzir à morte.²⁹⁵

Os crimes contra a humanidade introduzem novas categorias de crimes distintas das infrações contra as pessoas, bens ou coisa pública. Todavia, a terminologia é de difícil definição até mesmo na seara jurídica e o tema não é pacificado, pois se compreende um conjunto de atos deliberados cometidos geralmente contra a população civil ou fração dela – em regra, são parte de um ataque sistemático ou generalizado que pode incluir repressão de natureza política, sexual e étnica, tortura, desaparecimento, estupro, escravidão, sequestro, assassinato, expurgo, punição ou prisão extrajudicial, genocídio etc. Garapon chama a atenção para o detalhe de que os crimes contra a humanidade são muito frequentemente definidos negativamente pelo seu último termo – noutras palavras, “um crime contra a humanidade será a destruição daquilo que há de humano no homem”.²⁹⁶ No entanto, apesar de sua definição abrangente, a própria noção de humanidade (que tradicionalmente tem sua origem associada às normas transcendentais e ao direito natural) traz consigo o embaraço de tomar comumente a vida como medida última do direito. Em suma, é essa a explicação do porquê de o homicídio se localizar no topo da depreciação axiológica em praticamente todas as legislações penais do planeta. Ao ponderar sobre o contributo da obra de

²⁹⁵ ROUSSEFF, Dilma. **Comissão de Infra-Estrutura do Senado de 7 de Maio de 2008**. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Tiyezo1fLRs>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2018, transcrição nossa.

²⁹⁶ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 98.

Hermann Broch, Arendt escreveu: “Por sabermos que a morte é o mal absoluto, podemos dizer que o assassinio é absolutamente mau. Se a maldade não se radicasse do mal, simplesmente não haveria nenhum padrão para medi-la”.²⁹⁷ Para a filosofia, o direito, a política e a ética, Thomas Hobbes é muito provavelmente o principal pensador a reivindicar a vida como valor último ao argumentar que a morte violenta é um perigo comum a rondar à espreita de todos, sem exceção.

Ninguém possui privilégios diante da possibilidade de ser morto, pois nem mesmo a lei do mais forte tem garantias de prevalecer já que os mais fracos podem se unir para aniquilar o mais forte. Hobbes nega a noção aristotélica de *zoon politikón*. Se no estado natural impera o *bellum omnia contra omnes* – a guerra de todos contra todos –, a decisão de viver em sociedade é antes fruto do ímpeto de continuar a existir e do medo que se tem dos iguais que da propensão para conviver com os semelhantes. Por igual razão, ao dizer que “o homem é o lobo do homem”, isto é, ao atestar que o ser humano é o maior predador de si, a morte violenta – a “morte matada” nos termos precisos do poema *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto que se difere da “morte morrida” – também abrange o *summum malum* que pode recair sobre as pessoas. Ao conjecturar sobre a condição humana na ausência de qualquer ordem social estruturada, Hobbes deduz que o perigo da morte violenta é uma iminência constante sobre os indivíduos a qualquer momento. O direito à vida é o fundamento existencial do Estado na medida em que os cidadãos abdicam da plena liberdade em troca de segurança, isto é, a salvaguarda de suas vidas. Agamben declarava que quando se é livre se pode refletir sobre a morte sem necessariamente experienciar o morrer. No entanto, nas fábricas de morte – o epítome da suscetibilidade dos homens – “torna-se supérfluo o pensamento sobre a morte como tal”²⁹⁸ porque não se morria em Auschwitz nem em nenhum outro campo de extermínio – suas vítimas eram, mais apropriadamente, eliminadas.

Martin Heidegger, mestre de Hannah Arendt em Friburgo pela metade dos anos 1920, já recorrera em 1949 à expressão “fabricação de cadáveres” para definir os campos de extermínio. E curiosamente a “fabricação de cadáveres” implicava também desta vez que, para as vítimas do extermínio, não se pudesse falar de morte, pois eles realmente não morriam, eram somente peças produzidas em processo de trabalho em cadeia. [...] O que, contudo, parece certo é que às vítimas era negada a dignidade da morte, sendo condenados a perecer – com uma imagem que lembra de aquela rilkeana, das “mortes abortadas” – de uma morte não morrida. [...] O fato é que, em *Ser e tempo*, atribui-se uma função particular à morte. Ela é o lugar de uma experiência decisiva que, com o nome de “ser-para-a-morte”, talvez expresse a intenção última da ética de Heidegger. Na “decisão” que acontece, nesse caso, a impropriedade cotidiana, feita de conversas fiadas, equívocos e formas de diversão, em que o homem se encontra desde sempre e

²⁹⁷ ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. – São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 111.

²⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?**. Tradução Selvino Assman. – São Paulo: Boitem, 2008, p. 82.

antes de qualquer coisa lançado, transforma-se em propriedade. A morte anônima, que sempre tem a ver com outros e nunca realmente está presente, torna-se a possibilidade mais própria e insuperável. Essa propriedade não possui um conteúdo particular, nem oferece ao homem algo para ser ou para realizar. Pelo contrário, a morte, considerada como possibilidade, é absolutamente vazia, carecendo de qualquer prestígio especial: ela é, pois, a mera *possibilidade da impossibilidade de todo comportamento e de toda existência*. Exatamente por causa disso, contudo, a decisão de que, o ser-para-a-morte experimenta radicalmente tal possibilidade, tal vazio se resgata de qualquer indecisão, se apropria pela primeira vez de maneira integral de sua impropriedade. A experiência da desmedida impossibilidade de existir é, logo, o modo em que o homem, libertando-se do extravio do mundo do Si, torna-se possível para ele mesmo, a própria existência fática. [...] O campo é um lugar em que é impossível fazer experiência da morte como possibilidade mais própria e insuperável, como possibilidade do impossível. Isto é, o lugar em que não acontece apropriação do impróprio e o domínio fático do inautêntico não conhece nem inversões nem exceções. Assim, nos campos [...] o ser da morte está interdito e os homens não morrem, mas são produzidos como cadáveres.²⁹⁹

Para Heidegger, “o *onde* determina o *como* do Ser porque Ser significa presença”.³⁰⁰ O onde designaria a dimensão particular da existência do indivíduo inserido nas possibilidades do mundo. Isso nos lembra de que Martin Heidegger definiu a condição humana pela noção de *Ser-aí* [*dasein*], o que alude a ideia de que os seres humanos são lançados no mundo. Outrossim, é pertinente citar que a noção de espacialidade na filosofia heideggeriana, diz Michael Inwood, possui uma pertinente influência dos verbos *räumen* [remover; deslocar] e *einräumen* [esvaziar; ceder espaço]. “O *Dasein* é espacial de uma forma que nenhuma outra coisa extensa é. Ele abre um espaço em volta de si para dar a si mesmo sua ‘liberdade de movimento’ ou campo de ação: ‘por existir ele já sempre criou um espaço [*eigeräunt*] para seu campo de ação’”.³⁰¹ Daí conclui-se que a dimensão espacial é prerrogativa das possibilidades. Heidegger diz que a autenticidade do *dasein* se destaca ao se perceber como um *ser-para-a-morte* entremeio à cotidianidade das possibilidades do mundo. Ora, a autenticidade não seria possível se as condições não permitem nenhuma outra opção, exceto a suscetibilidade e a expectativa da morte iminente pelas mãos de outro. Se de um lado Antoine Garapon diz que os crimes contra a humanidade expõem um *não-ser* – o que é designado por Arendt pelo estado de *não-pertença* ao mundo –, de outro Heidegger nos diz que ser “humano” significa *estar-aí*, o que, por sua vez, depreende *ser-no-mundo*. Nesse sentido, possuir pleno lugar no mundo, no que se refere aos seres humanos, preconiza preencher um campo de possibilidades verificável a partir da não-restrição pelos demais – seria aquilo que em linguagem da escolástica tardia se tenciona dizer com “*operari sequitur esse, agere sequitur*”

²⁹⁹ Ibid, p. 81.

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **O Que É Uma Coisa?**. Tradução de Carlos Mourão. – Lisboa: Edições 70, 1987, p. 90.

³⁰¹ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; Revisão Técnica de Márcia Sá Cavalcante Shuback. – Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 49.

esse”.³⁰² Arendt extraiu de Heidegger a ilação de que o mundo onde se está é sempre um mundo compartilhado com outros de maneira que *ser-no-mundo* é sempre um *ser-no-mundo-com*, pois o mundo constitui lugar comum dos sujeitos. Segundo Arendt, o mundo não é habitado pelo ser humano, mas pelos seres humanos. Estreitá-los é eliminar as possibilidades – suprimir o sujeito. É o que alega Garapon ao falar sobre *não-ser*; o que nos diz Arendt ao se referir à *não-pertença*; é o que ilustra Heidegger quando declara que o *Dasein* também é sempre um *ser-com* no mundo.

O *Dasein* compartilha com os outros o espaço que circunda. Em sua ocupação, ele se encontra a si mesmo e aos outros. De fato, em tal possibilidade de *ser-com-os-outros*, “o estar-só” do *Dasein* é *ser-com* no mundo [...]. O próprio *Dasein* apenas é na medida em que possui a estrutura essencial de *ser-com*, enquanto [um] *co-Dasein* que vem ao encontro dos outros.³⁰³

Os crimes contra a humanidade eliminam a própria morte. Logo, a pior transgressão é resultante de um princípio de aniquilação, mas não necessariamente da mortalidade, expresso antes na destruição psíquica do ser humano do que na ausência do bem diferente do que supunha grande parte da tradição filosófica. É ausência de *Ser-aí*, um desaparecimento do próprio existir, pois ser humano exigiria mais que estar vivo ou unicamente ter vivido. Porque, é claro, viver é uma das condições da ação e a vida não é trivial, mas não é um jargão dizer que estar vivo não é o mesmo que viver assim como não é uma distinção nada banal a diferença entre morrer e ser aniquilado, pois “a desumanização não só elimina a vida como mata a própria morte, que deixa de constituir um acontecimento pessoal. É por isso que os efeitos do crime contra a humanidade perduram para além da morte, morte que nunca chega a acontecer completamente”.³⁰⁴ Cessado o direito à vida nenhum outro é possível. Por essa razão, Thomas Hobbes elenca a vida como o substrato de todos outros direitos, pois na sua ausência os demais não são possíveis. Mas a partir da supressão da singularidade da vida humana, isto é, do colapso do significado dos indivíduos (nos seus mais variados aspectos), o mal se revelaria extremo para além da morte pela absoluta perda do sentido do morrer como parte da própria vida. É também a exclusão do direito ao luto.

Os crimes contra a humanidade condenariam suas vítimas a uma espécie de limbo: a morte deixa de acontecer como fato social ao ser negada como assassinato – o que impede o

³⁰² Expressão da escolástica literalmente traduzida por “o operar segue o ser; o agir segue o ser”. Designa o sentido de que o tipo de movimento para a ação é um chegar ao ser e ao devir.

³⁰³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo: parte II**. 2ªed. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Parte II Petrópolis: Vozes, 1998, P. 171.

³⁰⁴ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 111.

luto responsável por humanizar a morte. É o luto que é negado no caso dos tantos desaparecidos durante a ditadura no Brasil – a memória é negada, pois o crime sequer passou. Não há desfecho porque é negado à vítima direito de morrer em paz. A frase *arbeit macht frei* inscrita nos portões de Auschwitz, Sachsenhausen, Theresienstadt ou Dachau expressa a noção de “vós que entráis, abandonai toda a esperança” de forma mais cruel do que qualquer ilustração do inferno ao longo da história. A morte já não representa finitude, mas uma condenação no alongamento indefinido no nada; na perpetuidade de lugar nenhum – nenhum epitáfio é possível para os que ocupam o oblívio. O absoluto vazio dos poços do esquecimento onde as vítimas já não são vítimas é capaz de anular a própria possibilidade de se narrar uma história, ainda que uma história de sofrimento e dor. A ordem simbólica desmorona e não se pode confiar na morte ao se viver assim. Não são só as poesias que são impossíveis após Auschwitz, como fala Adorno: os testemunhos sobre os rostos anônimos mortos no Leste Europeu também são. Não sabemos sobre diversos mortos ali; nem saberemos algum dia; e não há definitivamente nada que possamos fazer em relação a isso – aí se situam os *skandalas* de que nos diz Arendt, o qual o poder humano é incapaz de remover. O absoluto mal extremo em que tudo o que resta é lamentar: “isso nunca deveria ter acontecido”.

Os crimes contra a humanidade impossibilitariam até mesmo martírio. Paul Veyne declarou que, em diálogo, Foucault lhe disse só existir coragem física, pois toda a coragem seria primeiramente um corpo corajoso.³⁰⁵ No ambiente totalitário, em que resistir não é possível, o heroísmo não faz sentido. Nietzsche dizia que achar *Hamlet* “um ápice da dignidade humana – isso é o que eu chamo de julgar limitadamente espírito e ápices. Sobretudo, trata-se de uma obra *malograda*: seu autor reconheceria isso rindo, se eu lhe dissesse isso na cara”.³⁰⁶ A menção não é aleatória, pois é Hamlet quem diz ser capaz de mesmo se confinado em uma casca-de-noz se sentir o rei de um espaço infinito, se não lhe fossem seus sonhos ruins. E o pesadelo do príncipe é não estar entre os seus porque seu dilema sobre se deve ser ou não diz respeito à circunstância que lhe é imposta, assimilada pelo sentimento de traição e a suspeita de que algo de podre paira sobre a Dinamarca. Ele é antes de tudo o filho de um fantasma: um rei homônimo que assombra o castelo por ter sido morto pelo próprio irmão, Cláudio, o tio de Hamlet que desposa Gertrudes, esposa do antigo soberano e mãe do príncipe, a fim de usurpar o trono. A melancolia de Hamlet é, em meio à trama, já não saber quem ele é, nem em quem confiar por já não reconhecer aqueles a sua volta e duvidar de sua própria sanidade, pois ele está a ver e ouvir um fantasma. O príncipe

³⁰⁵ VEYNE, Paul. **Foucault: Sa Pensée, Sa Personne**. Paris, França: Albin Michel, 2008, p. 206.

³⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do Espólio/Friedrich Nietzsche**. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p.219.

deve recolocar o mundo em seu eixo, mas sua angústia é decidir o que fazer com a liberdade – se há alguma razão em sua loucura; se é melhor partir imediatamente ou depois; se realinhar a ordem mundana é ou não sua obrigação. A angústia é aquilo que define o heroísmo em Hamlet.

Porém, há diferenças entre a angústia e o medo. Para Søren Kierkegaard, a angústia se diferencia do medo por ter sua origem no agente diante de si, ou seja, no “medo de ter medo”. Por isso Hamlet é capaz de ser livre, ainda que em uma casca-de-noz – um símbolo máximo de restrição espacial. Seu problema são seus pesadelos. Kierkegaard exemplifica a angústia a partir da sensação de vertigem; o temor não de cair no precipício, mas de se jogar.³⁰⁷ O mesmo dilema de Hamlet ao cogitar suicídio. Todavia, o medo é algo absolutamente diferente da angústia para os membros da sociedade civil no caso dos crimes contra a humanidade, pois o temor é resultado não de si – a dúvida sobre persistir ou desistir, conquanto isso só dependa da própria pessoa –, mas de um agente externo que é completamente alheio à importância e singularidade da vítima e que, por igual razão, é capaz de dizimar qualquer traço de sua identidade, pois nem a morte é uma opção clara, tal como é explícito no caso da tortura. Até se matar exige alguma capacidade de se mover (o que é patente em discussões sobre o direito à eutanásia). Padecer imediatamente pode não ser necessariamente o pior dos males foi o que alegou explicitamente Sileno, o Sátiro, na versão narrada por Nietzsche sobre a lenda de Midas – nascer já é começar a morrer; há dor no parto e em partir. Mas que outro tome para si o direito de decidir a morte imediata de alguém ou prolongar a sua vida sob os piores e mais inimagináveis sofrimentos é decerto um dos piores destinos possíveis; não é exagero supô-lo o pior, pois sobreviver não equivale a viver. Tal nível de suscetibilidade é, por si só, a própria essência do terror – uma paralização que já não permite fugir, revidar, esconder; que não permite nem sequer morrer por própria vontade. Ao matar a própria morte e estender a humilhação das vítimas para além do ato, tais crimes não possuem lugar para perdão. O perdão, contudo, não é um elemento comum ao campo do direito. Na sua falta, os ordenamentos jurídicos recorrem aos institutos de prescrição, anistia, indulto ou graça.

6.4 Os conceitos de prescrição e anistia e as suas consequências para a política:

A prescrição pode ser compreendida como a extinção do poder de acionar a justiça, seja por negligência, passividade, inércia ou inação do requerente. Seu objetivo é desatramancar o sistema processual de obrigações que na falta do dispositivo poderiam se estender irresolutos.

³⁰⁷ KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Conceito de Angústia**. Tradução de Torrieri Guimarães. – São Paulo: Hemus, 1968, p. 66.

A mediação se justifica pela necessidade do ordenamento jurídico de estabelecer um termo que contorne o estado de incerteza jurídica. No ambiente prático, a prescrição constitui para a vítima a perda da faculdade de reivindicar justiça perante uma ofensa, agressão ou prejuízo. Já para o acusado configura a isenção da obrigação de responder por alguma transgressão que porventura possa ter incorrido. Paul Ricœur oferece um delineamento objetivo de prescrição: “A prescrição consiste na interdição de considerar as consequências penais da ação cometida, ou seja, o direito e até mesmo a obrigação de processar penalmente”.³⁰⁸ Rudolf Von Ihering dizia que um direito pessoal não pode ser sacrificado sem que a própria lei não seja, estabelecendo, por conseguinte, ser prejuízo para o ordenamento a inação; o desinteresse, a leviandade, a negligência podem ser um convite para a impunidade.³⁰⁹ No caso de crimes contra a humanidade, tal coragem pretérita nem sempre é um sinal de covardia. Por motivos de sobrevivência, ela pode ser tudo o que resta nas condições de absoluta solidão e extremo desamparo, em que tudo o que sobra é o desejo de se agarrar à própria vida para que, pelo menos algum dia, possa se relatar que um crime ocorreu.

Por exemplo, na disputa civil entre os familiares de Luís Merlino e Brilhante Ustra, deve-se levar em consideração se trata de uma ação civil de danos morais, não sendo, portanto, diretamente relativa à sentença de crimes contra a humanidade, ainda que a transgressão seja o produto dessa matéria. Todavia, o motivo de um pedido por danos morais referente à prática de tortura é simples – a anistia tornou os crimes impassíveis de julgamento penal. O revés jurídico traz à tona questões não apaziguadas sobre os crimes anistiados no Brasil, bem como sobre qual é a verdadeira eficácia das leis internacionais sobre os direitos humanos e a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade no ambiente doméstico, pois o país não só é signatário das leis do direito dos povos que versam sobre o assunto como as equipara à matéria constitucional, de acordo com a *Emenda Constitucional 45*, de 2004. Em entrevista ao *Conflict Zone*, da *Deutsche Welle* [DW], o vice-presidente Antônio Hamilton Martins Mourão sugeriu haver interpretações distorcidas sobre nosso passado militar: “Tivemos um período militar de 20 anos. Houve coisas boas e outras não tão boas. Isso é história e a história só pode ser julgada com o passar do tempo. Passamos 50 anos desse período e precisamos de mais 50 para avaliá-lo bem”.³¹⁰ Tim Sebastian, condutor da entrevista, lembrou haver 502 acusações de tortura contra Brilhante Ustra e depois

³⁰⁸ RICCEUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 477.

³⁰⁹ IHERING, Rudolf Von. **A luta pelo direito**. Tradução de José Cretella Jr. e Agnes Cretella. 4ª Ed. – São Paulo: Revista dos tribunais, 2004, p. 59.

³¹⁰ SEBASTIAN, Tim. “Ustra respeitava os direitos humanos”. – Bonn: DW, 08/10/2020. Disponível em <https://www.dw.com/pt-br/ustra-respeitava-os-direitos-humanos/av-55209554>. Acesso em 09 de outubro de 2020.

de insistir várias vezes questionando o Vice-presidente se confirmava ou negava as ocorrências da prática e obter respostas igualmente evasivas, disse: “o senhor e o Presidente não parecem preparados para condenar torturadores, mas somente a tortura”³¹¹ – e essa uma leitura possível.

Porém, como contraponto, poder-se-ia destacar no início do Séc. XXI uma mudança de postura de pelo menos três países da América Latina ao revisarem a anistia: Argentina, Chile e Uruguai. Em 2005, o Estado Argentino revogou *as Leis de Ponto Final e Obediência Devida*, decretadas pelas Leis 23.492, de 24 de dezembro de 1986, e 23.521, de 4 de junho de 1987, por Raúl Alfonsín. A primeira das duas leis paralisava processos judiciais contra agentes estatais responsáveis por detenções ilegais, torturas e assassinatos na ditadura. Já a segunda estabelecia que os crimes cometidos por membros de forças armadas no *Processo de Reorganização Social* não poderiam ser puníveis por terem sido cometidas em motivo de obediência que se presumiria como prerrogativa militar. Por sua vez, no Chile, o decreto-lei de 1979, sancionado por Augusto Pinochet, que instituíra a anistia aos militares chilenos, foi anulada em agosto de 2008 após forte pressão da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Em março do mesmo ano, 24 oficiais e suboficiais da polícia de Pinochet haviam sido condenados sob acusações de sequestro, tortura e homicídio de 31 cidadãos chilenos. Augusto Pinochet chegou a ser processado, em 2006, pelo magistrado espanhol Baltasar Garzón, após ser detido em Londres. O processo, todavia, não foi finalizado devido ao agravamento de sua saúde. O ditador morreu depois de 503 dias em prisão domiciliar. Pinochet foi sepultado sem quaisquer honras de Estado e em uma vala sem nome (o que evidentemente é uma atualização da noção de *justiça poética*). Por fim, o Uruguai aprovou, em 13 de abril de 2011, um projeto interpretativo responsável por nulificar *a Lei da Caducidade da Pretensão Punitiva do Estado*, decretada pelo parlamento em 1986 e ratificada em 1989, que institucionalizava a impunidade política das ações militares. Ressalta-se ainda que desde 2005, o Uruguai criou várias exceções que permitiram processar e julgar alguns dos principais oficiais da ditadura, como Gregório Alvarez – general e presidente entre 1981 e 1985 –, condenado em 2009, sob acusação de coautoria em homicídios muito especialmente agravados ocorridos entre 1973 e 1978 contra vários militantes do Movimento de Liberação Nacional (MLN-Tupamaros). Acerca do Brasil, Maria Amélia de Almeida Teles enfatizou – em entrevista a Cristina Buarque de Hollanda para o 10º volume do periódico *Estudos Políticos* – que nenhuma democracia pode se consolidar com corpos insepultos e o país tem muitos. O reconhecimento dos crimes incorre, portanto, na própria qualidade de uma democracia – sobretudo se em uma república restaurada

³¹¹ Ibid.

após um regime de exceção brutal com uma constituição jovem, de três décadas, como a nossa, e com as recentes vozes que há aproximadamente pouco mais de meia-década voltaram a clamar por manifestações suspeitas e uma cólera furiosa pelo retorno de uma ditadura militar no Brasil.

Conforme Henry Campbell Black, o conceito de anistia pode ser assim delimitado: “Um ato soberano de esquecimento do passado, concedido pelos governos a todo indivíduo (ou classe de indivíduos) que foi culpado de crime e delito de natureza geralmente política – traição, rebelião, sedição – ou condicionado a cometê-lo, por obediência e dever, em certa época”.³¹² A anistia é uma ação que tem origem na soberania estatal: considera-se que o Estado possui plenos direitos ao extinguir a faculdade de processar agentes estatais e cidadãos da sociedade civil que porventura cometeram determinadas infrações em dado momento da história de um povo. Nesse sentido, é geralmente uma declaração que tem por objetivo apaziguar os conflitos de uma nação, efetuada usualmente no final de um regime marcado por turbulências políticas entre um Estado e os cidadãos. Com as exceções do Chile e Brasil, cujas leis de anistia foram instituídas durante os regimes autoritários, é o caso da Argentina e Uruguai. Além disso, é importante ressaltar que Black faz a opção pela palavra “esquecimento” e não “perdão”. A distinção faz diferença. Paul Ricœur ressalta a aproximação mais que fonética entre a anistia e a amnésia: a ligação semântica entre os dois conceitos remete à denegação da memória. Por conseguinte, o resultado da anistia, como simulação do perdão, antes afasta a real possibilidade de se perdoar que o contrário.³¹³ A conciliação institucionalizada é um ato forçado cuja função é condenar a história das injustiças a uma memória subterrânea. A memória sufocada toca na própria razão do político já que opera tal qual “um tipo de prescrição seletiva e pontual que deixa fora de seu campo certas categorias de delinquentes”.³¹⁴ A anistia é um novo – ou atualizado – insulto para quem porventura sofreu na pele a violência política, que mais uma vez se vê totalmente desamparado pelo sistema legal.

A anistia pode infundir essa negação a título oficial. Se o indulto suspende, ou nulifica, a pena, a anistia proíbe o reconhecimento dos atos criminosos e *a fortiori* o pedido de os submeter ao juízo de uma instituição judicial. Decretar uma anistia impede que seja conferida aos fatos a sua verdadeira classificação jurídica e que os mesmos atos sejam mencionados enquanto crimes – sob pena de se incorrer em queixas por difamação. A anistia oblitera não só qualquer ação penal movida aos autores como também qualquer reconhecimento das vítimas. Efetivamente, as vítimas lhes veem ser recusado o direito

³¹² *Amnesty: a sovereign act of oblivion for past acts, granted by a government to all persons (or to certain persons) who have been guilty of crime or delict, generally political offenses – treason, sedition, rebellion – and often conditioned upon their return to obedience and duty within a prescribed time.* BLACK, Henry Campbell. **Black’s Law Dictionary.** – St. Paul-MN: West Publishing CO., 1968, p. 108. Tradução nossa.

³¹³ RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento.** Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 460.

³¹⁴ *Ibid.*

de recorrerem à comunidade jurídica em vista do reconhecimento público e oficial de suas condições de vítimas. A anistia constitui, nesse sentido, a negação oficial do real, um recalçamento da realidade por parte do poder. É isso que discrimina a onipotência da anistia da força do indulto, que é um atributo normal do poder.³¹⁵

Uma anistia resulta da instituição de uma política de economia dos litígios. As suas considerações são exclusivamente políticas. A anistia não pressupõe perdoar, visto que o perdão é uma faculdade pessoal das vítimas, mas sim um esquecimento institucional. O Estado ordena que determinados fatos sejam deixados para trás, desprezando qualquer relação de conflito entre os envolvidos. Por sua vez, em *A Condição Humana* [*The Human Condition*], de 1958, Arendt diz que o perdão se insere na esfera pessoal. “O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre assunto pessoal – embora não necessariamente individual e privado – no qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez”.³¹⁶ Sendo assim, o perdão se direciona a agentes específicos. Não se perdoa o que foi feito, mas quem o fez. No caso da anistia, contudo, ignora-se qualquer relação de identidade entre vítimas e carrascos a partir de um recorte histórico-legal que, forçadamente, impõe o convívio entre os dois ratificando o mal sofrido pelos que sofreram e restituindo a reputação daqueles que o cometeram. Por igual razão, Paul Ricœur se atenta para o fato de que a anistia não é capaz de levar ao perdão: “a anistia é o oposto do perdão que requer memória”.³¹⁷ Não se pode perdoar aquilo que se esquece – é uma condição existencial do perdão a lembrança. Ainda, a anistia se furta de enfrentar aquilo que deveria ser a verdadeira matéria e desafio do perdão: encarar o mal que é inextricável. Ainda que Arendt não fale especificamente sobre a anistia ao falar que existem crimes que não se podem punir por não poder perdoar, pode-se estabelecer um paralelo entre agentes totalitários e agentes ditatoriais. Em ambos os casos os criminosos estatais são amparados pelo Estado, responsável por alienar a culpa dos agentes, tal como é explícito no caso da Argentina na *Lei de Obediência*. Em suma, a anistia contribui para a despersonalização de carrascos criando entraves à possibilidade de punir – consequentemente, a impunidade é decorrente. Mas ainda que pessoal, o perdão possui espaço no ambiente público, mesmo que ausente o intermédio da prescrição e da anistia (assim como da graça ou do indulto), por ser manifestação do aprofundamento relacional entre os membros da comunidade política.

³¹⁵ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 172.

³¹⁶ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 253.

³¹⁷ RICŒUR, Paul. **O Justo ou a Essência da Justiça**. Tradução de Vasco Casimiro. – Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 183.

CAPÍTULO VII

A ESTRUTURA SEMÂNTICA DO PERDÃO – O PROBLEMA DA IRREVERSIBILIDADE DA AÇÃO SOB O IMPASSE DA TRANSGRESSÃO

7.1 Robert Rule perdoa Gary Ridgway – as condições ontológicas do perdão e as discrepâncias entre a lógica penal e o direito dos povos:

Com apenas 17 anos, a adolescente Cynthia Jean Hinds foi brutalmente assassinada em 11 de agosto de 1982. A jovem moça cantava no circuito de bailes comunitários do Condado de King-Washington, EUA. Cynthia Hinds nunca se tornaria conhecida pelo grande público em vida, mas alcançaria fama póstuma cinco anos depois de ser assassinada, em 1987, quando uma fita foi encontrada com a única canção já registrada com a sua voz: *Let's Fall In Love Again*. A repercussão dessa trágica e prematura trajetória musical foi responsável por fazer mundialmente conhecida uma onda de assassinatos ocorrendo nos arredores de Seattle. No entanto, a imprensa local já era bem familiarizada com os crimes. O responsável seria Gary Ridgway, o “Assassino de Green River”, condenado a 48 penas de prisão perpétua pelo seu assassinato e de outras 47³¹⁸ mulheres em 2003. O juiz encarregado, Richard Anthony Jones, ao proferir a sentença convidou familiares e relacionados das vítimas a se pronunciarem diante da corte. O procedimento não é incomum: dada a dimensão dos crimes – e sua justiça remota³¹⁹ – lhe pareceu razoável conceder um instante aos correlatos para expressarem sua justificada indignação. Pais, filhos, conjugues,

³¹⁸ Os investigadores envolvidos no caso especulavam que Gary Leon Ridgway pode ter feito entre 75 a 85 vítimas. No entanto, os procuradores optaram pela acusação de 48 assassinatos por serem as mortes que esperavam resolver com algum grau de certeza. O acordo foi controverso. A vida de Ridgway em troca da verdade sobre o destino das vítimas e o auxílio na localização dos corpos desaparecidos para serem entregues aos familiares. Norm Maleng – um dos promotores responsáveis pelo caso – explicou que a causa do ajuste não era compaixão e sim que uma das funções do sistema de justiça criminal é a busca pela verdade. O acordo oferecia alguma resolução para as famílias.

³¹⁹ O padrão de vítimas do assassino eram moças em condições de vulnerabilidade: podiam ser viciadas, prostitutas e meninas que haviam fugido de casa. Por igual razão, os familiares e os correlacionados das vítimas acusavam as autoridades locais de negligenciarem o caso e não se empenharem na busca pelo responsável. O que é questionável: conforme o *Seattle Time*, de julho de 1991, desconfiava-se que o Assassino de Green River era responsável por 48 cadáveres. No período foi designado o mesmo número de investigadores para o caso: 48. Nove anos mais tarde, a investigação já havia custado mais de US\$ 15 milhões de dólares em forças-tarefa: uma das razões de seu insucesso eram méritos do próprio Ridgway em driblar as investigações (trocando cadáveres de lugar, modificando as cenas dos crimes e conseguindo burlar o teste poligráfico), pois ele já era suspeito desde 1984 ao ser acusado por Rebecca Garde de tentar estrangulá-la. No entanto, o outro motivo eram os modelos investigativos da época. A sobrevivente o identificou como quem tentou asfixiá-la e ele já havia sido detido em uma operação policial, em 1982, ao abordar uma agente disfarçada de prostituta. Mas Gary Ridgway não se encaixava no perfil de assassinos em série por ser um típico e discreto “pai de família”. O suspeito alegou legítima defesa contra Rebecca Garde declarando que ela primeiramente lhe mordeu e agrediu. Mais uma vez aprovado pelo polígrafo, ele foi liberado após dar depoimento.

amigos e parentes enfurecidos execraram e amaldiçoaram o condenado até que, inusitadamente, o transcurso da catarse foi bruscamente interrompido por Robert Rule – pai de Linda Jane Rule, morta aos 16 anos – que surpreendeu todos os presentes com uma inesperada oferta de perdão:

Sr. Ridgway, há pessoas aqui que te odeiam. Eu não sou uma delas. Eu te perdoo pelo o que quer que tenha feito. Para mim, você tornou difícil viver de acordo com a prática daquilo que acredito, que é o que Deus nos diz para fazer, que é perdoar, e Ele [Deus] não diz para perdoarmos apenas algumas pessoas, ele nos diz para perdoarmos todos. Então você está perdoado.³²⁰

O magistrado do processo descreveu Robert Rule como alguém repleto de bondade e compaixão. Rule se pronunciaria em entrevista a Elaine Porterfield para o *SeattlePi*: “Algumas famílias estavam com muita raiva. Mas o perdão tem que vir não apenas para Ridgway, mas para os membros das famílias continuarem as suas vidas”.³²¹ O corpo de Jane Rule foi descoberto em janeiro de 1983. Não restou muito da jovem: apenas ossos, cabelos e pele. Rule – que trabalhava na época fantasiado de “Papai Noel” em um shopping local – relembrou do episódio com imenso pesar por enterrar sua filha no único pequeno caixão que podia pagar, descrito com aversão como o de pior aspecto possível. As memórias tristes, dolorosas e amargas tornavam a sua comiseração pelo assassino ainda mais impressionante – a inesperada misericórdia daquele senhor de 63 anos, com barba e cabelos já grisalhos, conseguiu levar Gary Ridgway a esboçar lágrimas. Foi o único momento em que aflorou no apenado alguma emoção. Rule reiterou crer que o choro de Ridgway era genuíno. Sua esposa, Linda Rule, confidenciou sentir pena do réu. Ao confessar seus crimes, o criminoso pediu perdão às vítimas e famílias (o que, é claro, era uma recomendação da defesa), mas nem sequer se deu o trabalho de fingir se tratar de um pedido genuíno – ele solicitou perdão com a igual frieza com que tratou suas vítimas. O gesto era totalmente desprovido de significado. Mas ele ficou desconcertado com as palavras de Rule que conseguiram quebrar sua ausência de reações. E não havia razões para falsear sentimentos. Ele já estava condenado à prisão perpétua, sem possibilidade de recursos, revisão ou condicional, e não fez questão de esconder a sua apatia e indiferença. Gary Ridgway se tornou o *serial killer* mais prolífico da história estadunidense e

³²⁰ Mr. Ridgway, there are people here who hate you. I'm not one of them. I forgive you for what you've done. You've made it difficult to live up to what I believe, and that is what God says to do, and that is to forgive, and he doesn't say to forgive certain people, he says forgive all. So you are forgiven. PORTERFIELD, Elaine. **Green River victim's family finds peace in forgiveness. 16-year-old daughter was killed by Ridgway in early 1980's** – Seattle: SeattlePi, 19/12/2003. Disponível em <https://www.seattlepi.com/local/article/Green-River-victim-s-family-finds-peace-in-1132659.php>. Acesso em 11 de Novembro de 2018. Tradução nossa.

³²¹ Some of the families were very angry. But the forgiveness has to come, not just for Ridgway, but for the family members to get on with their lives. Ibid. Tradução nossa.

cumprir atualmente 48 penas de prisão perpétua no Presídio Estadual de Washington, em Walla Walla, WA-EUA. Robert Rule faleceu em 7 de fevereiro de 2015, aos 74 anos, em Everett-WA.

A primeira característica a se destacar nesse caso é a personalidade do ato de perdoar. Tal como exposto anteriormente, Arendt dizia que o perdão constitui sempre um assunto pessoal, embora não necessariamente privado e individual. Não obstante, perdoar pode ser uma faculdade não só de vítimas diretas, mas também de correlacionados afetados pela prática da transgressão. Por igual razão, o perdão não se encontra necessariamente no plano privado e individual. Perdoar pode configurar um assunto público porque também é possível a partir de certos vínculos já que é comum familiares, conjugues, companheiros e amigos tomarem para si o direito de reivindicar justiça – especialmente nos casos de homicídio em que a ausência das vítimas é uma restrição e impossibilidade de ordem física. Ao representar os interesses dos falecidos e ao incorporar seus anseios, correlacionados acabariam por obter permissão para perdoar. Ausente essa condição, a prerrogativa de perdoar é recurso exclusivo do acometido imediato, pois não faz sentido perdoar pelo ofendido se ele possui plenas condições de perdoar ou não aquilo que lhe foi feito. Ademais, para além do caráter facultativo, a característica decisiva concernente à possibilidade de perdoar é não só a peculiaridade personalíssima de quem perdoa, mas a necessidade de se individualizar quem é perdoado como pessoa. Precisamente o que Eichmann recusava se reconhecer em Israel.

Em contrapartida, uma informação é curiosa acerca de Ridgway. A série documental *Deranged*, do canal *Investigation Discovery*, perfilou o assassino como “o epítome daquilo que a escritora Hannah Arendt nomeia ‘Banalidade do Mal’”.³²² A sentença é singular já que Arendt ao reportar a banalidade do mal se refere ao comportamento de Eichmann em relação ao sistema em que cometia seus crimes. Vale a pena versar sobre a colocação a fim de precisar similitudes e discrepâncias que são úteis não só para discriminar o fenômeno de banalidade do mal – já que a própria expressão foi alvo de banalização ao longo do tempo – como para estabelecer a devida separação entre a lógica penal e internacional (o que distingue, por exemplo, um crime hediondo de um crime contra a humanidade). Tal episódio seria somente mais um se outros analistas não manifestassem a mesma impressão. Em 2003, o *The Washington Post* publicou uma matéria de autoria de Blaine Harden, *The Banality of Gary: a Green River Chiller*, em que o autor descreve Ridgway a partir de características estranhamente semelhantes às de Eichmann destacando sua dificuldade de refletir ao mesmo tempo em que fornecia detalhes assustadoramente específicos

³²² **DERANGED – GREEN RIVER KILLER.** Direção de Hal Lewis. – Maryland, EUA: Investigation Discovery-ID, 2008, 43min.

sobre os crimes que cometeu. Igualmente, Ridgway era banal em sentido parecido a Eichmann: ele falava sobre os assassinatos em termos de carreira e se orgulhava de ser bom em algo já que ao longo da vida nunca se evidenciou entre os demais. Todavia, ele não era aficionado por fama, não gostava que os crimes fossem noticiados nem que encontrassem os corpos de suas vítimas. O criminoso se gabava do anonimato e dizia ser o seu grande truque – o segredo de uma longa carreira de crimes. Ridgway ostentava a sua competência. Ele se elogiava como assassino, mas não necessariamente pela vontade de escandalizar e sim – unicamente – por ser muito hábil em alguma coisa. Durante tais interrogatórios o horror podia cair na patetice. Ao mesmo tempo em que dizia que estrangular era sua profissão, ele frisava que todo lucro de uma eventual biografia deveria ser revertido para as famílias das vítimas sem nem sequer se dar conta do mau-gosto da sugestão. Como notou Friedrich Nietzsche, o dissabor do criminoso geralmente não diz respeito ao arrependimento, mas à estupidez em ser pego. Ridgway se traía depois de qualquer tentativa de expressar alguma nobreza bastasse que lhe abordassem acerca de suas medonhas aptidões – era o gatilho para que o assassino se envaidecesse com a sofisticação de suas técnicas, receitas, estratégias, táticas e artimanhas para atrair presas, matá-las, escondê-las e despistar os detetives.

Ridgway forneceu descrições detalhadas de métodos impressionantes para despistar investigações que incluíam, por exemplo, plantar cigarros ou chicletes nos locais dos crimes já que não fumava nem mascava, substituir os pneus de seu carro por novas marcas rotineiramente, aparar as unhas das suas vítimas caso fosse arranhado, não manter seus pertences como troféus ou espalhá-los em locais públicos variados para que outros fossem vistos com eles. O assassino chegou a ponto de infligir feridas no próprio braço com chumbo-ácido para disfarçar uma ferida causada por uma vítima relutante. Ridgway declarou que como *serial killer* lhe daria a nota 8,0 em 10,0 e, ao ser questionado se essa era mesmo sua autoavaliação, ele perguntou desorientado se aquela não seria uma boa nota. O interrogador o instigou a falar mais de si lhe inquirindo se ele se considerava um dos “melhores” assassinos em série. Ele enfatizou que de acordo com os números, ele claramente estava entre os melhores. Por fim, ao lhe ser indagado em qual posição ele se colocaria àquela altura entre a categoria, ele prontamente proclamou: “Eu me classificaria como o número um”.³²³ Em vídeos dos depoimentos, abertos ao acesso do público e facilmente encontrados na internet, é possível verificar que não há o menor sinal de cinismo nas respostas. O homicida encara honestamente todas as questões como perguntas objetivas. Porém, Ridgway se demonstrou absolutamente inábil para dar uma explicação satisfatória para o questionamento

³²³ Ibid.

fundamental entre tudo que lhe foi inquirido: por qual motivo ele matou aquelas mulheres? Ao ser indagado sobre o que pensava durante os assassinatos, o criminoso se revelou surpreso com a pergunta e, após pausadamente refletir, ele escolheu, com hesitação, as seguintes palavras “Eu imaginava estar tirando a vida de um... de um...” e completou – afobado, de supetão – “...de um monte de lixo sem valor!”.³²⁴ Tal como no caso de Eichmann – mas ainda que não pelas mesmas razões – a solução para a dúvida central sobre a natureza do mal desmoronou em um anticlímax. O assassino conhecia os mais variados truques e macetes para caçar vítimas, matá-las e encobrir seus rastros, mas era incapaz de pensar sobre o porquê de fazer aquilo que fazia, à revelia de se mostrar apto a descrever todo o processo. Na inquirição se destacavam os dois lados da persona de Ridgway. A máscara mundana de rotina de trabalho e do cotidiano com a família entre todos os pormenores tétricos e perversos da matança. “Eu saía do trabalho às 0h30 ou às 1h, ia pegar uma mulher no caminho de casa, assim tinha a manhã livre para enterrá-la”.³²⁵ O assassino não se lembrava dos rostos de suas vítimas – foi necessário identificá-las conforme as datas em que desapareceram e os seus turnos de trabalho. Ao ser interrogado sobre em qual nível de maldade ele se classificaria em uma escala de 1 a 5 – sendo 5 o pior mal possível –, Ridgway brevemente pensou e respondeu: “Três”. Intrigado com a resposta, o analista insistiu surpreso: “Três?”. Ele então reforçou: “Aham! Por um lado, eu as matei, mas não as torturei. Foram mortes rápidas”.³²⁶ Em sentido parecido à decepção de Arendt em relação a Adolf Eichmann, Blaine Harden ilustra a angustiante e frustrante incógnita diante da banalidade de Ridgway que, apesar de ser alguém mediano, foi capaz de cometer crimes abomináveis em uma escala até então inédita nos EUA:

O relato narrativo de 133 páginas da promotoria sobre essa confissão oferece um olhar assustadoramente detalhado e surpreendentemente literário acerca dos seus métodos homicidas. Enquanto se lê, aumentam-se as expectativas de que detetives, promotores, psicólogos estaduais e o próprio Gary Ridgway desvendem a natureza de um mal que se torna cada vez mais inimaginável – e ainda mais nauseante – conforme a contagem dos corpos fica cada vez maior. Como os assassinatos, sua confissão levanta a questão inevitável: por quê?³²⁷

³²⁴ **DERANGED – GREEN RIVER KILLER.** Direção de Hal Lewis. – Maryland, EUA: Investigation Discovery-ID, 2008, 43min34

³²⁵ Ibid.

³²⁶ *Uh-huh. For one thing is, ah, I killed 'em; I didn't torture 'em. They went fast.* HARDEN, Blaine. **The Banality of Gary: a Green River Chiller.** – Washington: The Washington Post, 16/11/2003. Disponível em <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/2003/11/16/the-banality-of-gary-a-green-river-chiller/2d9575c7-6843-4ec3-9517-72cd3ecdd9b0/>. Acesso em 19 de novembro de 2018. Tradução nossa.

³²⁷ *The prosecution's 133-page narrative account of that confession offers a chillingly detailed and surprisingly literary look into his homicidal methods. As one reads it, expectations mount that detectives, prosecutors, state psychologists and Ridgway himself will unveil the nature of an evil that becomes more unimaginable – and more nauseating – as the body count clicks ever higher. Like the murders, the confession raises the inescapable question: Why?.* Ibid. Tradução nossa.

Ridgway não somente mitigou as mortes, mas bizarramente quis deixar claro evitar crueldades desnecessárias. Em sentido semelhante, Eichmann ficou bastante indignado perante o tribunal em Israel ao ser acusado de espancar um prisioneiro judeu, reforçando que injustiças indevidas eram proibidas. Porém, apesar de ser tentador estabelecer relações mais profundas no que diz respeito ao problema do mal, situar ambos no fenômeno de banalidade do mal é não só apressado, mas equivocado. A hipótese é incorreta. Apesar de pontos de convergência, Ridgway e Eichmann não se enquadrariam nas mesmas categorias nem de indivíduos nem de criminosos. Arendt atribui à banalidade do mal não somente a predominância do conhecimento operacional, capaz de nublar a percepção crítica, mas a ausência de um fator capaz de impelir o *fazer-o-mal*. No caso de Gary Ridgway, é perceptível que ele cometeu seus crimes a partir dos seus fetiches, parafilias e perversões sexuais. Por seu turno, Arendt está justamente a argumentar que no caso do réu em Jerusalém tais elementos como perversão, sadismo e patologia estariam ausentes. O desligamento de Ridgway é passível de explicação a partir do que Kant chamou de o mal radical porque se enquadra naquilo que o filósofo denomina corrupção do coração humano: fazer o mal em vista da autossatisfação, o que não separa Ridgway de um criminoso comum considerando, inclusive, que em nenhum momento sua conduta foi normalizada. Ridgway nunca teve anuência das leis para praticar seus crimes. E esse é um ponto basilar de distinção jurídica entre os casos.

Em determinado momento durante as sessões de depoimento, Gary Ridgway quase deu uma resposta mediana sobre o porquê das suas ações ao divagar sobre faltar algo dentro de si que ele notava noutras pessoas. Ao ser questionado sobre o que seria, ele respondeu “*caring*”, que se traduz por cuidar, se importar ou querer bem; se interessar pelos outros – o que expressa desde a noção afetiva de carinho ao sentido amplo e usual de empatia como um impulso natural da piedade diante do sofrimento alheio. Não há muitas dúvidas de que Gary Ridgway se encaixa no que a psicologia normalmente denomina “psicopatas”. Todavia, Arendt não trata Eichmann como um psicopata e, bem diferente de Ridgway, ele provavelmente jamais cometeria os crimes praticados sem alguma aquiescência. E de volta ao perdão, para a pensadora, a inviabilidade de se punir e perdoar os crimes de Eichmann decorre não propriamente da incapacidade do réu de meditar sobre suas operações durante o 3º Reich, mas da rejeição de qualquer traço pessoal nas atividades realizadas por ele. O que não seria possível para Ridgway, exceto a partir de mentiras – negando ter praticado os crimes que cometeu, o que Ridgway fez o máximo possível. Porém, nenhum tribunal precisa da confissão do processado se houver provas suficientes para condená-lo. Destarte, uma das distinções entre direito penal e direito internacional é que a lógica criminal

no ordenamento doméstico se limita a determinar um responsável por uma conduta previamente estabelecida como crime. O desafio do direito internacional é delimitar o que se considerar tipo criminoso – problema que inexistente no processo penal – e separar a responsabilidade do réu ante mandos e desmandos estatais em que duas fontes normativas competem pela jurisdição do fato.

Os crimes de Eichmann eram amparados pela cumplicidade estatal. Pode-se criticar as investigações no caso de Gary Ridgway, pois ele conseguiu prolongar o seu império de terror por 20 anos mesmo no topo da lista de suspeitos. Mas nesse caso a crítica é sobre incompetência, irresponsabilidade e negligência – elementos de ordem absolutamente diversa de cumplicidade estatal. O acordo do criminoso com a procuradoria é uma comprovação do exposto – ele já não podia contestar as acusações quando a tecnologia de DNA avançou o suficiente para ceder uma resposta inequívoca sobre quem era o responsável pela morte daquelas mulheres, pois a negação não faria nenhum sentido. Sem poder mais negar os fatos, o assassino propôs confessar e ajudar a encontrar os corpos de suas vítimas para se livrar da morte por injeção letal. Sendo assim, um elemento a diferenciar crimes hediondos de crimes contra a humanidade é que a natureza penal não contesta a juridicidade do crime: não se questiona o teor criminoso de um homicídio (exceto em caso de legítima defesa), mas quem o cometeu. O júízo penal responde à comunidade, ainda que sob tutela estatal, ao passo que o crime contra a humanidade afiança o desaparecimento de qualquer relação entre vítimas e sociedade política/jurídica. É óbvio que as circunstâncias das mortes de Cynthia Hinds, Jane Rule ou das outras vítimas de Ridgway foram marcadas por um bárbaro transcurso de desumanização e ninguém se atreveria objetar o total desalento que essas jovens sentiram ao serem brutalmente violadas e assassinadas. O ponto é que, entretanto, como um criminoso comum, Ridgway é incapaz de romper os laços delas com a comunidade; com os familiares, conjugues e amigos, como demonstra o pronunciamento de Robert Rule. Conforme é de natureza própria do sistema criminal apontar um agressor pelo princípio de responsabilidade pessoal, igualmente são reconhecidos os agredidos permitindo a conexão entre os envolvidos. O instituto supracitado é o fundamento jurídico da pessoalidade que veicula a restrição de sanções se dirigirem a terceiros, mas somente àqueles que propriamente cometeram o crime. A noção de personalidade – por outorgar os direitos e os deveres de cada um – possibilita especificar a culpa.

O direito penal obsta a alienação da responsabilidade sobre os próprios atos e, nesse sentido, empenha-se em buscar culpados. Ainda, impera em praticamente todos os ordenamentos jurídicos democráticos o princípio da anterioridade da lei penal que determina não haver conduta criminosa sem lei anterior que a defina. À vista disso, um tribunal comum não se destina a definir

o que é crime, mas condenar quem o cometeu e absolver quem não o praticou e foi injustamente acusado. O que não é propriamente aquilo que ocorre nas cortes internacionais – e considerando inclusive que os crimes contra a humanidade só seriam destrinchados materialmente a partir da ratificação do TPI e que ainda assim estão abertos ao reconhecimento de novas práticas de crimes políticos que, porventura, possam surgir. Mas, para além das questões tipológicas penais, o ponto diferencial é que quando o Estado endossa agentes sob sua tutela a praticarem ações criminosas se impõe um desafio entre a dimensão jurídica do direito dos povos em relação ao poder soberano de um país quanto ao teor da ilegalidade do ato (embora na maioria das vezes não seja necessária nenhuma erudição intelectual, jurídica ou jurisprudencial, bastando o bom senso para identificar a transgressão, pois na perspectiva prática um mal se manifesta a partir do dano). O desafio das cortes internacionais não é identificar o crime, as vítimas e o mal, mas de que maneira contornar a autonomia e a soberania dos Estados na medida em que o processo de burocratização do terror corrompe a legalidade e os seus cidadãos, delegando a culpa e a responsabilidade de seus crimes a diretrizes institucionais. O reconhecimento do mal, contudo, é praticamente sempre evidente.

Objetivamente se revela o mal através da violência, do prejuízo e do sofrimento. As consequências da ação de um que recaem sobre outrem a seu contragosto e contra a sua vontade – entendimento que aparentemente ultrapassa barreiras culturais e que são explícitas sobretudo no penar do outro. Paul Ricœur deu a fórmula geral do raciocínio ao dizer que a “causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, praticar o mal é sempre, de maneira direta ou indireta, prejudicar outrem, logo, é fazê-lo sofrer”.³²⁸ A concepção de Ricœur já se encontra presente na filosofia de Kant na medida em que todo o mal é resultado da desídia pela humanidade de alguém. Na prática, o mal – moral ou político – sempre coincide com realizar um ato em detrimento de outras pessoas acarretando infortúnios para suas vítimas. Em sentido transversal, Montesquieu mencionava dois tipos de corrupção: a de quem não segue a lei e a da lei que marginaliza a pessoa, quando o povo identifica a punição, mas não o crime.³²⁹

³²⁸ RICŒUR, Paul. **O Mal: um desafio à teologia e à filosofia**. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. – Campinas: Papirus, 1998, p. 24.

³²⁹ Uma lição repetida ao longo da história desde a Grécia Antiga. Um exemplo é o *Código de Drácon* que decretou pena de morte para qualquer delito cometido – desde o assassinato e a profanação dos templos até o furto de frutas. Mais tarde surgiria a palavra “sicofanta” [συκοφάντης] que se traduz por “delator de ladrões de figos” e atualmente é sinônimo de pessoas mesquinhas e puxa-sacos. Os sicofantas eram malvistas pela sociedade grega, pois os figos são abundantes na região e, ainda que o governo confiscasse para si toda produção que não fosse colhida, qualquer cidadão poderia ser condenado só por catar um figo que já estivesse no chão. Em seguimento semelhante, Baruch de Spinoza diz que “todos os direitos que podem ser violados sem injustiça para outro são objetos de escárnio e, longe de refrearem os desejos ou os apetites dos homens, excitam-nos, porque pendemos sempre para o proibido”. ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago. – São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 132.

Os crimes contra a humanidade seriam uma hipérbole da observação de Montesquieu na medida em que esses crimes são cometidos segundo ordens estatais e, assim, quando seus agentes agem conforme a lei. A perversão da legalidade eximiria a culpabilidade dos oficiais, considerando a conversão da legitimidade em formalismo legal. Embora tenha sido ferrenho crítico do 3º Reich, Hans Kelsen é um dos principais expoentes do legalismo radical ao formular uma epistemologia jurídica inspirada pelo positivismo de Auguste Comte, em que isolava seu objeto de estudo dos demais assuntos humanos, criando a Teoria Pura do Direito, que determinava como matéria da ciência do direito unicamente a norma, excluindo a história, os costumes ou os fatos sociais da construção jurídica – o direito se originaria unicamente de uma norma hipotética fundamental.

A norma é a expressão da ideia de que algo deve ocorrer e – em especial – de que um indivíduo deve se conduzir de determinada forma. Nada é dito pela norma acerca dos comportamentos efetivos do indivíduo em questão. A afirmação de que um indivíduo “deve” se conduzir de certa maneira significa que essa conduta está prescrita por uma norma – ela pode ser uma norma moral, jurídica ou de alguma outra espécie. O *dever-ser* simplesmente expõe o sentido específico em que a conduta humana é determinada por uma norma.³³⁰

A investigação mais superficial pode apontar vários problemas na noção de Kelsen de direito e, por decorrência, de Estado. Em suma, a Teoria Pura do Direito funciona como um modelo piramidal. No topo da pirâmide kelseniana se situaria sua norma hipotética fundamental como um axioma que, hierarquicamente, derivaria teoremas: as demais leis. O modelo do autor é lógico e se encontra de acordo com vários modelos institucionais contemporâneos, sobretudo constituídos a partir de uma constituição. O que também é o ponto fraco da teoria. Ao pressupor que toda realidade jurídica se depreende a partir de uma norma hipotética fundamental, ignora-se completamente a existência prévia de um mundo jurídico anterior à norma conjectural capaz de inaugurá-lo. O erro do pensador é primário e não só porque uma constituição pode ser sempre revisada ou revogada, mas porque a evolução jurídica ao longo do tempo foi resultante de vários fatores dependentes muito mais de sua violenta historicidade que do racionalismo. Nietzsche é um dos que se atentou para tal detalhe: “é a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”.³³¹ Em sentido semelhante – e a despeito da pouca afinidade entre tais pensadores ou apesar dos seus interesses

³³⁰ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6ª Edição. – São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 51.

³³¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos**. Tradução e prefácio de Pedro Sussekind. – Rio de Janeiro: 7 letras, p. 46.

por assuntos distintos –, Karl Marx chegou à ilação parecida: “Tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si próprias, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se assentam, pelo contrário, nas condições materiais de vida”.³³² Para Marx, a construção jurídica estatal não resulta de nenhum pacto ou contrato social, mas de um modelo de dominação de determinadas classes sobre outras a fim de garantir seus interesses. Com sua destreza peculiar, Nietzsche diz que, ao contrário do que supôs Hobbes, a perpetuação dos Estados constituiria exatamente a continuidade do *bellum omnium contra omnes*, agora em uma escala maior que a do âmbito familiar, porque o Estado seria uma permanente disputa pelo poder, seja pela força ou pela persuasão, já que, para o pensador, o Estado é uma inevitabilidade. Em escopo análogo, até mesmo Thomas Hobbes – o maior representante da teoria contratualista – admite que a força é um elemento necessário para fundação do Estado porque “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”.³³³ A razão da comunidade internacional se organizar horizontalmente enquanto o ordenamento doméstico é vertical manifesta o sentido de soberania formulado por Georg Jellinek, como a faculdade de autodeterminação por direito próprio e exclusivo no interior dos limites territoriais do Estado³³⁴ e que, do ponto de vista interno, também expressa o que Max Weber objetiva dizer ao formular a noção de monopólio legítimo da força. O que não só garante a repressão no ambiente nacional como é o que justifica o conflito externo quando tal autodeterminação é violada por outro país.

“Todo Estado se fundamenta na força”, disse Trotski em Brest-Litovsk. Isso é correto realmente. Se não existissem instituições sociais que conhecessem o uso da violência, então o conceito de “Estado” seria eliminado, e surgiria uma situação que poderíamos designar como “anarquia” no sentido específico da palavra. É claro que a força não é, certamente, o meio normal, nem o único, do Estado – ninguém o disse – mas um meio específico do Estado. Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas. No passado, as instituições mais variadas – a partir do clã – conheciam o uso da força física como perfeitamente normal. Hoje, porém, temos que dizer que o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território – note-se que o “território” é uma das características do Estado. Especificamente, no momento presente, o direito de usar a força física, é atribuído a outras instituições ou pessoas somente na medida em que o Estado permite. Se considera o Estado a única fonte no “direito” de usar a violência.³³⁵

³³² MARX, Karl. **Crítica à filosofia de direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 16.

³³³ HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma, e poder de um estado eclesiástico e civil**. In: **Coleção Os Pensadores**. 2ª Ed. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Silva. – São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 103.

³³⁴ JELLINEK, Georg. **Teoria General del Estado**. Tradução de Fernando de Los Rios. – Buenos Aires: Editorial Albatroz, 1954, p. 388.

³³⁵ WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Organização e Introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. – Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982, p. 98.

É evidente que todas as contraposições partem de perspectivas materialistas, mas o viés lógico de Kelsen é passível de críticas dentro da própria estrutura do racionalismo jurídico. Tal como percebe Norberto Bobbio, nenhuma norma hipotética fundamental é capaz de originar a realidade jurídica, em si, que é difusa e precisamente o resultado de um conjunto de princípios, valores, concessões, imposições e tantos outros componentes que só possuem serventia quando são consideradas no ordenamento jurídico como um todo.³³⁶ Nenhuma norma jurídica define o ordenamento jurídico porque pertence a ele. Uma constituição unifica um panorama normativo cujos componentes já estão presentes e são válidos; seja pelo direito consuetudinário; seja pelos princípios; seja por suas leis prévias originadas aqui e ali; seja pela percepção cotidiana comum de legitimidade. Quando se exclui do direito os fundamentos históricos/sociais que o precedem, também se exclui os parâmetros éticos que lhe dignificam, frutos de luta e resistência. Não resta nada no contexto jurídico exceto a lei pela lei (o que, sem um mundo para refletir, é vazia e sem significado, configurando um mando de ninguém). Como percebeu Arendt, o ponto perverso é que ao mesmo tempo em que os crimes contra a humanidade se relacionam aos Estados, apenas os Estados parecem ser dotados de meios eficientes para defender os direitos humanos dos seus cidadãos, pois os primeiros efeitos a recaírem sobre os apátridas são a perda de todos os direitos:

O conflito latente entre o Estado e a nação veio à luz por razão do próprio nascimento do Estado-nação moderno, quando a Revolução Francesa – ao declarar os *Direitos do Homem* – expôs a exigência da soberania nacional. De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos *Direitos do Homem* e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. O resultado prático dessa contradição foi que, daí por diante, todos os direitos humanos passaram a ser protegidos ou a ser aplicados somente sob a forma de direitos nacionais, e a própria instituição do Estado, cuja tarefa suprema seria a de proteger e garantir ao homem os seus direitos como homem, como cidadão – isto é, indivíduo – e como membro de grupo, perdeu essa sua aparência legal e racional e podia agora ser interpretada pelos românticos como a nebulosa representação de uma “alma nacional” que, pelo próprio fato de existir, deveria estar além e acima da lei. Consequentemente, a soberania nacional perdeu sua conotação original de liberdade de um povo e adquiriu uma aura pseudomística de arbitrariedade fora da lei.³³⁷

A patente obviedade é que a ordem legal não é necessariamente antagônica ao mal – o mal não só pode ocorrer apesar da repressão da ação criminosa por um ordenamento jurídico

³³⁶ BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10ª Edição. – Brasília: Editora UNB, 1997, p. 28.

³³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 219-220.

como também com permissão, aprovação e deliberação governamental como no caso de crimes contra humanidade. Nesse sentido, os crimes contra a humanidade invertem a ordem simbólica da transgressão (o item pelo qual usualmente se identifica o mal do ponto de vista popular). A impossibilidade de perdoar é extensiva, pois o perdão exige reconhecimento da falta e distinção do criminoso – dois elementos que comumente os acusados de crimes contra a humanidade se negam a reconhecer, embora raramente tenham problemas em admitir os fatos ocorridos. O réu de um crime penal pode contestar a veracidade dos fatos ou sua culpabilidade, mas ele não nega o teor criminoso da conduta transgressora. Eis a razão do criminoso comum recorrer à mentira. O que ocorre entre acusados de crimes contra a humanidade é exatamente o contrário, pois não se nega geralmente o que se fez, mas que aquilo que se fez seja de fato um crime da perspectiva legal de seu país (de acordo com um legalismo em que só a lei é fonte da norma) ou, ainda que se reconheça o fato como crime, atribui-se a responsabilidade ao sistema político. A dificuldade de se punir e de se perdoar tais crimes resulta tanto da impertinência de não reconhecer o crime como da objeção do réu em se reconhecer como pessoa, pois a personalização confere o sentido ontológico tanto da punição aplicada ao condenado quanto do perdão concedido a um culpado.

Em suma, na estrutura existencial do perdão se situaria um culpado. A apuração dos fatos, o reconhecimento da transgressão e a verificação de quem cometeu não só viabilizam que penas sejam determinadas, mas que o próprio perdão possua significado existencial na lógica da transgressão: a intrincada equação do perdão é intermediada pelo direito criminal porque a partir de um julgamento é possível apontar agressor e agredido – as vítimas, os culpados e os inocentes ali presentes. O processo confere a condição *sine qua non* em que emerge o sentido mais basilar do perdão e que se difere de uma exigência prática no sentido de uma troca. É antes uma premissa fundamental. Sem quem acusar, sem prová-lo culpado, o perdão não pode se destinar a ninguém. Assim, a imputabilidade, isto é, a possibilidade de atribuir responsabilidade – dolo e culpa – a indivíduos específicos, seria inclusa como *raison d'être* de qualquer lógica punitiva. “Não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado. E apenas se podem acusar os atos imputáveis a um autor que se considera como seu autor verdadeiro”.³³⁸ A primeira característica do perdão é, destarte, sua pessoalidade. Tanto no caso de quem perdoa como de quem é perdoado. Perdoar exigiria não só poder identificar uma falta, mas também os agressores e os agredidos de maneira inequívoca. A individualização seria o elemento capaz de

³³⁸ RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 467.

correlacionar as possibilidades de punir e perdoar – a defesa comum, nos casos de crimes contra a humanidade recorreria, assim, à perspectiva de um legalismo radical, em que a soberania nada mais tem a ver com o reconhecimento dos indivíduos como membros de uma pátria e, portanto, portadores de direitos e deveres, mas como entidade *per si* capaz de deliberar qualquer decisão. No direito penal seria incabível ouvir, por exemplo, o réu indagar por que o homicídio é crime. No legalismo radical, qualquer ação – até mesmo as criminosas – pode ser autorizada em nome do Estado isentando os oficiais de suas responsabilidades por agirem de acordo com leis de seus países. Em nível prático, o esvaziamento do sentido da lei tem por consequência tornar o Estado um refúgio para criminosos políticos. Não obstante, os inúmeros pedidos de retratação – ou até mesmo as insultantes concessões de perdão a sujeitos que foram vítimas da violência política – ao longo dos séculos XX e XXI parecem no máximo dissimular a indisposição doméstica de se julgar os acusados pela insistente inflexibilidade dos Estados de abdicarem dos seus poderes de autodeterminação naquela mesma perspectiva supramencionada formulada por Georg Jellinek.

Jacques Derrida chama a atenção para tal fenômeno que se tornou recorrente no fim do último século e início deste, referente ao que chamou de “mundialização do perdão” relativo a cenas públicas de arrependimento protagonizadas por governos ou por instituições. Em 1998, a Santa Sé pediu desculpas pela convivência com o nazismo, lamentando a omissão do Papa Pio XII, assim como os erros e faltas da comunidade católica em relação ao Holocausto. Edith Stein, filósofa e freira judia convertida ao catolicismo, foi canonizada em 11 de outubro de 1998 pelo Papa João Paulo II – ela foi morta em 09 de agosto de 1942 em Auschwitz após ter suas súplicas e apelos ignorados pelo Vaticano. Em 2005, Anders Fogh Rasmussen pediu perdão pelos judeus dinamarqueses deportados para os campos durante a Segunda Grande Guerra. No ano de 2013, o governo britânico “perdoou” Alan Turing – matemático e pai da computação – condenado à castração química por ser homossexual, em 1952. Alain Turing se suicidou em 1954, ingerindo cianeto, apesar de que estudiosos conjecturam que sua morte possa ter ocorrido por intoxicação decorrente dos remédios a que foi submetido como parte do cumprimento de sua condenação.³³⁹ Já em 2015, o primeiro-ministro japonês, Shinzo Abe, exprimiu profundo pesar pelo tratamento dado pelo Japão a China e Coréia do Sul durante a Segunda Grande Guerra em pronunciamento

³³⁹ De certa maneira, é ultrajante a concessão do perdão real britânico a Alan Turing, assim como uma contradição. Em que sentido alguém estaria autorizado a perdoar sua vítima? Em 2011, o governo de David Cameron se recusou conceder perdão a Alan Turing alegando ser inapropriado perdoar aquilo que foi devidamente condenado por uma atividade que até então seria considerada crime: a homossexualidade era ilegal na Inglaterra até 1960. Ora! E assim como também era ilegal no 3º Reich o casamento entre judeus e alemães; posteriormente, passou a ser crime apenas ser judeu. É improvável que o atual bom senso alemão lhes permita mesmo que só cogitar “perdoar” suas vítimas.

sobre o septuagenário de término do conflito. Para Derrida, o elemento capcioso de declarações da espécie é que são organizações solicitando ou concedendo perdão: a generalização do perdão teria por consequência excluir a possibilidade de situar as vítimas e os carrascos, tornando todos igualmente culpados, impossibilitando arbitrar sobre tais crimes, bem como a sua banalização.

Em sentido correlato àquilo que diz Jacques Derrida, Hannah Arendt declarava que quando todos são culpados ninguém o é, no intento de sintetizar a histeria da culpa coletiva que acometia a juventude alemã durante o pós-guerra.³⁴⁰ Para a autora, o perigo de noções do gênero é o deslocamento dos fatos e o falseamento da realidade como no caso de Adolf Eichmann, que na sua carta de confissão alegava não se sentir mais no direito de desaparecer e se oferecia para ser enforcado em público se assim pudesse “aliviar a carga de culpa da juventude alemã porque esses jovens são, afinal de contas, inocentes dos acontecimentos e dos atos de seus pais durante a última guerra”.³⁴¹ Mas a alegação nada mais é do que um engodo, pois não faz sentido que os jovens alemães se sentissem envergonhados na medida em que não foram os responsáveis pelos crimes apontados a Eichmann pela corte de Jerusalém. “Não existem coisas como a culpa ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos”.³⁴² Ora, o perdão não se confunde com a covardia, o esquecimento, a impunidade e a vaidade; ele exige a individualização dos culpados de acordo com aquilo que especificamente é feito. O direito é auxiliar ao perdão porque em uma corte até mesmo para transferir responsabilidade é necessário apontar o nome de outro indivíduo e ouvi-lo a fim de determinar o seu verdadeiro grau de culpa.

7.2 Sobre a dificuldade de perdoar – e qual é o lugar do perdão na esfera dos assuntos humanos?

A segunda característica extraída do perdão ofertado por Rule é a sua dificuldade – Ridgway lhe tornou penoso viver de acordo com aquilo que ele acreditava que é perdoar. Perdoar é difícil, opinião compartilhada entre Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas. De acordo com Ricœur: “O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, tal horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível”.³⁴³ Lévinas admitiu a sua dificuldade para perdoar, sobretudo

³⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Ed. Jerome Kohn; Trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 90.

³⁴¹ Ibid, p. 264.

³⁴² Ibid, p. 91.

³⁴³ RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 465.

algumas pessoas. Em *Quatro Leituras Talmúdicas* [*Quatre Lectures Talmudiques*], de 1968, ele reconhece que é possível perdoar muitos alemães, mas confessa lhe ser difícil perdoar alguns – lhe é difícil perdoar Heidegger. O perdão pressupõe adversidades, pois ele se compromete a dar um basta no transcurso desencadeado a partir de uma transgressão. De acordo com Garapon, “o perdão é uma reação poética perante uma impossibilidade prática e moral”.³⁴⁴ Perdoar preconiza outorgar a alguém remissão por obrigações, erros ou crimes. *Grosso modo*, o perdão procede da decisão da vítima de recusar o ressentimento ao oferecer possibilidade de desfecho da contenda.

No campo estritamente pessoal perdoar tem como aspectos práticos desobrigação de um dever do perdoado a quem lhe perdoou e abandono do desejo de retaliação em relação à falta cometida. O perdão se direciona ao passado que até então não passou; que é irreduzível pela sua constante atualização (o mal se atualiza no caso de crimes políticos quando se nega o crime como crime). Por conseguinte, seu destinatário é sempre quem cometeu alguma falta. A sua finalidade é reestabelecer uma relação de paridade que eventualmente foi rompida a partir da transgressão. O perdão é, assim, alternativa ao problema da irreversibilidade da ação, isto é, a impossibilidade física de se desfazer um ato, pois, ainda que existam casos em que as consequências possam ser reparadas ou até mesmo revertidas, isso é insuficiente para anular a falta. Em outros casos, é da própria natureza da falta a impossibilidade física de reparação e reversão do crime – é o exemplo óbvio do assassinato. Por conseguinte, o perdão e a punição são correlatos. O direito objetivaria recolocar o mundo nos seus eixos – reinstaurar a ordem através de sanções quando injustiças são praticadas. Especificamente no contexto nacional, a aplicação de uma pena traz consigo a função retributiva, preventiva e reeducativa, o que exclui perpétua e pena capital em condições normais.

Na medida em que o perdão objetiva reestabelecer uma relação de correspondência entre os indivíduos, tanto o perdão como a punição encerrariam uma série de violência que sem mediações poderia se estender em um ciclo infundável. “A punição é uma alternativa do perdão, mas de modo algum é o seu oposto. Ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente”.³⁴⁵ Perdoar seria o exato oposto de se vingar porque a vingança pode se revelar incapaz de desligar a vítima do crime que sofreu, o que não raras vezes derroca em desproporcionalidade por excesso ou na frustração de não se

³⁴⁴ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 184-185.

³⁴⁵ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 253.

alcançar a mesma dimensão do crime que previamente lhe motivou. Do ponto de vista jurídico, os recursos mais aproximados do perdão são o indulto e a graça – como nos casos de prescrição e anistia, os dois institutos são modos de extinção da punibilidade. Com a exceção da prescrição, cuja previsão é uma condução processual, a anistia, o indulto e a graça seriam frutos diretos da soberania e clemência soberana – *indulgência principis*. Correspondem ao exercício da decisão do poder soberano de instaurar e reinstaurar, não sendo, portanto, previstos judicialmente como a prescrição e operando assim como uma exceção à causalidade jurídica. Na legislação nacional não é clara a diferença entre indulto e graça. A *Constituição Federal de 1988* cita graça e indulto em momentos distintos. Respectivamente nos artigos 5º, XLIII, e 84, XII. O art. 107 do *Código Penal* cita os dois conceitos separadamente, levando a concluir que não são um mesmo instituto.

Assim como no caso do perdão não é preciso que o culpado solicite a complacência do Estado. É pacificado pela doutrina a aceção de que a graça é um perdão individual ao passo que o indulto é um perdão coletivo cedidos pelo Presidente da República. A aproximação entre graça, indulto e perdão – a ponto de a doutrina utilizar o termo “perdão” para defini-los – advém do fato da graça ou do indulto extinguirem os efeitos da pena desobrigando o seu cumprimento, mas não negarem o fato. A extinção da punibilidade *per si* não subtrai o teor criminoso da ação, distinguindo culpado de condenado. Na medida em que a clemência se destina às pessoas e não aos atos, esses recursos estabelecem relação com perdoar a partir do processo de distinção entre criminoso e crime, como ocorre no caso da ação de perdoar em que se perdoa o agente e não a falta. Além disso, graça ou indulto não se submetem a qualquer fórmula específica, embora haja restrições, pois o art. 5º, XLIII, da CF/88 considera insuscetíveis de graça e anistia aqueles que praticarem tortura, tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, terrorismo e crimes hediondos.

No Brasil, tais casos são impassíveis de qualquer ação de indulgência. No contexto nacional, ambos são faculdades do estadista, que pode remir um condenado que não se enquadre nas cláusulas citadas. Tradicionalmente um indulto é anualmente concedido na véspera de natal. No prisma estrutural, tanto o indulto como a graça são análogos ao perdão no sentido de que, do ponto de vista legal, o Estado se situa entre os ofendidos e toma para si o direito e a obrigação de punir quando a lei é transgredida. Entretanto, apesar da aproximação, o indulto e a graça não se confundem com o perdão: fala-se em perdão por aproximação e na ausência de conceito mais apropriado. O perdão é pessoal, como diz Arendt, embora não necessariamente individual, pois na ausência da vítima – como no caso do assassinato – familiares e correlatos tomam para si a faculdade de perdoar. A impossibilidade do diretamente ofendido perdoar seria a única situação

que permite a alienação da possibilidade de perdoar (e, ainda assim, somente àqueles que podem ser considerados realmente próximos da vítima e que sofrem com tal perda). Ademais, o indulto e a graça extinguem as sanções, mas a punição não é necessariamente oposta ao perdão. Ambos podem ocorrer concomitantemente, na medida em que a punição é um ato do poder público e o perdão uma decisão da vítima. Tanto punir como perdoar são reações, mas o perdão preservaria consigo um substrato da ação, pois a ação, conforme Arendt, é a efetivação da liberdade humana – todo ato que foge do condicionamento. A ação é toda atividade voluntária e espontânea, fruto da autonomia pessoal. Agir atesta a singularidade dos sujeitos e iguala os indivíduos na medida em que os diferencia. Tal capacidade de ação resultaria da própria condição humana. É fruto da iniciativa de cada um. Destarte, aquilo capaz de instaurar alguma inovação no mundo. Logo, na medida em que não pode ser previsto, exigido e condicionado, perdoar não pode ser considerado reação no sentido estrito – diferente da punição, que se exige e se prevê, ou da vingança, que é uma reação automática à violência que pode não apenas ser prevista como até mesmo calculada, pois é uma intuição comum daqueles que optam por se vingar mediando a reação pela natureza da ofensa infringida (por exemplo, o sujeito que para vingar o filho morto por outrem mata o filho desse como retaliação). O perdão é a única reação capaz de inaugurar novidade nesse transcurso desencadeado pela transgressão, sobretudo por sua incondicionalidade, o que supõe gratuidade:

Ao contrário da vingança, que é uma reação natural e automática à transgressão e que, dada a irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, a ação de perdoar jamais pode ser prevista; é a única reação que atua de maneira inesperada, embora seja reação, conserva algo de original da ação. O perdão é o único ato que não apenas *re-age*, mas age de novo inesperadamente, sem ser condicionada pela ação que a provocou e que liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado.³⁴⁶

A própria filologia do termo “perdão” indica sua gratuidade. O conceito tem origem na palavra *perdonare* surgida no baixo-latim, sendo constituída pela junção de *per* e *donare*. O prefixo *per* manifesta sentido de completamente, total, plenamente ou de noção equivalente. Já o radical *donare* exprime a aceção de dar, doar, ceder e conceder. Logo, o vocábulo *perdonare* pode ser traduzido corretamente por “dar completamente” e por demais variações que alcancem mesma definição. Da perspectiva etimológica, a principal característica do perdão é seu caráter gratuito. Do ponto de vista conceitual, a sua gratuidade é transposta pela incondicionalidade do perdão. A construção etimológica do perdão se estenderia através de todas as línguas românicas:

³⁴⁶ Ibid, p. 252/253.

a sua correspondência no italiano é *perdono*; no francês, *pardon*; no espanhol, *perdó*; no galego, *perdón*; no romeno, *iertare*. Ainda, essa concepção morfológica do termo não ficou restrita aos idiomas latinos, sendo assimilada pelos troncos linguísticos anglo-saxão e germânico. No inglês se expressa por *forgiveness*; no africâner, *vergifnis*; no alemão, *vergebung*; no sueco, *förlåtelse*; no holandês, *vergifpenis*; no dinamarquês e norueguês, *tilgivelse*. Perdoar é doar em totalidade.

A difusão do perdão é fruto da expansão do cristianismo. A terminologia *perdonare* tem origem no Séc. IV e se propagou no Séc. VI. Por sua vez, o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano em 380 d.C., por decreto do imperador bizantino Teodósio I, a partir do *Édito de Tessalônica*. Conforme Paul Gilbert³⁴⁷, Alain Gouhier³⁴⁸, Giulia Paola di Nicola e Attílio Danese³⁴⁹, a nomenclatura *perdonare* é oriunda de uma tradução para o latim vulgar das fábulas de Ésope. A transcrição da noção do grego para o latim de Romulus parece ser o registro mais antigo da palavra, datada no Séc. IV.³⁵⁰ Segundo Paul Gilbert, a introdução da palavra no vocabulário popular se encontra intimamente ligada à trivialidade da pena de morte às camadas populares. A sanção máxima, isto é, a morte – portanto, o *summum malum* capaz de acometer o homem – exigiria a existência de um *summum bonum*, ou seja, a graça suprema. O termo passou a exercer função análoga à noção de “tolerar” [*condonare*], cuja etimologia deu origem ao verbo *condescendere*, terminologia que, por seu turno, deu origem ao conceito de “condescendência”.

O latim clássico conhece “tolerar”, mas não “perdoar”. Por que apenas posteriormente foi necessário criar esse novo termo? Ademais, no latim medieval popular Deus nunca é o agente a perdoar enquanto para nós – leitores modernos de Lc 5.21 – é patente ser Ele o primeiro a perdoar. O segundo problema é de fácil resolução. O verbo *perdonare* surge em escritos populares pela primeira vez na tradução das Fábulas de Ésope (Séc. V. a.C.) de um certo Romulus (Séc. IV e V d.C); a expressão do latim clássico *aliquem incolumitatem donare* que significa “dar a salvação à vida a alguém” dá lugar a *vita incolumitate perdonare*: “o perdão pode assegurar a vida”. Perdoar passa a significar, destarte, a remissão de uma dívida severa – a remissão da pena de morte. “Portanto, o perdão surge somente quando passa a significar, na tradição popular, a graça suprema, quer dizer, a remissão do castigo supremo”. Sucessivamente, o termo perdão assumiu nuances progressivamente jurídicas até o *perdonum maximum* que, entre 1349 e 1392, por ocasião dos anos jubilares da Igreja Romana, é declarado o perdão supremo ou “a indulgência plena dos pecados concedida pelo Sumo Pontífice”.³⁵¹

³⁴⁷ GILBERT, Paul. **Sapere e Sperare: percorso di metafisica**. – Milano: Universita, 2003, p. 334.

³⁴⁸ GOUHIER, Alain. **Pour Une Méthaphysique du Pardon**. – Paris: De l'Épi, 1969, p. 37.

³⁴⁹ NICOLA, Giulia Paola di/DANESE, Attílio. **Perdono... Per Dono: quale risorsa per la società e la famiglia**. – Cantalupa: Effatà Editrice, 2005, p. 09.

³⁵⁰ O termo *perdonare* é mencionado nas fábulas *O Cervo e o Leão e Um Asno e a Sua Sombra*. No século XVI, a tradução de *Fábulas [Favole di Esopo]* de Giulio Landi, de 1545 d.C., já alude a variação italiana *perdonó* em *Del Leone, e del Cervo e Di um Asino, e due Viandanti*.

³⁵¹ *Il latino classico conosce condonare, ma non perdonare, perché è stato perché è stato necessario creare solo più tardi questo nuovo termine? Peraltro, il latino medievale popolare non fa mai di Dio l'attore del perdonare, mentre per noi, lettori moderni di Lc 5,21 13, è evidente che Egli ne è il primo. Questo secondo problema è facile*

Mesmo que o termo genitor do perdão viesse a surgir apenas alguns séculos depois, a percepção do que denota perdoar é anterior por advir de bases arcaicas do cristianismo – como asseverou Arendt, “Jesus de Nazaré foi o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos”.³⁵² O elemento importante é o fator humano. Ao contrariar a noção recorrente de que só Deus pode perdoar (sendo acusado de blasfêmia por escribas e fariseus ao declarar perdoados os pecados de um senhor paralítico), ele diz que o homem tem sobre a Terra o poder de perdoar. Tal passagem é narrada entre os evangelhos sinóticos de Lc 5:21-24, Mc 2:5-10 e Mt 9:1-6. Na perspectiva de Arendt, sua posição é crucial para a inserção do perdão no domínio público, pois Jesus descobre o perdão por viver em comunidade. O perdão pode ser mobilizado pelas pessoas entre si. Novamente, vincula-se o perdão ao sentido da ação que traz consigo a dupla dimensão da igualdade e da diferença dos sujeitos; um estado de paridade em ser singular, pois, se perdoar for uma ação, uma de suas dimensões é a igualdade. É possível abalizar os ecos desse raciocínio em Jo 15:15, quando Jesus diz aos discípulos que sabendo o que ele sabe, não há por que chamá-los de servos, mas amigos. Jesus estabelece uma relação de igualdade entre ele e os demais. Por fim, na passagem descrita em Mt 22:36-39 e Lc 10:26-27 se reforça o mandamento descrito em Dt 10:17, de amar a Deus acima de todas as coisas – de todo o nosso coração, alma e inteligência –, mas o Nazareno insere um segundo mandamento, descrito como semelhante ao anterior: amar teu próximo como a ti mesmo. A inserção qualitativa sobre tal orientação ser similar à primeira nos remete à metáfora de que Deus cria o homem a sua própria imagem e semelhança na cultura abraâmica. Logo, o modo mais óbvio de honrar a Deus é amar o outro, o que envolve disposição para perdoá-lo. Porém, o detalhe menos óbvio é que se o poder de perdoar se encontra nas mãos de cada um, então nem Deus pode exigir o perdão, tampouco estaria autorizado a perdoar pelos demais.³⁵³ O perdão teológico, assim, de modo nenhum se confunde com o perdão intermediado

*da risolvere. Il termine perdonare compare per la prima volta in uno scritto popolare, la traduzione a opera di un certo Romulus (IV e V Séc. D.C) di una favola di Esopo (V sec. A.C); l'espressione classica aliquem incolumitate donare che significa 'donare la salvezza della vita a qualcuno', diventa vita incolumitate perdonare. Il termine perdonare significa così la remissione di un debito severo, in casu la remissione della pena di morte. 'Così quindi, perdonare fa il suo esordio il giorno in cui significa, nella tradizione popolare, la grazia suprema, la remissione de a pena suprema'. Successivamente Il termine 'perdono' assumerà una sfumatura sempre più giuridica, fino al perdonun maximum che, nel 1349 e nel 1392, in occasione dei primi anni giubilari della Chiesa romana, sarà dichiarato perdono supremo o "indulgenza plenaria dei peccati concessa dal Sommo Pontefice". GILBERT, Paul. **Sapere e Sperare: percorso di metafisica**. – Milano: Università, 2003, p. 333/334. Tradução nossa.*

³⁵² ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 250.

³⁵³ Porque além de transgredir o livre-arbítrio, este perdão divino seria de uma ordem completamente diferente do perdão pessoal que só pode vir da própria vítima. Nesse caso, o perdão concedido por Jesus pode representar uma contradição, pois os pecados do sujeito perdoado não foram cometidos contra ele. Contudo, poder-se-ia considerar que Jesus – como em outras passagens das Escrituras – objetive exemplificar a possibilidade do perdão a partir da própria ação. O que é só uma sugestão interpretativa, pois a tese não possui qualquer pretensão teológica ao abordar

através dos sujeitos e direcionado uns aos outros. Por conseguinte, perdoar está intrinsecamente relacionado às relações pessoais: corresponde a um elemento constante na comunidade política.

Assim, o perdão é um substrato da liberdade que nem a pior das transgressões pode suprimir. Esse poder de perdoar não apenas conserva a autonomia individual como aprimora as possibilidades humanas de agir, pois “se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos”.³⁵⁴ Ainda, a gratuidade expressa na construção morfológica do perdão denota sua totalidade intrínseca. Para Hegel, perdoar os demais só faria algum sentido pela supressão da inimizade, o retorno do amor, e o amor na sua totalidade; [...] esse perdão não é fragmentado.³⁵⁵ Não há perdão parcial. Perdoar supõe totalidade. A restituição da capacidade de agir. Enquanto o ressentimento se reatualiza pela lembrança, o perdão é uma ação definitiva e única. Martin Luther King Jr. sintetizou esse aspecto do perdão ao proferir que “o perdão não é uma ação ou ato ocasional, mas uma atitude permanente”.³⁵⁶ Ademais, Jesus de Nazaré falava aos seus discípulos que perdoar deve ser uma atividade constante, resultante da falibilidade dos homens – ele recomenda uma predisposição indefinida para se perdoar. Ao ser questionado por Pedro se deveria perdoar sete vezes quem lhe comete uma falta o Nazareno responde 70x7, pois conviver em comunidade pode exigir que se perdoe indefinidamente. Se por um lado é possível concordar com Hobbes quando diz que as promessas sem armas são só palavras, ou seja, que a previsão de sanções garante a coesão social, por outro lado, Arendt, Hegel, Luther King e Jesus chamam a atenção para o fato de que ausente a ação de perdoar nenhum vínculo é possível entre as pessoas: “perdoar é um processo; um processo relacional”³⁵⁷. Pela constante disposição para se perdoar que se permite a constância, manutenção e longevidade das relações na comunidade.

A totalidade e gratuidade indicadas pelo perdão são anteriores à própria etimologia do latim *perdonare*. Tais características se encontram em *charizomai* [χαρίζομαι/χαρίζομαι], o

o tema do perdão. Trata-se de um ato advindo exclusivamente da esfera pessoal e nada pode ser mais universal do que Deus – é nesse viés que se separa o perdão do ponto de vista da religiosidade cristã do perdão cedido por Jesus.

³⁵⁴ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 249.

³⁵⁵ *Anderen verzeihen kann nur die Aufhebung der Feindschaft, die zurückgekehrte Liebe, und diese ist ganz; [...] diese Verzeihung ist nicht ein Fragment*. HEGEL, G. W. F. **Der Geist des Christentums und sein Schicksal**. In **Werke**. – Berlin: Talpa-Verlag, 2012, p. 306.

³⁵⁶ LUTHER KING JR., Martin apud SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. **Confissão de um Peregrino**. – Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002, p. 78.

³⁵⁷ BOSCH-VECIANA, Antoni. **Perdonar**. Tradução de Josep Buades. In TÀRRECH, Armand Puig i (Org.). **Perdó i Reconciliació em la Tradició Jueva**. – Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat – Associació Bíblica de Catalunya, 2002, p. 34.

principal termo utilizado no Novo Testamento para designar o conceito de perdão. A palavra é usada vinte e duas vezes no evangelho e alcança a ideia de “conceder um favor gratuitamente”, isto é, por gentileza e bondade. O vocábulo também expressa a acepção de “cortesia” e “resgate” ao manifestar o sentido de recuperar alguém: purgá-lo, redimi-lo, repará-lo. Além disso, o termo é correlato à caridade; em Rm 8:32 se alega que uma maneira de perdoar é presenteando. Nesse sentido, *charizomai* significa literalmente “entregar”, mas se vincula ao significado de algo que é entregue espontaneamente, de forma grácil, livre e absoluta, cujo conceito mais próximo seria “presentear” (mas que ainda assim não alcançaria o mesmo significado, pois o perdão se vincula à concepção de “presentear” por decorrência de uma falta). A relação entre o perdão e a caridade é relevante, pois a caridade é um exemplo de ação plena: a caridade não pode ser só uma postura – ela deve ser expressa pela ação e se corrompe quando é condicionada por terceiras intenções. Logo, a caridade é uma alteridade radical: o termo *cháris* [χάρις] que origina o vocábulo *caritas* do latim encaixa as noções de amor e afeto e se desdobra em *caritate*, responsável por expressar a virtude teologal incumbida de conduzir o amor de Deus entre o sujeito e os seus semelhantes. O seu exemplo exato são os dizeres de Jesus de Nazaré escritos em Mt 6:3: “Tu, porém, quando deres esmola, ignore tua mão esquerda o que faz tua direita” – a caridade supõe desprendimento.

A caridade se manifesta pela ação de beneficiar o outro. A humanidade dos demais é tão cara que se torna incabível mensurá-la. Só sou capaz de externá-la ao ajudar meu próximo, independentemente de qualquer recompensa, ou seja, quando faço bem a outrem sem visar nada para mim. A caridade faz do outro fim em si e se opõe ao desprezo que se relaciona à concepção de que o outro é insignificante. Tanto a caridade como o desprezo advêm de uma instintividade (no viés que são o externar de um ato que pode ser tanto voluntário como automático), todavia, enquanto só se pode ser caridoso agindo, ou seja, praticando a caridade e estendendo a mão ao próximo, desprezar é possível por mera postura, mormente ao se considerar o outro supérfluo. Para tanto, basta agir sem considerá-lo. Desprezar não resulta de uma ação, mas de uma atitude e a diferença entre ação e atitude é que a atitude é um ato condicionado pela postura previamente adotada. Igualmente, usualmente se associa a atitude a um predicado: fala-se, por exemplo, “em atitude de homem”, cujo efeito real é delimitar as possibilidades de ação conforme o estereótipo daquilo que sobretudo socialmente denotaria agir com “postura” de homem. Em direção oposta, a caridade e o perdão se entrelaçariam no sentido de que, perdoando, a humanidade do culpado prevaleceria sobre o que ele fez. A caridade seria uma ação plena ainda que seja fruto do hábito. Só é efetivada a partir de uma iniciativa incondicionada. Kant, em uma de suas formulações do

imperativo categórico, afirma: “Agir de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto na sua pessoa, como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.³⁵⁸ A concepção kantiana de humanidade opõe-se ao desprezo, mas Kant considera o desprezo por outro a partir da instrumentalização: considerar o adendo está totalmente correto, pois o modo mais comum do mal é aquele em que os indivíduos configuram meio para um fim. Mas se deve ressaltar que a sua aceção não alcança significado estrito de “desprezo” porque o desprezo não deve, em tese, indicar intenção, por advir de uma desídia capaz de obliterar mesmo as relações de vantagem e desvantagem. O desprezo designa não se importar. Já a caridade e o perdão são resultados da boa-vontade e denotam importar em sentido pleno. Uma boa ação deve tencionar aquilo de que é fruto, pois a vontade deve querer e, como a caridade, o perdão se situa em uma alteridade radical por sua incondicionalidade, totalidade e gratuidade. Porém, diferente do que se pode concluir, ainda que perdoar conserve algo de ação, o perdão ainda é uma reação, pois mesmo que não condicionada pela lógica usual da transgressão, ontologicamente depende de uma falta. Por exemplo, ao contrário do que diz São Tomás de Aquino³⁵⁹, o perdão dado por Jesus na crucificação não pode ser exemplo de caridade – a tortura obstrui a capacidade de agir.

³⁵⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Tradução de Leopoldo Holzbach. – São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 58.

³⁵⁹ São Tomás de Aquino, no livro *Suma Teológica* [*Summa Theologica*], produzido entre 1265 e 1273, enumerou as virtudes da cruz. Ele alega que a primeira virtude da cruz é remediar os males da humanidade. O primeiro ponto a se indagar é: antes ou depois dela? A questão parece ser um dilema somente para teólogos, pois faz pouco sentido buscar razões filosóficas específicas no enunciado. Não foram poucas nem raras as atrocidades praticadas ao longo da história em nome da cruz e de que ele foi, inclusive, contemporâneo. Em segundo lugar, o filósofo diz que basta desprezar o que Jesus desprezou e desejar o que ele desejou, pois, nenhuma virtude está ausente da cruz. Concorda-se que a virtude às vezes exige sacrifício, mas lendo as escrituras nada parece indicar que Jesus é indiferente quanto a sua sina. É gritante sua aflição e ele sofre uma dor lancinante sob tortura a ponto de acusar o Pai de lhe abandonar e se não fosse por ser Jesus considerado o “Cristo” – termo oriundo do grego *Khristós* [Χριστός] que se traduz por “ungido” – certamente se retrataria declaração do gênero como blasfematória. Tomás de Aquino também afirmou que a cruz traria consigo a caridade (e por caridade se compreende o *fazer-o-bem* ao próximo sem buscar nada em troca). Da perspectiva cristã, supõe-se como um ato de salvação da humanidade pelos seus pecados, mas fora desse ambiente místico da religião e do sacrifício, qual bem se pode extrair da tortura, humilhação e assassinato? E antes de alguém acusar o argumento de ser raso e ingênuo, ressalta-se que importa ao bom senso, à ética e até mesmo à história que se explique isso porque é da estrutura semântica da tortura e da humilhação não só se distanciarem de quaisquer justificativas morais, como não serem exatamente funcionais ou utilitárias – exceto, é claro, para o gozo de quem anseia por sangue ou para quem queira impor sua autoridade ao instigar o medo gerado pelo exemplo do castigo, o que faz sentido enquanto artifício político, mas não para aquilo que se trata, pois parece certo que Tomás de Aquino nem de longe está a falar sobre pragmatismo político. Sua preocupação é teológica e moral. Ele também dissertou que a cruz traz consigo o exemplo da paciência, pois Jesus não teria “aberto a boca” ao suportar o destino que lhe reservaram. Sendo São Tomás de Aquino – que é um dos maiores pensadores do cristianismo – é espantoso que ignore a súplica de Jesus antes de ser capturado no Monte das Oliveiras e sua reclamação já despojado de suas vestes, escarnecido, cuspidado, espancado, coroado com espinhos, pendurado e exposto em um espetáculo sangrento de tortura e horror cuja crueldade se consuma na zombaria de lhe darem vinagre quando solicita que saciem a sua sede. São Tomás de Aquino também declarou que a cruz traz consigo a virtude da obediência e – a bem da verdade – sobretudo do modo narrado pelo Capítulo 18 do Livro de João, a postura de Jesus diante de Pôncio Pilatos é, no mínimo, ousada e atrevida, de maneira que o diálogo chega a ser inesperadamente cômico. Pilatos pergunta: – “Tu és o Rei dos Judeus?”; Jesus responde: – “Tu dizes isso de ti mesmo ou disseram-te outros de mim?”. A sua réplica

Jesus poderia no máximo ter uma postura diante dos carrascos de não se ressentir e aceitar a consumação do fardo que lhe foi dado. A caridade é resultante de uma voluntariedade, o que por sua vez implica querer. Nesse caso, o erro crucial de Tomás de Aquino é desconsiderar que Jesus não queria a cruz. Ele aceitou. Igualmente, no Evangelho de Lucas é possível verificar que ao conceder o perdão na cruz, Jesus não recorre a *charizomai*, mas *aphiemi* [αφήμι/ἀφήμι]. A palavra é uma derivação verbal do substantivo *aphesis* [αφεσις/ἄφεσις] e ela se atrela à noção de “desligar” – de largar; deixar de lado; libertar; liberar. Se por um lado a caridade é uma ação plena porque não pode se resumir a posturas (deve-se praticar a caridade e não ostentar a postura do caridoso), por outro lado, ao solicitar em leito de morte que o Pai perdoasse seus assassinos, Jesus diz não estar ressentido ao utilizar *aphiemi* ao invés de *charizomai*. Mais que um *ato-em-si*, há uma atitude em relação à violência que lhe impõem – a postura de não nutrir rancor e isso não é o mesmo que caridade. E tampouco indiferença, o que está mais que explícito nas súplicas, lamentações e reclamações. Ainda que haja um ponto de convergência entre desprezar e assentir por ambos serem posturas, não ação, prevalece um ponto de divergência: a indiferença se dirige ao outro como irrelevante em relação a si enquanto o direcionamento demandado ao assentir se move de si em relação ao outro por carregar um peso de previamente optar por uma postura que não se converta em ressentimento. É um compromisso de não-retaliação. Jesus de Nazaré é não somente da perspectiva litúrgica, mas principalmente ética o maior expoente do perdão porque antes de perdoar ele gritou a sua aflição, expressou o seu desolamento, reclamou ao Pai que lhe abandonou. Ainda que fosse seu destino, aquilo também era uma injustiça. E por isso ele morre como homem e clama o perdão como homem, pois um perdão automático não pode ser perdão.

Esse clamor de desolação de Jesus foi solto ao término das três horas de escuridão, e, mui curiosamente, é a única das sete declarações da cruz dada ao mesmo tempo tanto por Marcos e Mateus. [...] Muita discussão tem se centralizado em volta do *sentido* do clamor de desamparo. Naquele ponto, após aquelas horas de trevas, Jesus sentiu mais agudamente o horrendo estado de separação de Deus, porquanto suportava os pecados

irrita Pilatos que praticamente lhe devolve a pergunta questionando se por acaso ele tem cara de judeu. E antes que se alerte que o proferido não foi propriamente isso, narra-se que ele respondeu: “E porventura eu lhe pareço judeu?” Pode-se fazer a ressalva de que a obediência de que Tomás de Aquino está a se referir é principalmente em relação ao designio divino, mas antes de falar sobre a aptidão de não contrariar autoridades, o pensador concluiu que Jesus *desejou* a cruz e *quis* ser julgado por Pilatos. O que, por sua vez, possui sérias implicações em nossa reflexão geral, pois a obediência pela obediência é irreflexão ou bajulação, bem como querer ser julgado nos termos que Jesus foi ou é loucura ou é vaidade. Ainda, para ele, querer a cruz e ser julgado por Pilatos constituiria um exemplo da plena humildade. Essa é talvez a mais perturbadora de todas as conclusões até aqui. Quem por acaso desejar a cruz, seja ele o próprio Cristo, para exemplificar a humildade não faria nada além de ceder um exemplo – insano, diga-se de passagem – de uma vaidade espetacular. Ora! O martírio só faz sentido quando é aceito, seja por ser necessário ou ser inevitável. Mas há um abismo entre aceitar e querer. Nesse sentido, seria claramente correto concluir que Jesus abraça a cruz se o verbo indicar o mesmo que assentir, aceitar, não protestar. Entretanto, ele jamais poderia desejá-la, sob o risco de converter o seu sacrifício em puro ufanismo. E não é necessário ser cristão para admitir que Jesus – mesmo que declarasse ser o Messias – não apresenta nenhum indício de ostentar frivolidade e presunção do tipo.

do mundo, e se identificou perfeitamente com um pecador, que está separado de Deus. Alguns intérpretes acreditam que Deus abandonou Jesus naquele momento, sendo ele o representante dos homens pecaminosos; entretanto, parece mais provável que tenha ocorrido o contrário. Deus não abandonou Jesus, porquanto naquele momento (como em todos os momentos em que esteve na cruz), quando Jesus expressou o seu grito de total desolação, Deus aceitou não apenas ele, mas também toda a humanidade em sua pessoa; pois tão grande seria o seu valor – como homem representativo – que mediante identificação com ele, somos aceitos nele. Por isso é que o Sal. 22, de onde deriva tal declaração, termina com uma nota de triunfo e não de desespero ou derrota. Diríamos, portanto, que a pessoa de Jesus é tão grande que o abandono por parte de Deus Pai era simplesmente uma impossibilidade. Naquele momento, porém, Deus teve que *aceitar todos os homens em sua pessoa*; e o valor de Cristo seria tão grande que isso se tornou possível, e realmente se tornou realidade. Dessa maneira, o valor de Jesus envolveu o mundo inteiro, a raça inteira dos homens. E agora, em Jesus Cristo, toda a raça humana é aceita, sob condição do arrependimento e fé. O que não se deve perder de vista nessa passagem, no clamor de Jesus, é que uma vez mais ficou comprovada a sua verdadeira humanidade, porque ele não era um ator a desempenhar um papel. Ele era um homem autêntico tendo compartilhado plenamente de nossa natureza, tendo experimentado os sofrimentos humanos e tendo sido aperfeiçoado na sua natureza humana por meio dos sofrimentos. [...] Embora os autores dos evangelhos de Mateus e João desejem indicar um *ato voluntário* na entrega do espírito, por parte de Jesus, não obstante, a sua morte foi perfeitamente real e comprovou a sua humanidade. Jesus se identifica conosco em natureza – tendo vivido uma vida mortal, e morrendo como qualquer mortal morreria. [...] Acima de tudo a morte de Jesus comprovou a sua humanidade e mostrou que essa [sua morte] era real, semelhante à nossa.³⁶⁰

Só é possível perdoar ao se experimentar o sentimento de injustiça, pois ausente tal condição se poderia ignorar a falta ao invés de se recorrer ao perdão. Logo, é um ponto relevante que Jesus não dê indícios de ignorar a sua sina – ele sente medo e suplica que lhe retirem aquele fardo. Tanto os evangelhos de Marcos como os de Mateus descrevem a passagem em que Jesus teria solicitado que lhe afastassem aquele cálice. Resiliente, mas claramente desalentado, ele só então consentiu que se fizesse então a vontade de Deus: o perdão não pode ser fruto da perfeição divina, pois seria trapaça. E é nesse o ponto que se localiza a verdadeira dificuldade de perdoar. Não é perdoar pela caridade ou pelo amor-espontâneo – o que Jesus faz em inúmeras passagens das escrituras, mas não nessa. É um tipo muito mais difícil de perdão. Perdoar na completa falta de possibilidade de se praticar o perdão como *charizomai* ou *caritas*, isto é, como caridade, mas somente como *aphiemi*, ou seja, como promessa de liberação. Recusar é o que sobra na situação. Nessa tremenda injustiça de sofrer a mais infame das penas reservada apenas para a *canaille*; o que até Pôncio Pilatos pareceu não compreender o porquê, a razão de quererem que ele morresse assim. Jesus recusou o ressentimento, algo absolutamente diverso de se praticar a caridade, que pressupõe pleno poder de ação. Ainda, a caridade é tributária do silêncio, pois, como diz Arendt,

³⁶⁰ CHAPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo: volume 1: artigos introdutórios: Mateus, Marcos.** – São Paulo: Hagnos, 2002, p. 636-638.

nada deve ser mais bem escondido que uma boa ação. Como virtude teologal se atrela ao mesmo raciocínio sobre a fé aquilo que nossas mãos devem não estar cientes como a recomendação de não agir como os hipócritas que rezam em voz alta nas sinagogas. Entretanto, a lógica do perdão não se encaixa na mesma resolução, pois, ao contrário, a plenitude de perdoar requer expressão. Assim, o principal ponto de convergência entre a caridade e o perdão, mais do que a gratuidade e as suas raízes etimológicas, é o fato de que ambos parecem pressupor uma alteridade radical. Para compreender essa alteridade radical, que no caso do perdão implica a disposição de recusar qualquer ressentimento, as considerações de Nietzsche sobre a crucificação são esclarecedoras:

– O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz”. Apenas com a morte, essa morte inesperada, ignóbil, apenas a cruz, geralmente reservada para a *canaille* – apenas esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*Quem foi esse? O que foi isso?*”. – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a *refutação* de sua causa, a terrível interrogação “Por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo tinha que ser necessário, fazer sentido, ter razão, suprema razão; o amor dum discípulo não conhece o acaso. Só então o abismo se abriu: “Quem o matou? Quem era seu inimigo natural?” – tal questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. A partir daí sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali faltava, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, de fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar na sua maneira de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment*: – sinal de como o entendiam pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte senão dar publicamente a mais forte demonstração, a prova de sua doutrina [o perdão]. Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido.³⁶¹

Emmanuel Lévinas é um dos pensadores que se destaca por compreender o perdão como uma alteridade radical. Para entender devidamente essa concepção, é importante, porém, introduzir certos conceitos presentes em seu pensamento. O principal deles seria a noção de que somos mais responsáveis pelo outro do que por nós mesmos. Para Lévinas, a alteridade designa a distinção entre a interioridade do Eu e a exterioridade do Outro – a exterioridade do Outro se expressa pelo seu rosto que estabelece uma alteridade radical entre os sujeitos. O outro é sempre um mistério e a partir dele sempre acesso algo de novo, ainda que essa novidade seja apenas a sua percepção. O rosto denota a infinitude do ser que já não pode ser assimilado em um conceito de totalidade – Lévinas está de acordo com Arendt no que se refere à pluralidade do mundo ser o fundamento de nossa condição humana, isto é, aquilo que nos iguala por diferenciar. Para ele,

³⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo – Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 47-48.

o rosto só é passível de compreensão se for separado do todo. A relação entre os seres humanos e a divindade ultrapassa a dimensão puramente mereológica: mais do que parte da manifestação de Deus, o outro é o modo mais próximo de se alcançá-lo. Como na transposição de *condonare* para *perdonare*, o filósofo considera que a abertura direcionada a outrem pelo perdão representa mais que só tolerar por levar em conta essa característica intrínseca de ser incondicional. Tolerar é uma atitude em que se suporta o que outro fez, mas por ser geralmente uma ação a contragosto não pode ser considerada como aceitação em plenitude: culpa e inocência podem compor o ser, mas são incapazes de comportar a sua imensidão, pois se é culpado e inocente em relação a um outro naquilo que lhe diz respeito. O perdão restitui tal importância do outro ao reconhecer que a existência de um sujeito não se restringe à falta cometida. Ao atestar sua dificuldade, também se confere a possibilidade ao perdão. Por mais árduo que seja, perdoar o mal que eu sofro é uma possibilidade pessoal. Daí o problema é que apenas a falta que se comete a outro é imperdoável:

Nessa perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* na qual é, para *mim*, imperdoável – e me solicita e me chama – e o sofrimento em *mim*, minha própria aventura do sofrimento cuja inutilidade constitucional e congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento é suscetível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, por alguém.³⁶²

Há duas razões para se considerar imperdoável o mal cometido a outro. A primeira é evidentemente ontológica. Eu não posso demandar sobre o que não se encontra no meu poder. Não posso perdoar pelo outro. A segunda se vincula ao que o autor considera além da obviedade lógica. Para o pensador, justificar a dor dos demais seria a fonte de toda a imoralidade, pois ao sofrimento se vincularia toda a fonte do mal.³⁶³ Por via distinta, Jean Paul-Sartre inusitadamente chega à ilação semelhante ao falar que o inferno são os outros para depois dizer que cada pessoa é responsável pela humanidade inteira. Mesmo Deus necessita de um interlocutor para ser Deus – daí ser curioso que a noção de religião se origine em *religare*, que denota *re-união* do homem com Deus já que, para Lévinas, é justamente a desvinculação entre o ser humano e o divino que tornaria possível a moral porque “sem separação não teria havido verdade, somente teria havido ser”.³⁶⁴ A codependência entre outros intermedia a identificação e diferenciação dos indivíduos – é a efetivação da pluralidade no mundo. Ao mesmo tempo em que é impossível perdoar aquilo

³⁶² LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a Alteridade**. Tradução de Pergentino S. Pivatto. – Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 121.

³⁶³ Ibid, p. 119.

³⁶⁴ Id. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José Pinto Ribeiro. – Lisboa: Edições 70, 1980, p. 42.

que é feito ao outro, garanto minha autonomia de perdoar ou não o que é feito contra mim, bem como se contorna o perigo de alguma indulgência irresponsável por reconhecer a gravidade do mal quando os indivíduos se recusam mitigá-lo. O perdão é difícil porque no caso individual se é acometido pelo ressentimento e no caso dos outros é manifesto uma absoluta impossibilidade – e, mais uma vez, Arendt parece ter razão quando alega que os regimes totalitários descobrem que existem crimes que não se podem punir por não ser possível perdoá-los, pois, para além de toda a argumentação jurídica relacionada à dificuldade de se identificar e enquadrar os culpados de crimes contra a humanidade, há vítimas que jamais serão identificadas, que jamais qualquer pessoa saberá pelo que passou e que nunca saberemos nem mesmo que essas pessoas existiram. Os anônimos de que nenhuma alegria, nenhuma tristeza, nenhuma história, jamais será contada. Nesse sentido, nenhum autor foi mais severo em relação à impossibilidade de perdoar os crimes cometidos pelos alemães na 2ª Guerra Mundial que Vladimir Jankélévitch. Ele parte do princípio de que o perdão é uma hipérbole ética, isto é, uma súplica de virtudes. Perdoar é uma dádiva; é um dom. Seria uma fonte de inspiração em que o bem poderia brotar no seio de um mal cometido.

Perdoar seria um ato de amor genuíno – uma graça impassível de exigências advinda de plena espontaneidade. Victor Hugo escreve no sexto poema sobre maio de 1871 – *Expulsé de Belgique de L'Année Terrible* –, “empenho-me em compreender para perdoar”.³⁶⁵ A posição de Jankélévitch se opõe ao que diz Victor Hugo: para ele, perdoar não advém da compreensão, mas da disposição resultante de um devir em meio à memória. Para tanto, requer total fidelidade com os fatos. Em sentido semelhante, Antoni Bosch-Veciana dizia que: “Compreender não é perdoar, é um marco referencial que faz possível a gratuidade do perdão. O conhecimento que supõe todo compreender tampouco é perdão”.³⁶⁶ Perdoar não é um substrato do entendimento da falibilidade humana; um erro deve ser corrigido, não punido – o que é claro no processo pedagógico infantil. “De fato não podemos falar propriamente de perdão no universo das crianças pela mesma razão que não podemos falar teologicamente do pecado feito pelas crianças”.³⁶⁷ Perdoar não compele deveres, mas reivindica reconhecimento da transgressão por parte do malfeitor que deve admitir sua responsabilidade sem justificações. Assim como a autonomia individual e a consciência da transgressão fundamentam a punição, é o discernimento que confere a plenitude do perdão. Não

³⁶⁵ *Je tâche de comprendre afin de pardonner*. HUGO, Victor. **L'Année Terrible**. Edition augmentée: arvensa edition, 2014, p. 192. Tradução nossa.

³⁶⁶ BOSCH-VECIANA, Antoni. **Perdonar**. Tradução de Josep Buades. In. TÀRRECH, Armand Puig i (Org.). **Perdó i Reconciliació em la Tradició Jueva**. – Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat – Associació Bíblica de Catalunya, 2002, p. 35.

³⁶⁷ *Ibid*, p. 17.

se apresse a perdoar; a misericórdia também corrompe, declarou Nelson Rodrigues. A negação do ato, a recusa em se comprometer com as consequências do que foi feito, convertem o perdão em zombaria e mau-gosto, em achincalhamento e pusilanimidade, tal como alega Jankélévitch.

Perdão? Mas eles já nos pediram perdão? Somente a angústia e o abandono do culpado podem dar algum significado e alguma razão para se perdoar. Quando os culpados são bem alimentados, bem nutridos, prósperos e enriquecidos pelo “milagre econômico”, o perdão é um gracejo sinistro. Não, o perdão não foi feito para porcos e suas porcas. O perdão morreu nos campos de extermínio. [...] Para solicitar perdão, seria necessário confessar a culpa, sem desculpas ou justificativas atenuantes.³⁶⁸

Para Jacques Derrida, somente é possível perdoar o imperdoável. Com essa aporia, Derrida pretendia situar o caráter de exceção do perdão porque nem o transgressor possui direito de ser perdoado nem a vítima tem dever de conceder perdão. Perdoar seria um ato transcendente acima da imanência humana e, por isso, não se situaria na política, mas na religião. O pensador, contudo, provavelmente pela opção hermenêutica, não consegue avançar no tema de modo que perdoar acabaria por resultar antes de uma epifania das afecções do que da espontaneidade. Por motivos óbvios, a posição de Arendt é oposta à de Derrida, pois para ela o perdão preserva algo da ação. E, embora a origem do perdão seja essencialmente religiosa, o perdão oferece resposta ao mal e fornece condições de reconciliação. Atestar a dificuldade do perdão – como faz Ricœur e Lévinas – infere ratificar a sua possibilidade. Nesse viés, Garapon reforçou que “o perdão pode oferecer uma fonte de inspiração à política”³⁶⁹, mas para tanto é necessário que a reconciliação torne os homens melhores, se considerarmos o que diz Jankélévitch. Naquilo que é referente ao reino dos céus das doutrinas cristãs – que é distinto, por conseguinte, da existência efêmera dos indivíduos sobre a Terra –, incide na mesma lógica o sentido de só ser passível de perdão aquele que se arrepende diante da morte, condição essencial à teologia cristã.³⁷⁰ O arrependimento não

³⁶⁸ *Le pardon! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon. Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le « miracle économique », le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies. Le pardon est mort dans les camps de la mort. [...] Il faudrait, pour prétendre au pardon, s'avouer coupable, sans réserve ni circonstances atténuantes.* JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité.** – Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 50-51. Tradução nossa.

³⁶⁹ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional.** Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 186.

³⁷⁰ Quem padece sem arrependimento se revelaria um canalha por ser considerada a falibilidade humana em relação à redenção, mas esse arrependimento deveria gerar no mínimo a vontade de mudar a conduta viciosa e, no caso do arrependimento diante de morte iminente, que se reconheça a amarga culpa por não se ter vivido de forma diferente. Um canalha convicto que porventura conseguir se arrepender em seus momentos finais pelas faltas que ele cometeu em vida chegaria à conclusão de que lhe é mais merecido a danação do que a salvação da alma e, se esse sentimento for realmente irremediável, desejaria o inferno para si. Ironicamente, ao que parece, só reconhecendo o pior de si,

pode ser calculado. O seu requisito é um sentimento sincero de culpa pela transgressão cometida – quando Jesus perdoou uma mulher adúltera, em uma passagem de Jo 8:11, ele fez seu adendo: “Nem eu também te condeno; vai-te, e não peques mais”.³⁷¹ Jesus parece supor que pelo menos se deve considerar algum compromisso de não mais querer seguir os caminhos do pecado. Paulo aparenta realmente entender tal preceito, ainda que nesse ponto, considerando o que tirou dessas lições, Jesus se encontre mais próximo, por exemplo, de Aristóteles, do que de Paulo, para quem a virtude é sabotada pelo desejo. Para Aristóteles, alcançar a virtude é uma questão de exercício, o que, portanto, incluiria erro, acerto e persistência (fazer do hábito a vontade): “uma andorinha não faz verão”, declarara o Estagirita. Noutro contexto, mas que se aplica no raciocínio, Samuel Beckett formulou uma de suas mais famosas frases: “Tenta. Fracassa. Não importa. Tenta outra vez. Fracassa de novo. Fracassa melhor”. O que a morte de Jesus de Nazaré parece exemplificar é algo mais profundo, alusivo ao fato de que até o melhor dos homens estaria sujeito a injustiças tão cruéis quanto as que deveriam se destinar somente a *canaille*.³⁷² O que o perdão cedido na

isto é, recusando a hipocrisia e dissimulação, é possível alcançar tal “iluminação”. O que a literatura trágica parece ter compreendido bem, como, por exemplo, no suicídio de Peixoto, um patife tão lamentável que se diz um canalha para ocultar algo ainda mais grave: a falta de humildade em reconhecer até o ressentimento que lhe corrói a alma.

³⁷¹ Na passagem duas noções são relevantes: o arrependimento e a humildade. Tais conceitos se alinham no sentido de que se corrompem a partir da dissimulação por não poderem ser movidos pelo amor-próprio. Isto é, ambos não se alinham ao querer, mas são contrários a ele. Ser humilde depreende aceitar por infelizmente se compreender – constitui uma contradição querer se representar um exemplo de humildade, pois a humildade não é jubilosa. Ela é triste e silenciosa. Implica no resguardo em total resignação de aceitar aquilo que se impõe, mas que honestamente não se quer. Por isso Jesus não podia querer a cruz. E qualquer um que declare a si humilde – seja no mais aceitável dos casos como desculpa por seu infortúnio, seja no pior para elogiar a si – se revela um tolo. A humildade só pode ser glorificada se não é pretendida nenhuma glória. E a etimologia do vocábulo nos fornece algumas pistas capazes de ilustrar tal controvérsia, pois “humildade” tem a origem no latim *humilis* que por sua vez também gerou o verbo “humilhar” (e cujas raízes ainda mais antigas remetem ao termo *húmus* que também gerou “humanidade”). *Humilis* designa o sentido de inferioridade ao remeter à acepção de algo que está próximo do chão – o significado de *húmus* se relaciona ao de solo e também gerou “umidade”. A sua relação com a etimologia de “humildade” tem conotação pejorativa por se referir ao indivíduo cujo lugar que deve ocupar é o mais baixo possível – no solo úmido, na lama.

³⁷² Em sua absoluta desolação – o que lhe permitiu a genuína identificação com os pecadores – Jesus se identificou com aquele que crucificado ao seu lado reconheceu que é falho. Como se atentou C. G. Jung, Jesus precisou descer até o inferno e encontrar o seu irmão subterrâneo para que a sua subida ao céu se tornasse possível. Sua crucificação provou que a pior das injustiças pode recair mesmo sobre quem for o melhor entre os homens e que, nesse caso, o infortunado se verá naquele com quem estiver a passar pelo igual sofrimento ao lado. José Saramago notou o mau-gosto da glorificação da morte por destino, pela vontade e determinação divina, com a pronta aceitação de quem é sacrificado, na polémica obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, ao narrar “Jesus morre, morre e já o vai deixando a vida, quando, de súbito, o céu por cima da sua cabeça se abre de par em par e Deus aparece, vestido como estivera na barca, e a sua voz ressoa por toda a Terra, dizendo, Tu és o meu Filho muito amado, e sobre ti pus toda a minha complacência. E então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano, como se leva um cordeiro para o sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a Terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez. Depois, foi morrendo no meio de um sonho, estava em Nazaré e ouvia o pai dizer-lhe, encolhendo os ombros e sorrindo também: Nem eu posso fazer-lhe todas as perguntas, nem tu podes dar-lhes todas as respostas...”. SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 374. O perdão é o milagre que o homem criou para redimir a si mesmo pela criação de deuses tão caprichosos, vaidosos e mesquinhos, concebidos de acordo com a sua própria imagem e semelhança; Saramago não compartilha nenhum deleite pelo sacrifício de Jesus e a razão disso – que nada tem realmente a ver

cruz – improvável para o momento se desconsiderarmos a liturgia – revela é que o que está em jogo não é a falibilidade humana nem a ignorância dos homens, tampouco os impulsos egoístas naturais do ser humano, mas que nenhuma propensão é capaz de definir o ser humano e o *como-agir*. Por essa razão, a humanidade de Jesus é tão importante. O que se percebe por H. G. Wells, que mesmo restringindo o seu estudo aos textos bíblicos³⁷³, concluiria que os quatro evangelhos oferecem o retrato bem definido de Jesus e que se encontram neles embutidos o mesmo caráter de realidade dos relatos primitivos de Buda. “À revelia das adições miraculosas e inacreditáveis, é-se obrigado a reconhecer: ‘Era realmente um homem. Essa parte da história não poderia ter sido inventada’”. A postura de Jesus foge do esperado. Atualizando para nossos dias, pode-se dizer que quanto à possibilidade de total condicionamento, o totalitarismo jamais atingirá êxito. A despeito de tanta influência ainda hoje no debate público, houve aqueles que lhe contestaram ontem, há aqueles que combatem as suas reminiscências hoje e haverá aqueles que o repudiarão amanhã. O totalitarismo falhou e sempre fracassará porque nunca alcançará a totalidade. O que não o torna menos nocivo e perigoso. Mas o ponto é que, como dizia Arendt ao recorrer a Santo Agostinho, cada nascimento é uma novidade. A cada criança que vem ao mundo, o totalitarismo é combatido. E nem mesmo a incapacidade de punir ou perdoar esses crimes pode eliminar isso. Apesar de não haver possibilidade de reconciliação, inobstante o mal revelar finalmente as suas raízes no mundo e poder se alastrar pelo planeta, sempre haverá em um ventre um filho a nascer. A esperança permanece na caixa de Pandora, apesar do mal que se espalhou por todos os cantos. E o que é preciso dizer é que há uma boa nova: neste instante, nesta hora, neste dia, uma criança, em algum lugar, acabou de nascer. E amanhã nascerão outras. Assim deve ser até que os últimos seres humanos a habitarem a Terra, contemplando diante de si o transcorrer calejado da história, intimidados pelo desconhecido, cansados pela passagem e, mesmo sob todo medo e insegurança que lhes recaírem ali, talvez ainda agradecidos pela dádiva, admirarem nosso último pôr do sol.

com seu ateísmo – é que ali um homem justo foi cruelmente assassinado e que a sua morte foi justificada em razão do destino, prevalecendo na história a ideia de que os piores crimes seriam permitidos segundo a vontade de Deus.

³⁷³ A natureza divina de Jesus pode ser um assunto específico para teólogos, mas a humanidade de Jesus de Nazaré interessa não só para a história como para a reflexão moral. Por tal motivo, Arendt recorre ao que se convencionou nominar por “Jesus Histórico”, isto é, aos estudos que se baseiam não apenas nos evangelhos, mas nos historiadores romanos que datam o período do século I e lhe fizeram referências diretas e indiretas. A mais antiga referência se encontra nas correspondências trocadas entre Plínio, o Moço, e o Imperador Trajano, em que se travaria um debate sobre como ele deveria lidar com os “cristãos”, descritos por Plínio como um grupo cujos hábitos envolveriam se reunir em algum dia fixo antes do alvorecer, dirigir orações a *Christus*, e se comprometerem entre si a não cometer qualquer crime em nome dele para depois fazerem uma refeição e se despedirem. Outra citação – possivelmente a mais importante delas – provém dos registros de Tácito que provavelmente viveu até o ano 117. No livro *Analles*, cujo intuito era só biografar a vida dos quatro imperadores que sucederam o governo de César Augusto, em especial a vida de Nero, se encontra uma passagem que não só se refere a *Christus*, como uma pessoa que viveu no período, como a Pôncio Pilatos, como o procurador que deliberou sua execução à penalidade extrema no reinado de Tibério.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste longo percurso até aqui a pesquisa abordou adaptações de noções arendtianas aplicadas no contexto nacional, revisou o problema do mal na história da filosofia à luz de Kant e outros pensadores, apresentou uma perspectiva do que seria o mal pelo mal (que é mencionado tanto por Kant como por Arendt, mas não aprofundado), desenvolveu uma acepção do que seria o mal radical no contexto da obra *Origens do Totalitarismo* e as suas diferenças com o conceito tal como foi formulado por Kant, dissertou acerca do fenômeno de banalidade do mal apontando razões do porquê de Arendt substituir a noção anteriormente cedida ao mal radical e retomar – no caso do mal radical – o viés kantiano como a contraposição de toda ausência de profundidade demonstrada por Eichmann durante o processo em Israel, conjecturou sobre um possível ponto de convergência entre o mal radical e a banalidade do mal, como um desdobramento conceitual – e não somente uma rejeição das premissas presentes na proposta inicial concedida por Arendt ao primeiro conceito –, apontou correspondências entre os fenômenos e a concepção de crimes contra a humanidade e, por fim, concluiu com a análise da impossibilidade do perdão na medida em que a filósofa concebe os crimes totalitários como impassíveis de punição e por decorrência impossíveis de serem perdoados (percepção que persistiu no caso da ideia de banalidade do mal na medida em que não sobrava ninguém para ser perdoado, pois o réu em Jerusalém se recusava a se reconhecer como pessoa). Para encerrar, intenta-se abordar a razão de Arendt classificar os crimes totalitários como um obstáculo para a possibilidade de reconciliação ao alegar que a ira já não podia vingar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar. A escolha desses termos não é aleatória, pois a ira motiva a vingança, o amor se empenha em suportar e o campo fértil do perdão é a amizade – por ser um ambiente de reciprocidade e por aceitar a falibilidade. A distinção oferecida entre o amor e a amizade (e entre suportar e perdoar) é o que nos interessa, em especial, para nossas últimas considerações sobre o problema do mal na contemporaneidade.

Inicialmente, além de se abordar assuntos nacionais, falou-se sobre a relevância que Arendt concede às companhias. Ela não é a primeira filósofa a constatar que nossas companhias podem ser decisivas em relação à postura moral que se adota: uma das mais profundas reflexões de Michel de Montaigne é fruto de uma melancólica lamúria. Montaigne dedicou a Etienne La Boétie – a quem ele chamou de “o maior homem do século” por sua obra *Discurso da Servidão Voluntária* [*Discours sur la servitude volontaire*] – o belo, mas igualmente lastimoso aforismo

de Caio Plínio Cecílio, o Moço: “Perdi a testemunha de minha vida. Temo doravante viver mais displicentemente”.³⁷⁴ Montaigne se destaca entre os pensadores que se prontificaram a entender o sentido, mais que rigoroso, absolutamente terno da amizade (e, tal qual Arendt, a compreender o impacto das companhias em nossas vidas). De acordo com o filósofo, a amizade seria o nome que se dá: “ao conhecimento e à familiaridade ao acaso ou por interesse e através do qual nossas almas se comunicam”.³⁷⁵ Em decorrência, ele declarava que as almas poderiam chegar ao ponto de se mesclarem e o motivo de se atrelarem, que antes poderia ser mapeado pelo acaso, interesse e familiaridade, já não seria mais detectável a partir desses ou de qualquer outro fator específico.

Em uma de suas passagens mais generosas e singelas, Michel de Montaigne resume tudo aquilo que compreendia por amizade ao se restringir a dizer: “Se insistirem em perguntarme por que o amava, sinto que não poderia exprimir senão respondendo: ‘Porque ele era ele, e eu era eu’”.³⁷⁶ O que parece haver de correto na opção por essa definição, bem mais que sucinta, certamente atípica para os parâmetros da reflexão filosófica é que ele está a abdicar de qualquer critério objetivo à anteposição de quem seria Etienne La Boétie. O seu mais estimado, prezado e querido amigo; um irmão de outro sangue que alguma sorte na vida lhe agraciara – e de quem ele, Michel de Montaigne, julgava ou que pelo menos almejava ser para fazer jus à gratidão que sentia por compartilhar momentos com aquela breve existência. Essa seria a principal razão do porquê de se recorrer a uma definição metafórica – ou poética, tal como preferir – quando afirma que a amizade se refere às almas que podem se mesclar. A consagração de sua amizade com La Boétie corresponde à consagração de si enquanto indivíduo. Trata-se de uma consubstanciação possível a partir da reciprocidade dos afetos. Por isso, Montaigne conclui que após estabelecida uma amizade já não é mais possível predicá-la a fatores específicos. Ainda, uma das conclusões do pensador – em seu *magnum opus*, *Ensaaios* [*Essais*], no Livro II – é que não há duas opiniões idênticas. O item mais universal da interação entre dois ou mais indivíduos é a sua diversidade. Portanto, por consubstanciação se entende uma troca relativamente equivalente de perspectivas; uma recíproca assimilação, bem como diz Sêneca sobre uma das qualidades mais aprazíveis da amizade ser ouvir e ser ouvido – compreender e ser compreendido. Assim, a causa subjetiva do apreço pela companhia do outro é responsável por sobrepor toda e qualquer causa instrumental ou ocasional do início da relação como a familiaridade, o acaso ou o interesse. A singularidade

³⁷⁴ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. In: *Biblioteca do Pensamento Vivo*. Tradução de André Gide. – São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965, p. 19.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 38.

³⁷⁶ *Ibid*.

real entre os dois entes não pode pressupor absolutamente nada de universal, transcendental ou que de qualquer forma ultrapasse essa razão específica de um ser precisamente quem de fato é, o outro ser quem é de fato. O fator responsável por manter a amizade não pode ser generalizado por ser precisamente singular. Há semelhanças entre amigos, mas não duplicação nem imitação.

O ensaísta entende por amizade um modo de reverberação capaz de infundir a si no outro ressignificado ambos. Mesclar-se a outrem supõe mútua influência – a condição de plena paridade. O que nos lembra de que, para Aristóteles, a verdadeira amizade exigiria não somente reciprocidade, mas virtude e benevolência.³⁷⁷ Ainda, o Estagirita frisou não haver amizade entre os que não se tornem mutuamente melhores porque a ausência desse fator implica que eles não podem ser equivalentes. Apesar de Montaigne alegar que o elemento responsável por preservar a amizade não pode ser definido, ele parece implicitamente acatar a premissa aristotélica já que ele inclui entre os deveres da amizade a obrigação bilateral de aconselhar e de formular censuras – ainda que, como posteriormente também disse Nietzsche algo no mesmo sentido, Montaigne aceite que, às vezes, pequenos vícios idiossincráticos intoleráveis em outras pessoas podem ser agradáveis e até desejáveis quando se tratam de amigos. E, por essa razão, ele diferencia o amor entre pais e filhos da amizade por imperar nas relações entre genitores e descendentes o respeito à hierarquia. Montaigne estabelece, por conseguinte, as diferenças entre dois modelos de amor: o amor fraterno, cuja etimologia resulta de *frater*, ou seja, do amor entre irmãos, ainda que não precisamente na acepção sanguínea, mas de igualdade e de correspondência, e o amor familiar, decorrente do termo *filia* que, por sua vez, originou a palavra “família” e se refere às obrigações afetivas relacionadas aos laços sanguíneos. Uma amizade se submete ao crivo dos juízos mútuos sobre atos de um e do outro, algo absolutamente incomum na relação entre pais e filhos em que essa correspondência é substituída por relações derivadas do cuidado e da responsabilidade dos pais e a sua contrapartida é a obediência e o respeito dos filhos como manifestações amorosas.

Arendt questionava a concepção de que apenas o amor é capaz de perdoar. Segundo ela: “Se fosse verdade, como supõe a cristandade, que só o amor pode perdoar porque só o amor seria plenamente receptivo a *quem* alguém é, a ponto de estar sempre disposto a perdoá-lo, não importa o que tenha feito, o perdão teria que ser inteiramente excluído das nossas reflexões”.³⁷⁸

³⁷⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. – São Paulo: Editora Martin Claret, 2003, p. 173.

³⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 254.

No entanto, ela imediatamente evoca a noção – presente na filosofia de Kant – de que, na esfera dos negócios humanos, para além do ambiente próprio, restrito e privado, o equivalente do amor é o respeito, o que se encontra presente na noção de *philia politike* aristotélica. Para Montaigne é bastante claro – ao recorrer à queixa de Plínio – que importa a qualidade da amizade: o amigo é aquele que desperta a admiração e que, na sua ausência, é possível se tornar alguém pior. Mais uma vez, Montaigne estaria de acordo com Aristóteles porque a hierarquia é estranha à amizade, isto é, não há amizade entre os que não se considerem reciprocamente equivalentes, mesmo que iguais na diferença (um traço comum existente no mútuo respeito capaz de prevalecer até entre rivais). A companhia de outro pode constituir medida de si – mas o que em absolutamente nada tem a ver com o adágio popular e reducionista pelo qual é possível saber quem o outro é sabendo com quem ele anda. Não! Tratar-se-ia de obter pistas de quem realmente somos a partir de quem admiramos, mas que mutuamente busca nossa admiração; o caso em que *conhecer-a-ti-mesmo* é, principalmente, descobrir-se naquele em quem se enxerga um equivalente. E não por ser um espelho, o exato reflexo de si, mas, pelo contrário, por ser como a si próprio único. A existência de dois indivíduos distintos configura um dado existencial do amor fraterno. Daí o falseamento ser visto como a falta de maior gravidade entre amigos. Para Montaigne não há lugar na amizade para a adulação e a dissimulação, ou seja, o descompasso entre o que se pensa e o que se diz; a incompatibilidade entre o *logos* e a *léxis*. Por igual motivo, o efeito de uma quebra de confiança é a forte decepção e a lamentosa tristeza que registrou Friedrich Nietzsche no aforismo #183 de *Para Além do Bem e do Mal: prelúdio para uma filosofia do futuro* [*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*], ao exemplificar que aquilo que causa mágoa e angústia nos traídos não é necessariamente o fato de que o outro mentiu e sim de já não ser mais possível voltar a lhe ceder confiança. Por repudiar o fingimento, a hipocrisia e a dissimulação, a amizade corresponde a um compromisso tácito entre dois ou mais – um comprometimento é pressuposto ontológico da amizade que depreende a plena lealdade e que se rompe quando um é descoberto enganando os demais. A amizade é o campo propício para o perdão porque admite a licença da falibilidade, mas como também diz Montaigne e Aristóteles, o que Arendt parece concordar ao afirmar que chega um ponto em que todos os critérios objetivos cedem a primazia de um critério subjetivo referente a quem se quer ser e com quem se deseja viver, ela se atrela ao anseio de ser melhor junto ao outro. A sinceridade é fundamental na continuidade da amizade. Dizia Voltaire:

Amizade é um tácito contrato entre duas pessoas sensíveis e virtuosas. Digo sensíveis, porque um monge ou um eremita pode não ser mau vivendo sem conhecer a amizade. Digo virtuosas, porque os malvados apenas conhecem cúmplices, os lúbricos possuem companheiros de deboche, os ambiciosos têm associados, os políticos arrebanham os

de feitio faccioso, os homens vulgares e ociosos têm somente ligações e os príncipes, cortesãos; mas os homens virtuosos, e só eles, têm amigos. Cetego era o cúmplice de Catilina e Mecenas o cortesão de Otávio; mas Cícero era amigo de Ático.³⁷⁹

Por outro lado, é correto também afirmar que é igualmente congruente a observação de Arendt que sempre pode haver aqueles que admirem Barba Azul. Não há, decerto, uma regra, como diz Montaigne sobre o que mantém a amizade, pois apesar do que falou sobre Etienne La Boétie lhe tornar menos displicente, não obstante Aristóteles alegar que a virtude é um elemento necessário para a consagração da amizade e a despeito de Voltaire dizer que malfeitores apenas podem ser cúmplices, há vários casos na história de indivíduos reconhecidamente criminosos e cruéis que se apoiaram e outros que se espelharam nesses por compartilharem um igual deleite pela perversidade. Há diversos exemplos que podem ser mencionados: Bonnie & Clyde, Delfina & María de Jesús González, Leonard Lake & Charles Ng, entre outros. E um dos mais notórios casos para a ciência e psicologia forense foi o da Família Manson que escandalizaria não apenas os EUA, mas o mundo inteiro. Em *Sobre a Violência* [*On Violence*], Arendt dissecou a lógica do compartilhamento de transgressões, sejam elas corruptas, criminosas ou imorais. Sobre o tema, a filósofa diz: “O grupo, pelo bem de sua própria segurança, exigirá que ‘cada indivíduo cometa uma ação irrevogável’ a fim de destruir as suas pontes com a sociedade respeitável antes que seja admitido na comunidade da violência”.³⁸⁰ Diferente do que foi frisado a partir de Montaigne e Aristóteles se estaria a falar nesse caso de um espelho e a individualidade constituiria um fator de insegurança porque os criminosos não se associam exatamente por cada um ser quem de fato é nem por qualquer peculiaridade, mas muito pelo contrário. Associam-se por serem cúmplices no compartilhamento de uma mesma transgressão: a falha de caráter é o fator que possibilita a identificação. Mesmo assim, não é possível alegar que não pode existir uma genuína admiração presente em noções clássicas de amizade. Porém, é no mínimo curioso que, assim como no caso do mal radical no ambiente do fascismo ter por objetivo eliminar a capacidade humana de gerar novidades no mundo, a amizade entre malfeitores não é receptiva à espontaneidade. Até mesmo a ação irrevogável de que fala Arendt é condicionada e tem por objetivo demonstrar ou romper os limites morais daquele que será admitido entre transgressores porque o que é esperado nesses casos é que o novato possua atitude, algo que, como foi frisado, se distingue de ação por ser um

³⁷⁹ VOLTAIRE, François Mairie Arouet de. **Dicionário Filosófico**. In: **Coleção Os Pensadores**. 2ª Ed. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves. – São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 93.

³⁸⁰ ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 85.

ato condicionado por modelos de comportamento pré-estabelecidos e que, porventura, em certo momento lhe será cobrado – e geralmente das piores formas possíveis e de maneira irrevogável.

Conforme o raciocínio, o que possibilitaria a mútua identificação entre malfeitores é um critério negativo, pois a traição não implicaria a mágoa, mas um prejuízo aos demais. Por igual razão, uma ação irrevogável é exigida. Em suma, a traição de um desses membros poderia resultar tanto do favorecimento pessoal como do sentimento de injustiça quando apenas um dos agentes é punido por uma prática executada em associação, como ocorre entre gangues, máfias e milícias. Se pensarmos em Aristóteles para quem uma amizade predica a existência da virtude e Montaigne para quem em algum ponto as motivações objetivas são obliteradas pela apreensão subjetiva de quem somos e de quem é o outro, conclui-se que o principal elemento a possibilitar a convivência entre sujeitos questionáveis é o oposto, pois se submete à desconfiança mútua. A companhia de um com o outro possuiria caráter puramente utilitário: a lógica a permitir a mútua associação entre transgressores é completamente oposta à virtude, pois não é afeita a digressões idiossincráticas – a cordialidade entre transgressores é sobretudo heterônoma e dependente dos seus resultados. O fator argumentado por Aristóteles, exemplificado por Montaigne, dissecado por Voltaire e ilustrado por Arendt é avesso às motivações capazes de reunir malfeitores porque a razão instrumental de criminosos, psicopatas, corruptos e sacripantas se aliam se restringiria ao mútuo benefício – conquanto se acarrete benefício individual e no caso de insucesso que tal prejuízo não recaia só sobre si, visto que se supõe que os demais tentarão se safar (prevalece o amor-próprio em oposição ao que se ilustrou anteriormente acerca da consubstanciação do afeto que obliteraria os preceitos objetivos). É explicável então, por exemplo, a insistência de Peixoto em corromper Edgar em *Bonitinha, mas ordinária ou Otto Lara Rezende* tal como demonstrado anteriormente. Igualmente, é compreensível o porquê de Eichmann só precisar rememorar que um dia ele e o mundo caminharam em harmonia para apaziguar sua consciência para os terríveis crimes que cometeu durante o 3º Reich. Diferente, entretanto, é o fato de que não há no caso de Peixoto e Edgar um contexto de inversão moral e legal generalizada – em um ambiente em que os padrões de moralidade comum são absolutamente invertidos, ainda se considerarmos as mais variadas distinções entre culturas, mas admitindo que o *fazer-o-mal* significa, em qualquer caso, prejudicar outro, não é preciso argumentar que o egoísmo é natural. O que, porém, também não significa não haver quem seja seduzido pela maldade sem necessariamente tirar disso proveito.

Roman Polanski, viúvo de Sharon Tate (a mais famosa vítima da Família Manson), expressou sua perspectiva particular de como esse tipo de fascinação é capaz de redirecionar as

ações de alguns sujeitos em vários longas-metragens que o diretor dirigiu. Em *O Último Portal*, cujo contexto envolve uma violenta disputa entre vários ocultistas em uma corrida para conjurar o demônio antes dos demais, satiriza uma personagem: “Até o inferno tem seus heróis”.³⁸¹ Outra reflexão, novamente de correlativos de Tate, frisa o mesmo exposto, isto é, um elemento distinto relacionado à estranha aptidão para despertar fascínio em outros malfeitores. E o que tornaria a referida ponderação ainda mais impressionante é o seu engajamento em ser o mais imparcial e realista possível, mesmo sendo de autoria de Debra Tate, uma das irmãs de Sharon. Debra Tate, ao especular objetivamente acerca dos possíveis dons, charmes ou encantos de Charles Manson (sua capacidade de seduzir diversos tipos de tresloucados, lunáticos, delinquentes e dementes), declarou: “Na minha opinião, Charles Manson possuía um talento extraordinário. E esse talento era reconhecer outros sociopatas no meio da rua e conquistá-los. Nunca houve em toda a história um bando de sociopatas agindo em harmonia de forma tão abominável...”³⁸² – o que é relevante, porque o contanto dos membros da Família Manson com o seu líder aparentemente foi o gatilho responsável por encorajá-los a extravasar seus instintos mais bárbaros, desumanos e primitivos.

Charles Manson se destacou como guru espiritual de uma seita que se fez conhecida pela sua infâmia sem igual, mas o detalhe inesperado é que os participantes de seu grupo nunca tinham matado ninguém antes de conhecê-lo. Eles não seriam propriamente marginais até então. Parcela significativa da Família Manson nem sequer tinha uma ficha criminal: uma grande parte desses reais sociopatas descritos Debra não passava de adolescentes de classe média entediados e aborrecidos com seus pais. O que poderia ter lhes levado a cometer crimes de tal magnitude? Aliás, bem longe de qualquer tipo de suposição elitista, é de se estranhar o fato de que o primeiro crime de muitos desses partícipes fosse logo praticar múltiplos assassinatos, pois isso valeria, a rigor, para qualquer pessoa – independentemente de qual seja sua classe social. Vicent Bugliosi – promotor do processo Tate-Labianca que incluía um total de sete vítimas, Tate, quatro pessoas assassinadas junto a ela, e o casal Labianca, mortos brutalmente logo depois do massacre inicial – disse que não ficaria chocado se os réus se enquadrassem no perfil típico de assassinos, ladrões ou estupradores, mas que ao investigar a fundo o passado de cada um ele ficou surpreendido ao descobrir que “a maior parte veio de boas famílias”. Tex Watson era um atleta promissor; Leslia van Houten foi Rainha do Baile; Patrícia Krenwinkel havia cantando em um coral de igreja (e

³⁸¹ **O ÚLTIMO PORTAL.** Direção e produção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski, Enruque Urbizu e John Brownjohn. – Santa Mônica: Artisan Entertainment, 1999, 133min.

³⁸² **DERANGED KILLERS.** Direção e produção de Robert Campos e Donna LoCicero. Entrevista de Debra Tate. – Silver Spring, Maryland, EUA: Discovery Charnel, 2009, 43min.

chegou a cogitar ser freira); Mary Brunner trabalhou em 1965 como bibliotecária assistente na Universidade de Berkeley. Essa última foi descrita como uma moça tão dócil e educada que os investigadores receberam sua confissão com completa incredulidade. Nada fazia sentido para a criminologia do período. Para Katherine Share, integrante do grupo, a sua capacidade de pensar enquanto participou do bando foi totalmente destruída. E ela ainda contou que Manson tinha o hábito de declarar aos mais de trinta residentes no rancho em que conviviam que pensar “fediu”. Como entre tantas pessoas ninguém se manifestou para dizer que aquilo não era uma boa ideia?

É curioso como a recusa ou incapacidade de pensar pode se atrelar ao mal de várias maneiras. Porém, é claro, é óbvio que o caso da Família Manson não é o mesmo que o de Adolf Eichmann, mas também é notório que, para Arendt, os atos do SS podiam ser movidos pela sua autêntica e genuína admiração por Adolf Hitler. No contexto da Família Manson, apesar de ser indubitavelmente um falastrão, Charles Manson se demonstrava razoavelmente hábil a dar uma série de respostas que, apesar de não passarem de bravatas e delírios de grandeza escolhidos de acordo com a situação, eram absolutamente suficientes para seus discípulos. Qualquer absurdo era o bastante para convencer seus seguidores. Já na prisão e fora da influência de Manson, Tex Watson alegou que jamais teria matado ninguém caso não tivesse o conhecido e acreditava que isso valia para todos os demais condenados do caso, com a exceção, é claro, do próprio Manson. Justamente quem não participou presencialmente das chacinas. Tudo resultava de idolatria, de veneração e de fascinação. As lorotas que Manson soltava aos quatro ventos envolviam bazófias como se declarar Deus e o diabo ao mesmo tempo ou alegar que *Helter Skelter*, música do The Beatles, seria a profecia de uma iminente guerra racial entre brancos e negros em que os negros venceriam e que, sem a aptidão para gerenciar este novo mundo, Manson teria que governá-los.

Para além de todo narcisismo e supremacismo racial, o ponto mais chocante é ainda outro. A verdade é que tudo isso era obviamente delirante, mas suas parolices foram suficientes para convencer alguns dos seguidores a, por exemplo, engatinharem em protesto pela sua prisão pelas calçadas em Los Angeles simplesmente porque Manson ordenou! Em seu ensaio de 1765, *Questões Sobre os Milagres* [*Questions sur les Miracles*], Voltaire refletiu sobre a relação entre acreditar em absurdos e ser capaz de praticar as mais ultrajantes maldades: “Sem dúvida, quem for capaz de te fazer acreditar em absurdos poderá te fazer cometer atrocidades”.³⁸³ Eis o grave

³⁸³ “*Certainement qui est en droit de vous rendre absurde est en droit de vous rendre injuste*”. VOLTAIRE, François Mairie Arouet de. **QUESTIONS SUR LES MIRACLES**. – Suíça: Geneve/Aneufchatel, 1765, p. 150. Tradução

perigo da reverência e do culto à personalidade. Não se pode negar que é possível haver relação entre o tipo de mal em que qualquer monstruosidade se torna praticável por ser membro de uma seita com aquilo que Arendt chamou de banalidade do mal, pois, em alguma medida, em ambos os casos é obliterada a capacidade de pensar ao delegar a capacidade de tomar decisões a fatores heterônomos ao sujeito – o que talvez explique o porquê de Manson desmotivar seus seguidores a pensar achincalhando a atividade de refletir sugerindo gerar maus-cheiros. Obrigatoriamente, é importante reforçar um adendo: idolatria não é amizade, pois não supõe reciprocidade. O que nos leva à questão acerca do que leva alguns indivíduos a admirarem o mal e outros a recorrerem a ele para se fazerem vistos. O que é um indício de que o fenômeno se alinhe não só à fascinação, mas ao ímpeto de ultrajar, o que nos remete àquilo que foi dito inicialmente a partir da adaptação de Eliane Brum do conceito de banalidade do mal ao propor a boçalidade do mal e cuja raiz é, provavelmente, mais antiga do que se poderia supor, pois se refere às noções de fama e infâmia.

Para compreender o que se diz, isto é, estabelecer relações com o fascínio que o mal pode despertar e entender o ímpeto de querer escandalizar, talvez seja pertinente voltar os olhos para eventos que remontam os primórdios da história ocidental, pois foi na Grécia Antiga onde pela primeira vez ficou óbvio o malefício da vaidade capaz de perverter o sentido usual de fama impelindo um indivíduo a buscá-la pelo caminho inverso, ou seja, a partir da infâmia. O patamar da obsessão pelo reconhecimento póstumo alcançou o seu ápice com Heróstrato, o Incendiário. Heróstrato é, sem dúvida, a personagem histórica responsável por evidenciar que a fama não se vinculava necessariamente a qualidade das grandezas; que a fama é possível não apenas apesar das qualidades, mas inclusive caso for contrária a elas. O efésio destruiria o Templo de Ártemis, em Éfeso, na noite de 21 de julho de 356 a.C. – seu legado é conhecido. Segundo Públio Valério Máximo: “E eis um desejo de glória sacrílego: descobriu-se que um indivíduo tramou incendiar o Templo de Diana em Éfeso, de forma que pela destruição do monumento mais belo, seu nome se faria conhecido pelo mundo inteiro”.³⁸⁴ Heróstrato ateou fogo no mais belo templo da época clássica, uma das *Sete Maravilhas do Mundo Antigo*. Arrastado pela sua avassaladora ânsia por glória, ele assumiu orgulhosamente seu crime desvelando um completo desprezo pela qualidade

nossa. Obra original disponível em <https://archive.org/details/collectiondesle00voltgoog/page/n207/mode/2up>. Acesso em 16 de agosto de 2020.

³⁸⁴ *Illa vero gloriae cupiditas sacrilega: inventus est enim qui Dianae Ephesiae templum incendere vellet, ut opere pulcherrimo consumpto nomen eius per totum terrarum orbem dissiceretur, quem quidem mentis furorem eculeo inpositus detexit.* MAXIMI, Valeri. **Factorum et Dictorum Memorabilium. Liber VIII. 8 Init.** Disponível em http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Valerius_Maximus/8*.html#14.ext.5. Acesso em 09 de abril de 2018, tradução nossa.

daquilo para o qual seria lembrado. De acordo com a história, a única razão de Heróstrato seria ser lembrado na posteridade. Pelo compromisso com seu ofício, o historiador grego Teopompo, contemporâneo de Heróstrato, registrou o evento se tornando o perpetuador de sua história. Ele acabou por, involuntariamente, tornar-se seu cúmplice eventual para atingir a grandeza inglória que almejava. Heróstrato realmente venceu e não há nada que se possa fazer se não admitir isso.

O transgressor foi não só condenado à morte como curiosamente a uma posteridade obscura, por cláusula de proibição de que fosse mencionado sob pena de execução de qualquer um que o fizesse, com o intuito de desencorajar possíveis imitadores. E cá estamos a falar sobre ele, Heróstrato, o Incendiário, que não só atingiu a sua meta, como inclusive conseguiu se tornar mais famoso do que os arquitetos cretenses responsáveis pelo projeto de reconstrução do templo depois que o lugar foi destruído por uma inundação no século VII a.C.: Quersifrão e Metágenes. Heróstrato escandalizou a sua época por desafiar a distinção comum entre fama e infâmia, pois foi lembrado por um feito que, na prática, não requer nenhum talento ou bravura. Em suma, por evidenciar que podem existir grandezas negativas capazes de eclipsar as vocações legítimas ou que o ultraje pode ser tão intrigante quanto qualquer virtude genuína. Tal caso desafiava a lógica grega, visto que a noção de fama na antiguidade se associava à noção de grandeza e se vinculava ao termo *phanái* [φάναι], que designava a acepção de “falar” no sentido daquilo que falam sobre alguém. A fama resumia um conjunto de opiniões sobre certo indivíduo e os elementos levados em consideração eram geralmente poder e prestígio. Ademais, para os gregos um destino ainda pior que a morte era ser esquecido, o que remetia à noção de imortalidade através do nome que na Grécia Antiga se associava aos feitos heroicos e mesclava a reputação individual à narrativa discursiva que deveria prevalecer na posteridade: a reputação era predominantemente vinculada à honra. Ser honrado era uma preocupação constante porque infame era aquele ou aquilo que nem sequer deveria ser digno de menção. A pessoa de que não se “fala” [φάναι] e o que não se quer que associem ao próprio nome. Buscar a fama através da infâmia seria para a etimologia uma contradição e, já para o senso comum grego, um verdadeiro paradoxo, desafiando a opinião consabida e a crença ordinária compartilhada pela maioria relativa ao seu significado rotineiro.

Heráclito afirmou que os melhores homens buscariam a imortalidade, mas os piores se fartariam como gado. Ainda, Heráclito se destaca por conceber a existência como passagem e impermanência. A noção grega de fama foi incorporada pelos romanos por *celebritas*, que se vincula – em significado ainda mais amplo – à amplitude de um renome, o que se encontra nas cartas de Plínio, o Moço, no Séc. I. Segundo Fernando Pessoa: “A celebridade é a aceitação de

que um homem ou grupo de homens é a algum título valioso para a humanidade”.³⁸⁵ Outrossim, entende-se a imortalidade como a celebridade póstuma. Igualmente, vale notar juntamente com Arendt que “tanto para os gregos quanto para os romanos, não obstante todas as suas diferenças, o fundamento do seu organismo político era dado pela necessidade de vencer a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos”.³⁸⁶ Através da experiência da temporalidade e percursos da existência individual, os antigos identificaram na permanência através do nome a redenção por sua fragilidade e pela limitação de suas vidas. Pessoa conceitua a sobrevivência à mortalidade nos ecos da história como algo tal qual viver onde já não se está (ou estar mais vivo depois de morto que quando vivo). O que inevitavelmente remete a Aquiles, o maior herói entre os muitos heróis da *Ilíada* de Homero, que preferiu a sua breve e gloriosa vida a uma existência rotineira, sossegada e longa, mas apagada. É curioso que o nome Aquiles se origine de *Akhilleus* [Ἀχιλλεύς] resultante da junção de *akhos* [ἄχος] e *laos* [λαός] que indicam, respectivamente, os sentidos de “aflição” e “povo”. Algumas traduções aproximadas podem ser “o luto de um povo” e “a mágoa das nações”. Isso certamente diz respeito à forma como a sua mera presença poderia amedrontar um exército inimigo (como no registro de Homero, em que a sua amaldiçoada ira é responsável pelo sofrimento de milhares de *aqueus*), mas por coincidência resume toda angústia do povo grego diante da própria efemeridade. E logo ele seria morto por uma flecha envenenada no calcanhar lançada por Paris – o principal responsável pela Guerra de Tróia – cuja habilidade não se destacava como a do irmão Heitor, o maior dos heróis troianos, que foi morto e teve seu corpo vilipendiado por Aquiles em fúria. Para Giovanni Reale, a solução grega para o infortúnio da fragilidade humana foi “uma imortalidade como a lembrança na mente dos pósteros”.³⁸⁷ Tal distinção era capaz de conferir significado à existência. Em meio a essa preocupação grega com a posteridade, Heróstrato se destaca por ser um póstumo marginal cuja grande ingloria almejada e alcançada foi dissipar as distâncias entre a fama e a infâmia. Como cidadão efésio, Heróstrato não tinha feito nada durante a vida que justificasse ser reverenciado na posteridade, mas ele não se prostrou frente a sua irrelevância para a comunidade. Até a sujeira pode reluzir. Como em *A Lesma e o Obelisco* de Trilussa, ele impôs o nome na história, pelo rastro de cinzas e escombros.

Exausta, a pobre Lesma da vanglória,
ao atingir o cume do obelisco,

³⁸⁵ PESSOA, Fernando. **Heróstrato e a Busca da Imortalidade**. Edição de Richard Zenith. Tradução de Manuela Rocha. **Obras de Fernando Pessoa 14**. – Lisboa: Assírio & Alvim, 2000, p. 60.

³⁸⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. – São Paulo: Perspectiva, 2013, 104-105

³⁸⁷ REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde – O conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução de Marcelo Perine. – São Paulo: Paulus, 2002, p. 78.

disse, olhando da própria baba o risco:
Meu rastro ficará também na História!³⁸⁸

De tudo que se expõe, a história de Heróstrato se destaca como uma lição aos povos civilizados: pelo ultraje é possível alcançar o reconhecimento que boa parte dos homens anseia. Em *The Image – a guide to Pseudo-events in America: the celebration is held, photographs are taken, the occasion is widely reporte*, de 1962, Daniel Boorstin criou o termo “pseudo-evento”: trata-se de uma atividade cuja única finalidade é publicitar o próprio evento. Para Alex Schmid, “A destruição do templo tinha por propósito conferir status a Heróstrato, dar-lhe identidade. O fogo foi o motor-gerador capaz de imortalizar seu nome. Pode-se chamar o incêndio de ‘pseudo-evento’. [...] Na minha opinião, Heróstrato foi o inventor do pseudo-evento”.³⁸⁹ No século XIX, mas em especial a partir da segunda metade do século XX, o fenômeno se popularizaria com a propagação de uma onda de assassinatos em série ocorrida principalmente nos Estados Unidos da América. Com o avanço dos meios de comunicação e da tecnologia midiática se tornou cada vez mais comum o fenômeno que Schmid nomina “herostratismo” [*herostratism*]. Os tabloides da segunda metade do último século seriam preenchidos por uma série de crimes hediondos em que se destacava a disposição de seus perpetradores para desafiar investigações a fim de atingir notoriedade, sinalando esses crimes pelos *modus operandi* ou assinando por codinomes cedidos por eles mesmos ou pela mídia. Mas, para além do contexto específico de *serial killers*, sujeitos ainda mais medíocres poderiam estampar capas de jornais com o mesmo objetivo de pelo menos se fazer conhecido. Seria o caso de Mark Chapman que matou seu próprio ídolo a fim de assinar seu nome na história: “Eu pensava que se matasse John Lennon eu me tornaria alguém”.³⁹⁰ Ele declarou que caso não fosse John Lennon teria matado qualquer outra pessoa famosa. Especula-se que Andrew Cunanan assassinou o estilista Gianni Versace pelo mesmo motivo, o que talvez evidencie algum tipo ressentimento que é potencializado pela percepção da própria irrelevância, como parece ser o caso de Heróstrato. Andrew Cunanan, que assassinou o total de cinco pessoas antes de se matar, é melhor definido pela palavra *spree killer* – alguém responsável por mais de

³⁸⁸ TRILUSSA, Carlos Alberto Salustri. **Versos de Trilussa**. Tradução de Paulo Duarte. – São Paulo: Marcus Pereira Publicidade, 1973, p. 323.

³⁸⁹ *The destruction of this temple was meant to confer status on Herostratus, to give him identify. The fire was the power generated to immortalize his name. One could call this fire this first ‘pseudo-event’. [...] In my mind, Herostratus was the inventor of the pseudo-event.* SCHMID, Alex. P. **Terrorism and the Medida: freedom of information vs. Freedom of intimidation**. In: HOWARD, Lawrence (Organizador). **Terrorism: Roots, Impact, Response**. – Santa Barbara: Praeger Publishers, 1992, p. 99. Tradução nossa.

³⁹⁰ KATESKY, Aaron. **Mark David Chapman, man who killed John Lennon, said in parole hearing he wanted ‘glory’**. – New York: ABC, 21/09/2020. Disponível em <https://abcnews.go.com/Entertainment/mark-david-chapman-man-killed-john-lennon-parole/story?id=73149086>. Acesso em 25 de outubro de 2020.

dois assassinatos num curto prazo – que *serial killer*, pois, ao que parece, o primeiro assassinato foi o estopim para que ele matasse tantos quantos ele conseguisse antes de decidir tirar a própria vida. Outro caso igualmente impactante é o de Dennis Rader. Ele foi responsável pela morte de dez pessoas e se destaca por enviar mensagens à mídia e à polícia assumindo seus crimes e por ficar profundamente irritado ao não ser noticiado. Ele admitiu frustração por nunca se sobressair e ser um estudante abaixo da média. Gary Ridgway, o Assassino de Green River, fez reclamação idêntica. Ambos afirmariam que seus crimes foram o grande feito de suas vidas. O ponto é que menos que trazer um alívio, a mediocridade desses assassinos é um fator de real preocupação – adequando o que diz Dr. Jekyll, na história de Robert Louis Stevenson, *O Estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde* [*Strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*], de 1886, alguns demônios internos podem ser mantidos presos por longo tempo, mas rugem ao se libertar. Essa mediania se provou ao longo da história uma camuflagem bastante eficaz, pode-se concluir, o que revela também o perigo da fascinação pelo mal que lhe permite se atualizar. Como se disse inicialmente, a partir de um poema de Trilussa e a despeito de se dissertar, por exemplo, sobre uma personagem como o Coringa, em que se destacaria perspicácia e talento – até comprometimento –, o mal pode ser fruto unicamente de uma total mediocridade de alguns homens enquanto homens. E nada mais.

Do ponto de vista político, a admiração por quem alcançou evidência ainda que por meios espúrios, ou independentemente até mesmo de como alcançou tal relevância, mesclada à mediocridade dos sujeitos inspirados ou motivados pelos facínoras que admiram, pode alcançar dimensões críticas que possibilitam a ocorrência do mal extremo capaz de eclipsar inclusive as virtudes e feitos nobres de quem por urgência e pelo exemplo – ou unicamente pelo fato de que não conseguiria conviver consigo mesmo caso tivesse outra postura – se recusa a praticar certo crime ou ser conivente com as injustiças, não importa o quão pior for o que o destino lhe reserve. Podemos citar exemplos: apesar de ser uma lenda do pós-guerra que Cristiano X da Dinamarca tenha cogitado utilizar uma *Insígnia de David* ou sugerido que o povo dinamarquês a usasse em apoio aos judeus durante a 2ª Guerra Mundial, há um fundo de verdade na história. Mesmo sob dominação da Alemanha, o monarca expressou firme objeção ao plano de deportação e também encorajou seus compatriotas a não cooperarem com soldados alemães resultando que os judeus dinamarqueses não usassem o símbolo. O governo dinamarquês foi decisivo na proteção de sua população judaica: a sua recusa em exigir que judeus se identificassem foi responsável por fazer com que as metas da Solução Final naufragassem no país. O boicote generalizado apoiado pelo povo de não-comparecimento dos judeus para deportação salvou milhares de vidas – eles eram

levados em barcos para a Suécia, neutra na guerra, onde estariam salvos. O auxílio do diplomata alemão na Dinamarca, Georg Ferdinand Duckwitz, que sabotou os planos do 3º Reich avisando sobre as datas planejadas para deportações contribuiu singularmente para que o total de vítimas dinamarquesas estivesse muito abaixo de outras regiões. Aproximadamente 120 dinamarqueses seriam vitimados nos campos – o que é igualmente terrível já que cada vida tem valor por si só, mas é inegável que o número seja substancialmente menor que noutras localidades da Europa. Todavia, por razões óbvias, os feitos de Hitler são mais famosos que os de Cristiano X, do povo dinamarquês e de Duckwitz, pois a magnitude dos crimes cometidos no 3º Reich causa em todo caso mais perplexidade que a postura honrada imposta pela resistência dinamarquesa que, dada às condições, recorreu ao humanismo que lhe restou: argumentar que seus judeus eram cidadãos como qualquer dinamarquês e aqueles que não eram não podiam ser reivindicados. Embora seja uma história de altivez inspiradora, é compreensível que seja ofuscada pelos relatos do horror extremo do 3º Reich referente a números e métodos. Como a Hidra de Lerna, o mal revela novas facetas ao ser combatido, pois a esperada condenação do horror é sua fonte de rejuvenescimento e perpetuação. As informações sobre o caso continuam restritas aos círculos acadêmicos ou aos estudantes e curiosos por própria conta, o que remete às ponderações de Arendt sobre a postura dinamarquesa. Em suma, sobre a importância não só de não sacralizar o mal, mas de demonstrar o exemplo de quem, porventura, resistiu, mesmo que a despeito de todo o temor sob dominação.

A história dos judeus na Dinamarca foi *sui generis*. O comportamento dinamarquês e de seu governo foi único entre todos os países europeus ocupados, associados ao Eixo, neutros ou verdadeiramente independentes. É forte a tentação de recomendar a leitura obrigatória desse episódio da ciência política para todo estudante que queira aprender algo sobre o enorme potencial do poder inerente à ação não-violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores. Indubitavelmente, alguns outros países na Europa eram desprovidos de um adequado “conhecimento da questão judaica”, e na verdade a maioria deles se opôs às soluções “radical” e “final”. Tal como a Dinamarca, a Suécia, Itália e Bulgária se provariam ser quase imunes ao antissemitismo, mas entre todos esses países na esfera de influência alemã unicamente os dinamarqueses ousaram falar do assunto com os seus senhores alemães. A Itália ou a Bulgária sabotavam as ordens alemãs e se permitiam arriscar o complicado jogo de negociação e trapaça, salvando judeus graças a um *tour de force* de pura criatividade, mas jamais contestaram a política enquanto tal. Os dinamarqueses fizeram uma coisa completamente diferente. Quando os alemães os abordaram, bastante cautelosamente, quanto à introdução do emblema amarelo, eles simplesmente disseram que o Rei seria o primeiro a usá-lo; os funcionários governamentais dinamarqueses tiveram o cuidado de esclarecer que medidas antijudaicas de qualquer ordem provocariam sua imediata renúncia. Muito decisivo na questão toda foi o fato de que os alemães não conseguiram determinar nem mesmo – algo que era vitalmente relevante para eles – quem eram os dinamarqueses nativos de origem judaica (cerca de 6400) e quem eram os 1400 judeus alemães refugiados que haviam encontrado asilo na Dinamarca antes da guerra, agora declarados apátridas pelo Estado alemão. A recusa deve ter sido uma infinita surpresa para os alemães, visto que lhes parecia “ilógico” um governo proteger pessoas a quem havia recusado categoricamente naturalização ou mesmo a permissão de trabalho. Os dinamarqueses, no entanto, explicaram aos funcionários alemães que uma vez que os

refugiados apátridas já não eram mais cidadãos alemães, os nazistas não podiam mais requisitá-los sem o consentimento dinamarquês. Esse foi um dos poucos casos em que a falta de pátria acabou constituindo um privilégio, embora, evidentemente, não tenha sido a ausência de Estado *per se* que salvou a vida dos judeus, mas ao contrário, o fato de o governo dinamarquês decidir protegê-los. Dessa forma, nenhum dos movimentos preparatórios, tão importantes para a burocracia do massacre, pôde ser levado a cabo, e essas operações foram adiadas até depois do outono de 1943. O que aconteceu então foi realmente surpreendente; comparado ao que aconteceu em outros países europeus, tudo resultou numa grande trapalhada. [...] Em decorrência, eles conseguiram capturar só os judeus que abriram as suas portas voluntariamente. De um total de mais de 7800 pessoas, encontraram exatamente 477 que se encontravam em casa, dispostas a deixá-los entrar. Poucos dias antes da data fatídica, o agente de transporte alemão, Georg F. Duckwitz, provavelmente a partir das informações cedidas pelo próprio Best, revelou o plano aos funcionários governamentais dinamarqueses que, por sua vez, informaram rapidamente os cabeças da comunidade judaica. Esses, em total contraste com líderes judeus de outros países, deram a notícia abertamente nas sinagogas do país por ocasião dos serviços de Ano-Novo. Os judeus tiveram tempo suficiente para sair de seus lares e esconder-se, e o que era muito fácil na Dinamarca porque, nas palavras da sentença, “todos os setores do povo dinamarquês, desde o rei até os simples cidadãos”, estavam prontos para recebê-los.³⁹¹

Toda essa longa exposição se volta ao que se disse no início das considerações finais sobre um tipo de amizade que não se vincula à afeição, mas ao ambiente compartilhado. Como na *philia politike* aristotélica, Arendt alega que pelo respeito se expressa tal modelo de amizade. “O respeito é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade ou proximidade; uma consideração pela pessoa nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe da qualidade que se possa admirar ou realizações que possamos ter em alta conta”.³⁹² Ademais, deve-se lembrar de que o real motivo de se alegar que não há lealdade entre malfeitores é porque a *raison d’être* da associação é o proveito. A lealdade é a virtude *par excellence* da amizade: é importante ressaltar que diferente da acepção corriqueira que associa a palavra à concepção de fidelidade, o termo “lealdade” advém do latim *legales* cuja origem é atrelada à noção de “seguir a lei”. O termo pertence originariamente ao contexto público, político e jurídico. Já “fidelidade” é resultante do latim *fidelis*, adjetivo ligado à acepção de *fides*, cujo escopo se relaciona à noção de “fé”. É carregada de conotação não somente religiosa, mas íntima. Há registros de ambos os termos que remetem ao século XIII. Devido à expansão da conotação romântica e monogâmica da última palavra, a noção de fidelidade é comumente associada à vida marital. E não só porque os casamentos ao longo da história da civilização ocidental foram feitos principalmente através de instituições religiosas, mas por transpor o sentido da fé para o ambiente conjugal – ser fiel é

³⁹¹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 189-192.

³⁹² Id. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 255.

uma promessa de exclusiva intimidade. Por outro lado, a lealdade expressaria seu sentido pleno quando é nítida no mundo. Valeria aqui a sabedoria popular que nos diz importar menos alguém lhe difamar do que esse mesmo sujeito se sentir à vontade ao difamá-lo diante de quem deveria se considerar um amigo. A partir daí se estabelece uma distinção entre amor e amizade – que a despeito de também constituir um modo de manifestação do amor se diferencia de outras formas de amar. O amor por si só não exige reciprocidade. Algo semelhante ocorre no amor familiar – os pais podem amar seus filhos independentemente de serem igualmente amados ou vice-versa. Porém, isso é obviamente mais nítido no caso do amor romântico por imperar o que diz Roland Barthes: “Estou apaixonado? – Sim, pois espero. O outro não espera nunca. [...] O que quer que eu faça, eu acabo sempre sem ter o que fazer, pontual, até mesmo adiantando. A identidade fatal do enamorado não é outra, senão: ‘eu sou aquele que espera’”.³⁹³ O amor não é necessariamente mútuo exceto na amizade: posso amar quem nunca me amou, mas não posso ser amigo de quem não me aceitar como seu amigo. Suportar define os que amam, mas nenhuma amizade sobrevive quando o que resta é tolerar o que o outro é e faz. Perdoa-se, pois não é preciso suportar: suportar exige atualização, um *vivenciar* novamente a decepção, mas perdoar significa dar um desfecho.

Não obstante, se considerarmos que a *philia politike* de Aristóteles possibilita uma amizade à distância a partir da correspondência do mútuo respeito, nada pode estar mais distante das relações que permeiam o espaço público – a permitir tal modo de amizade – que a percepção paradigmática de que há inimigos convivendo nesse ambiente comum, sendo preciso que sejam extirpados. No contexto da teoria política, Carl Schmitt é um dos principais expoentes a reduzir a política a uma relação amigo/inimigo. Para o jusfilósofo, seria essa a relação que, no final das contas, determinaria a possibilidade das relações políticas. Carl Schmitt também afirmou que o limite do direito é a guerra e que o objeto distintivo da soberania é exatamente a capacidade de estabelecer o paradigma amigo/inimigo. O decisionismo político é sintetizado em uma sentença polêmica do pensador: “Soberano é quem decide sobre o Estado de exceção”.³⁹⁴ Se por um lado é possível elogiar Schmitt por não se iludir – tal como as escolas positivistas de direito, ou seja, no sentido de recusar uma norma hipotética fundamental capaz de inaugurar um mundo jurídico – e por perceber que todo conflito antes de ser lógico, jurídico, social e religioso é político, por outro lado, é resultado do mesmo modelo de pragmatismo reducionista reflexivo sua afirmação:

³⁹³ BARTHES, Roland. **Fragmentos de um Discurso Amoroso**. Tradução de Hortênsia dos Santos. 16ª Ed. – Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 2001, p. 146-147.

³⁹⁴ SCHMITT, Carl. **Teologia Política: quatro ensaios sobre a soberania**. Tradução de Elisete Antoniuk. – Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 09.

“Para o jurista decisionista, a fonte de todo o ‘direito’, isto é, de todas as normas e ordenamentos sucessivos, não é o comando enquanto comando, mas a autoridade ou soberania de uma decisão final, que vem tomada junto com o comando”.³⁹⁵ Se tal passagem é importante é principalmente por apontar uma aparente contradição na tese amigo/inimigo que pode ser descrita na colocação a seguir já que, nesse caso, a unidade paradigmática identificada a partir da percepção de outros e, portanto, daqueles que serão considerados inimigos, deve ser anterior às decisões soberanas:

Não há nenhuma ‘sociedade’ ou ‘associação’ política, há apenas uma unidade política, uma ‘comunidade’ política. A possibilidade real do agrupamento de amigo e inimigo é suficiente para criar – para além daquilo que é meramente associativo-societal – uma unidade paradigmática, a qual é algo especificamente diferente e decisivo em relação às restantes associações. Se essa unidade, mesmo que numa eventualidade, faltar, falta também o próprio político.³⁹⁶

É um ponto controverso, pois, se por um lado para Schmitt a política se define pela relação amigo/inimigo, ou seja, segundo uma unidade política paradigmática, por outro, o crivo beligerante recairia sempre ao Estado – um soberano é alguém que é capaz de instituir o Estado de exceção. A alegação claramente se distancia, por exemplo, do sentido de povo oferecido por Rousseau que associa soberania à nação, mas lhe separa do crivo beligerante do Estado ao dizer que a guerra é um conflito entre Estados não entre indivíduos, porém, ela destoa até mesmo das definições cedidas por Schmitt na medida em que tal unidade paradigmática antecede a decisão soberana sobre conflitos, mas cujas decisões não dependem em último caso de qualquer unidade paradigmática por ser soberano quem tiver poder de instaurar a exceção. O descompasso parece provir das próprias categorias optadas. Ainda que Aristóteles e Arendt estejam a falar sobre um modelo de amizade que ignora as afeições pessoais, a amizade ainda é um afeto – expresso pelo respeito, nesse caso, e que se evidencia quando uma injustiça é cometida, ainda que não se tenha qualquer relação pessoal com aquele que sofreu tal ofensa. Assim como a amizade é um acordo tácito, a promessa política civilizatória também é. Nesse sentido, a amizade é o único dos afetos a transitar pelo ambiente político. Rousseau evocou a piedade natural ao buscar um fundamento da moralidade e mesmo Arendt, com sua pouca afeição pela filosofia de Rousseau, admitiu que um dos problemas enfrentados pela *Schutzstaffel* foi entorpecer a “piedade animal” que acomete

³⁹⁵ SCHMITT, Carl apud MACEDO Jr., Ronaldo Porot. **Constituição, Soberania e Ditadura em Carl Schmitt**. In: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. Edição Número 42. – São Paulo, 1997. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000300005/>. Acesso em 08 de fevereiro de 2020.

³⁹⁶ SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Edições 70: Lisboa, 2015, p. 82/83.

aquele que vê outro sofrendo maus-tratos. As implicações do mal político são morais e remetem à concepção de amizade como produto do pacto civilizatório e da noção de *philia politike*. Outro indício disso é que tal como a traição é a pior falta que pode haver entre amigos no nível pessoal, no contexto político, a percepção de uma quebra de promessas – ainda que promessas tácitas – é absolutamente semelhante. Leonel Brizola sintetizou o raciocínio quando disse que a política adora a traição, mas abomina os traidores. A frase é uma paráfrase de uma sentença que Plutarco atribui a Júlio César. E se pode ressaltar que um dos arquétipos mais conhecidos sobre a traição é a lenda de que na ocasião de sua morte, quando vítima de uma conspiração de senadores para tirá-lo do poder, o imperador romano teria reconhecido entre seus assassinos o seu filho adotivo Marcus Brutus e lamentou olhando nos seus olhos: *Et tu, Brute?*. Mais do que a morte, dói ver quem te assassina quando é um amigo ou quem, em nome do país que deveria te proteger, viola-te, como nos casos de crimes contra a humanidade – daí que a amizade seja incapaz de perdoar.

A relação fundamental que o crime contra a humanidade revela com a sua perda pode dizer-se *jurídica*, no sentido que afeta a capacidade principal do sujeito, e *constitutiva*, dado que não abrange as relações externas e abstratas entre os sujeitos independentes e completos, mas algo primitivo e absoluto. A violação introduz uma ‘descontinuidade irreversível que chega a ponto de separar os indivíduos de si mesmos e não só desfazer das suas relações’. A relação remete para a condição política do homem, por essa ser indivisível, por não poder ser rompida sem ameaçar precisamente aquilo que se queria proteger. Sua violação, assim como sua suspensão, afeta irremediavelmente a própria identidade do indivíduo. [...] E afeta igualmente o seu autor. [...] O poder criminoso amputa uma parte de si mesmo ao mutilar definitivamente sua própria cultura e tornar problemática – se não mesmo impossível – qualquer identificação do seu povo com a sua história, como no caso alemão.³⁹⁷

Na filosofia aristotélica impera o princípio de razoabilidade. Assim como a virtude para Aristóteles é alcançada a partir do meio-termo (ou seja, por um caminho entre os caminhos, pela necessidade de se evitar os excessos – que se encontram entre dois vícios equidistantes –), ele era ciente de que a política raramente é um ambiente em que lidam inimigos paradigmáticos, pois os inimigos não costumam estar aptos para a razoabilidade. A política é um campo em que lidam diferentes. E é essa a condição que possibilita também ser o ambiente capaz de comportar adversários, o que difere de inimigos, pois ela é o campo das concessões mútuas, isto é, até para concordar em discordar se pressupõe válido um tácito acordo de respeito à mútua existência. É precisamente em relação a isso que Eliane Brum põe em questão, no ambiente nacional recente, se tais parâmetros ainda continuam a prevalecer e se garantem a qualidade de nossa democracia

³⁹⁷ GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 113-114.

ao falar em boçalidade do mal – o que talvez demonstre definitivamente a atualidade da filosofia de Hannah Arendt para se refletir sobre o mundo hodierno e suas recentes atribuições políticas.

A razão de abordar o contexto nacional deriva de dois motivos. O primeiro de cunho protocolar conforme o Programa de Pós-graduação de Filosofia da FAFIL incluiu a necessidade de relacionar no processo de seleção a pesquisa proposta com a realidade nacional. O segundo, evidentemente muito mais importante do que apenas o cumprimento de exigências acadêmicas e institucionais, deve-se ao fato de que muito provavelmente a filosofia de Arendt nunca foi tão evocada no contexto nacional público como recentemente. Há menções recorrentes de pessoas expressivas de polos distintos no ambiente político brasileiro em que a preocupação comum se refere ao autoritarismo. A exemplo do jornalista Reinaldo Azevedo, que mencionou Arendt ao dizer que o mal pode ser banal na ocasião em que o prefeito de Mongaguá, Marcio Cabeça, deu uma resposta emocionada contra críticas de comerciantes locais que exigiam o fim das medidas sanitárias de isolamento social por decorrência da pandemia de covid-19 que hoje assola o país e o mundo; a exemplo de Dilma Rousseff que afirmou concordar com a pensadora sobre que o mal pode ser absolutamente banal, pois ela não acreditava que Eduardo Cunha fosse dotado de qualquer grandeza maléfica (expressão que Arendt utiliza ao diferenciar Eichmann de MacBeth, Iago ou Ricardo III); a exemplo de adaptações perspicazes, como a de Eliane Brum ao dissertar sobre a boçalidade do mal, de adaptações suspeitas como a de Luís Felipe Pondé ao sugerir que a hipocrisia de alardear boas-intenções ou boas-ações nas redes sociais expressaria a banalidade do bem e de adaptações enviesadas completamente fajutas como a de Fernando Gabeira quando publicou o artigo “A Banalidade de Dilma” ao comparar Dilma e Eichmann, argumentando que a Presidente não seria nada mais do que uma peça de engrenagem do Partido dos Trabalhadores; e a exemplo de Ciro Gomes que durante a disputa o pleito de 2018 evocou a filósofa ao declarar que não há esperança para a humanidade se não houver aqueles que possuam a coragem de falar a verdade e de denunciar mentiras. Também não faltaram alusões espalhafatosas, pois se chegou ao cúmulo de Hannah Arendt ser chamada de “genocida” pelo polêmico artigo *Reflexões sobre Little Rock* (e cuja ironia nada engraçada é o autor do comentário ter promovido o evento “140 anos do camarada Josef Stálin” na FFLCH-USP). Seria realmente um trabalho hercúleo elencar os vários exemplos de alusões feitas nos últimos anos – que aparentemente aumentaram durante o período pandêmico –, o que evidencia a relevância histórica que a filosofia de Arendt atingiu.

Considerando essas alusões – acertadas, mais ou menos pertinentes, absolutamente descabidas ou mesmo a tática totalmente desonesta de assassinato de reputação – a menção de

que é preciso haver quem tenha coragem para dizer a verdade é provavelmente a mais pertinente para nossas considerações por expressar um dever moral e político de não faltar com a verdade num ambiente de mentira consensual, ainda que sob o perigo que pode recair sobre quem possui a coragem de se recusar a mentir (preocupação que remonta a própria história do pensamento e é expressa na *Alegoria da Caverna* de Platão). Um caso bastante cômico, mas não menos grave para expor o modelo de discurso a que se refere, ocorreu em 18 de maio de 2017, quando Aécio Neves foi afastado das funções no Senado por instrução de pedido de liminar de Edson Fachin, ministro do Supremo Tribunal Federal, após a divulgação de áudio em que o senador solicitava recebimento do valor de dois milhões de reais a Joesley Mendonça Batista, proprietário da JBS.

Segundo informações divulgadas pela mídia, o dinheiro tinha por finalidade custear a defesa do senador na Operação Lava Jato. O legislador foi afastado sob acusação de corrupção passiva, lavagem de dinheiro, obstrução de justiça e organização criminosa, mas a denúncia foi arquivada. O episódio gerou forte repercussão nas mídias sociais e se destacou uma declaração de Rachel Sheherazade. Ao ser questionada via Twitter se no pleito de 2014 votou no candidato à presidência, ela registrou: “Sou ideológica e declaradamente de DIREITA. Aécio é PSDBista (Partido da Social Democracia Brasileira), ou seja, um esquerdista”. A frase viralizou e atingiu o *Trending Topics* se tornando alvo de várias críticas. Em resposta, ela comparou o Partido dos Trabalhadores ao Partido Nazista declarando que “Não à toa Hitler fundou o PT na Alemanha”. Ela também acusou os interlocutores de não aprenderem “nada além de ‘doutrinação ideológica de esquerda’ com ‘professorzinho comunista’” e lhes chamou de “papagaios”. Após tentativas exaustivas de rebater inúmeras correções, a jornalista reforçou o despautério ao agradecer com sarcasmo irritadiço “aos ‘haters de esquerda’ que mais uma vez [a] alçaram ao *Trendig Topics*. Sim, Adolf Hitler foi membro do Partido dos Trabalhadores Alemães” e, finalmente, encerrou.

A linha de raciocínio de suas declarações obviamente era circunscrita à literalidade das siglas referidas, isto é, ao fato de *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) se traduzir “Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães”. Com humor *nonsense* e a devida licença poética, a analogia poderia ser descrita por anedota como *silogismo peixe-boi*: se a palavra “peixe-boi” é composta pela junção dos termos “peixe” e “boi”, logo se pode definir por peixe-boi um peixe da ordem dos artiodátilos presente na família dos bovídeos. Tal episódio seria somente cômico caso não incorresse em problemas dramáticos sobre o uso tendencioso e deliberadamente dissimulado de certas ideias no espaço público. Sheherazade intencionalmente divide o espectro político levando em consideração só as siglas PT e PSDB sem qualificar suas

políticas concretas. O que interessa é apenas a falácia associativa que expõe tal argumento. Há um bom tempo são difundidas perspectivas descabidas sobre o nazismo – o que também revela que uma reconstrução de “alguma coisa que possa chamar-se ‘ideologia nacional-socialista’ já é, por si mesma muito difícil, pela quantidade mal digerida de mitos e representações de que a ‘falsa consciência de realidade’ se serve para sua ação política”.³⁹⁸ A jornalista esquece, ignora ou finge não lembrar – ou com algum otimismo apenas realmente não sabe – de que o Nazismo combateu e perseguiu a esquerda alemã e que os comunistas e os socialistas foram os primeiros a serem enviados para os campos de concentração como prisioneiros e se encontravam no topo da lista – junto ao judeus – daqueles que a Alemanha considerava urgente eliminar. Mas o ponto é que nada do que se expôs pode ser chamado de opinião e pérolas como as de Sheherazade são calamitosas por ressoarem em uma jovem e imatura militância que aparentemente descobriu só ontem que o termo “Nazismo” é uma abreviação de “Nacional-Socialismo”. Por associação, tal militância identifica em seus opositores características – sejam reais ou fictícias – de tudo o que rejeitam e emulam rejeitar. O que vale é prevalecer a “narrativa”³⁹⁹, um outro termo banalizado.

O juízo exigiria autoavaliação (até porque, como diz Arendt, se todos são culpados, ninguém o é, o que nos remete à condição moral para se autorizar um juízo ser não se encontrar na mesma condição do julgado – e é essa a razão de se exigir condutas ilibadas dos magistrados, mesmo que, é claro, nem sempre isso corresponda à realidade, pode-se mais que só conjecturar). O ponto é que não deixa de ser notável que para além do campo das ideias a filosofia está atenta a esses pequenos detalhes. Juízo exige dúvida. Como dizia Jerome Kohn, jamais interessou para Arendt formular uma teoria da justiça. Porém, ao mesmo tempo, nada parecia mais lhe importar que a realização da justiça.⁴⁰⁰ O postulado salienta questionar a si. Ou como observa Nietzsche, exigiria estar ciente de que quando se olha por tempo em demasia para um abismo, esse abismo olha de volta para ti. Quem se dispõe a enfrentar monstros deve cuidar para não se tornar um – e é possível acrescentar que deve ser vigilante à força do hábito para não originar outros. Pitágoras reconheceu que o conhecimento humano seria limitado e por isso sugeriu buscá-lo na condição de filósofos. Sócrates postulou que admitir a ignorância seria um princípio da sabedoria, pois a

³⁹⁸ MONTINARI, Mazzino. **Interpretações Nazistas**. In: **Cadernos Nietzsche: Vol. 07**. – São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 1999, p. 56.

³⁹⁹ O caso não é isolado e não se resume a questões históricas (bem como vai muito além, por exemplo, da chocante discussão que viralizou na internet há alguns anos sobre o formato da Terra ser plano), pois se chegou à insanidade inédita de se questionar até mesmo medidas sanitárias – de acordo com um viés político ou ideológico adotado –, apesar de todas as considerações científicas frente a uma pandemia sem precedentes que já ceifou milhões de vidas.

⁴⁰⁰ KOHN, Jerome. **Evil and plurality: Hannah Arendt's way to the life of the mind**. In: KOHN, Jerome; MAY, Larry (ed.). **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996, p. 170.

verdade – o que mais lhe interessava – podia ser corrompida pela certeza associada às opiniões. Recomendação prontamente acatada por Descartes com o princípio da dúvida hiperbólica como um método para alcançar o *cogito*. A dúvida também seria essencial para Nietzsche ao declarar que as convicções são mais prejudiciais para a verdade que a própria mentira. Até mesmo Freud, que entre todos os exemplos foi quem ansiou maiores pretensões científicas, recomendou evitar as certezas, pois qualquer sabedoria começaria pela dúvida. A lista poderia ser ainda mais longa, mas parece bastar, pois esses indivíduos mencionados são certamente pensadores distintos cujo elemento persistente em cada um é que até se pode almejar a “verdade”, mas se deve desconfiar de qualquer um que declarar tê-la encontrado. Arendt acreditava que todo aquele que se propõe desvelar este mundo deveria fazê-lo confessando as incertezas e reivindicando seu lugar, assim como acatando a sugestão do aforismo grego inscrito nos pórticos do Oráculo de Delfos acerca da necessidade de conhecer a si e sabendo que pensar é uma atividade solitária, como diz Martin Heidegger, pois absolutamente ninguém pode pensar por outro. Mas um juízo expresso sobre o mundo é uma atividade que pode ser compartilhada (e que constantemente é colocado à prova). Evitar a tentação de se proclamar portador da verdade não significa se tornar inapto a reconhecer mentiras. Ser capaz de distinguir fatos de falácias não implica declarar: “Sou eu! O caminho!”.

Ao proferir que a justiça exige mais tristeza e resignação do que euforia e holofotes, Arendt apontava para o mesmíssimo raciocínio. É preciso cautela e atenção ao proferir qualquer juízo, mas, acima de tudo, é necessário compromisso com aquilo que se fala e com aqueles que irão ouvir. Em suma, a sanha de estabelecer vínculos com algumas figuras execráveis da história parte do princípio de eleição de inimigos. No caso específico do Nazismo, o primeiro pensador a denunciar tal tipo de falácia exposta por Rachel Sheherazade foi Leo Strauss, pensador teuto-americano de origem judaica. Em 1953, o filósofo apresentou na obra *Direito Natural e História* o que ele denominou *Reductio ad Hitlerum* – uma falácia argumentativa de peso emocional ou retórico derivada da artimanha lógica *reductio ad absurdum*. No caso, se desqualificaria alguma pessoa ou pensamento por de alguma forma associá-los a Adolf Hitler ou ao Nazismo. Há algum tempo as posturas da jornalista mudaram e ela, inclusive, prontificou-se a prestar sua *mea culpa* em relação a considerações antigas e também passou a ser alvo de ataques violentos do público que outrora lhe apoiou. O que, é claro, indica mérito próprio – pois questionar a si é um preceito ético e, contudo, o que também incorreu na própria vulgarização ao se tornar um jargão político de setores de esquerda com o que chamariam de “autocrítica” (alusivo a demonstrações públicas de arrependimento cujo real efeito é trivializar a reconstrução pessoal por exigir desculpas, mas

se apressar a desculpar) –, mas nos lembra de que o ambiente nacional é pelo menos semelhante ao fascismo no sentido de que o fascismo engole todos e é constantemente atualizado elegendo novos inimigos. Em certo momento, Arendt alegou haver mal radical, mas não um bem radical, pois o mal radical se manifestaria quando um bem radical é desejado.⁴⁰¹ Ademais, é necessário atenção em relação às tentações narcisistas, autoritárias, higienistas ou eugenistas, de ontem ou de hoje, manifestas pelos bordões ufanistas como “direitos humanos para humanos direitos” ou pela autoproclamação de cidadão de bem indicando que todos os demais seriam cidadãos de segunda classe. A sanha de consertar o mundo na marra. O absoluto não é desse plano, atentou-se Lévinas ao afirmar que a pretensão de totalidade exclui os homens do mundo. Ao falar sobre infinito, Lévinas leva à risca a ideia de que Deus é imagem e semelhança do homem porque só posso contemplá-lo pelo mistério que é o rosto do outro. O desejo da totalidade do bem encarna aqueles que conseguem convencer a si mesmo de sua nobre distinção em relação aos demais e no campo prático é sinônimo de aniquilação: a violência para com outrem, para com o diferente. Longe de se assemelhar a Deus, só pode trazer imagens do inferno na Terra (ainda que o inferno fosse o outro, ninguém seria capaz de ser seu próprio céu – o seu reino particular da “verdade”). O estoicismo ensinava que as emoções destrutivas resultam de erros de julgamento e Nietzsche aconselhou o estoicismo no aforismo #306 de *Gaia Ciência*, mesmo a contragosto e enaltecendo as virtudes do epicurismo, para aqueles que, por azar, viverem em épocas turbulentas – ou seja, quando o destino improvisa e nos coloca sob dependência de indivíduos repentinos e mutáveis. Resumindo, era uma preocupação constante dos filósofos estoicos separar verdade de mentira, como uma tarefa de engolir pedras, estilhaços de vidros e escorpiões, ainda que seja sensato ao menos recomendar que não se torne tão insensível a ponto de perder a capacidade de se indignar, pois uma filosofia que não entristece e incomoda ninguém não é filosofia. Deleuze afirmou que a função da filosofia é denunciar a baixeza de pensamento sob qualquer modo que se apresente. Atualizando para nossos dias, nada é mais importante para a política hodierna do que denunciar a falta de razoabilidade que, por muitas vezes, se camufla em opinião para expressar aquilo que pode haver de pior para sustentar perspectivas, que nada mais são que falseamentos ou engodos.

A marca distintiva da verdade factual consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira [...]. Onde todos mentem acerca de tudo aquilo que é importante, aquele que conta a verdade começou a agir. Quer o saiba ou não, ele se comprometeu também com os negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo [...].

⁴⁰¹ BROKE, Edna. **Afterword: “Big Hannah – My Aunt.** In: **The Jewish Writings.** – New York: Schocken Books, 2007, p. 512.

Conceitualmente, pode-se chamar de verdade tudo aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós.⁴⁰²

O fenômeno de ampla adesão a ideologias autoritárias no Brasil e no mundo durante a última década é também produto do obscurantismo e dissimulação discursiva que permearam o debate político nos últimos anos. Todavia, acima de tudo, parece resultar de um encantamento – como diz Eliane Brum. Ninguém incorporou melhor tal anseio nos cidadãos médios do que o atual Presidente que, com o seu próprio toque de Midas, foi capaz de fazer com que declarações sórdidas brilhassem entre os seus apoiadores com inalterada e fiel admiração. Na versão narrada por Nietzsche, ao agarrar Sileno, Midas insistiu que o sátiro lhe contasse qual seria o maior bem que o homem poderia ter. Sileno riu, xingou a humanidade, lembrou-lhe da raça desafortunada de que fazia parte lhe chamando de filho do acaso e do tormento. Perguntou-lhe por que ele o obrigava a dizer o que seria mais salutar não ouvir, pois o melhor seria não ter nascido, contudo, o segundo melhor seria que padecesse imediatamente. Entretanto, Midas era ganancioso demais para sair com as mãos abanando. Sem saber o que pedir, solicitou a Dionísio que lhe concedesse o poder de transformar em ouro tudo que tocasse ao lhe entregar Sileno. Dionísio o fez; realizou o seu desejo. Que o impróprio pode cintilar seria a exata lição de Heróstrato! Cedido seu pedido, tudo em volta de Midas começou a morrer: as plantas, os animais e Phoebe, a sua filha, que foi transformada em estátua de ouro. Como na mitologia, devemos admitir, tal qual declarou Eliane Brum, que se tratava de um encanto, ainda que um encanto às avessas. E um encanto às avessas é uma maldição. A moral da história que se tira da lenda do Rei Midas é que se deve ter cuidado ao desejar algo. Se você não sabe o que desejar, faz muito bem ao não desejar nada. A metáfora é para ilustrar que todo o estado de instabilidade política e calamidade sanitária que o país vive hoje, uma hecatombe de centenas de milhares de mortes até o momento final desta tese, também é fruto de um desejo compartilhado por inúmeras pessoas. Em reflexão semelhante, ao pensar sobre o Holocausto junto a Foucault, Deleuze lhe chamou a atenção para a necessidade de serem realmente francos: em algum momento, os alemães desejaram o nazismo. Igualmente, Arendt diz que a questão que deveria realmente ser feita para tais pessoas é “Por que vocês apoiaram?”. Nesse ambiente de cinismo, hoje, 17 de maio de 2021, quando finalizo o texto, o Brasil alcança 436 mil vítimas de covid-19. É mais que mera especulação imaginar que muitas das mortes são

⁴⁰² ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. – São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 308, 310-311 e 325.

resultantes de desinformação, da postura de embate com a realidade e da irresponsabilidade em relação à vida do outro na simples recusa em aderir às medidas sanitárias da OMS que poderiam ter diminuído substancialmente o número de vítimas. Não é preciso entrar em todos os detalhes – os disparates ouvidos massivamente nos últimos anos, mas em especial durante o período de pandemia (e que não recuaram mesmo entre centenas de milhares de mortes até aqui), são tantos que é difícil listá-los e não faltarão historiadores nos anos que virão para apontar cada um deles, um por um. No entanto, por ora, há algo que diz Foucault que pode nos ajudar a não subestimar o ambiente distópico de que se fala: o ubuesco não é um acidente histórico. Em sentido análogo, ninguém teve a audácia de denunciar o que a postura do Presidente revelou frente à nação como Jô Soares: “Sei que este é um mistério digno de ser tratado com reverências, porém, ousou dizer, sob pena de revelar um segredo de Estado, que a sua ideologia é a ‘patafísica’. Sim! Saudações! Ufano-me em dizer que VoSSa Redundância é o primeiro presidente patafísico do mundo!”.⁴⁰³ Compreender o real depende formular juízos de acordo com fatos. Eis a razão de noções como discernimento e responsabilidade serem tão caras à política. As exceções e soluções imaginárias podem desvelar o absurdo no mundo (que no espaço público é expresso pela extravagância do poder por parte dos líderes mais improváveis), mas são insuficientes para obrigar a realidade a se dobrar diante da vontade de qualquer um e são incapazes de contornar a distinção entre aquilo que se ouve e o que realmente se percebe. Logo, a importância de se atentar ao que recomenda a ciência, o imperativo de qualificar o debate público e distinguir aquilo que é verdade do que, para além de se mostrar como apenas opinião, nada mais são do que mentiras perigosas, é mais premente do que em qualquer outro momento da história recente. A habitualidade de revisar a própria postura e de se pronunciar diante do falseamento é, provavelmente, o modo mais efetivo de se combater as mais diversas formas pela qual o mal pode se manifestar a partir do sofrimento causado ao homem pelo homem – e talvez também seja a única esperança para que nosso mundo (compartilhado por bilhões de pessoas em que cada um tem sua própria história; as suas próprias alegrias e os seus próprios dissabores) não se converta em um enorme deserto, pois na condição de seres humanos não é necessário muito e nada realmente além do limite daquilo que é razoável para que nosso planeta continue a ser próprio para a vida humana. Razoabilidade que, contudo, parece acenar de um lugar distante, em meio ao horizonte carregado de nuvens verdadeiramente sombrias.

⁴⁰³ SOARES, Jô. **Carta Aberta ao Ilmo. Sr. Jair BolSSonaro – voSSa redundância é o 1º presidente patafísico.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 23/06/2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/06/carta-aberta-ao-ilmo-sr-jair-bolssonaro.shtml>. Acesso em 20 de julho de 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABLA, Dalmara Marques. **Experiência de Saber - Escola Letra Freudiana - Reflexões sobre o objeto no medo e na fobia.** – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

ADLER, Laure. **Nos Passos de Hannah Arendt.** Tradução de Tatiana Levy e Marcelo Jacques. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?** Tradução Selvino Assman. – São Paulo: Boitem-Po, 2008.

ALLEN, Woody. **Que Loucura!** Tradução de Ruy Castro. 2ª Ed. – Porto Alegre: L&PM, 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Antologia Poética.** 48ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

AQUINO, São Tomás de. **Suma Teológica.** Tradução de Alexandre Correia. – Porto Alegre: Sulina Grafosul, 1980.

ARAÚJO, Carla. **Linguista Noam Chomsky defende Dilma e diz que ela é acusada por ‘gangue de corruptos’ – à programa de notícias norte-americano, ‘Democracy Now’, intelectual afirmou que presidente afastada sofre espécie de ‘Golpe Brando’.** – Brasília: Estadão-Política, 18/05/2016.

ARAÚJO, Jorge. **FHC diz que PSDB deve repudiar ‘com clareza’ fala de Bolsonaro sobre Ustra.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 22/04/2016.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Revisão técnica Antônio Abranches. 4ª Ed. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do Mal.** Tradução de José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. – São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **O Iluminismo e a Questão Judaica.** In: **Escritos Judaicos.** Tradução: Laura Mascaro, Luciana Oliveira e Thiago D. da Silva. – Barueri: Amarilys, 2016. p. 111-132.

_____. **Origens do Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Philosophie und Sozologie.** – Frankfurt: Frankfurter Zeitung, 1929, p. 515-530.

_____. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo.** Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasc. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** Ed. Jerome Kohn; trad. Rosaura Einchenberg; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a Violência.** Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Pietro Nasseti. – São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

_____. **Ética a Nicômaco.** In: **Coleção Os Pensadores.** Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Metafísica.** In: **Coleção Os Pensadores.** Tradução de Vincenzo Cocco e notas de Joaquim Carvalho. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Poética.** Tradução de Eudoro de Sousa. – Porto Alegre: Editora Globo, 1966.

ASCHHEIM, STEVEN E. **Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations With National Socialism and Other Crises.** – New York, NY: NYU Press, 1996.

ASSY, Bethânia. **Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt.** In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

AZZARELLO, Brian. **Coringa.** Tradução de Fabiano Denardin e Rodrigo Barros. – Barueri: Panini Comics, 2011.

BARBA, Mariana Della/WENTZEL, Marina. **Discurso de Bolsonaro deixa ativistas ‘estarecidos’ e leva OAB a pedir sua cassação.** – São Paulo/Basileia (Suíça): BBC News Brasil, 19/04/2016.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um Discurso Amoroso.** Tradução de Hortênsia dos Santos. 16ª Ed. – Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 2001.

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

BERGSON, Henri. **O Riso – ensaio sobre a significação do cômico.** 2ª Edição. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983.

BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question.** – Cambridge: Polity Press, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. **A Transparência do Mal: ensaios sobre os fenômenos extremos.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. – Campinas: Papirus, 1990.

BENITES, Afonso. **Brasil – Processo de Impeachment. Dilma sobre Bolsonaro: “É terrível homenagear o maior torturador do Brasil” – à imprensa estrangeira, Dilma faz defesa detalhada de acusações do impeachment e crítica Temer.** – Madri/Brasília: El País Brasil, 20/04/2016, 17h44min.

BERÉ, Marcelo. **Desajustamento: a hermenêutica do fracasso e a poética do palhaço – Heidegger e os palhaços.** Revista Brasileira de Estudos da Presença. Vol. 10. Nº 1. – Porto Alegre: 2020.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. – 2ª Edição – Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BLACK, Henry Campbell. **Black's Law Dictionary.** – St. Paul-MN: West Publishing CO., 1968.

BLATTY, William Peter. **The Exorcist.** – New York: Harper & Row, 1971.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico.** Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10ª Edição. – Brasília: Editora UNB, 1997.

BOECHAT, Ricardo. **Após linchamento de mulher no Guarujá, Boechat manda indireta a Sheherazade.** – Rio de Janeiro: Uol, 06/05/2014.

BORGES, Rodolfo. **Documento da CIA relata que cúpula do Governo militar brasileiro autorizou execuções – Memorando de 1974 descreve "decisão de Geisel de continuar com execuções sumárias". General relata que cerca de 104 pessoas foram "executadas sumariamente" em um ano.** – Madri: El País, 10/05/2018.

BOSCH-VECIANA, Antoni. **Perdonar.** Tradução de Josep Buades. In. TÀRRECH, Armand Puig i (Org.). **Perdó i Reconciliació em la Tradició Jueva.** – Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat – Associació Bíblica de Catalunya, 2002.

BRECHT, Bertolt. **Antologia poética.** Tradução de Edmundo Muniz. – Rio de Janeiro: ELO Editora, 1982.

BRAGON, Ranier. **Nos anos 90, Bolsonaro defendeu novo golpe militar e guerra civil – diferentemente do que mostram declarações do passado, presidencial diz hoje que nunca falou em intervenção.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 03/06/2019.

BROKE, Edna. **Afterword: “Big Hannah – My Aunt.** In: **The Jewish Writings.** – New York: Shocken Books, 2007, p. 512.

BRUM, Eliane. **A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença.** – Madri: El País Brasil, 02/03/2015.

CAMUS, Albert. **O Estrangeiro.** Tradução de Valerie Rumjanek. – Rio de Janeiro: Record, 1957.

CAPRIGLIONE, Laura. **Dilma confessa pavor de Ustra, que disse que ela “morreria com a boca cheia de formiga”; Obama tem minoria no Congresso e nem por isso tomou golpe, diz mandatária.** – São Paulo: Viomundo, 21/04/2016.

_____. **Exercício monstruoso do ódio.** – São Paulo: Yahoo, 06/05/2014.

CARLO, Phillip. **The Ice Man: confessions of a Mafia Contract Killer.** – New York: St. Martin's Press, 2007.

CARNEIRO, Dias Júlio. **As homenagens de Bolsonaro a Pinochet e por que o general ainda divide o Chile.** – Rio de Janeiro: BBC News Brasil, 22/03/2019.

CHAPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo: volume 1: artigos introdutórios: Mateus, Marcos.** São Paulo: Hagnos, 2002.

CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas.** Edição Bilíngue. Tradução de Ricardo Giassetti. – Edição digital: SESC/ORG.MOJO, 2020.

CORREIA, Adriano. **Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária.** In DUARTE, André et al. (Org.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 83-98.

_____. **Hannah Arendt.** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **O Conceito de Mal Radical.** Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia. Ed. 28 (2). – São Paulo: 2005.

COUNTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. – Belo Horizonte: Editora UFMG.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. – Porto Alegre: Artmed, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofflily Dias. – Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DERRIDA, Jacques. **Foi et Sasvoir suive de le Siécle et le Pardon (entretiens avec Michel Wieviorka)**. – Paris: Seuil, 2000.

DUARTE, Alessandra/GRILLO, Marco. **‘Pedalada Fiscal’ é Crime de Responsabilidade? – base legal para pedido de afastamento de Dilma divide juristas, ex-ministros e professores de Direito**. – Rio de Janeiro: O Globo, 01/04/2016.

ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX**. Tradução de Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ESOPO. **Fábulas**. Tradução de Pietro Nasseti. – São Paulo: Martin Claret, 2014.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, Introdução e Notas: Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero Santiago. – São Paulo: Martins Fontes, 2009.

EWANS, Martin. **European Atrocity, African Catastrophe: Leopold II, the Congo Free State and its Aftermath**. – London: Psychology Press, 2002.

FERNANDES, Leonardo/NOGUEIRA, Pedro Ribeiro. **Chomsky: “Crescimento da extrema-direita é consequência do neoliberalismo”**. – São Paulo: Brasil de Fato, 14/12/2018.

FERNANDES, Millôr. **Millôr definitivo: a bíblia do caos**. – São Paulo: L&PM Editores, 1999.

FERNANDES, Talita. **Bolsonaro volta a chamar Ustra de 'herói nacional' e recebe viúva no Planalto – militar foi um dos principais símbolos da repressão durante a ditadura militar.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 08/08/2019.

FERRAZ, Adilson Silva. **Cura Posterior: banalidade do mal e a ética do pensar em Hannah Arendt.** – São Leopoldo: Filosofia Unisinos, 10(1):5-14, jan/abr 2009.

FONSECA, Pedro/PARAGUASSU, Lisandra. **Bolsonaro questiona Comissão da Verdade e diz ser "balela" discussão sobre documentos da ditadura.** – Rio de Janeiro: UOL, 30/07/2019

FORBATH, Peter. **The River Congo: The Discovery, Exploration and Exploitation of the World's Most Dramatic River.** – New York City: Harper & Row, 1977.

FORRESTER, Viviane. **O Crime Ocidental.** Tradução de Maria José Catagnetti e Tiekō Yamaguchi. – São Paulo: Editora UNESP, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 3 de janeiro de 1980.** Tradução, transcrição e notas de Nildo Avelino. – São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

_____. **Os anormais: curso no Collège de France, 1974-1975.** Tradução de Eduardo Brandão. – São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCE, GREAT BRITAIN AND RUSSIA joint declaration. **The Ambassador in France (Sharp) to the Secretary of State.** May 24, 1915.

FRANKL, Viktor E. **Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração.** Tradução de Walter Schlupp e Carlos C. Avelino. 25ª Edição. – Petrópolis: Editora Vozes. 2008.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer.** In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** – Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

_____. **O Chiste e sua relação com o Inconsciente (1905)**. Obras Completas Vol. 7. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. – 1ª Edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GARAPON, Antoine. **Crimes que não se podem punir nem perdoar: para uma justiça internacional**. Tradução de Pedro Henriques. – Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

GAUNT, David. **Death's End, 1915: “The General Massacres of Christians in Diarbekir”**. In HOVANNISIAN, Richard G. Hovannisian (org.); **Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa, UCLA Armenian History and Culture Series: Historic Armenian Cities and Provinces**. – Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2006.

GILBERT, Paul. **Sapere e Sperare: percorso di metafísica**. – Milano: Universita, 2003

GILBERT, Sir Martin. **Churchill and the Holocaust**. – London: BBC History, 17/02/2011.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Fausto**. Tradução de Silvio Meira. – Rio de Janeiro: Agir, 1968.

GOUHIER, Alain. **Pour Une Méthaphysique du Pardon**. – Paris: De l'Épi, 1969.

HARDEN, Blaine. **The Banality of Gary: a Green River Chiller**. – Washington: The Washington Post, 16/11/2003.

HEGEL, G. W. F. **Der Geist des Christentums und sein Schicksal**. In: **Werke**. – Berlin: Talpa-Verlag, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **O Que É Uma Coisa?**. Tradução de Carlos Mourão. – Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Ser e Tempo: parte II**. 2ªed. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Parte II Petrópolis: Vozes, 1998.

HEUVEL, William J. Vanden. **The Holocaust was no secret**. – New York: The New York Times, 22/12/1996.

HITLER, Adolf. **Minha Luta**. Tradução de Klaus Von Puschen. 5ª Ed. – São Paulo: Centauro, 2001.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma, e poder de um estado eclesiástico e civil.** In: **Coleção Os Pensadores.** 2ª Ed. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Silva. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** Tradução de J. Paulo Monteiro & Maria B. N. da Silva. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOCHHUTH, Rolf. **The Deputy.** Translated by Richard and Clara Winston. – New York: Grove Press, 1963.

HOCHSCHILD, Adam. **O Fantasma do Rei Leopoldo – uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial.** Tradução de Beth Vieira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão.** Tradução de Sebastião Uchoa Leite. – São Paulo: Centauro, 1976.

HUGO, Victor. **L'Année Terrible.** Edition augmentée: arvensa edition, 2014.

_____. **O Homem que Ri.** Tradução de Ivone Benedetti. – São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

IHERING, Rudolf Von. **A luta pelo direito.** Tradução de José Cretella Jr. e Agnes Cretella. 4ª Ed. – São Paulo: Revista dos tribunais, 2004.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução de Luísa Buarque de Holanda; Revisão Técnica de Márcia Sá Cavalcante Shuback. – Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.

ISTO É. **Frases de Bolsonaro, o candidato que despreza as minorias.** – São Paulo: IstoÉ, 24/09/2018.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité.** – Paris: Éditions du Seuil, 1996.

JASPERS, Karl. **El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania.** Tradução de: Román Gutiérrez Cuatango. – Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

JARRY, Alfred. **Ubu Rei**. Tradução de Theodeniro Tostes. – Porto Alegre: L&PM, 1987.

JELLINEK, Georg. **Teoria General del Estado**. Tradução de Fernando de Los Rios. – Buenos Aires: Editorial Albatroz, 1954.

JUNG, C. G. **Livro Vermelho – Liber Novus**. Ed. Sonu Shamdasani. Tradução Edgar Orth, John Peck e Sonu Shamdasani. Introdução de Sonu Shamdasani. – Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. – Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **A Religião dentro dos Limites da simples Razão**. In: **Coleção Os Pensadores**. Tradução de Tânia M. Bernkopf. – São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Tradução de Leopoldo Holzbach. – São Paulo: Martin Claret, 2004

_____. **Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade**. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. – Lisboa: Edições 70, 1995.

KATESKY, Aaron. **Mark David Chapman, man who killed John Lennon, said in parole hearing he wanted 'glory'**. – New York: ABC, 21/09/2020.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6ª Edição. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Conceito de Angústia**. Tradução de Torrieri Guimarães. – São Paulo: Hemus, 1968.

_____. **Ou-Ou: Um fragmento de vida (Primeira Parte)**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. – Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio de ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves; PINHO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. – Fortaleza: Editora UFC, 2006.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução, Introdução e Notas de Juliana C. Silva e William de S. Piauí. – São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEMKIN, Raphael. **Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress**. – Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?**. Tradução de Luigi Del Re. – Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a Alteridade**. Tradução de Pergentino S. Pivatto. – Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. **Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Tradução de João Gama. – Lisboa: Edição 70, 1988.

_____. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José Pinto Ribeiro. – Lisboa: Edições 70, 1980.

LLOSA, Mario Vargas. **El Sueño del Celta**. – Ciudad de México: Alfaguara, 2010.

LINDSAY, Vachel. **The Congo – a study of the Negro Race**. – Chicago: Poetry Magazine, 03/1914.

LONGERICH, Peter. **Heinrich Himmler: uma biografia**. Tradução de Angelika Elisabeth Kohnke. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

MACEDO Jr., Ronaldo Porot. **Constituição, Soberania e Ditadura em Carl Schmitt**. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Edição Número 42. – São Paulo, 1997.

MAGALHÃES, Mário. **Reações ao documento da CIA sobre a matança expõem as sombras do Brasil de 2018.** – Rio de Janeiro: Reforma Política, 17/03/2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** Tradução de Pedro Brasil Bandecchi. – São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl. **Crítica à filosofia de direito de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MBEMBE, Achille. **A Crítica da Razão Negra.** Tradução de Marta Lança. Revisão de L. Baptista Coelho. – Lisboa: Antígona, 2014.

MIRA Y LOPEZ, Emilio. **Quatro Gigante da Alma.** Tradução, revisão e prefácio de Cláudio de Araújo Lima. 13º Ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio.** In: **Biblioteca do Pensamento Vivo.** Tradução de André Gide. – São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.

_____. **Os Ensaio: Livro II.** Tradução de Rosemary Costhek Aboio. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTINARI, Mazzino. **Interpretações Nazistas in Cadernos Nietzsche: vol. 07.** – São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 1999

MOORE, Alan. **A Piada Mortal.** Tradução de Dorival Victor Lopes; Prefácio por Tim Sale; Posfácio por Brian Bolland. – Barueri: Panini Comics, 2009.

MORAES, Eliane Robert. **Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina.** – São Paulo: Iluminuras, 2006.

NATALI, João Batista. **Pai Ubu choca os burgueses há cem anos.** – São Paulo: Folha de S. Paulo Ilustrada, 06/03/1996.

NETO, João Cabral de Melo. **Morte e Vida Severina e Outros Poemas em Voz Alta.** – Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

NETO, Moyses Pinto. **Entendendo Bolsonaro - Bolsonaro vê solidariedade como hipocrisia, diz filósofo.** – Rio de Janeiro: Uol, 22/04/2020.

NICOLA, Giulia Paola di/DANESE, Attílio. **Perdono... Per Dono: quale risorsa per la società e la famiglia.** – Cantalupa: Effatà Editrice, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Além de Bem e Mal.** Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 199.

_____. **Aurora: reflexões sobre os pensamentos morais.** Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos.** Tradução e prefácio de Pedro Sussekind. – Rio de Janeiro: 7 letras.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução de Paulo Cezar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

_____. **Fragmentos do Espólio.** Prefácio e Tradução de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UNB, 2004.

_____. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica.** Tradução, Notas e Posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. **O Anticristo – Ditirambos de Dionísio.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOGUEIRA, Kiko. **Boechat criticou Bolsonaro por homenagem a notório torturador Ustra.** – São Paulo: Diário do Centro do Mundo, 11/02/2019.

NYISZLI, Miklos. **Auschwitz – O Testemunho de um Médico.** Tradução de Roberto Goldkorn. – Rio de Janeiro: Editora Record, 1964.

NOTÍCIAS UOL. **Redes sociais deram voz a legião de imbecis, diz Umberto Eco.** – Rio de Janeiro: UOL, 11/06/2015.

O DIA. **Jair Bolsonaro volta a defender Coronel Ustra: ‘Ele não foi condenado’.** – Rio de Janeiro: O dia, 29/04/2016.

O GLOBO. **SBT: Comentário polêmico de Rachel Sheherazade é de responsabilidade dela.** – Rio de Janeiro: O Globo, 06/02/2014.

O GLOBO E AGÊNCIAS INTERNACIONAIS. **Eichmann pediu clemência antes de sua execução por crimes no Holocausto.** – Rio de Janeiro: 27/01/2016.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Pacto de San José de Costa Rica.** – Costa Rica: Convenção Americana de Direitos Humanos, 1969.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Coleção Os Pensadores.** Tradução de José Cavalcante de Souza. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PERRAULT, Charles. **O Barba Azul.** Tradução de Hildegard Feist. – São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. **O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques-Derrida.** In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a Condição Humana.** – Salvador: Quarteto Editora, 2006.

PESSOA, Fernando. **Heróstrato e a Busca da Imortalidade.** Edição de Richard Zenith. Tradução de Manuela Rocha. **Obras de Fernando Pessoa 14.** – Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

_____. **Poesias.** 6ª Ed. – Lisboa: Ática, 1961.

PLATÃO. **Apologia a Sócrates.** Tradução de André Malta. – Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2ª Ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. **Górgias.** Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 7ª Edição. – Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. – São Paulo: Edições Loyola/Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; 2001.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. – São Paulo: Perspectiva, 2007.

QUINTILIANI, M. Fabii. **Institutione Oratoria: libri duodecim. Vol. I**. Ex. editioe Jo. Mathiae Gesneri. – Londini: 1822.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde – O conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução de Marcelo Perine. – São Paulo: Paulus, 2002

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19ª edição. – São Paulo: Saraiva, 1999.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Código de Processo Civil Brasileiro**. – Brasília: Senado Federal, 1973.

_____. **Comissão Nacional da Verdade. Relatório Final da CNV**. – Brasília: CNV, 2014.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. – Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. **Código Penal Brasileiro. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Diário Oficial da União. – Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1940.

_____. **Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional**. – Brasília: Senado Federal, 2013.

_____. **Lei Complementar n° 101 de 4 de maio de 2000 – Lei de Responsabilidade Fiscal**. – Brasília: Senado Federal, 2000.

_____. **Lei n° 12.528 de 18 de novembro de 2011**. – Brasília: Planalto Central, 2011.

REVISTA FÓRUM. **Jair Bolsonaro: o erro da ditadura foi torturar e não matar**. – São Paulo: Revista Fórum 08/07/2016.

RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Tradução de Alain François. – Campinas: Editora Unicamp, 2007.

_____. **O Justo ou a Essência da Justiça**. Tradução de Vasco Casimiro. – Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **O Mal: um desafio à teologia e à filosofia**. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. – Campinas, SP: Papyrus, 1998.

RODRIGUES, Nelson. **Bonitinha, mas ordinária ou Otto Lara Rezende**. Teatro Completo: Volume 04. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

ROSENFELD, Denis L. **Do Mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Tradução de Marco A. Zingano. – Porto Alegre: L&PM Editores, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. 3ª Edição. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEFF, Dilma. **Jornais mostram detalhes de tortura sofrida por Dilma em Minas**. – Rio de Janeiro: G1, 18/06/2012.

SAFRANSKY, Rüdiger. **Heidegger – um mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal**. Tradução de Lya Lett Luft. – São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SEBASTIAN, Tim. **“Ustra respeitava os direitos humanos”**. – Bonn: DW, 08/10/2020.

SECO, Raquel. **Circo e constrangimento na Câmara dos Deputados – Parlamentares votam o impeachment da presidenta entre cartazes, bandeiras e gritos**. – São Paulo: El País, 19/04/2016.

SÊNECA. **Epístolas Morales a Lucílio I**. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. – Madrid: Editorial Gredos, 1986.

_____. **Cartas de um Estoico: um guia para a vida feliz.** Introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira. 2ª Ed. – São Paulo: Monte Cristo Editora, 2021.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. **Confissão de um Peregrino.** – Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002

SCHMID, Alex. P. **Terrorism and the Medida: freedom of information vs. Freedom of intimidation.** In: HOWARD, Lawrence (Organizador). **Terrorism: Roots, Impact, Response.** – Santa Barbara: Praeger Publishers, 1992.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político.** Tradução de Alexandre Franco de Sá. Edições 70: Lisboa, 2015.

_____. **O Nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum.** Tradução de Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. – Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.

_____. **Teologia Política: quatro ensaios sobre a soberania.** Tradução de Elisete Antoniuk. – Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Do mundo como vontade e representação.** Prefácio e tradução de Afrânio Coutinho. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012

_____. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SHAKESPEARE, William. **A Tempestade.** Tradução de Geraldo Cerneiro. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

_____. **Hamlet.** Tradução de Millôr Fernandes. – Porto Alegre: L&PM, 1997.

_____. **Henrique IV.** Tradução de Bárbara Heliodora. – São Paulo: Lacerda, 2000.

_____. **Macbeth.** Tradução de Barbara Heliodora. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

_____. **Otelo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ilustrações: John Gilbert. – Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint S.A., 1985.

_____. **Ricardo III**. Tradução de Barbara Heliodora e Ana Amélia de Queiroz C. de Mendonça. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SOARES, Jô. **Carta Aberta ao Ilmo. Sr. Jair BolSSonaro – voSSa redundância é o 1º presidente patafísico**. – São Paulo: Folha de S. Paulo, 23/06/2020.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. – Belo Horizonte: UFMG, 1998.

STALIN, Joseph. **Política**. Tradução, edição e organização de textos de José Paulo Netto. - São Paulo: Ática, 1982.

STEVENSON, Robert Louis. **O estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde**. Tradução de Braulio Tavares. – São Paulo: Hedra, 2011.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Tradução de Miguel Morgado. – Lisboa: Edições 70, 2009.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. 11ª Edição. – Rio de Janeiro: Livraria AGIR, 1975.

TÁCITO. **Anais**. Tradução e prólogo de Leopoldo Pereira. – São Paulo: Ediouro, 1969.

TRILUSSA, Carlos Alberto Salustri. **Versos de Trilussa**. Tradução de Paulo Duarte. – São Paulo: Marcus Pereira Publicidade, 1973.

TWAIN, Mark. **O Solilóquio do Rei Leopoldo**. Prefácio de António Araújo. Tradução de Salvato Telles Menezes. – Lisboa: Quetzal Editores, 2017.

VEYNE, Paul. **Foucault: Sa Pensée, Sa Personne**. Paris, França: Albin Michel, 2008.

VOGAS, Vitor. **Gazeta Online – Opinião/Colunas: Bolsonaro Versus a Constituição**. – Vitória: Gazeta, 06/08/2017.

VOLTAIRE, Francois-Marie Arouet de. **Cândido ou o otimismo**. Tradução de Miécio Táci. – São Paulo: Ediouro, 1998.

_____. **Dicionário Filosófico**. In: **Coleção Os Pensadores**. 2ª Ed. Prefácio e Tradução de Marilena Chauí. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Questions Sur Les Miracles**. – Suíça: Geneve/Aneufchatel, 1765.

WAID, Mark. **A Vingança do Submundo: Em Débito com o Diabo**. Tradução e adaptação: Estúdio Art & Comics. – São Paulo: Abril Jovem, 1997.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Organização e Introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. – Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1982.

WILLIAMS, Geo W. **An Open Letter to His Serene Majesty Léopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo**. – Stanley Falls, Central Africa, July 18th, 1890.

ULPIANO, Eneu Domício. **Regras de Ulpiano**. Tradução de Gaetano Sciascia. – São Paulo: Editora Edipro, 2002.

ÜNGÖR, Uğur. **The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950**. – Oxford: Oxford University Press, 2011.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For Love of the World**. – New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1982.

SITES CONSULTADOS

ARAÚJO, Carla. **Linguista Noam Chomsky defende Dilma e diz que ela é acusada por ‘gangue de corruptos’** – à programa de notícias norte-americano, ‘Democracy Now’, intelectual afirmou que presidente afastada sofre espécie de ‘Golpe Brando’. – Brasília: Estadão-Política, 18/05/2016. Disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,linguista-noam-chomsky-defende-dilma-e-diz-que-ela-e-acusada-por-gangue-de-corruptos,10000052070>. Acesso em 22 de agosto de 2017.

ARAÚJO, Jorge. **FHC diz que PSDB deve repudiar ‘com clareza’ fala de Bolsonaro sobre Ustra.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 22/04/2016. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/04/1763663-fhc-diz-que-fala-de-bolsonaro-sobre-ustra-e-ofensa-aos-cidadaos-do-pais.shtml>. Acesso em 20 de janeiro de 2018.

ARAÚJO, Rochester Oliveira. **Rei Ubu, Presidente Ubu.** – São Paulo: Justificando – mentes inquietas que pensam direito, 20/05/2020. Disponível em <https://www.justificando.com/2020/05/20/rei-ubu-o-presidente-ubu>. Acesso em 20 de agosto de 2020.

ARENDDT, Hannah. **An die Nacht. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.** Disponível em <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. Acesso de 20 de maio de 2020.

ARENDDT, Hannah. **Philosophie und Sozologie.** – Frankfurt: Frankfurter Zeitung, 1929, p. 515-530. Disponível em <http://www.bard.edu/library/archive/arendt/pdfs/arendt-gerDerStreit.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

BARBA, Mariana Della/WENTZEL, Marina. **Discurso de Bolsonaro deixa ativistas ‘estarecidos’ e leva OAB a pedir sua cassação.** – São Paulo/Basileia (Suíça): BBC News Brasil, 19/04/2016. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb. Acesso em 19 de maio de 2018.

BENITES, Afonso. **Brasil – Processo de Impeachment. Dilma sobre Bolsonaro: “É terrível homenagear o maior torturador do Brasil” – à imprensa estrangeira, Dilma faz defesa detalhada de acusações do impeachment e crítica Temer.** – Madri/Brasília: El País Brasil, 20/04/2016, 17h44min. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/19/politica/1461087950_242143.html. Acesso em 23 de janeiro de 2018.

BERÉ, Marcelo. **Desajustamento: a hermenêutica do fracasso e a poética do palhaço – Heidegger e os palhaços.** Revista Brasileira de Estudos da Presença. Vol. 10. Nº 1. – Porto Alegre: 2020. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-26602020000100205&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 20 de setembro de 2020.

BOECHAT, Ricardo. **Após linchamento de mulher no Guarujá, Boechat manda indireta a Sheherazade.** – Rio de Janeiro: Uol, 06/05/2014. Disponível em <https://televisao.uol.com.br/noticias/redacao/2014/05/06/apos-mulher-ser-linchada-boechat-manda-indireta-a-rachel-sheherazade.htm>. Acesso em 17/08/2017.

BORGES, Rodolfo. **Documento da CIA relata que cúpula do Governo militar brasileiro autorizou execuções – Memorando de 1974 descreve "decisão de Geisel de continuar com execuções sumárias". General relata que cerca de 104 pessoas foram "executadas sumariamente" em um ano.** – Madri: El País, 10/05/2018. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/10/politica/1525976675_975787.html. Acesso em 19 de junho de 2019.

BRAGON, Ranier. **Nos anos 90, Bolsonaro defendeu novo golpe militar e guerra civil – diferentemente do que mostram declarações do passado, presidencial diz hoje que nunca falou em intervenção.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 03/06/2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/nos-anos-90-bolsonaro-defendeu-novo-golpe-militar-e-guerra.shtml>. Acesso em 19 de junho de 2019.

BRUM, Eliane. **A Boçalidade do Mal – Guido Mantega e a autorização para deletar a diferença.** – Madri: El País Brasil, 02/03/2015. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/02/opinion/1425304702_871738.html. Acesso em 18 de novembro de 2018.

CAPRIGLIONE, Laura. **Dilma confessa pavor de Ustra, que disse que ela “morreria com a boca cheia de formiga”;** **Obama tem minoria no Congresso e nem por isso tomou golpe, diz mandatária.** – São Paulo: Viomundo, 21/04/2016. Disponível em <https://www.viomundo.com.br/denuncias/dilma-confessa-medo-de-ustra-torturador-que-dava-choque-na-vagina-das-mulheres-obama-tem-minoria-no-congresso-e-nem-por-isso-tomou-golpe-diz-ela.html/>. Acesso em 23 de maio de 2017.

CAPRIGLIONI, Laura. **Exercício monstruoso do ódio.** – São Paulo: Yahoo, 06/05/2014. Disponível em <https://www.conversaafiada.com.br/brasil/2014/05/06/capriglione-exercicio-monstruoso-do-odio>. Acesso em 17/08/2017.

CARNEIRO, Dias Júlio. **As homenagens de Bolsonaro a Pinochet e por que o general ainda divide o Chile.** – Rio de Janeiro: BBC News Brasil, 22/03/2019. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47674503>. Acesso em 20 de abril de 2020.

DUARTE, Alessandra/GRILLO, Marco. **‘Pedalada Fiscal’ é Crime de Responsabilidade? – base legal para pedido de afastamento de Dilma divide juristas, ex-ministros e professores de Direito.** – Rio de Janeiro: O Globo, 01/04/2016. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/pedalada-fiscal-crime-de-responsabilidade-18995936>. Acesso em 22 de agosto de 2017.

FERNANDES, Leonardo/NOGUEIRA, Pedro Ribeiro. **Chomsky: “Crescimento da extrema-direita é consequência do neoliberalismo”.** – São Paulo: Brasil de Fato, 14/12/2018. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/14/chomsky-crescimento-da-extrema-direita-e-consequencia-do-neoliberalismo>. Acesso em 24 de fevereiro de 2020.

FERNANDES, Talita. **Bolsonaro volta a chamar Ustra de 'herói nacional' e recebe viúva no Planalto – militar foi um dos principais símbolos da repressão durante a ditadura militar.** – São Paulo: Folha de S. Paulo, 08/08/2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/bolsonaro-volta-a-chamar-ustra-de-heroi-nacional-e-recebe-viuv-a-no-planalto.shtml>. Acesso em 09 de agosto de 2019.

FONSECA, Pedro/PARAGUASSU, Lisandra. **Bolsonaro questiona Comissão da Verdade e diz ser "balela" discussão sobre documentos da ditadura.** – Rio de Janeiro: UOL, 30/07/2019. Disponível em

<https://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2019/07/30/bolsonaro-questiona-comissao-da-verdade-e-diz-ser-balela-discussao-sobre-documentos-da-ditadura.html>. Acesso em 30 de agosto de 2019.

GILBERT, Sir Martin. **Churchill and the Holocaust**. – London, BBC History: 17/02/2011. Disponível em http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/genocide/churchill_holocaust_01.shtml. Acesso em 13 de novembro de 2020.

HARDEN, Blaine. **The Banality of Gary: a Green River Chiller**. – Washington: The Washington Post, 16/11/2003. Disponível em <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/2003/11/16/the-banality-of-gary-a-green-river-chiller/2d9575c7-6843-4ec3-9517-72cd3ecdd9b0/>. Acesso em 19 de novembro de 2018.

HEUVEL, William J. Vanden. **The Holocaust was no secret**. – New York: The New York Times, 22/12/1996. Disponível em <https://www.nytimes.com/1996/12/22/magazine/the-holocaust-was-no-secret.html>. Acesso em 13 de novembro de 2020.

ISTO É. **Frases de Bolsonaro, o candidato que despreza as minorias**. – São Paulo: IstoÉ, 24/09/2018. Disponível em <https://istoe.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/>. Acesso em 07 de janeiro de 2020.

SOARES, Jô. **Carta Aberta ao Ilmo. Sr. Jair BolSSonaro – voSSa redundância é o 1º presidente patafísico**. – São Paulo: Folha de S. Paulo, 23/06/2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/06/carta-aberta-ao-ilmo-sr-jair-bolssonaro.shtml>. Acesso em 20 de julho de 2020.

KATESKY, Aaron. **Mark David Chapman, man who killed John Lennon, said in parole hearing he wanted 'glory'**. – New York: ABC, 21/09/2020. Disponível em <https://abcnews.go.com/Entertainment/mark-david-chapman-man-killed-john-lennon-parole/story?id=73149086>. Acesso em 25 de outubro de 2020.

LINDSAY, Vachel. **The Congo – a study of the Negro Race**. – Chicago: Poetry Magazine, 03/1914. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu001021.pdf>. Acesso em 2 de abril de 2017.

MACEDO Jr., Ronaldo Porot. **Constituição, Soberania e Ditadura em Carl Schmitt**. In: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. Edição Número 42. – São Paulo, 1997. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000300005/>. Acesso em 08 de fevereiro de 2020.

MAGALHÃES, Mário. **Reações ao documento da CIA sobre a matança expõem as sombras do Brasil de 2018**. – Rio de Janeiro: Reforma Política, 17/03/2018. Disponível em <https://www.reformapolitica.org.br/noticias/artigos/2391-reacoes-ao-documento-da-cia-sobre-matanca-na-ditadura-expoem-as-sombras-do-brasil-de-2018.html>. Acesso em 24 de novembro de 2018.

MAXIMI, Valeri. **Factorum et Dictorum Memorabilium. Liber VIII. 8 Init**. Disponível em http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Valerius_Maximus/8*.html#14.ext.5. Acesso em 9 de abril de 2018.

NATALI, João Batista. **Pai Ubu choca os burgueses há cem anos**. – São Paulo: Folha de S. Paulo Ilustrada, 06/03/1996. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/3/06/ilustrada/2.html>. Acesso em 20 de julho de 2020.

NETO, Moyses Pinto. **Entendendo Bolsonaro - Bolsonaro vê solidariedade como hipocrisia, diz filósofo**. – Rio de Janeiro: Uol, 22/04/2020. <https://entendendobolsonaro.blogosfera.uol.com.br/2020/04/22/bolsonarismo-ve-solidariedade-como-hipocrisia-diz-filosofo/?cmpid=copiaecola>, acesso em 22 de julho de 2020.

NOGUEIRA, Kiko. **Boechat criticou Bolsonaro por homenagem a notório torturador Ustra**. – São Paulo: Diário do Centro do Mundo, 11/02/2019. Disponível em <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/video-boechat-criticou-bolsonaro-pela-barbaridade-de-homenagear-o-torturador-notorio-ustra/>. Acesso em 26 de maio de 2019.

NOTÍCIAS UOL. **Redes sociais deram voz a legião de imbecis, diz Umberto Eco**. – Rio de Janeiro: UOL, 11/06/2015. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2015/06/11/redes-sociais-deram-voz-a-legiao-de-imbecis-diz-umberto-eco.jhtm>. Acesso em 1 de fevereiro de 2019.

DIE NÜRNBERGER GESETZE. gültig ab 1.10.1938 auch in Saaz. Disponível em https://www.saaz-juden.de/DEUTSCH/Nuernberger-Gesetze-/body_nuernberger-gesetze-.html. Acesso em 14 de janeiro de 2020.

O DIA. **Jair Bolsonaro volta a defender Coronel Ustra: ‘Ele não foi condenado’.** – Rio de Janeiro: O dia, 29/04/2016. Disponível em <https://odia.ig.com.br/conteudo/brasil/2016-04-29/jair-bolsonaro-volta-a-defender-coronel-ustra-ele-nao-foi-condenado.html>. Acesso em 24 de novembro de 2018.

O GLOBO E AGÊNCIAS INTERNACIONAIS. **Eichmann pediu clemência antes de sua execução por crimes no Holocausto.** – Rio de Janeiro: 27/01/2016. Disponível em <https://oglobo.globo.com/mundo/eichmann-pediu-clemencia-antes-de-sua-execucao-por-crimes-no-holocausto-18552850>. Acesso em 1º de maio de 2020.

O GLOBO. **SBT: Comentário polêmico de Rachel Sheherazade é de responsabilidade dela.** – Rio de Janeiro: O Globo, 06/02/2014. Disponível em <https://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/sbt-comentario-polemico-de-rachel-sheherazade-de-responsabilidade-dela-11524549>. Acesso em 25 de janeiro de 2019,

PORTERFIELD, Elaine. **Green River victim's family finds peace in forgiveness. 16-year-old daughter was killed by Ridgway in early 1980's** – Seattle: SeattlePi, 19/12/2003. Disponível em <https://www.seattlepi.com/local/article/Green-River-victim-s-family-finds-peace-in-1132659.php>. Acesso em 11 de Novembro de 2020.

REVISTA FÓRUM. **Jair Bolsonaro: o erro da ditadura foi torturar e não matar.** – São Paulo: Revista Fórum 08/07/2016. Disponível em <https://revistaforum.com.br/noticias/jair-bolsonaro-erro-da-ditadura-foi-torturar-e-nao-matar/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.

ROUSSEFF, Dilma. **Comissão de Infra-Estrutura do Senado de 7 de Maio de 2008.** Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Tiyezo1fLRs>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2018.

ROUSSEFF, Dilma. **Jornais mostram detalhes de tortura sofrida por Dilma em Minas.** – Rio de Janeiro: G1, 18/06/2012. Disponível em

<http://g1.globo.com/politica/noticia/2012/06/jornais-mostram-detalhes-de-tortura-sofrida-por-dilma-em-minas.html>. Acesso em 23 de fevereiro de 2018.

SEBASTIAN, Tim. **“Ustra respeitava os direitos humanos”**. – Bonn: DW, 08/10/2020. Disponível em <https://www.dw.com/pt-br/ustra-respeitava-os-direitos-humanos/av-55209554>. Acesso em 09 de outubro de 2020.

SECO, Raquel. **Circo e constrangimento na Câmara dos Deputados – Parlamentares votam o impeachment da presidenta entre cartazes, bandeiras e gritos**. – São Paulo: El País, 19/04/2016. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/17/internacional/1460921625_869124.html. Acesso em 22 de agosto de 2017.

VOGAS, Vitor. **Gazeta Online – Opinião/Colunas: Bolsonaro Versus a Constituição**. – Vitória: Gazeta, 06/08/2017. Disponível em https://www.gazetaonline.com.br/opiniaao/colunas/praca_oito/2017/08/bolsonaro-versus-a-constituicao-1014086352.html. Acesso em 7 de novembro de 2018.

VOLTAIRE, François Mairie-Arouet de. **Questions Sur Les Miracles**. – Suíça: Geneve/Aneufchatel, 1765. Disponível em <https://archive.org/details/collectiondesle00voltgoog/page/n207/mode/2up>. Acesso em 16 de agosto de 2020.

WILLIAMS, George W. **An Open Letter to His Serene Majesty Léopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo**. – Stanley Falls, Central Africa, July 18th, 1890. Disponível em <https://www.blackpast.org/global-african-history/primary-documents-global-african-history/george-washington-williams-open-letter-king-leopold-congo-1890/>. Acesso em 23 de maio de 2020.

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS

AUSCHWITZ: THE NAZIS AND THE FINAL SOLUTION. Direção de Laurence Rees. – Londres: BBC, 2006, 288min.

BATMAN DESMASCARADO – A PSICOLOGIA DO CAVALEIRO DAS TREVAS. Direção de Steven Smith. – Estados Unidos da América: History Channel, 2008, 45min.

DERANGED KILLERS. Direção e produção de Robert Campos e Donna LoCicero. Entrevista de Debra Tate. – Silver Spring, Maryland, EUA: Discovery Channel, 2009, 43 min.

DERANGED – GREEN RIVER KILLER. Direção de Hal Lewis. – Maryland, EUA: Investigation Discovery-ID, 2008, 43min.

GRANDES MOMENTOS DA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL EM CORES. EPISÓDIO 7: BATALHA DE BULGE. Direção e produção de Nicky Bolster. – Los Gatos: Netflix, 2019, 48min.

HANNAH ARENDT. Direção de Margarethe von Trotta. – Colônia: Westdeutscher Rundfunk, 2012, 109min.

HITLER – UMA CARREIRA [HITLER – EINE KARRIERE]. Direção de Christian Herrendoerfer & Joachim Fest. Roteiro de Joachim Fest. – Alemanha Ocidental: Werner Rieb Produktion, 1977, 2h30min.

JULGAMENTO DE NUREMBERG. Direção de Stanley Kramer. Roteiro de Abby Mann. – Beverly Hills: MGM, 187min.

L'ABÉCÉDAIRE DE GILLES DELEUZE. Direção de Pierre-André Boutang. – France: Metropolis, 1996.

MISSISSIPI EM CHAMAS. Direção de Alan Parker. Roteiro de Chris Gerolmo. – Estados Unidos da América: Orion Pictures, 1988.

O CAVALEIRO DAS TREVAS. Direção de Christopher Nolan. Roteiro de Christopher Nolan/Jonathan Nolan. – Burbank: Warner Bros, 2008, 152min.

O HOLOCAUSTO OCULTO. HISTÓRIA SECRETA – SÉRIE 2 – EPISÓDIO 5. Direção de Jones Michael. – Londres: Chanel 4, 1992, 49min25.

O HOMEM QUE RI. Direção de Paul Leni. – Nova York: Universal Pictures, 1928.

O JULGAMENTO DE NUREMBERG. Direção de Yves Simoneau. Roteiro de David W. Rintels. – Burbank: Warner Brothers, 2000, 180min.

O SENHOR DAS ARMAS. Direção de Andrew Niccol. – Santa Mônica: Lions Gate Filmes, 2005, 123min.

O ÚLTIMO PORTAL. Direção e Produção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski, Enruque Urbizu e John Brownjohn. – Santa Mônica: Artisan Entertainment, 1999, 133min.

SHOAH. Direção de Claude Lanzman. – Paris: Les Filmes Aleph, 1985, 566 min.

THE ICEMAN TAPES: CONVERSATIONS WITH A KILLER. Direção de Arthur Ginsberg & Tom Spain. – New York: HBO, 1992, 47min.

WORLD WAR II IN COLOUR. Direção de World Media Rights. Roteiro de Jonathan Martin. – London: Channel 5, 2009, 10h.

WORLD’S MOST WANTED – FÉLICIÉN KABUGA: THE FINANCER OF THE GENOCIDE IN RWANDA. Direção de Thomas Zribi. – France: Netflix, 2020, 45min.

ZUR PERSON: “What remains? Language remains”. Direção de Gunter Gaus. – Germany: ZDF, 1964, 60min.