

A DISTÓPICA FACE DO HORROR NO ESTADO E A LITERATURA: DOMÍNIO, VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA¹

Prof. Dr. Roberto Bueno²
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

INTRODUÇÃO

Este texto é parte de um trabalho bem mais extenso todavia em processo de elaboração. O trabalho recorta como seu objeto as conexões entre a estética do Holocausto e a sua reverberação no mundo político, e o faz pela via analítica das conexões entre a construção desta cultura de domínio, sujeição e violência, a literatura e a sua intersecção com o mundo político, aqui também analisado em sua dimensão de sofrimento e mal radical impostos desde a narrativa impactante da literatura dos sobreviventes.

A hipótese assumida neste trabalho é a de que a literatura foi um dos recursos teórico-literários de época capazes de realizar duas funções distintas, a saber, alimentar o enfrentamento à morte e estetizar o horror (Jünger) e, ao tempo, com singular sutileza, deslocar o eixo da dor e sofrimento radicais impostos a um altíssimo número de vítimas para uma dimensão estética inebriante, quando não obnubilante, estimuladora antes que atenta aos riscos que sua abordagem suscitava. Por outro lado, a literatura também foi capaz de despertar corações e mentes para a barbárie em comissão e, depois de tudo, explicitar o inenarrável (Primo Levi, Wiesel, etc.) e aos termos mais evidentes da barbárie aqui representados por Auschwitz.

A imposição da dor radical por parte do regime nacional-socialista suscita a reflexão de diversas de suas formas e de pontos de apoio para a sua final consecução, o que também nos leva a inquirir acerca das responsabilidades. Uma delas diz respeito a

¹ Agradeço ao investimento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo financiamento da parte inicial deste trabalho, cujo apoio permitiu este desenvolvimento.

² Roberto Bueno é Professor-Doutor Adjunto II da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Direito Público da UFU. Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) (CAPES 6). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFCE). Mestre em Filosofia do Direito e Teoria do Estado pelo UNIVEM. Especialista em Ciência Política e Direito Constitucional pelo Centro de Estudos Constitucionais de Madrid (CEC). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Estágio de pós-doutoramento em curso pelo UNIVEM, sob supervisão de Oswaldo Giacóia Jr. E-mail: rbueno_@hotmail.com

estética, e nesta dimensão, a literatura, cujo recorte neste trabalho restringiu-se a análise da narrativa dos sobreviventes. A sua solidão é atroz, é a dor de “[...] descobrir-se em um mundo em que tudo tem a mesma aparência, homens, carros, médicos, caminhões, chuveiros, e não poder entender como tudo isto se transfigurou em uma gigantesca máquina de morte” (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 136-137), eliminação que agita a soldadesca animada pelo irracionalismo vitalista de literatos como Jünger ao apontar o caminho: “[...] y es un bello espectáculo el que se produce cuando la persona singular no trata de esquivar esa muerte, sino que va a buscarla en la ofensiva” (JÜNGER, 1993, p. 108). A estes homens a literatura de Jünger insufla tendo como base o que denomina de “realismo heroico”, que “[...] es de la que resulta ese grado extremo de fuerza ofensiva de que nos hallamos necesitados”. (JÜNGER, 1993, p. 41).³

Este texto enfoca a literatura dos sobreviventes a esta filosofia inserida na literatura de época. Aqui pretendemos denotar a sua capacidade de atualizar a memória do mal como elemento vivificador da historicização do horror, posto que incapaz, como o primeiro, de despertar a sensibilidade para o inaudito. A história seria incapaz de transmitir, por exemplo, aquilo que o sobrevivente pode, a saber, a “[...] dor pela sensação de absoluto isolamento em um mundo no qual seres humanos – máxima semelhança – se tornaram assassinos de um povo”. (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 137).

Podemos perceber a profunda diferença com que a guerra e a barbárie foram pensadas, incluindo as reflexões sobre o desenvolvimento da técnica como um modo indissimulado de poder (*cf.* JÜNGER, 1993, p. 181), passando da descrição fulgurante e enobrecedora da destruição pela via da estética a um estado de perplexidade pela radicalização destas vias da destruição da aplicação da técnica. Jünger não hesitou em apresentar o fulgurante estado do extermínio nos campos de batalha que conheceu pessoalmente, as suas nuvens de fumaça, o intenso ranger das máquinas, o metálico unido dos projéteis, as cores das explosões dos canhões, mas também narra o modo como o indivíduo morre, as cores que assume, insinuando que os seus matizes policrômicos poderiam ser inspiradores pra a linguagem do poeta (*cf.* JÜNGER, 1993, p. 106).

³ A chamada para o enfrentamento à morte se encontra ancorada na perspectiva de superação do mundo burguês, e assim se permite dizer: “[...] que los soldados alemanes del frente mostraron ser no sólo invencibles, sino también inmortales. Todos y cada uno de esos caídos están hoy más vivos que nunca y eso se debe a que, en cuanto figuras, pertenecen a la eternidad. Pero el burgués no pertenece a las figuras [...]” (JÜNGER, 1993, p. 43). Este é, de fato, um trecho bastante ilustrativo acerca do estado de sua literatura relativamente ao encorajamento do enfrentamento à morte.

O entusiasmo da literatura jüngeriana pela destruição, humana incluída, é notável em sua esteticização da miséria mas também por seu aberto chamado para a luta em sua máxima virulência (cf. JÜNGER, 1993, p. 35). Descreve o final dos dias de triunfo da liberdade liberal, do pacifismo que esta implanta na alma de seus indivíduos, mas, sobretudo, despreza o rechaço liberal a desafiar a morte nos campos de batalha em que “[...] impera la magia de la muerte mecánica” (cf. JÜNGER, 1993, p. 106), e este é mesmo um dos objetos recorrentes da crítica de Jünger.⁴ Mas se a literatura jüngeriana dos anos 1920 e 1930 apontava para a estetização do horror, paralelamente, começaria a colocar-se no cenário talentos preocupados em desenhar os contornos da barbárie, e aqui deparamos com a narrativa dos sobreviventes. Seu teor foi unânime quanto ao indizível testemunhado, tendo a própria literatura assumido um duplo papel de importância, tanto para a memória coletiva quanto para a própria sobrevivência da testemunha (cf. CYTRYNOWICZ, 2003, p. 137).

Este artigo põe em evidência que a memória do horror não é compatível com o silêncio, que a história requer continuamente a releitura à luz dos esforços contínuos pela consolidação das instituições democráticas. Sugerimos ser necessário revisitar a estetização da dor e do sofrimento radicais, propondo a sua releitura no mundo, contrapondo-a a face concreta de seus perpetradores, considerando que a sua ocultação e consequente impunidade pode inviabilizar a responsabilização. Este texto objetiva recolocar em pauta a renovação gramatical das estratégias da barbárie e a da sua dimensão estética.

A inspiração básica deste trabalho é a ciência acerca de que o mal pode repetir-se, ainda quando o faça sob novas roupagens, posto que os atores políticos não constroem a história segundo uma concepção linear e evolutiva das instituições e da moralidade do ponto de vista qualitativo. O horror está à espreita, inserto em discursos ácidos, mas também em outros travestidos, está ali, no aguardo pela situação ideal de sua reprodução, à espera da melhor circunstância para sua reprodução social. É esta ideia que nos traduz a noção de que a reedição da barbárie é sempre uma possibilidade

⁴ Jünger reitera os termos de sua crítica ao liberalismo burguês por sua renitência em aceitar o enfrentamento à morte, lhe reprova por insistir que a violência das armas seja utilizada apenas como um último caso, verdadeira exceção, e para defesa do Estado, não como guerra de agressão, mas para libertação dos povos estaria franqueada (ver JÜNGER, 1993, p. 153). Reitera esta visão também ao destacar que ao burguês não lhe é dada a “arte de morrer” por não ser capaz de fazer a guerra nem de perdê-la, ou seja, “[...] de ver en su propio hundimiento su libertad suprema [...]” (JÜNGER, 1993, p. 44). Deste conjunto de avaliações o autor, assim como outros tantos conservadores revolucionários do período, alimentavam o sentimento de profunda ojeriza relativamente a Sociedade das Nações.

concretizável, e que os esforços por compreender as raízes do mal e a gramática de sua manifestação não será uma tarefa que se esgote, senão todo o contrário, carente de sucessivas reedições, de reaproximações necessárias e inspiradoras. A atenção e a vigilância constante serão o preço da redução das possibilidades de que se materialize, e nisto estamos envolvidos aqui.

1. UTOPIAS E ANTIUTOPIAS: DOMÍNIO E VIOLÊNCIA

O presente momento histórico é revelador de um contexto sociopolítico de exercício concreto do anti-utopismo, que não poderia adquirir maior aprofundamento no mundo empírico. Os projetos utópicos proveem o futuro de um conteúdo determinado a priori, uma convicção certa e excludente acerca do bem e da virtude, projeto certo e mentalidades orientadas para a sua consecução que, não raro, desconhecem a modéstia e a prudência no emprego dos meios necessários. Em uma ordem autoritária ou totalitária as instituições não podem distar de uma descrição como esta, pois ela precisa, a rigor, ao tempo em que manter a retórica utópica, por outro lado, eludir o viés genuinamente utópico que o pensar humano pode disponibilizar para o desenho do porvir sociopolítico aberto e democrático.⁵

A ordenação da vida em uma sociedade autoritária ou totalitária demanda que o porvir não seja desenhado por mentes imaginativas, pois tudo quanto requer e impõe é que o futuro encontre-se engessado pelo presente, que o porvir já se encontre, a priori, determinado pelo poder existente. Todas as ordenações da vida devem encontrar-se fundidas em uma única modelagem controlada pelo soberano político que todo o poder exerce e manipula. Este seria um tipo de sociedade cujos cidadãos diriam, conforme sugere Saramago, que, máxime, seria muita sorte que fosse apenas um lugar difícil de viver (*cf.* SARAMAGO, 1995, p. 53).

Alguns frankfurtianos apontaram para a gravidade dos problemas da dominação na sociedade industrial moderna, da importante intervenção da técnica para esta

⁵ Neste sentido poderíamos explorar a ideia de que a utopia, enquanto pura concepção teórica, é uma categoria que pertence ao mundo do irrealizável, necessariamente, inapropriável pelo humano. Por outro lado, opera na mente e nos corações como uma categoria sedutora, que tal qual sereia, apela aos homens para que realizem a sua apropriação política na tentativa de realizá-la no mundo político. É então que, sugerimos, ela já não mais representa a categoria da utopia, mas outra categoria que, pelo mero fato da tentativa de ser realizada, já mereceria outra nomenclatura e reputação, que sugerimos poder ser a de uma distopia. Tal sugestão se deve as distorções e violências graves que o empenho em realizar a categoria abstrata da utopia supõe, como se a mera tentativa de deslocá-la de sua esfera abstrata implicasse na prática destes meios violentos.

finalidade dominadora. O poder que se estrutura nesta modelação sociopolítica e econômica se articula com o exercício do mais puro modelo de oposição ao esclarecimento, pela via do sufocamento da autonomia do indivíduo, pela aposta no avanço do que a literatura de Jünger apresenta como a decadência da cultura do arbítrio do sujeito e a ascensão de sua disciplina automática (*cf.* JÜNGER, 1993, p. 100), e com isto se observaria a decadência do homem burguês ao passo que o nascimento da novidade histórica, da época em que a vigiria a lei do aço.

Mantido o interesse em estabelecer mecanismos de controle para as massas, por outro lado, isto sim, as estruturas de poder em nossos dias verdadeiramente deixaram de ter interesse na pura ignorância do indivíduo dada a necessidade de incrementar a produção, pois precisa de trabalhadores com aptidões técnicas inauditas. Contudo, a lógica do sistema permanece inalterada, pois a educação é mantida em termos que instrumentalizam o indivíduo, que o instruem e adestram a certos conhecimentos específicos e o tornam apto a resolver problemas específicos, mas não a refletir sobre os padrões e valores do contexto em que tal técnica será aplicada.

Esta é uma importante dimensão da tragédia da dominação das modernas sociedades modernas e da educação que nela se encontra disponível para as massas, adestradas, portanto, mas não educadas para a ação reflexiva e, assim, quando seja o caso, os homens se deprimem, mas desconhecem o por quê, assim, como se uma dimensão humana fosse desconhecida pelo sujeito, e dali apenas extraísse o continuado sentimento de dor e estranhamento, sem a consciência do que se passa em sua mente.

As múltiplas formas de aparição histórica de dominação, malgrado certas discrepâncias pontuais, têm algo absolutamente em comum, a saber, que o indivíduo não conta, e segundo a lógica mais elementar dos regimes autoritários, não pode, sob circunstância alguma, contar, senão que a sua vida deve encontrar-se ao dispor dos fins superiores que a coletividade imponha sob a descrição do poder instituído positivado no direito. O indivíduo, portanto, não contará, exceto instrumentalmente, e neste caso, tão somente para os fins propostos pela razão de Estado. Em outros termos, como diria Todorov, este é um estado do político em que “[...] toda a vida do indivíduo encontra-se reunificada; já não está dividida em esfera pública com limitações e esfera privada livre [...]” (TODOROV, 2002, p. 26), e é neste processo de (*re*)unificação que o indivíduo perde-se da possibilidade de construir a vida segundo as suas próprias perspectivas, senão que fica imerso e submetido às determinações da coletividade. É deste todo social que o indivíduo resta dependente, pois, como recorda Todorov, “[...] ele deve adequar à

norma pública a totalidade de sua existência, inclusive suas crenças, seus gostos e suas amizades. O mundo pessoal fica dissolvido na ordem impessoal” (TODOROV, 2002, p. 26). Esta é, indubitavelmente, a bem conhecida chave para a porta sempre entreaberta do totalitarismo.

A história bem apresenta estruturas sociopolíticas e econômicas em nada fugidias a esta descrição, dentre as quais a da União Soviética, a da Alemanha nacional-socialista, e passando pelo sanguinário regime cambojano de Pol Pot (e seus sanguinários Khieu Samphan e Nuon Chea) não poderíamos esquecer o também cruel regime albanês sob Enver Hoxha. Todos eles definiram roteiros políticos que, por definição, compartilharam perspectivas políticas de fundo e também uma cosmovisão corrosiva acerca dos propósitos da autonomia humana e, por conseguinte, de qualquer possibilidade lógica de responsabilização dos indivíduos, pois dela nada pode restar em regimes que avocam com exclusividade o desenho do político para as suas mãos. Os regimes deste naipe precisam desconstituir o propriamente humano, a saber, o reflexivo, pois de sua natureza é a demanda pela submissão irreflexiva. Tais organizações políticas estão marcadas pela radical investida contra todas as formas de potencialização do pensamento, de promoção da independência do pensar da dogmática oficial, atividade que não raro passa pelo exercício do direito a contestação política, algo impensável em um regime autoritário.

É da natureza da estrutura autoritária promover a desconexão do dissidente de sua essencial humanidade. O regime se coloca em posição de maior segurança sempre e quando os homens se aproximem ao máximo da posição de autômatas. Este movimento permite ao regime livrar-se daquilo que um sistema totalitário classificaria como “fator incômodo” (BAUMAN, 1998, p. 128), a saber, o livre pensar. É esta condição singular do humano que permite que vetorialize utopias (por definição sempre abertas no tempo e no espaço) e, produtivamente, empenhe esforços em desconstruir práticas políticas distópicas (antiutópicas) cuja implementação se encontra, como sói, calçada no puro domínio e na violência.

Compreender o empenho pela vetorialização e não pela dedicação expressa a consecução material das utopias é para o que apontamos. Partimos da compreensão histórica, à partida, de que ali onde os homens procuraram extrair a utopia de seu terreno próprio, a saber, o imaginário, eis que o totalitarismo invadiu forte e duramente a esfera da vida. Neste sentido convergimos com Heller e Feher quando sustentam que a política pós-moderna “[...] se siente terriblemente incómoda com las ideas utópicas,

incluso de tipo mesiânico, las cuales la hacen vulnerable a los compromisos fáciles con el presente y susceptible, a la vez, a los “mitos del fin del mundo” (HELLER; FEHER, 1989, p. 113-115). Historicamente se observa com pesar que a orientação a superlativa virtude empenha projetos os políticos para a consecução de males extremos.

Quando a orientação política se distancia do reconhecimento das limitações onírico-políticas às quais podem entregar-se os homens, é precisamente neste terreno pantanoso identificado por Heller e Feher no qual os homens entram a passos firmes. É certamente em tal condição de realizar a utopia que, então, a esfera pública termina por destroçar a própria essência do homem (*cf.* ARENDT, 1974, p. 10), restando praticamente nada intocado em sua esfera privada, ademais de sua evaporação pública, senão em sua condição de mera instrumentalização para a realização dos fins propostos (e impostos) pelo Estado.

Estes tipos de regimes totalitários necessitam impor uma castração absoluta da autonomia individual com vistas a eliminar processos de resistência política, corretamente avaliada como uma ameaça ao modelo político em vigor. A sua concepção idealizada de indivíduo é a de cumpridores cegos de ordens, bem inseridos na massa, obedientes natos, tal como um certo H. Groine, um líder local do partido nacional-socialista que em carta a Hitler reiterava sua condição de submissão dizendo que “[...] eu o sigo cegamente até o último suspiro e estou disposto a tudo” (EBERLE, 2010, p. 36).⁶ Nesta condição o indivíduo está subsumido à razão de Estado, dissociado por completo da razão privada que orienta a consecução de seus próprios fins e valores.

Mas se o Estado pode apresentar-se sob tal formatação dominadora, se mesmo em circunstâncias menos radicais de exercício do poder por parte de grupos oligárquicos em democracias mais frágeis, resulta que o abstencionismo axiológico-político é algo que depõe contra a resistência do puro domínio. Esta descrição, portanto, se opõe a uma muito comum frase para justificar as ações abstencionistas em face da barbárie durante o período nacional-socialista, talvez ainda de muitos dos mais obsessivos burocratas das democracias contemporâneas: “Ich kann nicht anders”.⁷ Rigorosamente, sempre há, e sempre houveram, opções possíveis, isto sim, o que a elas se somavam era custos, por

⁶ No caso da Alemanha nacional-socialista este tipo de cartas e posições não eram manifestações isoladas, senão que representavam a franca opção de uma grande parte da população, o que se depreende de um expressivo número das cartas recuperadas pelo livro de Eberle (ver EBERLE, 2010), sendo os seus signatários absolutamente livres para redigi-las e enviá-las, ou não, de onde pode concluir-se que a adesão ao regime foi mesmo livre.

⁷ Uma tradução livre sugerida para o trecho acima: “Eu não posso agir de outro modo”.

vezes, em nada desprezíveis.⁸ Nunca estamos desamparados no mundo de opções, quando mais não seja para evitar o mal maior. No caso da barbárie, é certo dizer que desde o início havia posições e posturas possíveis, ao menos para uma grande parte da população que, finalmente, optou por nada ver ou ouvir, tal como nas redondezas de Auschwitz, campo tão próximo do cotidiano polonês.

O conjunto daqueles que em face das dificuldades não agiram em seu momento, que apontaram as suas ações para a maximização de suas utilidades privadas, o fizeram em detrimento do cuidado com o público. Esta opção pela maximização do privado, em verdade, logo se revelaria uma abordagem equivocada, posto que logo viria a cobrar seu preço, aliás, altíssimo, em desfavor radical de um amplíssimo conjunto de cidadãos. No caso alemão, o descuido com a cultura do reforço às instituições embebidas da cultura democrática weimariana, logo abriria a brecha para o avanço do regime totalitário com rapidez e solidez singulares. Deslocadas as instituições de seu papel mediador, desprezadas as elites por supostamente introduzir elementos estranhos à cultura germana, foi dado o passo decidido (e decisivo) para o progressivo avanço da cultura da centralização e da exclusão da dissidência para, logo a seguir, aprofundar a compreensão de que as estruturas do poder deveriam manter-se em rota de absoluta convergência completa com uma visão totalitária. O que passaria a estar em questão foi a responsabilização por atos que seriam reputados como de desobediência a um regime em que a submissão era a chave-mestra do êxito, quando o indivíduo, portanto, não ocupa papel ou função, nem merece posição ou dignificação, o que sói ocorrer em todas as versões do totalitarismo.

Em tal contexto de aplicação da cultura totalitária a desobediência direta ao poder não era algo simples, mas, por outro lado, a pura submissão cobraria alto preço,

⁸ No caso dos custos acrescidos às ações de resistência ao domínio, certamente, precisam ser analisadas. Certamente, em muitos casos tais cursos foram altíssimos, envolvendo um risco de vida bastante presente para os envolvidos em ações de resistência. Contudo, mesmo quando aqui referimos a custos altos para aqueles que resistem em Estados que exercem o domínio, não há, rigorosamente, que concluir que todo o tipo de resistência envolveu o risco à vida. Não obstante, depois de tudo, remanesce uma importante questão na psicologia social do pós-guerra, bastante bem lembrada por Caligaris em breve artigo no qual evidencia que desde os anos 1950 a grande pergunta é se “[...] quem pratica o horror em nome de uma regra, será que ele gosta de obedecer e está disposto a fazer qualquer coisa para satisfazer seu desejo de obedecer? Ou será que ele obedece à regra porque a regra é o pretexto que o autoriza a praticar o horror” (CALIGARIS, 2014, p. E10). De forma bastante acurada, Caligaris reconhece que esta é uma reflexão válida tanto para muitos, desde aquele que pratica o horror em nome de uma regra em um campo de concentração na qualidade de guarda até o humilde funcionário da repartição pública, dedicado a maltratar os cidadãos (*cf. Ib.*). De certo modo, este é um debate também presente na discussão entre Martin Broszat (ver , BROSZAT, 1988) e Saul Friedländer (ver FRIEDLÄNDER, 2012a, 2012b, 2004).

ainda quando, aquela altura da história fosse inimaginável o tamanho da fatura cobrada, finalmente, tanto individual quanto coletivamente.⁹ Durante o totalitarismo alemão a lógica do sistema era geradora de fricções e constante insistência em desarmonizar a cadeia de comando administrativo, de sorte que as instâncias médias de poder entravam permanentemente em conflito, levando os indivíduos a não poder estar absolutamente seguros sobre quem deveria ser obedecido em cada situação, ou seja, em algum caso, se a obediência era devida às instâncias do partido, a SA, às SS ou ainda a administração civil (cf. ARENDT, 1974, p. 490).

Esta leitura da questão convida a que revisitemos uma das teses de Milgram, a saber, sobre a voluntária submissão humana (ver MILGRAM, 1974)¹⁰ a ordenação dos regimes totalitários. Uma vez mais sobrevém a ideia de que o maior temor que resta a enfrentar é o do conjunto de homens que *não* se propõe desafiar a ordem. Este coletivo tem o seu espírito identificado com aqueles que a história mostrou permanecerem impassíveis em face da barbárie, que puderam, inclusive, voluntariar-se como perpetradores, empenhados tenazmente, homens absolutamente fiéis a uma ordem jurídico-política com singular denodo, empenhados em cumprir quaisquer ordens, mesmo aquelas de conteúdo indizível ainda para o mais parvo dentre os homens. Eles não quebraram a ordem,¹¹ senão ao contrário, a executaram fiel e resolutamente, resultando daí a radical realização do mal, experiência que ainda não temos de ações derivadas do descumprimento da ordem.

Muito embora a obediência seja uma das modelações comportamentais regulares das quais uma sociedade necessita para a sua sobrevivência, mesmo aquelas de corte democrático, é também certo dizer que para o seu devido funcionamento os sistemas

⁹ Do ponto de vista da eficiência é interessante a referência colhida por Bauman de que no processo de organização do genocídio, talvez, pouca diferença fizesse que o nacional-socialismo tivesse ou não contado com o auxílio dos judeus, inversamente, portanto, ao que sustentou Arendt, ao afirmar que sem o empenho dos *Judenräte* o número de mortes teria sido mais baixo (cf. BAUMAN, 1998, p. 142-143).

¹⁰ Sobre este tema é sempre inspirador o retorno a uma das fontes clássicas sobre a matéria que conta com diversas boas edições (ver BOÉTIE, 2007). O jovem Boétie (1530-1563) diálogo com os clássicos gregos e latinos, angulando a questão pela incompreensibilidade da submissão a governos tirânicos, relegando a um plano secundário algumas das motivações humanas menos apreciáveis. Não obstante, em face da realidade em nada infrequente da submissão, Boétie aposta pelos esforços em prol da liberdade, ou seja, pelo enfrentamento com as forças da submissão pura, que supomos mais ligada a falta de valor do que a falta de conhecimento, à falta de adequada leitura da verticalidade humana do que ao domínio mais sofisticado de dimensões cognitivas.

¹¹ Resta sempre a questão sobre o motivo de tanto empenho para realizar ainda as ordens que imponham o mais radical sofrimento, mas omitem-se em empenhar também esforços para impedir que uma ordem jurídico-política deste gênero acesse o poder.

equilibrados requerem atingir um ponto ótimo de submissão e rebelião que é de difícil calibragem. No caso dos estados totalitários a concepção é absolutamente divergente. Neste sentido, por exemplo, recorda Bauman, recuperando o texto de Dwight Macdonald, recordando que desde 1945 o maior temor que devemos manter já não é acerca da desobediência às leis, mas, ao contrário, acerca da implacável e cega obediência (submissão) às leis (cf. BAUMAN, 1998, p. 178). Certamente, esta é uma transcendente alteração no foco analítico da questão.

É neste contexto que a noção de rebelião precisa ser revisitada. Quiçá, falando em grau inferior, devêssemos ocupar-nos do exercício da desobediência, ou seja, de como um elemento como este, historicamente temido e desprezado, poderia adquirir importância para pensar a (boa) sociedade a longo prazo, e desde uma noção de ponto de equilíbrio, tê-la em conta como instrumento para uma sociedade estável. Neste sentido é necessário considerar como extremamente pertinente a pergunta realizada por Milgram ao analisar o contexto da produção do Holocausto: “Thus, obedience to authority, long praised as virtue, takes on a new aspect when it serves a malevolent cause; from for appearing as a virtue, it is transformed into a heinous sin. Or is it?” (MILGRAM, 1974, p. 3).

A questão proposta por Milgram bem mais do que sugere uma profunda análise sobre a obediência como mera dimensão da virtude mas, ao ir além, adentrar no espaço analítico do quão perniciosas podem ser as consequências da mais pura e dura submissão irrefletida. Desde logo, não há desobediência sem riscos próprios, mas devemos admitir com Macdonald-Bauman que, ao menos desde a experiência do Holocausto, ficou claro que devemos temer muito mais intensamente os homens uniformizados, praticantes de uma obediência canina às ordens de um determinado regime, meticolosos e irracionais no fazer cumprir normas, cegamente (ver BAUMAN, 1998, p. 178), do que a desobediência, articulada e levada a termo desde a sociedade civil, muito embora isto não desonere a obediência cega de suas nefastas implicações.

Sendo este o cenário, é necessário assumir que tampouco há possibilidade de paz e de algum desfrute existencial sem a assunção de certos custos, tais como a aceitação de algum grau de restrição às liberdades. É nesta dimensão que sugerimos ser importante o papel a ser desempenhado pela moralidade e, em caso de seu desprezo, sugerimos que o roteiro político vê-se ferido lenta e letalmente – embora

comprometidos a realizá-lo em seu grau máximo –,¹² mas também às perspectivas sociais do homem que luta por evadir-se de suas responsabilidades, ensandecida corrida à busca de fuga de seu alter ego.

2. O HOMEM EM FACE AO MAL INDIZÍVEL: H. ARENDT, N. ELIAS E G. GRASS

Durante o nacional-socialismo, a incredulidade e o ceticismo não poderia ser força sólida o suficiente para manter o homem alheado do destino de seus semelhantes. O questionamento sobre a ação humana em face do mal é sempre atual, a dúvida sobre a limitação humana para agir em defesa de seus semelhantes esvai-se em caso de breve observação da história, repleta de negligências e omissões.

A inação em face do mal indizível busca racionalizações várias, tais como a ameaça insuperável ainda por um homem disposto a ação. Contudo, no limite, sempre resta uma alternativa: arriscar a sobrevivência física sem a certeza certa do perecimento em prol de uma existência moral vertical e da exemplaridade que a auto-imagem humana requer ou, então, segunda hipótese, respirar mais umas tantas vezes, mas sempre certos e acompanhados da perda da verticalidade moral. A primeira hipótese apenas põe em perspectiva a possibilidade do perecimento, enquanto que a segunda assume um valor certo, a saber, a hipoteca existencial. Esta, não raro, conduziu sobreviventes a atos suicidas, configuradores, ainda que muito tardiamente, de todo o desespero e aflição que lhes acompanharam.

Se convergirmos com que não há mesmo um padrão de moralidade irretorquível, ainda assim, poderemos convergir com a ideia de que possa haver em um determinado microcosmo geográfico-antropológico mais ou menos amplo um compartilhamento mínimo em matéria de moralidade.¹³ Um destes padrões mínimos que poderiam ser

¹² É importante notar o quanto a tarefa do extermínio foi rotinizada administrativamente, alvo de todas as atenções dos burocratas do horror no sentido de maximizar os recursos disponíveis para aumentar o grau de letalidade dos esforços do regime. Neste sentido, por exemplo, Cangi cita um elucidativo documento do regime nacional-socialista em que a busca pela maximização das mortes por gás em seus veículos Saurer é extremamente cuidadosa, texto construído com uma linguagem em que se evita mencionar a palavra indivíduo ou homem, substituindo-as por “peças” e “carregamento”. Como bem conclui Cangi acerca deste documento assinado em Berlin em 5 de junho de 1942, “A coisificação e a burocratização absoluta da morte revelam um nível de reificação do humano extremo [...]” (CANGI, 2003, p. 154). Em suma, o burocrata da barbárie está bem descrito por Cangi: “Governar e reduzir as afeições é o modo no qual o humano pode produzir o pior, sem aparente servidão nem deleite. Este é o caso dos funcionários do nacional-socialismo” (*Ib.*). O regime precisava retirar o estatuto humano de seus funcionários. Servis e emasculados, estariam (*pre*)dispostos e capacitados para realizar as tarefas letais que o bruto negaria.

¹³ É importante ressaltar que nesta abordagem restringimos nossas referências e análises ao universo do mundo ocidental.

avaliados como compartilhados seria o da necessária respeitabilidade do humano em sua condição física e espiritual, pois mesmo quando tudo falha, o equilíbrio interno do homem todavia continua a requerer que apresentemos justificações e requerimentos com respostas minimamente afinadas do ponto de vista político, de sorte que as ações públicas, por mais abjetas, encontrem amparo em alguma versão de convicção ética que possa encontrar respaldo em uma determinada comunidade. Depois de tudo, seja qual for o regime político em causa, ele necessitará, em alguma medida, expressar retoricamente a sua convicção em que os indivíduos continuam, de algum modo, recebendo o devido respeito e que o regime está (*pre*)ocupado e vigilante em manter a integridade de uma específica comunidade, seja pelos caminhos que forem e pelas mais tortas e exóticas razões que sejam. Sem este recurso político, quer no plano estrito da retórica ou, ainda, compromissado em suas práticas políticas.¹⁴

Quando o Estado se desmarca do compromisso em respeitar os níveis de moralidade compartilhados pela sociedade e impostos às suas ações políticas, certamente, há um ataque visceral a condição humana. A esta restará poucas opções senão a do enfrentamento, tendo como alternativa suportar os tormentos infligidos pela omissão, que podem chegar a ser tão intensos como os de perecer na ação.¹⁵ Certamente, há nisto, sobretudo, uma percepção moral de corte universalizável, compartilhada pela ética kantiana, a saber, a de evitar aplicar o mal a outrem, de forma gratuita,¹⁶ ilegítima e sem amparo na moralidade compartilhada e consolidada historicamente em uma determinada sociedade. Em sua reflexão sobre o tema comenta Arendt que o grupo de homens que se ocuparam de resistir, de alguma forma, ao

¹⁴ Aqui há importantes aspectos a considerar, e um deles, central, é o de que ainda quando o regime em causa seja autoritário, haverá de manter como uma de suas preocupações a de criar uma retórica política que galvanize o apoio público, pois sempre, qualquer regime, dependerá desta aceitabilidade pública para que a sua ordem possa receber a necessária adesão. Desde logo, mesmo nas sociedades democráticas, avançadas ou não, a retórica política igualmente ocupa posição importante, mas tende a manter uma relação de proximidade maior com a prática política do Estado em suas políticas públicas. Assim, por exemplo, quando o objeto é segurança pública, as democracias tendem a realizar o seu discurso e punir os desvios dos agentes do Estado, enquanto que nos regimes autoritários a retórica não ressoa no âmago do regime, que bem pode chegar a ordenar aos seus agentes para que pratiquem violências contra os cidadãos a quem deveriam proteger.

¹⁵ Contudo, impera a pergunta sobre o que resta do homem paralisado pelo medo a testemunhar o horror. Impera a pergunta sobre o que efetivamente resta do homem petrificado pelo medo das consequências de resistir ao mal no mundo, sempre resta a pergunta sobre a devastação necessária que sofre o mundo interior do covarde ao testemunhar a devastação de seus semelhantes. O que sobra neste homem, algum vestígio de humanidade uma vez preservada a sua infame vida?

¹⁶ Não é este o espaço adequado, mas a título de nota devemos ressaltar que tanto no plano do direito interno quanto no plano do direito externo dispomos da categoria jurídica da legítima defesa, respectivamente, do indivíduo e do Estado.

regime, não se tratava, em suma, de que dispusessem de melhores recursos morais (*cf.* ARENDT, 2004, p. 106), mas, isto sim, que

[...] eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos. (ARENDT, 2004, p. 107).

Acaso assumamos que no âmbito público não há melhores moralidades que outras, isto sim, ao menos privadamente, podemos confirmar que melhores concepções morais são aquelas que permitem a autorreflexão pacífica conosco próprios sempre e quando estas não incluam roteiros de eliminação do outro da esfera da existência pública. Se há alguma espécie de satisfação em tal procedimento, conjuga-se este como um homem cuja eticidade foi desconstruída por suas próprias práticas.

Se alguma certeza cabia era de que a plena submissão era um dever, ainda quando incerto o senhor. Toda esta situação, levada ao extremo, resultava na expectativa de indivíduos aprovassem o desenvolvimento de suas vidas desde uma situação de absoluta convicção de sua insignificância, em face das ordens genéricas neste sentido que emanavam do poder central, sob a única e longínqua promessa do fortalecimento comunitário como recompensa pelo alheamento de sua humanidade. Não há submissão libertária bem como não há liberdade sem ordem, mas tampouco a pura ordem e domínio são capazes de implementar as condições para a boa vida à revelia de toda a possibilidade de ação heterônoma. Assim, por exemplo, Norbert Elias evidencia a ideia de que o indivíduo e a sociedade se encontram interconectados em sua existência (ver ELIAS, 2004), noções ligadas uma a outra, dependentes, mas que parte de uma realização autônoma do indivíduo. Indivíduo e sociedade estão ligados mas não são atores a partir de uma única perspectiva, senão que a segunda é uma imagem construída do primeiro, necessária retomada histórica do agente a partir de referenciais históricos e de proposições normativas elaboradas no momento presente.

A obtenção de tão dedicada submissão humana possui os seus mistérios inabordáveis. Contudo, se algo houver de compreensível é que por trás destes grandes projetos subjaz uma poderosa distopia. O que está em questão nestes casos são os macro-objetivos, que envolvem ideias como nação, raça e o destino comum de um povo, supostamente capaz de ser guiado para o idílio. Está prometida a fuga do vale de lágrimas, assegurado que o grande personagem condutor está a postos, e que os

sofrimentos presentes serão em absoluto compensados por tudo quanto o futuro haverá de mostrar-se alvissareiro. Este foi o trânsito da transcendência para a imanência, movimento bem aproveitado pelos realizadores do político atentos a desteologização do mundo da vida, capazes, agora, de prometer a realização das expectativas aqui e agora. O paraíso poderia ser realizado na Terra, mas a realização de tão densa promessa continuaria vinculada a uma ideia de submissão tão forte quanto a anterior que tinha por sujeito a divindade. Agora a submissão modelar se daria em face da figura do ditador.

Neste contexto de pressuposição do valor da submissão, portanto, regimes autoritários ou, em versões mais avançadas, totalitários, os personagens que, como Eichmann, desinteressaram-se pela perspectiva teleológica ínsita à existência e consagraram-se a servir como meros corpos e mentes instrumentalizados para a obediência cega do querer alheio poderiam ser tomados como modelos pelo sistema. Neste sentido estamos prontos a convergir com Dwight Mcdonald ao afirmar que, após 1945, devemos temer mais aos que obedecem às ordens do que aqueles que as desobedecem (*apud* BAUMAN, 1998, p. 178).

Assim, claramente, Eichmann, como outros tantos, é o perfil do homem a ser temido, em que pese o seu caráter pequeno, pois é incapaz de atos de resistência civil, mas, antes, ultra-adaptativo. O mais assustador é o seu caráter absolutamente corriqueiro, até mesmo pacífico nas relações ordinárias, tremendamente comum, perfil que o guarda-costas de Hitler, Rochus Misch, também reconhecia, o de uma pessoa “muito normal” (MISCH, 2013, p. A23), que amava a sua esposa, que conhecera jovem e mantivera um período bastante comum e normal de adaptação até que casaram-se, sem alarde e respeito pelas funções daquele homem que começara a vida em uma posição bastante humilde e sofrida dado o falecimento precoce de seu pai e, não muito após, o falecimento de sua mãe. O fato de que a potência do mal absoluto encontre-se à espreita em homens absolutamente ordinários é desestabilizador e inquietante.

Entendemos que a capacidade para a desobediência é um ato de liberdade consagrador, o ato de obediência, socialmente cooperativo, mas que precisa ser entendido dentro das limitações históricas que naturalmente foram postas. O ato de obediência precisa ser entendido politicamente, e não teologicamente, caso contrário, é um ato de pura prostração. Enquanto ato político, admite contestação, já enquanto ato teológico, não admite oposição.

Trata-se de que ainda assim é personalidade capaz de atualizar o mal no mundo, desconsiderando o antigo perfil de grande homem. Eichmann assumiu como valor

maior a realização pura de sua desautonomização, de viés universalizante. Contudo, homens comuns da talha de Eichmann existiram múltiplos, pois a pré-condição para a execução do extermínio foi mesmo a existência de seus perpetradores. Neste sentido, Bauman chama a atenção de que o conjunto de perpetradores tinham particularidades aterradoramente simples:

Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam à paisana, não eram de modo algum maus. Portavam-se de forma bem parecida à de todos nós. Tinham esposas que amavam, filhos que papricavam, amigos que ajudavam e consolavam no infortúnio. Parecia inacreditável que, uma vez uniformizadas, essas mesmas pessoas fuzilassem, asfixiassem com gás ou presidissem ao fuzilamento e asfixia de outras milhares de pessoas [...]. (BAUMAN, 1998, p. 178).

Este trecho identifica as razões para o nosso maior pavor, a saber, que o mal reside dentro do homem ordinário, mas não apenas o mal, como a sua versão mais extrema, radical e impiedosa, disposto a tratar o outro como objeto que sequer merece a ousadia de praticar o sentimento de comiseração à hora da morte. Indiscutivelmente isto representa uma f(r)atura gravíssima que o processo civilizatório, por antonomásia anti-bárbaro, e que não pode encontrar conceito civilizacional disposto a suportar, muito embora tenhamos conhecido sociedades como a alemã posicionadas dentre as civilizadas de seu momento.

Neste sentido assiste razão a Bauman ao dizer que “[...] o processo civilizador fracassou em erguer uma única barreira segura contra o genocídio” (BAUMAN, 1998, p. 135), mas o que é realmente pior e mais assustador, tais sociedades “[...] mostraram uma espantosa habilidade para coexistir pacífica e harmoniosamente com o assassinato em massa” (BAUMAN, 1998, p. 135), razão pela qual, temos sobradas razões para refletir as bases de uma sociedade que contempla impassível a gestação de culturas da barbárie. Contudo, a nefasta herança do período não pode terminar de ecoar na história na medida em que atualiza a possibilidade de seu retorno, sob diferentes vestes ou não, mas contando com atores similares, bons homens, amigos e camaradas, mas sempre dispostos ao ato de obediência estrita, ao cumprimento cego de ordens radicalmente desconstitutivas do humano.

Eichmann é o protótipo deste perfil, pois cumpria o seu dever em um território onde ninguém esperava mais do bom homem, nada mais além do que a mera reiteração da fonte única de vontade e certeza no mundo: o *Führer*. Esta a fonte da revelação, indiscutível, irremediável, indebatível, inquestionável a qualquer título ou circunstância.

Tratava-se menos de uma submissão incondicional a uma ideologia, nacional-socialista, do que à vontade do próprio *Führer*, fidelidade absoluta à pessoa não ao sistema (cf. TODOROV, 2002, p. 28).

Neste contexto político de totalitarização e completo domínio de todas as esferas da vida não remanesce espaço para a responsabilização individual. Não há condições teóricas nem práticas para que exista a responsabilização em um mundo marcado pela ausência de liberdade, pois seu pressuposto lógico é mesmo a existência de espaço para a prévia escolha. Se esta última inexistir no mundo, já não pode haver qualquer espaço para a liberdade e, por conseguinte, os homens não podem ser responsabilizados pelas suas opções de vida. Responsável apenas pode ser aquele que não está em condições de obedecer cegamente, quer por convicção moral ou por condições histórico-políticas objetivas. Mas há aqueles que criam a história: a responsabilização ante o risco é o signo da autonomia humana.

Não é tortuoso, mas uma prova do quão vulnerável é a razão filosófica o fato de que Eichmann tivesse alegado ter sido leitor da *Crítica da Razão Pura* de Kant e que dali pouco mais tenha concluído (como suposto consolo) que havia no mundo uma ordem irresistível, uma força e vontade a qual deveria subsumir o seu próprio querer, inerte, escravo e radicalmente submisso. De fato, se isto não é propriamente uma visão teológica do mundo, é certo, trata-se, no mínimo, de uma visão que metodologicamente está comprometida com uma lógica teológica.

Conforme recorda Arendt, ali estava um homem disposto a viver sem ser ele próprio o senhor de seus atos (ver ARENDT, 1999), mas, antes, mero executor de ordens, mente submissa ao querer do *Führer*, emprestando-lhe, mais do que o corpo para executar ordens, também, e mais grave, o próprio império de sua mente. Esta é a base do Estado onipotente, que em tal condição desarticula o núcleo do discurso democrático, a saber, a(s) oposição(ões), às quais são construídas sob o material crítico de referenciais teóricos dissonantes aqueles que servem ao poder(oso).

A democracia pode ser criticada pelo homem comum por sua escassa pretensão, algo consolada, com a existência do mal no mundo; iludido, pode simpatizar (como a história atesta), com a esperança de que a redenção (conceito teológico) possa ser feito migrar para o imanente (conceito político). Neste sentido, é acurada a percepção de Todorov de que “[...] a democracia não satisfaz a necessidade de salvação ou de absoluto; nem por isso pode permitir-se ignorar a existência dessa necessidade” (TODOROV, 2002, p. 44). O projeto democrático em absoluto compõe-se do sonho da

plena pacificação da vida e da (*re*)construção do paraíso na Terra, projeto redentor que é designativo da essência do totalitarismo. É aguda a percepção de Todorov de que a consistência, e a própria sobrevivência da democracia, dependem de que o sistema não ignore por completo a demanda popular pela transcendência, para além da concretude do político deverá permanecer a esperança. Certamente, a cultura autoritária não caminha nesta trilha, senão que pela via inversa, está comprometida com a instauração do absoluto.

Auschwitz representou a superlativa imagem de uma distopia horrenda, disposta a realizar o ensandecido absoluto de seus propósitos. A destruição foi geral, perecendo vítimas e sobrevivendo espectros humanos como responsáveis. Rigorosamente, o que restou daqueles que sobreviveram a Auschwitz do lado dos perpetradores? Qual espécie de homem poderia ter suportado sã e verticalmente à prática de toda a barbárie? Subsistiria alguma chance de sanidade? Poderiam comprometer-se eficazmente com o esquecimento como forma de preservação de sua saúde mental? O ato da lembrança do esquecimento haveria de ser constante, dor recorrente do sangue todavia fresco na memória. Duvidoso que alguma mente ao elaborar a memória da barbárie com o intuito de promover o esquecimento, finalmente, lograsse êxito em sua manobra evasiva. Proeza inacessível.¹⁷

Do ponto de vista da sociedade, por outro lado, do que precisamos é lembrar de lembrar, cotidiana e reiteradamente, pois a história se constrói pela elaboração de sua memória. Quem resolva escrever depois de Auschwitz poderia desconhecer o trecho em que Grass chama a atenção de que já não podemos “[...] prometer fin, a no ser que el género humano quiera renunciar a sí mismo” (GRASS, 1999, p. 58). Auschwitz é a

¹⁷ Sendo por um lado admissível que o esquecimento é inviável, a organização de matizes (e vernizes) que lhe seja aplicado pode diferenciá-lo da barbárie que realmente foi. Neste sentido, por exemplo, as experiências estéticas hollywoodianas de cineastas como Roberto Benigni (*A vida é bela*, Itália, 1997) que trouxeram a comédia para o Holocausto. Quer por inconsequência, ignorância ou pura avareza, o resultado é a suavização o indizível, fazendo disto a porta de entrada para a minimização da barbárie, banalizando o horror e estabelecendo vias de convívio com o inaudito. A este respeito bem diz Gagnebin que tal estratégia desenha “[...] uma tarefa paradoxal de transmissão e de reconhecimento da irrepresentabilidade daquilo que, justamente, há de ser transmitido porque não pode ser esquecido”. (GAGNEBIN, 2003, p. 106). Por seu turno, também Cytrynowicz põe em destaque que o Holocausto também requer saber silenciar, e com isto, então, “[...] garantir um certo estranhamento, uma certa recusa ao *show business* [...]” (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 134). É mesmo correto dizer que a arte não possui o mesmo estatuto ontológico do que aquilo que se propõe representar, como, aliás, em qualquer representação. Não obstante, a sua força é distinta, a saber, a de realizar a representação travestida do núcleo do representado de modo a transformar-lhe a percepção (apropriação) por parte de sua audiência. Isto é o que sugerimos que está a fazer a comédia de Roberto Benigni.

marca concreta, uma cicatriz indefectível da ruptura com qualquer esperança todavia possível nos limites da racionalidade humana, pois, como bem diz Gagnebin, foi ali em que se deu o “[...] pacto sinistro entre uma racionalidade rebaixada à funcionalidade da destruição e uma corporeidade reduzida à matéria passiva, sofredora, objeto de experiências nos campos da morte como ratos ou sapos nos laboratórios [...]” (GAGNEBIN, 2003, p. 103). Neste sentido, portanto, os autores do Holocausto tentaram o impossível e lograram o inaudito, a saber, o da destruição do homem. Assim, admitiria Levi que “[...] custou, levou tempo, mas vocês alemães, conseguiram” (LEVI, 1988, p. 152). Esta destruição denota a negação do homem perante si mesmo e os demais. A destruição física, contudo, é a mera consequência de um processo bem mais abrangente.

Auschwitz, portanto, representa um ponto de viragem na história da brutal renúncia ao humano. Auschwitz foi o condensador máximo da capacidade de destruição humana, um desastre ético e jurídico sob a mira da estetização. Em face da barbárie, todos temos de voltar a literatura de Grass ao descrever a situação com clareza:

Nada, ningún sentimento nacional, por más que se lo quiera pintar con colores idílicos, ni tampoco ninguna declaración de buena voluntad de los «nacidos después», puede relativizar y ni mucho menos suprimir frívolamente esa experiencia que vivimos como culpables – y que otros vivieron como víctimas – cuando Alemania estaba unida. Por más que las circunstancias nos empujen, no deberíamos intentar ese acto de violencia, porque Auschwitz es cosa nuestra, es una indeleble marca a fuego en nuestra historia [...]. (GRASS, 2000, p. 153).

Grass tem razão quando faz referência a inexpugnabilidade tanto do fato quanto da memória, e que recordar implica a todo o momento reconhecer a contaminação da razão, aplicada instrumentalmente à pura, crua e nua destruição de corpos humanos,¹⁸ como se destituídos de dignidade e propósitos estivessem, enfim, reclassificados como algo abaixo de seres, nem mesmo infra-humanos. Não se trata aqui tão somente de um tratamento desumano, ou mesmo, como um *ser* não humano, mas, ainda mais radicalmente bárbaro, de sua perda do estatuto deste como um *ser* vivo, bem como de suas regências, posto que o homem é reclassificado, e o seu valor agora se equipara ao

¹⁸ O esforço pela destruição de amplos coletivos humanos, efetivamente, denuncia a cegueira moral das ações destes atores (ver BAUMAN, 1998, p. 140), que agem de forma desconectada aos resultados de suas ações e as avaliações morais que sobre elas recairão.

da pura cinza.¹⁹ Assim, portanto, se constituiu um libérrimo campo para a ação racional contaminada pelo vírus da instrumentalidade sob o signo da dura interdição da compaixão no mundo. Horizontes sombrios para uma razão que não consegue pensar, para um pensamento interdito pela racionalidade,²⁰ e aqui, portanto, a grave marcha para o sequestro da esperança de, algum dia, “[...] poder contar com as garantias civilizadas contra a humanidade”. (BAUMAN, 1998, p. 141).

Grass utiliza a figura de uma marca realizada a ferro e fogo no espírito alemão, mas tanto mais intensamente contra os indivíduos do que contra a história, por certo, brutalizada, mas que não carregaria consigo, em suas vestes, as manchas do sangue: é que depois de Auschwitz a história da civilização foi irreparavelmente rompida (cf. GRASS, 1999, p. 19), trágico oceano de sangue que interrompe as esperanças civilizacionais, pois, agora, todos sabemos, todos somos também *aquilo*. A marca do horror é tão profunda como as piores, insuportáveis, inabordáveis, mas bem por isto, então, destinadas ao esquecimento, pois não perdem o pulsar nefasto.

Neste contexto, portanto, impossível é suplantar o sentimento de culpa, que não pode ser vencido após mais de meio século do fim da guerra, pois as marcas não são suplantáveis ainda pelo mais potente vocabulário. Se é possível torná-lo um elemento com o qual conviver, não será possível acessar o esquecer, pois se de razão livre e analítica estivermos a tratar, ela o estará a recordar como condição para a própria vida.

¹⁹ Em conexão com isto, em certo trecho Wiesel nos oferece um poema que melhor nos diz acerca do sofrimento do que algumas das mais bem elaboradas teorias sobre o totalitarismo: “Never shall I forget that night, the first night in camp, that turned my life into one long night seven times sealed. / Never shall I forget that smoke. / Never shall I forget the small faces of the children whose bodies I saw transformed into smoke under a silent sky [...]” (WIESEL, 2006, p. 34). Talvez se sua força poética houvesse interrompido aqui a mostra da dilaceração de sua alma já nos houvéssemos com muito, mas não foi o caso. Era impossível ainda esquecer outras tantas coisas, outras tantas mortes diárias, vivenciadas ou meramente testemunhadas. Assim, seguia ele dizendo que “Never shall I forget those flames that consumed my faith forever. / Never shall I forget the nocturnal silence that deprived me for all eternity of the desire to live. / Never shall I forget those moments that murdered my God and my soul and turned my dreams to ashes / Never shall I forget those things, even were I condemned to live as long as God Himself / Never” (WIESEL, 2006, p. 34). Quem esqueceria a viva experiência de ver-se retirado psicologicamente de seu corpo ainda em vida, quem poderia olvidar a experiência de observar uma realidade compartilhada com tantos outros desafortunados em tal nível de segregação? Ninguém poderia, e Levi comenta que, “estranhamente, com o passar dos anos, essas lembranças não desaparecem nem se atenuam”. (LEVI, 1997, p. 474).

²⁰ Este esforço da racionalidade tão longe foi que se tornou capaz de exterminar a própria fé. Neste sentido, por exemplo, o testemunho de Elie Wiesel de que passou a hesitar em rezar pela memória de seu pai, pois, em que pese a brutalidade praticada neste mundo, Deus manteve-se ausente em meio a uma dor lancinante como aquela que foi imposta a milhões. Depois de tudo, não pode deixar de assombrar aos homens religiosos a pergunta sobre o motivo da ausência/omissão de Deus em meio ao Holocausto.

A recordação descreverá, mas não explicará ou desconstituirá, o núcleo duro e potente dor, nem a erradicação radical do humano pelo agir do próprio homem.

Pois bem, depois de tudo, se realmente pudéssemos pretender que a culpa de todo o mal praticado pela humanidade fosse em algum momento amenizável, então, restariam ainda outros tantos reflexos de sua prática a atormentar, ou seja, teríamos de dar conta da “[...] verguenza y la amargura” (GRASS, 2000, p. 114), da suma impotência em face da ignomínia realizada em escala superlativa neste mundo. A potente infâmia reflete-se infinitamente, desconhecendo tempo e também as fronteiras, posto que persiste uma “[...] sensación de culpabilidad, lo monstruoso, referido al nombre de Auschwitz, ha seguido siendo inconcebible precisamente porque no es comparable, porque no puede justificarse historicamente con nada [...]” (GRASS, 1999, p. 13). A monstruosidade foi trazida para o nosso interior pelas vias da racionalidade instrumental aplicada ao mundo tão barbaramente, e isto faz com que a culpa que agora nos habita não seja acessível a “[...] ninguna confesión de culpa y de se ha convertido así en punto de ruptura, de forma que resulta logico fechar la historia de la Humanidad y nuestro concepto de la existencia humana con acontecimientos ocurridos antes, y después de Auschwitz”. (GRASS, 1999, p. 13).

O ponto de ruptura identificado por Grass é agudo pela intensidade do mal provocado que chega a atingir visceralmente o núcleo duro da possibilidade de responsabilização. Neste particular, como bem destaca Arendt, mesmo a dimensão redistributiva da sanção encontra problemas para ser aplicada justificadamente, dada a magnitude do crime considerado (*cf.* ARENDT, 2004, p. 88). Mas se a punição concebida em seus moldes clássicos não pode ser aplicada em sua integralidade, isto sim, levanta-se em contra da ignomínia a potência da memória histórica. A memória exerce função importante que a esfera jurídica não alcança, posto que tende a

[...] apaziguar os conflitos, fechar as feridas, restaurar as ruínas, silenciar as dores; ela tem compromisso com a subjetividade, com a reconstrução de uma história pessoal que precisa encontrar saídas viáveis, até mesmo do ponto de vista psíquico, para reconstituir uma vida, um futuro, e isso por mais que ela conte das dores e das feridas. (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 131).

A memória impõe-se em favor do conjunto das vítimas que ela precisa estar em posição de sentido, articulando aquela que um dia lhe desonrou, a razão, articulando,

agora, com os esforços pela memória dos vilipendiados.²¹ Deste modo, se a esfera da justiça institucional não tiver poder para perseguir e punir, isto sim, socialmente é possível que a história se ocupe de apresentar os seus personagens e os seus (des)feitos, com o que o sentimento abstrato de justiça poderá ser aplacado em seu combate à impunidade para o indescritível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A barbárie não foi um evento mundano único, sem perpetradores, responsáveis, e foram atos voluntários, absolutamente espontâneos, ocorridos em algum momento da história. Em verdade, o genocídio foi mediado por esforços coordenados a realização de um conjunto de fins cuja cadeia de comando era tão clara quanto a ideologia que a inspirava. A barbárie teve planejadores e executores físicos, assim como todo e qualquer ato selvagem o possui, em qualquer das escalas em que ele possa ser realizado.

Conectar estas responsabilidades individuais (e de grupos de indivíduos) a tradições coletivas é desarticular a base adequada do próprio ato de responsabilidade. Culpar a(s) coletividade(s) (ou a cultura) vem bem a calhar para que os perpetradores do mal venham eximir-se de suas responsabilidades (*cf.* ARENDT, 2004, p. 83), mas é projeto fadado ao fracasso porque o mal produzido “[...] nunca deixará de estar presente; nuestra vergüenza no se podrá reprimir ni superar [...]” (GRASS, 1999, p. 12). Neste sentido, a ideia de responsabilidade está atrelada a de liberdade tanto quanto a de evitar a pura comissão voluntária do mal para o qual inexista justificção moral plausível.

O Holocausto foi o momento superlativo da barbárie na história humana, o seu pior e mais agudo momento (ver GOLDHAGEN, 1997), mas o fato de que seus perpetradores o tenham executado friamente deve levar a pensar seriamente o quão intensas tenham sido as suas convicções. A possibilidade de que estas convicções tenham sido mesmo sinceras torna o horror tão mais desconcertante quanto perigoso e preocupante. Neste sentido, pouco contribui para tranquilizar-nos a observação de Richard Arneson de que tratar-se-ia de figuras com termômetros morais quebrados, incapazes de discernir o bem e o mal (*apud* SCARRE, 2005, p. 457). Que tenham

²¹ A este respeito é importante destacar que a memória da barbárie é insuficiente em sua capacidade narrativa, pois há um hiato entre a capacidade significativa da gramática e, por outro lado, o horror dos fatos que pretende abarcar e expressar. Em apoio a tal interpretação, por exemplo, sustenta Cyntrynowicz, que aquilo que está em causa é uma “[...] experiência que estaria além das fronteiras da compreensão, restando, portanto, apenas a esfera da narrativa descritiva e do conhecimento fatural”. (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 131).

compartilhado das convicções inspiradoras do mal radical apenas ensina que, assustadoramente, o seu termômetro existia com a mesma parametrização dos demais humanos.

Depois de que todo o mal radical tenha sido projetado sobre a existência humana no mundo, então, o indizível foi levado para além do imaginário, para a inaudita concreção do humano, e seu odor já não mais poderá ser evitado, ao menos não enquanto racionalidade livre e analítica houver no mundo. Certamente distanciados da antropologia rousseauiana, estamos dispostos a incluir que o desvelo pelas reflexões sobre a barbárie devem, precisamente, partir da consideração da linha sugerida pela literatura jüngeriana, a saber, de que se alguma boa leitura que se pretenda acerca do real, então, remete a que se considere que “[...] no hay ninguna cosa de la que el ser humano no sea capaz”. (JÜNGER, 1993, p. 185).

Se o temor habita ao conjunto destas reflexões é por motivo de que o estatuto humano foi rompido nos campos de extermínio de uma forma que confirma que o humano é capaz de tudo. Naqueles campos os próprios perpetradores perderam a sua condição de humanidade ao destituir a agressão do sentimento de ódio, pois não foi uma cultura do ressentimento a inspiradora da barbárie, mas uma pura instrumentalização da violência em sua forma crua para a destruição daquilo que era objetivado em cálculos e estatísticas como “peças”. Os funcionários perderam o seu estatuto humano ao infligir a violência rotinizada sem sentido, automatizaram a sangria brutal imotivada, realizando o ideal de letalidade concebido pelas instâncias administrativas do regime. A vítima sofre a mais radical indignidade, enquanto o perpetrador apenas realiza funções coisificadoras do humano de forma automática.

Acaso ainda à cata de vestígios de esperança todos se pusessem depois das distopias e seus horrores, a literatura poderia constituir um ponto de partida. A sua eclosão no mundo pela via de possibilidade gerada pela inventividade humana assemelha-se ao forte sopro de vento decidido a dissipar os maus ares poluentes contra todas as resistências. A literatura disponibiliza o seu manancial de recursos e generosamente abre as portas para a recriação de mundos interiores, rica prestamista de ressignificações de mundo a partir do imaginário inacessível.

Socorrer-nos da literatura abre brechas para suplantar as linhas potentes do domínio e da violência, descortinando as possibilidades de resistência mas, sobretudo, para injetar o ânimo e a coragem necessárias. Sua inspiração induz a desdenhar do concreto, mas desenhando a esperança, retirando-a do impensado para o horizonte do

impossível, certamente mais próximo. Sendo esta a perspectiva, quiçá, o horror possa ser mantido como um ponto presente da história, como uma inexpugnável e inextinguível mancha mas, ao mesmo tempo, isolado pelos bons ares da literatura, fortes o suficiente a trazer recordação das dores indescritíveis e sofrimentos inenarráveis, afixando assim que a multitudinária apropriação literária inspire novos caminhos para o humano no mundo para além da pura resistência à violência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004. 375p.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Tecnos, 1974. 618p.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 266p.

BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Trad. José María Hernández-Rubio. Madrid: Tecnos, 2007. 120p.

BROSZAT, Martin; GRAML, Hermann. *Reichskristallnacht.: Antisemitismus und Judenverfolgung im Dritten Reich. Deutsche Geschichte der neuesten Zeit*. Berlin: DTV Deutscher Taschenbuch 01/09/1988, 1988.

CALIGARIS, Contardo. Depois da Flip. *Folha de São Paulo*. Ilustrada. 7 de agosto de 2014, p. E10.

CANGI, Adrián. Imagens do horror. Paixões tristes. In: SILVA, Márcio-Seligman. (Ed.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. P. 139-169.

CYTRYNOWICZ, Roney. O silêncio do sobrevivente: diálogo e rupturas entre memória e história do Holocausto. In: SILVA, Márcio-Seligman. (Ed.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. P. 123-138.

EBERLE, Henrik. *Cartas para Hitler*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010. 461p.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 204p.

FRIEDLÄNDER, Saul. *A Alemanha nazista e os judeus. Os anos de perseguição, 1933-1939*. Vol. 1. Tradutores: NASCIMENTO, Lyslei; BARBOSA, Josane; KON, Fany. São Paulo: Perspectiva, 2012a. 456p.

_____. *A Alemanha nazista e os judeus. Os anos de perseguição, 1933-1939*. Vol. 2. Tradutores: NASCIMENTO, Lyslei; BARBOSA, Josane; CESCATO, Maria Clara; KON, Fany. São Paulo: Perspectiva, 2012b. 840p.

_____. *Por que el Holocausto?* Madrid: Gedisa, 2004. 256p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Após Auschwitz. In: SILVA, Márcio-Seligman. (Ed.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. P. 89-110.

GOLDHAGEN, Daniel. *Os carrascos de Hitler*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. 667p.

GRASS, Günter. *Artículos y opiniones*. Barcelona: Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, 2000. 251p.

_____. *Escribir después de Auschwitz. Reflexiones sobre Alemania: un escritor hace balance de 35 años*. Barcelona: Paidós, 1999. 59p.

HELLER, Ágnes. Os dois pilares da ética moderna. In: BUENO, Roberto. *Racionalidade, Justiça e Direito: ensaios em Filosofia do Direito*. Uberlândia: EDUFU, 2013. P. 27-41.

_____. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 455p.

_____. ; FEHER, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península, 1988. 299p.

JÜNGER, Ernst. *El Trabajador*. Barcelona: Tusquets, 1993. 349p.

LEVI, Primo. *Se não agora, quando?* São Paulo: Cia. das Letras, 1999. 309p.

_____. *É isto um homem?* São Paulo: Rocco, 1988. 175p.

MILGRAM, Stanley. *Obediência à autoridade*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. 241p.

_____. *Obedience to Authority. An Experimental View*. New York: Harper Perennial, 1974.

MISCH, Rochus. Obituário nazista: guarda-costas de Hitler morre aos 96. *O Estado de São Paulo*. Internacional, 7 de setembro de 2013, p. A23.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. 310p.

SCARRE, Geoffrey. Excusing the Inexcusable: Moral Responsibility and Ideologically Motivated Wrongdoing. *Journal of Social Philosophy*. Vol. 36, no. 4, Winter, 2005, p. 457-472.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem. Indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002. 383p.

WIESEL, Elie. *Night*. New York: Hill and Wang, 2006. 120p.