

A Banalidade do Mal e o seu Superlativo

Bernhard Sylla (Universidade do Minho)

Resumo:

In diesem Text wird *Hannah Arendts* Begriff der Banalität des Bösen (*banalidade do mal*), den sie in Zusammenhang mit den Erfahrungen zum Eichmann-Prozess (*juízo de Eichmann*) geschaffen hatte, mit früheren Äußerungen von *Günther Anders* in ein ko-textuelles Verhältnis (*co-textualidade*) gesetzt. Motiviert ist diese Bezugsetzung nicht durch die Frage nach den tatsächlichen Rezeptionsverhältnissen, sondern durch den Blick auf die sachliche Problemstellung, dass die von Arendt konstatierte Banalität des Bösen von Anders schon Jahre vor Arendt eingeführt und mit dem Horror der atomaren Bedrohung (*ameaça nuclear*) des Menschen in ein Komparationsverhältnis gebracht wurde.

1. Introdução

Neste texto é tematizado um exemplo interessante de co-textualidade, ou seja de dialogismo intertextual latente: toda a bagagem semântica do famoso conceito da banalidade do mal de Hannah Arendt, foi já, anos antes da sua criação, empregue por Günther Anders num contexto comparativo, o qual ultrapassando a concepção da banalidade do mal de Arendt, procura indagar uma maldade absolutamente extrema e ainda mais banal. Do ponto de vista linguístico a bomba atómica será tanto o comparativo como o superlativo da banalidade do mal. Interessa-me aqui não esclarecer a questão de ter ou não havido uma recepção de Anders por parte de Arendt, mas sim procurar detectar um dialogismo intertextual quase anacrónico, que os próprios textos revelam de uma forma ainda mais clara, quando lidos numa cronologia inversa relativamente à data da sua publicação.

Arendt (1906-1975) e Anders (1902-1992) casaram em 1929, Anders, como Arendt também judeu, fugiu da Alemanha em 1933, refugiando-se em Paris. Ainda no mesmo ano, apenas alguns meses mais tarde, Arendt seguiu-o. Embora tenham vivido juntos em Paris, acabaram por se divorciar quatro anos mais tarde. Ainda que os dois tenham encontrado o seu segundo exílio em Nova Iorque, Anders a partir de 1936,

Arendt em 1941, ambos seguiram caminhos separados, contudo podemos ter como certo que tinham conhecimento das publicações um do outro, apesar de nos textos em que se baseia o nosso estudo não se encontrar nenhuma referência directa aos textos do outro. Isto dever-se-á, em parte, à vontade de querer seguir autonomamente não só a sua vida, como também o seu pensamento, sendo que o diálogo que se percepção entre eles se baseia não num diálogo 'real', mas antes representa um trabalho de re-construção que a co-textualidade dos textos exige. É isto que me proponho fazer neste artigo.

2. O conceito da banalidade do mal em Arendt

Os acontecimentos¹ que levaram à criação do conceito da *banalidade do mal* são mais que conhecidos. Adolf Otto Eichmann (1906-1962), um oficial de alto ranking na Alemanha Nazi e um membro da S.S. (*Schutzstaffel*), foi largamente responsável pela logística do extermínio de milhões de pessoas durante o holocausto, em particular judeus, o que foi chamado de *solução final* (*Endlösung*). Ele organizou, inicialmente, a emigração, e mais tarde a deportação em massa de judeus para os diferentes campos de concentração, sendo por isso conhecido frequentemente como o 'Executor Chefe' do Terceiro Reich. Em 11 de Maio de 1960, Adolf Eichmann foi raptado por uma equipa de agentes secretos israelitas e levado para Israel, onde foi julgado num processo que começou a 11 de Abril de 1961. Foi acusado de 15 ofensas criminosas, incluindo a acusação de crimes contra a Humanidade, crimes contra o povo judeu, e de pertencer a uma organização criminosa. Foi condenado em todas as acusações e recebeu a sentença de morte a 2 de Dezembro de 1961. Eichmann foi enforcado poucos minutos depois da meia-noite de 1 de Junho de 1962.

Hannah Arendt esteve em Jerusalém de 9 de Abril a 7 de Maio de 1961 e durante esse tempo escreveu cinco relatos do processo para o jornal *New Yorker*, que contudo só foram publicados em Fevereiro e Março de 1962. Ainda no mesmo ano escreveu *Eichmann in Jerusalem*, que foi publicado em inglês e no qual o conceito da banalidade do mal foi utilizado pela primeira vez. Hannah Arendt foi fortemente atacada, principalmente devido à acusação de que os *Judenräte* (comités de judeus), constituídos na Alemanha nazi, tinham colaborado com os nazis no assassinato de

¹ Para uma documentação mais pormenorizada cf. Araújo/Brito, 2003

milhões de judeus. Arendt perdeu muitas das suas amigadas, tendo sido vítima de campanhas de difamação.

O conceito *banalidade do mal* não foi na verdade criado por Arendt, mas antes pelo seu segundo marido Heinrich Blücher (cf. Diner, 1997: 117), contudo parece que Arendt o achou suficientemente adequado para suceder ao conceito até então empregue do *mal radical*, proveniente da tradição filosófica. Em que reside então a característica específica do banal, como é que esta se relaciona com a pessoa de Eichmann e de que modo o mal banal radicalizará o mal radical?

Sem dúvida são as vivências durante o processo de Eichmann, que fazem com que Arendt se sinta confrontada com uma nova, até então desconhecida, forma do mal. O especificamente banal mostra-se-lhe na pessoa de Eichmann como sintoma, ou seja um estado de latência, que exige uma interpretação, tal como o sintoma de uma doença exige um diagnóstico.

Aquilo que à primeira vista era verdadeiramente assustador em Eichmann era a sua *normalidade*, no sentido de uma *mediocridade*. Quem esperava avidamente que a aparência física e o comportamento de Eichmann correspondessem ao clichê do assassino em massa sádico-perverso, demoníaco e degenerado, ficava completamente desiludido. Nada disso estava presente em Eichmann. Exames minuciosos de mais de meia dúzia de psiquiatras chegaram ao resultado unânime de que Eichmann era inteiramente ‘normal’, nem cínico nem mentalmente débil, nem muito inteligente nem estúpido, na sua vida privada um pai carinhoso e um marido exemplar (cf. Seyer, 1998: 131s.). Arendt chega mesmo à conclusão de que em Eichmann nem sequer se tratava de um ódio aos judeus (Arendt, 2003: 80), o que, porém, hoje é contestável (cf. Augstein, 2006: 184). Na citação um tanto extensa que se segue, Arendt faz a ligação entre a normalidade assustadora de Eichmann com o conceito do banal, acrescentando ainda duas características, sendo uma delas a sequência da outra:

“[...] quando falo da banalidade do mal faço-o apenas ao nível estritamente factual, no intuito de chamar a atenção para um fenómeno que se impunha de forma inescapável a quem quer que assistisse ao julgamento. Eichmann não era um Iago nem um Macbeth, e a última coisa que lhe passaria pela cabeça seria, como Ricardo III, “mostrar-se um vilão”. Excepção feita ao extraordinário empenho posto na sua ascensão pessoal, Eichmann carecia de motivos. E tal empenho não é, em si mesmo, um acto criminoso. Ele teria sido absolutamente incapaz de assassinar o seu superior para ficar com o lugar dele. *Eichmann pura e simplesmente nunca teve consciência do que estava a fazer*, para usar uma linguagem corrente. Foi precisamente esta falta de imaginação que lhe permitiu, durante meses a fio, estar sentado diante do judeu

alemão que conduzia o interrogatório da polícia e abrir o seu coração àquele homem, explicando-lhe vezes sem conta as razões pelas quais nunca conseguira ser mais do que tenente-coronel das S.S. e que não tinha sido culpa sua o facto de não ter sido promovido. [...] Eichmann não era estúpido. O que fez dele um dos maiores criminosos da sua época foi a total ausência de pensamento [...] Que um tal afastamento da realidade e uma tal ausência de pensamento possam causar danos ainda maiores do que todos os maus instintos que são talvez inerentes à natureza humana – eis a verdadeira lição a tirar do julgamento de Jerusalém. Mas foi apenas uma lição, não a explicação do fenómeno nem uma teoria sobre o mesmo.” (Arendt, 2003: 366s.)

Notável neste comportamento de resto tão ‚normal’ é o „extraordinário empenho posto na sua ascensão pessoal“, que se revela no cinismo inconsciente do seu comportamento face ao polícia judeu encarregue do seu interrogatório. A lealdade ideológica, a enorme ambição para funcionar na ‚profissão’ torna Eichmann de tal modo cego, que o impede de ver, de imaginar a posição, o pensamento e os sentimentos do outro. Estes momentos elementares compreendidos como sintomas no processo de Eichmann irão mais tarde na obra de Arendt ser trabalhados com o intuito de fornecer uma explicação que, como Arendt afirma na citação, ainda está por elaborar.

A ligação com o funcionar sem atritos, o ordenar-se e subordinar-se incondicionalmente na vida profissional e pública faz de Eichmann o representante protótipo do assassino em massa administrativo, do assassino burocrata (Seyer, 1998: 129ss.), ou como se diz em alemão, do *Schreibtischtäter* (do criminoso de escrivania), que, assim como Eichmann, nunca suja as próprias mãos. Houve um outro acontecimento no decorrer do processo contra Eichmann que, em estreita ligação à mencionada tendência para funcionar, iria chamar a ‚atenção filosófica’ de Arendt: a estranha mutação do imperativo categórico de Kant apresentada por Eichmann. Durante o processo o juiz Raveh referiu uma afirmação de Eichmann feita durante o inquérito policial, onde este explicou ter vivido toda a sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant. Arendt continua a descrição deste acontecimento do seguinte modo:

“Ante a surpresa geral, Eichmann saiu-se com uma definição mais ou menos correcta do imperativo categórico: «Quis dizer, com o meu comentário sobre Kant, que o princípio da minha vontade deve sempre ser tal que possa tornar-se o princípio das leis gerais» [...] Interrogado mais extensamente, Eichmann acrescentou que tinha lido a *Crítica da Razão Prática* de Kant. [...] O que Eichmann não explicou ao tribunal foi que, naquele «período de crimes legalizados pelo Estado», como agora lhe chamava, ele não tinha simplesmente rejeitado a fórmula kantiana, tinha-a distorcido de maneira a dar-lhe o seguinte significado: «Age sempre como se o princípio dos teus actos fosse o mesmo que o do

legislador ou o das leis do país.» [...] Nesta versão caseira, tudo o que resta do espírito de Kant é a ideia de que o homem deve fazer mais do que obedecer à lei, deve ir mais longe do que os meros imperativos da obediência e identificar a sua própria vontade com o princípio que está subjacente à lei – e que é a fonte de onde emanou a própria lei. Na filosofia de Kant, essa fonte era a razão prática; na versão caseira de Eichmann, era a vontade do Führer.” (Arendt, 2003: 200s.)

Pode ser que esta vivência concreta tenha sido o motivo porque Arendt nos seus escritos posteriores tenha dado repetidamente a entender, que todo o conjunto da filosofia moral tradicional, em última análise, não pode contribuir decisivamente para solucionar o problema da banalidade do mal (cf. Arendt, 2006: 25-28; veja ainda Arendt, 1978: 3: “No meu relatório desse julgamento [de Eichmann; B.S.], falei de ‘banalidade do mal’. Subjacente a essa expressão, não sustentei qualquer tese ou doutrina, embora estivesse no fundo consciente do facto de ela ir contra a nossa tradição de pensamento – literária, teológica ou filosófica – sobre o fenómeno do mal. O mal, assim aprendemos, é algo demoníaco [...]”). Na minha opinião, porém, ela não consegue ser convincente. Decisivo para Arendt foi com certeza, que a funcionalidade exacerbada, a burocratização e a formalização do ser humano na sociedade moderna de massas acabam por dispensá-lo de um juízo próprio, o que em Eichmann é ainda reforçado de uma forma extrema por uma espécie de desejo emocional-obsessivo de uma completa inserção no sistema, incluindo portanto também a parte afectiva das faculdades humanas. Embora Arendt estabeleça a ligação apenas implicitamente, podemos partir do princípio, que, para ela, o funcionar num determinado sistema tem obrigatoriamente como consequência que a capacidade subjectiva de julgar como capacidade para a *krisis* – ou, como sugere a palavra alemã *Ur-teil* (juízo), para uma divisão originária – seja enfraquecida ou até mesmo impossibilitada. O imperativo categórico de Kant transforma-se, assim, numa receita para um funcionar sem atritos, louvável e obediente, onde os princípios da moral e do legal são invertidos. Nas suas obras mais tardias Arendt quer separar a responsabilidade moral de *todo e qualquer* cumprimento de leis ou máximas. O problema central é muito mais o facto ameaçador de que o ser humano perde a faculdade básica de *pensar* e do juízo moral, cujo pressuposto é para Arendt, a possibilidade e a faculdade originárias de *poder confrontar-se* enquanto capacidade de compreender e ter em consideração a posição do outro, e enquanto capacidade para um auto-diálogo, para a confrontação da própria posição perante o fórum do próprio eu. Numa prelecção dada em 1965 e publicada apenas recentemente, Arendt religa esta capacidade ao diálogo interno de Sócrates com o seu *dáimon* (Arendt, 2006: 59ss.). No

que concerne as razões fundamentais para o surgimento da banalidade do mal, Arendt menciona umas vezes a *incapacidade* de auto-dialogar e de dialogar com o outro (Arendt, 2003: 81, 104, 105; Arendt, 2006: 77), outras vezes simplesmente a incapacidade de *pensar* (Arendt, 2003: 366s.; Arendt, 1987: 10), outras vezes a incapacidade *ou* a *falta de vontade* „de se relacionar com o outro através do juízo“ (Arendt, 2006: 150). O *mal radical*, que evoca para Arendt conotações demasiado fortes com uma instância metafísica sobre ou extra-humana, acaba por ser ‚transferido‘ para o interior humano, contudo não como uma instância² considerada positiva, mas sim como um défice grave, como uma falta, que sob o manto do normal e banal nem sequer é notado. Arendt exprime isto de modo muito claro numa carta de 24 de Julho de 1963 a Gershom Scholem:

“Tenho hoje, com efeito, a opinião de que o mal nunca é «radical», que ele é apenas extremo e de que não possui nem profundidade, nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e assolar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo. Ele «desafia o pensamento», como disse, porque o pensamento tenta alcançar a profundidade, ir à raiz das coisas, e no momento em que se ocupa do mal sai frustrado porque nada encontra. Nisto consiste a «banalidade».” (cit. seg. Araújo / Brito, 2003: 25)

Importante para nós é o facto de Arendt deslocar esta falta de forma inconsciente ou implícita da dimensão moral para a dimensão histórica sustentando a partir daí a lógica da sua argumentação. Já a imagem do *fungo a espalhar-se* faz referência ao aspecto espaço-temporal da processualidade e do desenvolvimento deste. Relativamente às repetidas indicações que Arendt nos dá, poder-se-á reconstruir a sua argumentação do seguinte modo: (i) Já durante o regime nazi a maior parte das pessoas, confrontadas com este, se comportavam, do ponto de vista moral, de maneira semelhante a Eichmann, provavelmente apenas uma minoria muito diminuta manteve uma consciência moral intacta;³ (ii) isto ainda *hoje* é assim;⁴ (iii) a razão disto é a tendência ubiqüitária de que os seres humanos em sistemas de sociedades, (iiia) com

² Cf. acerca deste aspecto a discussão traçada por Trawny, 2005: 29ss., segundo o qual a razão para o mal radical em Kant é fixado no amor próprio do ser humano, portanto, contrariamente a Arendt, *não* de forma negativa. Por outro lado, e aqui de modo semelhante a Arendt, é assim que Kant parte do princípio de que a maldade específica do mal radical consiste em que *o fundamento de todas as máximas* e com isso a possibilidade do agir segundo máximas é atacado.

³ Cf. Arendt, 2003: 165, 355

⁴ “O problema, no caso de Eichmann, era que havia muitos como ele, e que estes muitos não eram nem perversos nem sádicos, pois eram, *e ainda são*, terrivelmente normais, assustadoramente normais.” (Arendt, 2003: 355; [ital. meus [B.S.]])

uma organização burocrática-administrativa cada vez mais complexa⁵, (iiib) tendem a funcionar sem atritos e proporcionalmente a isso, cada vez menos estão dispostos a arcar com responsabilidades morais;⁶ (iv) daí existir o perigo de tornar a haver assassinatos em massa no futuro. Relativamente ao último argumento Arendt teme, que tais assassinatos em massa possam vir a acontecer, por um lado, devido a motivos arbitrários, dependentes da conjuntura social de determinado momento (e.g. o assassinato de todas as pessoas com um QI baixo)⁷, por outro lado, devido à ameaça nuclear, a qual, como veremos mais adiante, está no centro da filosofia de Günther Anders:

“As razões particulares que podem levar à repetição dos crimes cometidos pelos nazis são mais plausíveis ainda. Há uma coincidência assustadora entre a actual explosão demográfica e a descoberta de meios técnicos que, graças à automatização, não só tornarão “supérflua”, a nível de trabalho, uma grande parte da população, como também, por causa da energia nuclear, permitirão resolver esta dupla ameaça mediante a utilização de engenhos ao lado dos quais as câmaras de gás de Hitler parecerão toscos brinquedos de crianças. Isto, só por si, deveria ser suficiente para nos fazer tremer.” (Arendt, 2003: 352)

As citações aqui apresentadas reconstróem um contexto de argumentação, que Arendt, contudo, nunca desenvolveu sob a forma de uma teoria sistemática. Do mesmo modo, de um ponto de vista sistemático, também ficou por definir porque é que determinadas pessoas, durante o regime nazi e também nas sociedades em massa de hoje, perderam a sua consciência moral, enquanto que outros a mantiveram intacta. Para além disso, a recorrência à faculdade de dialogar e auto-dialogar não vai (também de modo sistemático) além de Kant.⁸ Na minha opinião isto não se aplica a Günther Anders, o qual, aliás, sublinhou sempre o carácter asistemático do seu filosofar.

⁵ “Hoje em dia, devíamos acrescentar às formas fundamentais de domínio a forma mais recente, e talvez a mais terrível, a burocracia, ou o domínio exercido através de um complicado sistema de repartições, nas quais já não é possível responsabilizar ninguém, nem o um nem os poucos, nem os melhores nem os muitos, sendo daí a melhor designação da burocracia o domínio do ninguém. No sentido tradicional, [...] o domínio do ninguém é a forma estatal mais tirânica, já não havendo de facto ninguém que possa ser responsabilizado.” (Arendt, 1987: 39s.)

⁶ „A grande importância da jurisdição reside, sem dúvida, no facto de ela ter que dirigir a sua atenção para a pessoa individual, e isto mesmo na era da sociedade em massa, onde cada um é tentado a considerar-se apenas como uma pequena roldana da maquinaria [...]. O arredar *quase automático* de qualquer responsabilidade, como é *usual* nas sociedades modernas [...]” (Arendt, 2006: 21)

⁷ Cf. Arendt, 2003: 368

⁸ Isto foi também claramente exposto por Araújo/Brito, que chegam às seguintes conclusões: “Se, como afirma Arendt, a faculdade de distinguir entre o bem e o mal tiver algo que ver com a capacidade de pensar, “então deveremos ser capazes de exigir o seu exercício por parte de qualquer pessoa, independentemente de quanto erudita ou ignorante, inteligente ou estúida, ela possa ser.” [Arendt, 1978: 13] É precisamente neste ponto que se pode afirmar que a posição de Arendt é semelhante à de Kant.”

3. Günther Anders: o superlativo do mal banal

Para Anders o lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima em 6 de Agosto de 1945, e três dias mais tarde sobre Nagasaki significaram a última e mais importante cisão na história recente da humanidade. Anders escreveu em 1956, no seu opus magnum *Die Antiquiertheit des Menschen* (Anders, 1988a), ao qual se seguiu em 1979 um segundo volume (Anders, 1988b), que a bomba atômica, tal como as instalações de liquidação do regime nazi, ainda não tinham sido descobertas nem pela Filosofia nem pela Ética enquanto disciplinas académicas.⁹ Anders não estabelece nenhuma relação de equivalência entre as duas formas de terror mencionadas, antes as compara da seguinte maneira: a “respeitável” (Anders, 1988a: 243) frase antiga *Todos os homens são mortais* perdeu, depois de Auschwitz, definitivamente o seu sentido. Se estivesse escrita sobre o portão da entrada de um campo de concentração teria provocado uma risada cínica nos nazis (ibid.). Ela foi substituída irreversivelmente pela nova frase *Todos os homens são assassináveis*. A cisão, ou seja, a intensificação seguinte ocorreu apenas poucas semanas após o final da II Guerra Mundial, quando após o lançamento das primeiras bombas atômicas na história da humanidade esta se tornou extingüível; a partir daí concluí-se que a nova era está sob o título *A humanidade no seu todo é assassinável* (ibid.). Embora para muitos a comparação entre a bomba atômica e o horror do regime nazi constitua uma espécie de tabu ou blasfémia, Anders mantém-se firme na sua afirmação de que houve aqui um hiato qualitativo na escala do terror, uma vez que o horror da bomba atômica (mesmo que esta fosse eliminada, não seria possível destruir o *know-how* da sua produção) é um problema ubiqüitário e absoluto, permanente e presente em todo o futuro, mesmo quando ainda não é ‘agudo’. A simples existência da bomba e o seu potencial destrutivo fá-la aos olhos de Anders *automaticamente* “ultimativa” (ibid. 256s.), o que aliás se pode confirmar se pensarmos no medo do mundo ocidental face à ameaça de armamento nuclear do Irão. Para Anders

(Araújo / Brito, 2003: 33); “[H. Arendt] Não conseguiu demonstrar a existência de uma conexão íntima entre a capacidade ou incapacidade para pensar e o problema do mal e muito menos a existência de um efeito libertador do pensar sobre a faculdade de julgar, sobre a capacidade de distinguir entre o bem e o mal. Em última análise, Arendt não conseguiu, na sua obra posterior a *Eichmann em Jerusalém*, explicar porque motivo alguns, inseridos numa sociedade totalitária, perdem a sua capacidade de pensar e julgar aquilo que é mau de acordo com as suas consciências, enquanto outros mantêm essa mesma capacidade.” (ibid. 27)

⁹ Excepto uma curta docência académica na *New School for Social Research* em Nova Iorque, Anders recusou exercer qualquer outra actividade de docência académica.

mesmo o argumento da limitação territorial dos seus efeitos não conta como contra-argumento, pois ela por um lado é potencialmente omnidestruidora, por outro lado os seus efeitos radioactivos não são controláveis, sendo daí qualquer argumento da limitação do seu efeito absurdo. (ibid. 259).

Assim como em Arendt lidamos aqui com um problema moral. Ao contrário de Arendt, Anders fornece uma explanação bastante convincente, que nós devido à nossa condição antropológica sob as circunstâncias sociais da actualidade mal somos capazes de entender o problema moral existente. Anders compreende esta condição antropológica no fenómeno designado de *declive prometeico*:

“Que queremos dizer com esta expressão? O facto de que as nossas diferentes faculdades (como fazer, pensar, imaginar, sentir, ser responsável) se distinguem umas das outras nos seguintes aspectos. [...] *Cada uma destas faculdades tem uma relação própria com a quantidade e a medida. As suas “volumina”, as suas “forças de acepção”, as suas “capacidades de trabalho” e o seu “alcance” diferem. Por exemplo: podemos hoje planear sem dificuldades a aniquilação de uma grande cidade e executá-la com a ajuda dos meios de destruição produzidos por nós. Contudo, imaginar este efeito, percebê-lo, só o conseguimos de uma maneira muito insuficiente. [...] Não obstante esse pouco, que somos capazes de imaginar: a imagem difusa do fumo, do sangue e dos escombros, é ainda muito mais, comparado com o quantum mínimo que somos capazes de sentir ou de nos responsabilizar ao pensar nessa cidade aniquilada.*” (ibid. 267).

Cada faculdade tem então, segundo Anders, um limite de trabalho, para além do qual “já não funciona” (ibid.), ou seja “falha” (ibid. 268). Anders concentra-se nos outros exemplos acerca do declive prometeico nas faculdades dos sentimentos, da percepção e da imaginação. Especialmente no âmbito dos sentimentos encontramos-nos ainda num estado arcaico, a nossa capacidade emocional é absolutamente incapaz de acompanhar tudo aquilo que somos capazes de fazer e de produzir, daí a motivação da alusão a Prometeu com o termo declive prometeico (ibid. 270). Anders presume mesmo que o hiato deste declive aumente cada vez mais, na medida em que o aumento vertiginoso da produção industrial em massa e dos media origina uma diminuição proporcional das nossas capacidades de sentir (ibid. 271). Aludindo à troca de correspondência com o piloto do avião que largou a bomba atómica, Claude Eatherly, Anders refere a resposta deste à pergunta, sobre o que tinha pensado durante o seu vôo, como exemplo da separação macabra e grotesca dos sentimentos da acção:

“Eu não conseguia, de maneira nenhuma, tirar da cabeça os 175\$, que ainda me faltavam pagar da prestação do frigorífico.” (ibid. 268)

Em última consequência, Anders parte do princípio, que o homem hodierno se encontra num estado ontológico de fragmentação, ou esquizofrenia:

“[...] o assustador no estado actual consiste precisamente em que já não se pode falar de uma luta [entre as faculdades humanas; B.S.], que antes tudo parece estar calmo e em ordem, e que um *smiling* colectivo encobre a situação. Como as faculdades se afastaram umas das outras, elas já não se vêem; como já não se vêem umas às outras, já não entram em conflito; como já não entram em conflito, já não se magoam. Resumindo: o ser humano como tal já não existe, mas apenas o agente ou produtor aqui, o que sente acolá; o ser humano *enquanto* produtor ou *enquanto* ser que sente; e apenas estes fragmentos humanos especializados são reais.” (ibid. 272)

E Anders continua, meia dezena de anos *antes* da captura de Eichmann e *antes* dos relatos de Arendt:

“Aquilo que há dez anos atrás nos encheu de um tal horror: que o mesmo homem pudesse ser simultaneamente funcionário de um campo de concentração e bom pai de família, que os dois fragmentos não se estorvavam reciprocamente, pois já não se conheciam um ao outro, esta *inofensividade assustadora do assustador* não se manteve um caso único. Todos nós somos os herdeiros destes seres *esquizofrênicos* no seu sentido mais puro.” (ibid.)

Ressalta claramente que tanto Anders, como Arendt, não vêem Eichmann como um monstro demoníaco, que ele antecipa, se bem com diferenças estilísticas, o conceito da banalidade do mal, quando fala da *inofensividade do assustador*, vendo porém as razões para o falhanço moral de Eichmann no declive prometeico, e não na ausência de um pensamento capaz de dialogar. Pessoalmente, parece-me que a argumentação de Anders, em comparação com a de Arendt, se apresenta de uma forma mais concisa e mais convincente. Quase como um acordo implícito, ou, pelo menos, como uma referência encoberta a Anders, a frase de Arendt abaixo citada e ainda por cima destacada em itálico, parece seguir a ideia, também presente em Anders, de uma proporcionalidade inversa e de uma responsabilidade crescente juntamente com uma separação cada vez maior dos sentimentos da acção criminosa:

“[...] o grau de responsabilidade aumenta geralmente à medida que nos vamos afastando do homem que maneja o instrumento fatal.” (Arendt, 2003: 323)

Chegamos às conclusões, que Anders tira do seu diagnóstico do declive prometeico. Poderemos dividi-las em conclusões teóricas e práticas. Do ponto de vista teórico, Anders exige o seguinte: (i) primeiro ter-se-ia que compreender, que existe uma diferença entre imaginar, compreender, saber e um *compreender* num sentido pleno: no *compreender* participam *todas* as faculdades do ser humano, enquanto que o *saber* é o resultado de um processo de pensamento puramente intelectual-abstracto, no qual as percepções e os sentimentos estão ou insuficientemente envolvidos, ou, em caso extremo, completamente separados (ibid. 269s.). (ii) Toda e qualquer decisão moral depende de modo decisivo de se compreendemos os objectos, assuntos, participantes da ‘situação moral’ (ibid. 285). Compreender, porém, só podemos – num sentido pleno – aquilo que nos diz „respeito“, ou seja que nos „toca“, e isto significa, na maior parte das vezes, aquilo que acontece no círculo directo da nosso mundo de vivências e actuações, e onde temos a possibilidade de exercer alguma influência através do nosso actuar. Uma justificação e um desenvolvimento detalhados deste postulado é tarefa de uma „*teoria de conhecimento moral*“ ainda a desenvolver (ibid. 284).

Antes de falarmos das exigências práticas de Anders, debruçamo-nos ainda um pouco sobre as teóricas. Como consequência, similar a Arendt, o não compreender manifesta-se em Anders como um „*co-laborar*“ (ibid. 287), um espaço de acção, que é caracterizado como que por um vácuo moral. Isto aplica-se tanto aos esquemas de acção típicos dos sistemas totalitários, como também aos nossos dias. Seguindo este ponto de vista, Anders refere ainda mais duas vezes o tempo do regime nazi, uma das vezes relativamente aos oportunistas,

„Daí por exemplo, a questão, de que se milhares não saberiam da liquidação, ser inadequada; que eles sabiam será provavelmente o mais certo; mas entender [no sentido de *compreender*; B. S.], isso não o conseguiram, porque desde o início era claro, que fazer algo contra isso estava fora de questão. Portanto, continuaram a viver, como se não soubessem de nada. Exactamente aquilo que nós fazemos, embora tenhamos «conhecimento» da bomba“. (ibid. 285 s.)

uma outra vez referindo-se aos criminosos:

„Nesses processos, onde eram julgados «crimes contra a humanidade» podia-se ver repetidamente que os acusados ficavam magoados, consternados, ou por vezes até indignados pelo facto de serem abordados como „pessoas“, ou seja responsabilizados pelos abusos daqueles de quem abusaram, e pelo assassinato daqueles que assassinaram. Compreender estes réus apenas como exemplares casuais desumanos ou obstinados seria absolutamente falso. Se eram incapazes de ter remorsos, vergonha, ou de mostrar uma qualquer reacção moral, não porque embora tenham colaborado, mas sim na grande maioria, precisamente porque *apenas* colaboraram, por vezes precisamente *porque* tinham colaborado.“ (ibid. 287)

Mais uma vez temos a impressão de que Hannah Arendt está aqui a falar, anos antes dos seus relatos do processo. As analogias – como dito, excepto em relação ao processo de justificação – encontram a sua continuação também no ponto, de que os dois estão convencidos, que uma grande parte da humanidade se encontra hoje numa situação semelhante, onde a capacidade do juízo moral devido ao facto do co-laborar, ou funcionar, definha ou até mesmo desaparece. Segundo Anders „à excepção de alguns poucos sectores [...] o nosso «fazer» de hoje desenrola-se num âmbito de estabelecimentos organizados, pouco ou nada transparentes, mas compelativos para nós, e desemboca num *co-laborar* conformista.“ (ibid. 286 s.) Aquilo a que Anders chama a *compelatividade dos estabelecimentos* leva ao diagnóstico de uma moralidade esquizofrénica omnipresente no mundo de hoje. Segundo Anders somos hoje mais ou menos claramente „treinados“ (ibid. 291) para colaborar no nosso mundo de trabalho, em caso extremo sem termos em conta o quanto aquilo que fazemos ou produzimos é moral ou imoral. Porém, na sua vida privada cada um deve seguir os mandamentos morais tradicionais. É nisso que para Anders se revela a monstruosidade de o ser humano viver uma vida esquizofrénica:

„A *esquizofrenia como postulado* seria pois algo tão monstruoso, que em comparação com este postulado todas as exigências morais colocadas ao homem até hoje, mesmo aquelas de uma exigência imensurada, não seriam outra coisa senão meros conselhos carinhosos.“ (ibid. 292)

Chegamos agora às exigências práticas de Anders. (i) Por um lado ele vê como uma „*necessidade moral*“ (ibid. 273) primordial do nosso tempo que a „*fantasia moral*“ seja desenvolvida, e isto significa o aumento da sua capacidade através de „exercícios de alongamento moral“ e do „esticamento da fantasia usual e da prestação sentimental“ (ibid. 273s.). Embora Anders seja cauteloso no que concerne propostas concretas, aconselha, contudo, a vivência de experiências no âmbito das Artes, da

Literatura (ibid. 315) e da Música (Anders refere aqui por exemplo o efeito benéfico da experiência estética das sinfonias de Bruckner (ibid. 313s.)), assim como a elaboração filosófica de uma „crítica do sentimento puro“ (ibid. 269), que exerceriam o efeito de uma ‚ginástica emocional‘. Segundo Anders seria também útil, servindo como que uma espécie de instrução para a razão prática, a substituição da máxima do imperativo categórico de Kant por uma nova fórmula:

„Tem só aquelas coisas, cujas máximas de acção possam tornar-se máximas da tua própria acção.“ (ibid. 298)

A nova máxima orienta-se nos produtos, partindo do princípio de que as coisas, hoje, se comportam como pessoas, colocando exigências ao homem. Para além disso, as coisas produzidas encontram-se precisamente no local sistemático do conjunto das nossas faculdades, onde o declive prometeico actua. Mais tarde, no segundo volume da sua obra principal, Anders acrescenta ao primeiro declive prometeico - que consiste na separação dos sentimentos da produção, dos seus produtos, do saber e do pensar -, uma outra forma do mesmo, que consiste na disparidade entre aquilo que somos capazes de produzir e aquilo que devido à nossa capacidade de precisar, *somos capazes de necessitar* (Anders, 1988b: 19). Neste sentido, acaba por ser o produto que cria determinadas estruturas de necessitar, ou seja, é o produto que *quer* ser utilizado, emitindo de uma maneira irresistível apelos morais criados pelo sistema, é o produto que nos enfrenta, tal como um ser humano, revestido de máximas morais. Desta forma, a máxima da bomba atómica, a mais esquizofrénica de todas as máximas, seria e é, segundo Anders, a seguinte:

„Tudo é indiferente. Mesmo se o mundo existe ou não, é também indiferente. Que diferença faz se ele simplesmente não existir?“ (Anders, 1988a: 301)

Relativamente à bomba atómica Anders chega a propor quatro mandamentos quase bíblicos:

„nunca, nem mesmo sob pressão, tão pouco sob pressão física como sob pressão da opinião pública se deverá colaborar em algo, que tenha a ver, mesmo que seja muito indirectamente, com a produção, experimentação e utilização da coisa;

falar da coisa como tratando-se de uma maldição;

ensinar aqueles que se conformam com a coisa encolhendo os ombros;
e afastar-se demonstrativamente daqueles que defendem a coisa.“ (ibid. 308)

4. Conclusões

Não quero terminar, sem retomar a questão da co-textualidade, do diálogo entre os textos de Arendt e de Anders, referida na introdução. Ambos estabelecem uma ligação entre os acontecimentos durante o regime nazi e a actualidade, ambos se assemelham no seu diagnóstico, embora difiram no que concerne as razões que originaram a situação moral actual. Visto da nossa perspectiva actual, parece que Anders e Arendt teriam levado avante, contra o curso do tempo, uma conversa sobre aquilo que os assustava, e que segundo a sua opinião também deveria assustar e preocupar hoje a humanidade. Os dois autores tiveram a coragem de lançar postulados que não são impermeáveis contra possíveis objecções por parte de especialistas (filosóficos) e que provocam facilmente um „mas...“. No entanto, eles deviam ser tomados em consideração, e se seguirmos Anders, deviam fazer-nos pensar e sentir, exigindo mesmo uma confrontação intelectual e emocional.

Bibliografia

Anders, Günther. 1988a. *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 7., unver. Aufl., München: Beck

Anders, Günther. 1988b. *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 4., unver. Aufl., München: Beck

Araújo, António de / Brito, Miguel Nogueira de. 2003. «Arendt em Jerusalém». In Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Coimbra: Edições Tenacitas. (pp. 7-48)

Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt

Arendt, Hannah. 1987. *Macht und Gewalt*. 6. Aufl., München: Piper

Arendt, Hannah. 2003. *Eichmann em Jerusalém*. Coimbra: Edições Tenacitas

Arendt, Hannah. 2006. *Über das Böse*. München: Piper

Augstein, Franziska. 2006. «Taten und Täter». In Arendt, Hannah. 2006. *Über das Böse*. München: Piper. (pp. 177-195)

Diner, Dan. 1997. «Hannah Arendt – jüdisches Selbstverständnis im Schatten der Eichmann-Kontroverse». In Alte Synagoge (ed.). „*Treue als Zeichen der Wahrheit*“: *Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen: Klartext-Verl., (pp. 109-120)

Seyer, Seifried. 1998. *Die versunkene Welt: Hannah Arendts Theorie des öffentlichen Handelns*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien : Lang

Trawny, Peter. 2005. *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann

