

# A Desbanalização do Mal: Sobre Os Sentidos da Crueldade Hoje

[The Debanalization of Evil: on the Meaning of Cruelty Today]

Felipe Catalani\*

**Resumo:** Trata-se, nesse texto, de testar a hipótese de uma “desbanalização do mal” que ocorre com a ascensão contemporânea de novas tendências fascistas. Buscamos levar em conta uma nova crueldade, germinada a partir da experiência de sofrimento social em um mundo do trabalho já “eichmannizado” (seguindo o argumento do sociólogo Christophe Dejours), que ganha na “nova direita” (também chamada de “populista”) um encaminhamento político.

**Palavras-chave:** Violência. Novo Radicalismo de Direita. Crise Social.

**Abstract:** This text is about testing the hypothesis of a "debanalization of evil" that occurs with the contemporary rise of new fascist tendencies. We seek to take into account a new cruelty, that has its social ground in the experience of social suffering with the transformation of labor in the last decades.

**Keywords:** Violence. New Right-Wing Radicalism. Social Crisis.

---

\*Mestre e doutorando em filosofia na Universidade de São Paulo, USP. E-mail: [felipecatalani@gmail.com](mailto:felipecatalani@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5133-3145>.

Em 2018, quando Bolsonaro estava em vias de se eleger e algo como uma massa bolsonarista mostrou a sua cara, escutávamos a hipótese de que a monstruosa e inesperada adesão popular ao Coiso (como se dizia na época, em alusão ao demônio) teria a ver com a *banalidade do mal*, termo que se tornou conhecido com uma das interpretações clássicas do fascismo, a saber, a de Hannah Arendt em seu livro *Eichmann em Jerusalém*. Penso que para o nosso caso deveríamos inverter os termos. A ascensão bolsonarista representou, naquele momento, uma *desbanalização* do mal. Por outro lado, o mal “banalizado” já havia se tornado algo por assim dizer “progressista”: algo que já descrevia a nossa normalidade social antes da bruta desnormalização bolsonarista (descrita pelo campo oposto como “regressão”). Essa hipótese é certamente um pouco excessiva. Tentarei explicar.

Antes de tudo, seria preciso lembrar o que Arendt quis dizer com a famosa tese sobre a “banalidade do mal”. O termo em si já traz seu aspecto provocativo, pois o mal, geralmente, é o contrário do que consideramos “banal”. A banalidade é, tendencialmente, a regra, o mal é a exceção. No caso de Eichmann, para Arendt, tratava-se de compreender que ele era uma pessoa *má* (“excepcional”, por assim dizer: *monstruosa*) e ao mesmo tempo um sujeito regular: ordinário, banal, *normal*. Mais precisamente, sua enorme maldade se efetivava por meio de sua trivial e inex-

cepcional mediocridade. Sua ação má não era considerada propriamente uma “ação”: ela era um *trabalho*, um zeloso cumprimento de um dever. Próximo ao diagnóstico arendtiano, dizia Günther Anders: “O empregado no campo de extermínio não ‘agiu’, mas, por mais horroroso que soe, ele *trabalhou*” (ANDERS, 2010, p. 291). Assim, o mal havia perdido sua característica fundamental: a de ser uma *tentação*. Escrevia então Arendt em uma célebre passagem de seu livro:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita ‘Não matarás’, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição, é claro, em-

bora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação (ARENDRT, 1999, p. 167).

Os nazistas alemães (e Eichmann de forma exemplar) não eram, portanto, simplesmente “monstros” que liberaram a selvageria que existiria potencialmente em todo ser humano, rompendo tudo que haveria de construção humana (os mandamentos que proíbem o “mal”, aquilo que constituiria paz entre as pessoas etc.) para ceder às tentações demoníacas, às forças incontrolláveis (“inclinações naturais”, diria Kant...) que agem à revelia da vontade humana. A “tentação”, como diz Arendt, não era aquilo que impulsionava o nazista a “pecar”, a agir imoralmente, a assassinar e colaborar com o extermínio em massa. Naquele contexto, o que constituía a tentação era justamente o contrário. Portanto, era *resistindo às tentações* que se executava o trabalho de carrasco, pois justamente tornado “trabalho”, tal tarefa era um trabalho como qualquer outro. “*Em nome do trabalho, sempre se poderá valorizar uma desgraça. Este o segredo de toda ‘colaboração’*” (ARANTES, 2014, p. 110).

Lembremos como, para o espanto da plateia do tribunal, Eichmann sabia

se referir até mesmo à anticompassiva doutrina moral de Kant, declamando de cor o imperativo categórico. Tentando interpretar a constituição moral e psicológica desse sujeito, Arendt compreendeu que aquele homem não era um monstro, mas tampouco era ele um mero robô, apesar de sua infinita disposição para a obediência e de sua incapacidade de imaginação. Ele era, em suma, um conformista exemplar, e sua atitude possuía um nexo não totalmente contingente com uma série de aspectos sociais objetivos do mundo contemporâneo. O aterrorizador do diagnóstico de Arendt a respeito daquele repetidor de clichês é que, precisamente, não fora nenhuma extraordinária dose de maldade que tornou possível algo como o mal total, efetivado no mundo terreno, mas tratava-se de algo cujo caráter ordinário e inexcipional persistia no mundo após os campos de extermínio. Parte significativa da obra de Günther Anders fora dedicada também a isso que poderíamos chamar de uma “transformação estrutural do conformismo”, investigando a continuidade daquilo que havia possibilitado, tanto objetiva, quanto subjetivamente, eventos como Auschwitz e Hiroshima, em um mundo de *guerras sem ódio*: em um estado de coisas em que o ódio (e mesmo a frieza, que ainda é um afeto frente à indiferença) seria considerado um traço de humanidade.

No âmbito da teoria social contemporânea, Christophe Dejours foi um dos

autores que extraíram consequências originais da ideia arendtiana de “banalização do mal”, no entanto focado naquilo que permitia a aceitação, ao mesmo tempo ativa e passiva, de uma intensificação do sofrimento no mundo do trabalho. No auge daquilo que Nancy Fraser chamou recentemente de “neoliberalismo progressista” (que oscila à esquerda ou à direita, mas que perdeu o chão após a avalanche “populista”), as investigações em torno da psicopatologia do trabalho revelavam, “por trás das vitrines do progresso, um mundo de sofrimento” (DEJOURS, 2009, p. 31). No cerne do que parecia ser uma época de luzes progressistas construídas em torno de um consenso no período após a queda do Muro de Berlim que apontava para uma nova (eterna?) paz democrática, uma certa *normopatia*, algo eichmanniana segundo o argumento de Dejours, cimentava já há algum tempo a desgraceira concorrencial com seus acirrados rituais de seleção e eliminação, acompanhados de uma intensificada tolerância ao sofrimento (próprio e alheio). E não é *apesar* do sofrimento que essa normalidade do mundo (da crise) do trabalho se reproduz, mas *por meio* dele. Portanto, ainda acompanhando Dejours, essa peculiar banalização do mal não só bloqueia a conversão do sofrimento em recusa coletiva, como torna-se o cerne de uma enorme máquina de *participação*.

Ao que as coisas parecem indicar,

essa participação assume um outro caráter diante disso que, por falta de um termo mais preciso, estamos chamando de ascensão da “nova direita”. Sem o teor teológico e de modo bastante terreno, vivemos uma peculiar *desbanalização do mal*, de modo que *o mal passa a ser vivido enquanto mal*. Arriscaria dizer que *essa é a alma do novo inconformismo de direita, que possibilita uma reabilitação da crueldade em um outro nível*. A crueldade, extraída do chão social onde foi germinada, é levada ao âmbito da política. A política enquanto transgressão, a política que desconhece limites (daí sua afinidade com a política revolucionária), ressurgente enquanto desbanalização de um “mal” já fermentado no seio da máquina do mundo. Essa possibilidade de viver o mal enquanto mal é experimentada enquanto liberação, pois é dada às pessoas a possibilidade de serem perversas. *Isso constitui sujeito* e, de um modo *sui generis*, “empodera” (aqui, no sentido de uma compensação fantasmática para uma impotência social real). Reconfigura-se, portanto, a “gramática moral” de um mundo feito de vítimas. Se, por um lado, a política de esquerda, apesar das ilusões retrospectivas a respeito de uma era de progresso, já havia se tornado há algumas décadas o presentismo da política ambulatorial, da gestão e do atendimento das vítimas (necessariamente apassivadas), por outro lado, a política da nova direita faz a vítima sair da posição de vítima (embora ela continue sendo uma):

ela não é mais alguém a ser socorrido. Mas ela não é somente alguém que sabe “socorrer-se”, alguém que *se vira*, pois isso já estava dado no mundo do trabalho da viração. Ao mesmo tempo, como uma espécie de *lado B* da política dos sem socorro, tal vítima pode se tornar (também indiretamente, pela via da indiferença) *um carrasco*. Um carrasco “sem papas na língua” e sem maiores rodeios morais, que não apelará, como Eichmann, ao imperativo categórico kantiano.

Essa fúria de carrasco impiedosa possui uma relação com o fato de que a direita, curiosamente, reabilitou o elemento “agonístico” da política, isto é, seu caráter de *enfrentamento* (segundo a célebre tese de Carl Schmitt, essa é a essência mesma do político). Nesse contexto, podemos extrapolar um pouco e arriscar dizer que a política imiscuída no trabalho sujo foi retirada da sua forma neutra do “trabalho” e recolocada no campo da “ação” (ou segue seu rumo no campo dos negócios, em regra ilícitos, como aquele mesmo “trabalho” em sua versão clandestina). Aqui ecoa a velha relação entre fascismo e banditismo. Nesse aspecto, é exemplar uma figura como Sara Winter, que intercala militância belicosa e puro desejo por dinheiro, lógica política de *partisan* disposta a sujar as mãos na guerra e mesquinaria voltada a vantagens pessoais. Ela não é um mero “caso patológico”, pois exprime-se nela algo que permeia setores amplos da sociedade

e do próprio Estado: uma atitude política irmanada à lógica econômica da gangsterização, da rapina em meio a um salve-se quem puder. Se é verdade que “o fascismo fixa os resultados sociais do colapso capitalista” (HORKHEIMER, 1998), como dizia Horkheimer, não é difícil imaginar que esses resultados sociais se aproximem de um estado de anomia, de intensificada atomização social e recrudescimento dos indivíduos. Refletindo sobre o colaboracionismo na França ocupada, Sartre chegava a conclusões semelhantes: “Na verdade, a colaboração é um fato da desintegração, em todos os casos ela foi uma decisão individual, não uma posição de classe. (...) É nisso que ela se aproxima da criminalidade e do suicídio, que são também fenômenos de desassimilação” (SARTRE, 1949, p. 46). Igualmente Marx, pensando a contrarrevolução em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, analisava que a sociedade francesa havia se tornado um saco de batatas, e os indivíduos, sem nenhuma relação recíproca, eram batatas pressionadas umas contra as outras. Também em outro contexto, ainda durante a Segunda Guerra Mundial, escrevia também Adorno que “o cimento que unia os homens foi substituído pela pressão que os mantém juntos” (ADORNO, 1993, p. 34). Algo semelhante ocorre por aqui. Olhar para o Brasil contemporâneo é suficiente para entender que a tese de Thatcher se realizou como um mandamento: “que se desfaça a socie-

dade”.

Mas essa situação, na qual o conflito social se intensifica, não significa necessariamente um retorno dos grandes confrontos dramáticos, da política como luta e decisão: ou melhor, eles retornam, mas em sua versão degradada. O conflito social ocorre como uma *colisão* – quase como uma batida de carro, ou seja, um conflito entre mercadorias que se empurram umas às outras. Daí que o “ódio” que emerge daí (vinculado, no caso, à violenta sede por vantagens, isto é: lucro) pouco tem a ver com “impulsos animais” de uma situação desumanizada, muito menos com uma terrível “essência humana”, mas sim com um “impulso de coisa”, uma sede própria das coisas, internalizada pelas pessoas. Ou seja, não se trata exatamente do mesmo ódio do qual carecemos (se é que Walter Benjamin tem razão quando diz que a classe operária desaprendeu o ódio), e sim de um que não é outra coisa senão sintoma de uma desagregação social total.

Pensando por essa linha, o militante fascista (se ainda for possível usar o termo “militante”) não é somente um “extremista”, como se ele fosse um militante de extrema esquerda com sinal trocado (alguém que leva as ideias muito a sério, além da conta). O militante fascista é também um militante de si, portanto trata-se de um “engajamento” bastante propenso a traições. Basta lembrar da movimentação política em torno de Bolsonaro desde sua

chegada ao poder e vemos uma “traição” depois da outra. Sua própria família é o limite, e olhe lá: não seria totalmente improvável um assassinato no interior do clã. Assim como Sartre dizia que “a maioria dos colaboradores foram recrutados entre aqueles que chamamos de ‘anarquistas de direita’” (SARTRE, 1949, p. 48), também o bolsonarismo vive de um espírito “anarquizante”, cuja relação obviamente não é com o anarquismo histórico, mas sim com a “anarquia da produção de mercadorias” (Marx). Seu elemento caótico e “transgressor” complementa o verniz de disciplina militar e religiosa.

Se de fato tiver algum sentido a hipótese sobre a “desbanalização do mal” que estamos testando, seria o caso de pensar se não está em curso uma mudança do que entendemos por “trabalho sujo”, isto é, se hoje, no Brasil, *suja-se* as mãos de uma outra forma. No que concerne o ato propriamente dito de matar, esquece-se que muito se matou durante os governos assim ditos “progressistas”. E também se prendeu muito. Entre 2006 e 2016, a população carcerária no Brasil praticamente dobrou. Mentalmente, o horror aparecia sob a forma do trabalho sujo enquanto “mal necessário” que sempre encontra meios de justificação. Já Bolsonaro dá sinal verde ao mal “desnecessário”: daí o efeito da desbanalização. Uma coisa é a catástrofe ambiental de Belo Monte, outra a legalização do garimpo. Não se mata como uma tarefa eichmanniana,

como um mero *side effect* do desenvolvimento, para realizar uma grande obra estatal, por exemplo; como um dever que se lamenta com o coração partido, mas que se crê necessário (pois há um futuro simulado, uma noção de política enquanto *projeto*). Destrói-se, mata-se com certo gosto pela gratuidade do ato, dada sua efemeridade e a ausência de futuro. A violência aparece menos como algo funcionalizado e profissionalizado, sob a lógica administrativa (como em Eichmann ou na SS), e mais sob a forma de um banditismo selvagem da SA (que representa justamente o período de ascensão do nazi-fascismo, de suspensão dos tabus e da “revolta na ordem” propriamente dita, e não o da ordem funcionalizada). Não ocorrerá no Brasil algo como Auschwitz, no sentido de um extermínio altamente racionalizado, tecnicizado e eficiente, mas um deixar matar e deixar morrer. E esse “deixar morrer” vai desde medidas menores, como a suspensão da obrigatoriedade de cadeirinhas para crianças em carros, até o ato de deixar um vírus fazer seu trabalho. Algo que ocorre como se fosse um dado da natureza, agência do destino, com a expectativa escatológica de uma crise purificadora.

A diferença entre o que vivemos agora e o nazismo “tradicional” não é somente ornamental (apesar das encenações de um Roberto Alvim), mas diz respeito a seu núcleo histórico. O fascismo europeu vivia um tempo “ascensional”, ele tinha um *projeto* (extermi-

nista, apocalíptico, mas era uma lógica projetiva, própria de seu impulso modernizador): a promessa de Hitler era a de que o Terceiro Reich duraria mil anos. Isso é impensável no caso de Bolsonaro – ele se reconcilia com o curso das coisas na medida em que reproduz a lógica social do colapso. É como se os governantes tivessem reconhecido que a sociedade se tornou, de fato, ingovernável. O Estado brasileiro sob o governo Bolsonaro não é nenhum grande Leviatã ultrapoderoso e autoritário, mas sim uma enorme bagunça. Nesse sentido, o bolsonarismo é uma *adesão à catástrofe*, articulando uma lógica sobrevivencialista e a liberação de impulsos suicidas. A banalização do mal segue um “princípio estratégico”; Bolsonaro não. Pois justamente a lógica projetiva que dá sentido à “estratégia” (à administração) perdeu chão. Mas não houve, propriamente, uma ruptura. A máquina de moer gente permanece inalterada; o que muda é o encaminhamento da energia política produzida pelo sofrimento gerado no interior dessa máquina.

Frente a esse novo “mal”, como fica então a relação do outro campo político com toda essa sujeira? Nesse contexto surgem também panaceias em torno do “bem”, que ressoa em afirmações como a de Fernando Haddad, quando ele diz: “eu sou um agente da civilização contra a barbárie” (BEDINELLI, JIMÉNEZ, 2015). Ou então, como avesso desse novo “brutalismo” (como o tem cha-

mado Achille Mbembe), consolida-se certa reação à maldade que se exprime em uma hipersensibilidade à violência do mundo, ao ponto de *gestos mínimos aparecerem como potencial de crueldade*, em que a reação (disparada por um “gatilho”, que é potencialmente qualquer coisa) é uma fuga da realidade em direção à frágil bondade do próprio eu – um eu que, de todo modo, já é narcisicamente ferido e “sitiado”, para dizer como Christopher Lasch (tal qual em sua análise da subjetividade em uma “era de expectativas decrescentes”).

Conto uma anedota para ilustrar isso que parece já ter se generalizado como uma certa atitude. Há alguns anos atrás, ainda na Alemanha, frequentei na universidade um curso sobre a obra de Ernst Bloch. Os alunos do curso eram predominantemente jovens e de esquerda. Em algum texto, não me lembro exatamente qual, aparecia o termo “*militanter Optimismus*” – otimismo militante. O que causou um estranhamento geral, pois, apesar do adjetivo “*militant*” ser um termo dicionarizado, ali aparecia como se Bloch tivesse feito um neologismo, talvez a partir do francês ou do italiano. Para os alemães era mais familiar o termo próximo do ideal pragmático americano: “ativista”. Mas não era disso que falava Bloch. Então nos pusemos, eu e uma francesa, a tentar explicar o sentido dessa exótica palavra, “militante”. O que foi totalmente em vão, pois rapidamente o debate degringolou para a associação “militante”

– “militar” – “exército” – “violência” (o gatilho foi disparado): logo, o termo estaria vinculado a ideais masculinos de agressividade e a uma subjetividade androcêntrica. Devido ao “otimismo militante”, a aula terminou com uma discussão sobre se Bloch seria ou não machista.

No mundo todo há também uma série de mercadorias que se apresentam com o selo “*cruelty free*”. No Brasil, existe uma marca de sucos chamada “*Do bem*”, cuja publicidade gira em torno da simpatia e do “fazer o bem”. Claro, nesse caso trata-se de formas muito baratas de adquirir mãos limpas, uma espécie de lava-jato da consciência. De todo modo, seria necessário aprofundar a compreensão sobre como se opera, hoje, à esquerda e à direita, a relação entre política e culpa. Deixemos essa tarefa para outro momento. Concluo aqui com um último caso: ainda pensando nos alemães, lembro daqueles que corajosamente têm se lançado no Mar Mediterrâneo, em iniciativas civis, para salvar refugiados naufragados que tentam fazer a travessia entre a Líbia e a Itália. Em geral, são pessoas comuns que reagem ao intolerável, mas engajando-se em uma prática que é, por excelência, uma política ambulatorial, de socorro das vítimas. Recentemente, mais um desses barcos de iniciativa civil foi inaugurado e entrou em atividade, tendo sido financiado pelo artista Banksy e batizado com o nome da militante anarquista e autora francesa

Louise Michel. No site que descreve o projeto e que possibilita os visitantes de apoiá-lo financeiramente, há um breve parágrafo de apresentação, onde faz-se questão, no entanto, de informar que toda a tripulação é vegana. Salta aos olhos a radical assimetria entre, de um lado, o horror da realidade dos afogamentos de homens, mulheres e crianças, e, do outro, a informação absolutamente trivial sobre os hábitos alimen-

tares dos e das ativistas, com sua dieta “*cruelty free*”. Mas há aí uma verdade que diz respeito a um fenômeno mais geral, sobretudo quando declaram: “*We answer the SOS call of all those in distress, not just to save their souls – but our own*” (MICHEL, s.d.).

Resta saber se “salvar a própria alma” nesta situação é um fenômeno complementar àquilo que aqui chamamos de “desbanalização do mal”.

## Referências

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
- ANDERS, G. *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck, 2010.
- ARANTES, p. “Sale boulot: Uma janela sobre o mais colossal trabalho sujo da história (uma visão no laboratório francês do sofrimento social)”. in: ARANTES, p. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BEDINELLI, T., JIMÉNEZ, C. “‘Oposição em SP chega ao ponto de chamar ciclista de comunista’ – A um ano da eleição municipal, prefeito Haddad defende gestão e rejeita ‘críticas rasteiras’”. In: *El país*, 04/10/2015. Disponível em [[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/02/politica/1443822860\\_54536.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/02/politica/1443822860_54536.html)]; acessado em [30/08/2020].
- DEJOURS, C. *Souffrance en France: la banalisation de l’injustice sociale*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- HORKEIMER, M. “Die Juden und Europa”. In: Helmut Dubiel (org.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus (Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse)*. *Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1998.
- MICHEL, L. <https://mvlouisemichel.org/>, s.d.: acessado em [01/09/2020].
- SARTRE, J-P. “Qu’est-ce qu’un collaborateur?”, in: *Situations*, III. Paris: Gallimard, 1949.

**Recibido:** 15/12/2021

**Aprobado:** 17/12/2021

**Publicado:** 31/12/2021

