

Viso · Cadernos de estética aplicada

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 12, jul-dez/2012

<http://www.revistaviso.com.br/>

Viso.

**A banalização do mal: sobre Auschwitz,
a religião do cotidiano e a teoria social**

Detlev Claussen

Gottfried Wilhelm Leibniz Universität
Hannover, Alemanha

RESUMO

A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social

Neste artigo, traduzido para o português por Rodrigo Duarte, Detlev Claussen discute a banalização do mal a partir da relação da indústria cultural com Auschwitz. O autor sugere que a substituição dessa palavra pelo termo mais geral “holocausto” é uma das estratégias empregadas pelos meios de massa para trivializar a comunicabilidade do que se passou nesse campo de concentração – uma experiência que permanece essencialmente incomunicável.

Palavras-chave: Auschwitz – holocausto – Adorno – Freud

ABSTRACT

The Banalization of Evil: on Auschwitz, the Religion of Everyday and Social Theory

In this paper with Portuguese translation by Rodrigo Duarte, Detlev Claussen discusses the banalisation of evil based on the appropriation of Auschwitz by the cultural industry. The author suggests that the substitution of a more general term, such as “holocaust”, for this word is one the strategies employed by mass media to enfore communicability to the events that happened in this concentration camp – an experience which ermainis essentially uncommunicable.

Keywords: Auschwitz – holocaust – Adorno – Freud

CLAUSSEN, D. “A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social”. Tradução de Rodrigo Duarte. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. VI, n. 12 (jul-dez/2012), pp. 44-60.

Aprovado: 24.06.2013. Publicado: 13.07.2013.

© 2013 Rodrigo Duarte (tradução). Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR

Accepted: 24.06.2013. Published: 13.07.2013.

© 2013 Rodrigo Duarte (tradução). This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Tradução de Rodrigo Duarte

“Na verdade, sou hoje de opinião de que o mal sempre é apenas extremo,
 mas nunca radical; ele não tem qualquer profundidade, nem qualquer
 daimonia.”

Hannah Arendt a Gershom Scholem
 20 de julho de 1963

“...entretanto, eu poderia ter dito, prestem agora atenção, pois o que é
 realmente irracional e de fato inexplicável não é o mal: é o bem.”

Kaddisch para uma criança natimorta

Auschwitz desaparece, embora ou talvez exatamente porque, por todo lado, se fale do holocausto. Sob a palavra-chave “salve Auschwitz” foram abertas, cinquenta anos depois da libertação do campo, contas em bancos alemães, não para juntar recursos para um movimento neonazista, mas para preservar o maior campo de concentração e extermínio, como uma espécie de patrimônio cultural. A cultura de massas assimilou Auschwitz. Conceituar aquilo que não é conceituável foi transformado numa banalidade trivial, da qual a humanidade deve extrair lições, cuja desimportância dificilmente se deixa esconder. Os produtos muito efetivos no público da cultura de massa produzem, pós-crime, um sentido que é, exatamente através de Auschwitz, desmentido. Os sentimentos diferenciados de culpa são, por meio do confronto dos meios de comunicação de massa com os crimes, transformados, na consciência, em sentimentalidade, uma forma do *kitsch* que é muito típica da indústria do entretenimento. A anedota nova-iorquina encontrou a formulação adequada para este fenômeno: “não há negócio como o negócio da *shoah*”.

O sucesso mundial do filme *A lista de Schindler*, disse Steven Spielberg no ano de 1994, tematizou mais uma vez de um modo intransparente a relação entre antissemitismo e cultura de massa, que já nos anos 1940 foi tema da Teoria Crítica da Sociedade. A cultura de massa produz uma confusão não conceitual na qual tudo é semelhante a tudo. Qualquer um pode em um momento desempenhar qualquer papel. Aquilo que para um observador superficial aparece como um caos possui, no entanto uma estrutura, ordem e sentido. A regra social, a constituição, a lei fundamental prática da sociedade pós-burguesa, com o desenvolvimento técnico da indústria cultural, é trazido para qualquer sala de estar. Se você, no pensamento e na ação, aceita o que todos pensam e fazem, então você pode participar de um modo relativamente seguro. Em troca do conformismo é estabelecido um prêmio social da fruição em comum. O sucesso estrondoso do processamento feito pela indústria cultural se deixa celebrar na medida em que é possível fazer de Auschwitz sinônimo da maior violência possível que uma pessoa pode fazer a outra, tornando essa violência comensurável. A indústria cultural transforma violência em fruição inconsequente e conformista. À sua maneira, ela produz a necessidade de sempre mais violência e fruição.

O crítico não se encontra fora do contexto da indústria cultural. Não apenas ele vive na maioria das vezes dessas produções: ele percebe, em grande parte, a realidade através delas, mas essa necessária reflexão dificilmente encontra ouvidos. Isso se deixa entrever no destino da afirmação de Adorno de que “depois de Auschwitz, escrever um poema seria bárbaro”. A esmagadora maioria do público cultural, assim como seus produtores preferidos, nunca se deu ao trabalho de procurar saber em que contexto essa afirmação foi feita. Adorno colocou sua posição em 1949, no ensaio “Crítica Cultural e Sociedade”, levando em consideração motivos de *Minima Moralia* e da *Dialética do Esclarecimento*, os quais têm a ver diretamente com a percepção do genocídio sistemático na Europa, esse ponto que foi certamente tomado somente pela metade: “Ainda a consciência mais aguda do mal ameaça se degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último grau da cultura e da barbárie. Depois de Auschwitz é bárbaro escrever um poema e isso devora também o conhecimento que expressa” por que se tornou impossível “hoje escrever um poema”.¹

Auschwitz não apenas coloca a arte em questão, mas todo o conhecimento. Mas a arte era avaliada em 1949, quando isso foi formulado, e em 1951, quando a frase foi publicada, como um reservatório decisivo de inocência. A cultura burguesa, entretanto, tinha perdido com o nazismo na Alemanha a sua inocência. Ela teve que ser neutralizada e deshistoricizada para poder desempenhar uma função de culto. Uma burguesia cultural totalmente desorientada tentou encontrar em Goethe, por exemplo, novamente um chão seguro de identificação com algo grande e poderoso que não tenha sido deturpado por meio dos processos do século XX. Um pai da historiografia nacional alemã, como o historiador Friederich Meinecke, que formulou o desastre de 1933 até 1945 como *A catástrofe alemã*, recomendou em 1946, seriamente, a fundação de “comunidades Goethe”, que deveriam se encontrar aos domingos. Isso pode ser a bizarra ponta política de uma *práxis* cotidiana, cultural, que atribuiu à arte depois de Auschwitz a função de uma religião substitutiva. Do ritual religioso convencional espera-se normalmente descarga, redenção do contexto de culpa. Adorno atraiu ódio para si enquanto mensageiro de uma má notícia, quando não festejou a cultura neutralizada como tendo permanecido intocada, quando criticou essa cultura como parte integral do contexto de alienação universal.

A autorreflexão de Adorno, a qual foi renovada no seu último livro *Dialética negativa*, de 1967, permaneceu totalmente incompreendida e desconsiderada quanto ao papel do crítico cognoscente: “Toda cultura depois de Auschwitz, inclusive sua urgente crítica, é lixo”.² O comentário “inclusive sua urgente crítica” foi desconsiderado por quase todo mundo. Como nenhum outro, Adorno postulou a necessidade, depois de 1945, de uma teoria social que reconheça Auschwitz como uma catástrofe social, que pressione a humanidade para um novo imperativo categórico, a saber, “organizar o pensamento e a ação de modo que Auschwitz não se repita, que não aconteça nada parecido”.³ Auschwitz não se deixa conhecer sem teoria social. O conhecimento da teoria social não promete nem redenção nem conciliação, mas ele coage, pressiona em direção à

A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social · Detlev Claussen

autorreflexão. O sujeito cognoscente deve se apropriar, ainda no processo de conhecimento, da frieza do sujeito burguês, sem a qual Auschwitz não teria sido possível, mas sem a qual tampouco teria sido possível o conhecimento de Auschwitz. Não apenas na Alemanha o público não entendeu o dizer paradoxal de Adorno porque ele não espera qualquer verdade da arte e desconfia de todo pensamento. A teoria aparece para ele como distante do mundo e potencialmente totalitária. A arte, ao contrário, é não perigosa e bela.

O paradoxo que Adorno formulou sobre a escrita de poemas depois de Auschwitz vale para o pensamento em geral depois de Auschwitz. Sem essa lembrança, nem o não ter estado envolvido, nem o ter nascido depois podem nos proteger ou livrar dos diversos modos de culpa. Sem essa lembrança, a sociedade não se deixa mais conhecer. Para o pensamento teórico coloca-se a questão sobre a relação da realidade e da reprodução com uma agudeza que aparentemente torna a arte depois de Auschwitz impossível. Como a produção artística precisa da aparência estética, o pensamento teórico precisa necessariamente da distância do conceito, mediante e mediado, que não pode ser encontrado, no caso de extermínio em massa de pessoas de acordo com o modelo industrial, sem pressupor traços da *racionalização*.⁴ A escolha da palavra Auschwitz, que designa uma constelação peculiar social e histórica, assim como o contexto da sociedade antes e depois de Auschwitz, já reconhece o dilema diante do qual o pensamento se encontra depois de Auschwitz. O próprio estado de coisas que deve ser conhecido torna o postulado de nem banalizar nem demonizar improvável; mas o ideal tradicional da adequação do pensamento à coisa, por meio da monstruosidade do contexto, é tornado impossível.

A percepção imediata do universo dos campos de concentração e extermínio faz com que o percipiente se cale. Espontaneamente alguém preferiria se esquivar disso, na medida em que é acometido de uma vergonha com a qual está ligada um sentimento insuperável de impotência. A percepção desencadeia um processo de defesa que se deixa compreender através do conceito de *rejeição*, “um tipo de defesa que consiste em que o eu rejeita uma representação insuportável e o seu afeto, e se comporta de modo como se a representação nunca tivesse entrado nele”.⁵ A palavra “Auschwitz” lembra a realidade e o mundo de sentimentos ligado a ela. Quem gostaria de falar sobre Auschwitz sem mobilizar os afetos associados a essa palavra deveria se valer de técnicas que são conhecidas da psicanálise.

Com a ascensão global da televisão como principal meio de comunicação e mediação da realidade, também começou a carreira da palavra “holocausto”, aproximadamente há quarenta anos. Como um filtro, o holocausto toma o lugar do dispositivo ligado à cultura de massa chamado Auschwitz. A palavra holocausto desencadeia, de lá pra cá, a lembrança de produções da indústria cultural, a série de TV, *A lista de Schindler* ou a visita de museus e memoriais que em muitas partes do mundo surgiram nos últimos vinte e cinco anos.

A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social · Detlev Claussen

Observando-se superficialmente, poderia parecer indiferente qual palavra se escolhe: “Auschwitz” ou “holocausto”. Mas o fato de que o holocausto recalcou Auschwitz enquanto designação segue uma lógica social. Quando o nome Auschwitz ocorre, o contexto não é claro, mas é explicável. O topônimo Auschwitz remete a um lugar concreto, histórico e geográfico, do acontecido. Auschwitz representa, enquanto parte de um todo, o universo dos campos de concentração e extermínio, cujo fenômeno mais forte ocorreu no território da Polônia. Como nome alemão para um local na Polônia, Auschwitz remete à autoria alemã do ato criminoso, que, sem o projeto dos nazistas de se tornar potência mundial, não seria compreensível. A denominação alemã de um lugar polonês simboliza esse projeto. Auschwitz se encontra na então fronteira linguística do leste, a qual desempenhou um papel muito importante na história da constituição dos Estados nacionais europeus e com orientações políticas e culturais judias ligadas a esse processo. A solução final da questão judaica, proposta pelos nazistas, deveria dissolver em Auschwitz a história do judaísmo europeu numa nova ordem europeia.

A palavra holocausto sinaliza uma terra de ninguém linguística que reside em algo incerto espaço-temporalmente. Ao mesmo tempo, a palavra estrangeira holocausto tematiza um sentido oculto que só é decifrado por aquele que o conhece. Quem quer traduzir holocausto como fogo sacrificial classifica espontaneamente o acontecido na história ocorrida na obscuridade do medievo europeu, com suas lutas religiosas e perseguições. Holocausto separa o ato do contexto linguístico da experiência do presente como algo totalmente estranho, do qual podemos nos aproximar apenas com comparações. A referência à religião numa época secularizada fornece o fundamento, ainda que obscuro, para aquilo que é dificilmente explicado. A designação permanece tão vaga que qualquer um pode imaginar o que quiser sobre esse conceito. Quando Auschwitz é muito frequentemente mencionado, as pessoas fecham os ouvidos.

Ao contrário, pode-se falar o quanto se quiser de holocausto. Facilmente deixa-se inflacionar o holocausto, principalmente depois do sucesso mundial da série televisiva de 1978, que introduziu globalmente a palavra holocausto. Depois disso houve um holocausto atômico, um holocausto ecológico. A palavra holocausto preenche, diferentemente do que o faz o nome “Auschwitz”, as condições de comunicabilidade em termos de meios de massa. Ele codifica um segredo público, mas dificilmente suportável, num hieróglifo que é utilizado de várias maneiras.

Ler hieróglifos: isso se espera da ciência. Ela se apoderou também do holocausto. *Holocaust Studies* se chama uma orientação de pesquisa na qual cientistas da cultura e historiadores trabalham com o processamento da realidade que é conhecida normalmente como holocausto. O teórico da literatura James Young tenta, no seu livro *Descrver o holocausto*, limpar os obstáculos que se encontram no caminho de uma comunicabilidade infinita do holocausto. Para atingir isso, a crítica da linguagem deve ser colocada de lado:

As vítimas experimentaram e compreenderam Auschwitz mediatamente através de metáforas e reagiram a isso em metáforas. Os escritores de Auschwitz interpretaram, classificaram e expressaram Auschwitz com ajuda de metáforas, e também os cientistas e poetas da geração seguinte se lembram e comentam Auschwitz, hoje, por meio de metáforas, e o submetem desse modo a um significado histórico. Se se proibisse a metaforização de Auschwitz, então essa consideração sóbria não seria outra coisa que colocar os acontecimentos totalmente para além da linguagem e do significado. Isso levaria para além de uma mistificação do holocausto e com isso se chegaria exatamente àquilo que os nazistas, com a mistificação metafórica dos acontecimentos, gostariam de atingir.⁶

Poder-se-ia designar esse procedimento como método de uma banalização científicista. A ciência do holocausto justifica uma *práxis* científica a partir do conhecimento de que, “desse modo e não diferentemente”, todos fazem e todos fariam. Através da banalização, o específico que deve ser conhecido é escamoteado, desaparece como num passe de mágica. Esse é um truque da indústria cultural por excelência. No uso que Young faz da palavra “metáfora”, desaparece a diferença entre palavra, conceito e nome. Auschwitz é um nome, holocausto uma mera palavra.

Se não se escolhe o conceito para determinado acontecimento, mas um nome inequívoco como Auschwitz, isso pode significar que se quer reter a realidade extra conceitual. As correntes atualmente dominantes no empreendimento científico da filosofia da linguagem e da teoria da literatura preferem, entretanto, por meio de sua nomenclatura da moda, que não seja o caso de se considerar essa diferença determinada entre uma realidade extra conceitual e a da comunicação linguística. Esse tipo de ciência fornece à *práxis* não conceitual da indústria cultural a legitimação. Ambas não chegam à diferença específica. A questão decisiva, se a imaginação e o modo de experiência do indivíduo não terão sido colocados fora de combate, tendo em vista a referência da *práxis* comunicativa cotidiana, é simplesmente limpada da mesa.

Essa banalização de Auschwitz em termos da *práxis* comunicativa não se diferencia qualitativamente da sabedoria cotidiana de que a vida prossegue. Partindo do fato de que, a partir de Auschwitz, para a vida das pessoas pós-Auschwitz, nada se segue, brotaram as colocações de Adorno de que toda forma de *práxis* cultural depois de Auschwitz teria o signo da barbárie. A ciência da cultura, ao buscar justificação para a *práxis* cotidiana, para o modo como a comunicação de massa lida com Auschwitz, prepara o caminho para uma banalização estética. No trivial, a consciência cotidiana dos consumidores e as práticas de produção em termos da indústria cultural se comunicam. O sucesso do processamento da realidade por parte da indústria cultural reside no seu efeito libertador para os consumidores. Desse efeito os cientistas gostariam de participar.

A observação de Adorno atraiu para si tanta agressão porque ele denominou o elemento falso da libertação, aquilo que é fracassado na libertação. A diferença entre as variações do esquecimento que Adorno tornou visível há mais de quarenta anos e a conversa fiada de hoje consistem no fato de que foi possível à indústria cultural tornar comensurável

mesmo o horror mais extremo. O consumidor de cultura pode fruir o artefato holocausto, que os meios de comunicação de massa usaram para processar Auschwitz, porque nele suas necessidades e a práxis de des-realizar Auschwitz se encontram. Somente o pensamento traz o horror desmaterializado de volta à consciência. Quem gostaria de se aproximar de Auschwitz deve esforçar-se no sentido de se comportar criticamente em relação às suas próprias emoções.

A práxis da indústria cultural tem como objetivo conceder satisfações às necessidades sem os dolorosos esforços do conceito. O processo psíquico da rejeição da realidade que a práxis da indústria cultural repete mecanicamente foi tornado visível por Freud: “O eu se livra da representação insuportável, mas essa tem a ver com uma parte da realidade, e na medida em que o eu realiza esse desempenho, ele se separa total ou parcialmente da realidade”.⁷

A teoria tematiza a fissura entre o mundo das representações cotidianas, que rejeitam a parte da realidade, e o todo, que, sem o desmentido extra-teórico do mundo racional, não é pensável. A teoria social atinge, quando ela investiga Auschwitz, uma capacidade que Adorno, levando em consideração Walter Benjamin, formulou como sendo “a necessidade de pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialeticamente”.⁸

A realidade de Auschwitz coage na direção de uma teoria social que critique no artefato gigantesco da indústria cultural o artefato holocausto. Quem quer conceituar Auschwitz deve prestar atenção aos produtos da indústria cultural relacionados com o holocausto. A sua difusão global garante também que Auschwitz esteja numa forma deturpada e pré-consciente para todo lado. Auschwitz é uma parte daquele medo universal, do qual todo indivíduo tem uma noção, do quão pouco ele conta. O horror tem um nome e qualquer um já ouviu esse nome pelo menos uma vez. O artefato holocausto promete enquadrar esse horror por meio de suas práticas. Enquadrar, classificar e torná-lo menos ameaçador. Nas produções norte-americanas para a televisão, nos anos cinquenta, Jeffrey Schandler decifrou a dominância do esquema da *success story*. Ela permite uma estrutura narrativa comensurável, na qual Auschwitz é tornado um inferno do qual nos nos separamos negativamente por meio de um cotidiano que é, através desse inferno, tornado pleno de sentido.

O livro de Imre Kertész, publicado em 1990, escrito em húngaro, intitulado *A ausência de destino* [*Sorstalanság*], termina com a incapacidade das pessoas, já fora do campo de concentração, de representar o próprio campo de concentração. Nas aporias do mundo convencional das representações, torna-se experienciável que se trata de uma realidade extra conceitual *sui-generis*. O narrador, em primeira pessoa, encontra-se no primeiro dia de seu retorno da Alemanha, em Budapeste, com um jornalista engajado. A falta de comunicação entre os dois contém aporias que se tornam cada vez evidentes.

(Diálogo entre o jornalista engajado e o jovem que acaba de chegar do campo de concentração)

- “Você vem da Alemanha, meu jovem?”
- “Sim.”
- “De um campo de concentração?”
- “Naturalmente.”
- “De qual?”
- “De Buchenwald.”

Sim, ele já tinha ouvido falar. Ele sabia até mesmo relatar que esse era um dos lugares infernais dos nazistas. Quando ele diz:

- “De onde te arrastaram pra lá?”
- “De Budapeste.”
- “E quanto tempo você esteve lá?”
- “Um ano, ao todo.”
- “Você certamente viu tudo tornar-se possível, meu jovem, muito horror.”

Ele disse então e eu não respondi nada. Mas ele continuou:

- “Sim. Mas o importante é que isso acabou.”

E com um semblante alegre e apontando para as casas em meio às quais nós andávamos, ele perguntou, ele queria saber como eu me sentia, como eu percebia a cidade, como me via diante da cidade que um dia eu tinha deixado, que sentimentos eu tinha. Eu disse:

- “Ódio.”

Ele se calou e então disse que infelizmente ele era obrigado a entender os meus sentimentos, e, afinal de contas, como ele disse, o sentimento de ódio tem, numa determinada situação, certamente o seu lugar específico. Até mesmo certo papel, certa utilidade. E ele acreditava poder aceitar, ele acrescentou que nós estaríamos de acordo, e ele sabia exatamente disso, quem eu odiava. Então eu disse:

- “Todos.”

Então ele se calou mais uma vez, e dessa vez por um tempo mais longo. Finalmente ele ainda me perguntou:

- “Você teve que ver muitas coisas terríveis?”

E eu o respondi dizendo que isso dependeria do que ele entende por isso. Ele disse, agora com certo desgosto, que eu devo ter tido que abrir mão de muitas coisas e passado fome, e também que eu teria apanhado. Eu disse para ele:

- “Naturalmente.”

Ele disse um pouco mais alto, como se estivesse perdendo a paciência:

- “Por que, meu caro jovem, você responde ‘naturalmente’ a tudo que eu digo e sempre para essas coisas que não são de nenhum jeito naturais?”

Eu disse:

- “Num campo de concentração, isso é natural.”

- “Sim, sim”, ele disse. “Mas...”

Ele parou. Hesitou um pouco.

- “Mas, o que eu quero dizer é que o campo de concentração em si não é natural.”

Finalmente parecia que a expressão correta tinha lhe ocorrido, e eu, entretanto, não respondi nada. Então, lentamente eu percebi que sobre uma ou outra coisa aparentemente não se pode discutir com estranhos, com ignorantes, e em certo sentido, com crianças, por assim dizer. Na verdade, ele observou que só agora todo horror estava aparecendo, e acrescentou:

- “O mundo se encontra, a princípio, sem compreensão diante da pergunta: como e de que modo tudo isso foi acontecer?”

Eu não disse nada e ele disse, se virando totalmente para mim:

- “Você não gostaria, meu juvenzinho, de relatar suas vivências?!”

Eu fiquei não pouco admirado quando ouvi isso, e respondi que tinha algo grandemente interessante a relatar a ele. Então ele sorriu um pouquinho e disse:

- “Não para mim, para o mundo.”

Ao que, mais admirado ainda, eu queria saber dele:

- “Mas sobre o quê?”

Então ele disse:

- “Sobre o inferno dos campos de concentração.”

Ao que, então, eu respondi.

- “Sobre isso eu não tenho nada pra dizer. O inferno mesmo eu não conheci. Não saberia nem imaginar.”

Mas ele afirmou que isso seria apenas uma comparação. Ele perguntou:

- “Nós não teríamos que imaginar os campos de concentração como o inferno?”

Eu dei a ele como resposta, e nesse meio tempo meu calcanhar ia fazendo alguns círculos na poeira diante de mim, que cada um poderia, de acordo com a sua vontade e

seu humor, imaginar o inferno, e que, de minha parte, eu poderia imaginar somente o campo de concentração, porque eu o conheci de algum modo e não o inferno.

- “Mas então?”

Ele insistiu no seu ponto de vista e, depois de mais alguns círculos, eu respondi:

- “Então eu o imaginaria como um lugar em que ninguém se entedia, mas, eu acrescentei, mesmo no campo de concentração isso pode acontecer. Mesmo em Auschwitz, sob certas condições, compreensivelmente, alguém pode se entediar.”⁹

O cotidiano, a categoria aparentemente mais simples e óbvia, torna-se, neste relato literário, um meio no qual uma pessoa não pode mais se entender com outra. Todas as obviedades são suprimidas, a experiência perde sua comunicabilidade. Aquilo em relação a que cientistas como Young se reportam ingenuamente, a identidade das práticas do cotidiano, é, por meio deste texto, levado simplesmente ao absurdo. A tendência natural das pessoas de representar para si o universo dos campos de concentração e extermínio em termos humanos também, e especialmente nisso, se se designam tais práticas como “desumanas”, isto se deixa interromper apenas se o fluxo da comunicação se interrompe.

A produção da indústria cultural prova, no entanto, o seu infindável poder exatamente pelo fato de que sua reserva de comunicabilidade parece ser totalmente abrangente e inesgotável. Ela não pode considerar nada como não representável, ou seja, não comunicável. A capacidade de dominação do mundo deve ser exatamente comprovada pelo fato de que tudo é apresentável. Como um esclarecimento tornado independente, em que não é possível mais a reflexão sobre seus limites, ela torna tabu todos os limites que deveria exatamente suprimir.

A incapacidade de distinguir entre tabus fundamentados e não fundamentados não é a incapacidade de luto, mas pode ser responsabilizada pela recusa à reflexão. No cotidiano, a percepção do indivíduo coincide com a segurança dada pelos estereótipos sociais num sistema que poder-se-ia chamar de religião do cotidiano. Este sistema unifica as impressões fragmentadas em uma crença prática que faz com que as pessoas dominem seu cotidiano por meio da consciência, como se tivessem tudo nas mãos e nada que fosse humano lhes fosse estranho. A religião do cotidiano faz das opiniões um sistema resistente contra o esclarecimento e, para manter-se enquanto sistema, isso deve se fechar contra o pensamento crítico.

O princípio de ordem superior significa unidade através de reconciliação. Contradições não são experimentadas como conflitos dolorosos, mas, antes, suavizadas num “sim, mas...”. A religião do cotidiano preenche a sua função de conceder segurança apenas se ela ajuda a regular a economia narcísica dos indivíduos. Já na práxis cotidiana de

A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social · Detlev Claussen

trabalho e troca, as pessoas se inquietam com as realidades da autoridade e da violência. As exigências da vida prática e cultural fazem com que os indivíduos percebam aquilo que Otto Fenichel chamou de “precariedade narcísica”: as pessoas exigem mais do que a vida social pode conceder.

O conceito de religião do cotidiano pode ser interpretado como um conceito de teoria da história e de crítica da religião. Religiões do cotidiano se formam como efeitos (produtos) colaterais de uma secularização não totalmente bem sucedida. Ao fim de sua nova série de palestras de introdução à psicanálise, Freud lida amplamente com a luta entre ciência, crítica e fé. Freud já tinha ideia da resistência contra o esclarecimento futuro de uma ilusão religiosa que pode ser caracterizado como “uma necessidade religiosa ubíqua”. Quase toda socialização deixa atrás de si uma tendência “de volta à infância”, tal como os etno-psicanalistas de Zurique, *Parin* e *Parin Mattei*, observaram: Esta tendência coincide com o desenvolvimento da indústria cultural no sentido de exigir dos consumidores cada vez menos investimento intelectual para consumir os seus produtos.

Por meio do termo “religião do cotidiano” pode-se designar uma forma regressiva da autoconsciência, um sistema psíquico conforme a massa dos partícipes médios da sociedade moderna, o qual confere aos indivíduos que se sentem socialmente impotentes um sentimento de soberania. Este sistema psíquico fornece um enquadramento para as experiências imediatas e também para as participações nos meios de massa. As necessidades regressivas se encontram na religião do cotidiano com normas infantis, com satisfações de pulsões narcísicas observadas por Janine Chasseguet-Smirguel na sua investigação das perversões.

Na religião do cotidiano, que é virtualmente compartilhada por todo consumidor da cultura, encontram-se ocupações narcísicas de pulsões, de que toda formação do eu precisa, e adulações manipulatórias de potenciais consumidores. Com o conceito da religião do cotidiano deve ser compreendido com mais exatidão, em termos de teoria social e de psicologia social, o que, na divisão do trabalho das ciências sociais, sob as palavras chave preconceito, ideologia e consciência de massa, é ameaçado de ser desfeito. A expressão “religião do cotidiano” denomina um desempenho de acordo com a massa dos membros da sociedade que, nas formulações da linguagem cotidiana, aparece como “todos fazem isso” ou “na realidade todos pensam isso, mas apenas não têm coragem de dizer”. A religião do cotidiano privatiza a consciência pública. Poder-se-ia designá-la como uma consciência não pública que, ao mesmo tempo, é socialmente mediatizada.

A indústria cultural explora a estrutura psíquica estudada por Otto Fenichel de uma precariedade narcísica. Ela adula seus consumidores com a oferta de preparar o mundo de tal modo que qualquer um pode tê-lo nas mãos intelectualmente, ainda que não em termos práticos. A indústria cultural fragmenta o saber em informações que são oferecidas paulatinamente, das quais alguém até pode se servir, mas não deve. O

sentimento para o todo é produzido através da orientação por esquemas narrativos tradicionais; história e sociedade se apresentam em lendas. A onipotência e onisciência almeçadas pela precariedade narcísica do indivíduo passam pelo aparato de produção da indústria cultural, no qual o consumidor pode lucrar, se ele conhecer tais mecanismos e se submeter a eles.

A apresentação da realidade, tal como é proposta por meio do modelo da indústria cultural, impregna as expectativas dos consumidores em toda forma de conhecimento. Seu maior anseio não é a verdade, mas uma apresentação compreensível. As produções da indústria cultural confirmam os indivíduos na sua exigência narcísica. Não se trata do esforço forte do conceito para descer ao fundamento de alguma coisa; é muito mais satisfatório quando a coisa é tornada simples. Uma posse infantil é idealizada, uma aparente disponibilidade sobre coisas materiais e espirituais.

A teoria social não se encontra fora deste modo de produção. Ela não apenas pode, mas deve refletir sobre tal estado de coisas, isto é, como ciência esclarecida, deve tematizar os limites do esclarecimento. Todo esclarecimento lhe oferece saber nos mesmos mercados que já são dominados pela indústria cultural. Nos últimos 15 anos a indústria cultural se apropriou de Auschwitz para si, ela difunde lendas banalizadas do holocausto.

Já no início desta onda de integração de Auschwitz em uma consciência cotidiana do holocausto, o agora falecido Bruno Bettelheim chamou a atenção para a banalização do mal: “Ao contrário de um ponto de vista muito difundido, o mal não é nem romântico, nem trágico, ele é normalmente banal. Mas porque o mal é normalmente tão banal quanto o pequeno homem, não se pode concluir que o pequeno homem, por meio de sua banalidade, seja mal”.¹⁰ Bettelheim indica muitas possibilidades que entrementes foram apreendidas como variantes da banalização. A ciência não se encontra fora desse processo. Em uma observação bastante antiga, do ano de 1942, Adorno disse que a ciência havia se “afiliado” à cultura de massas.¹¹

Para ter sucesso junto ao público, as ciências da cultura servem como locais de produção de racionalização. Elas devem fornecer explicações, resultados de pesquisas com os quais se pode avançar. O pensamento científico não deve aparecer como ferimentos da sociedade. A pesquisa sobre o antissemitismo ameaça continuamente se degenerar em água navegável da utilidade pública. Ela só pode se justificar depois de se tematizar o relacionamento do antissemitismo com Auschwitz. Nisso, muitos pesquisadores recaem exatamente nas banalizações que são parte do mal que deveria ser conhecido.

O antissemitismo é considerado como um fenômeno isolado, quase como uma entidade espiritual, um pensamento que, no fim do século XIX, teria se tornado um antissemitismo racial-biológico que os nazistas, então, no meio do século XX, tornaram ação. Desse artefato teórico, na pressa da batalha esclarecedora do tempo posterior ao nazismo, foi

feito um artefato pedagógico, que foi derrotado nos últimos cantos do mundo, assim como nas resoluções da ONU. A opinião pública mundial se comunica mesmo nos esquematismos da indústria cultural.

A banalização do mal anda *pari passu* com a trivialização do esclarecimento. À figura de interpretação “do pensamento à ação” subjaz um modelo do séc. XVIII, o ideal do mestre de obras que imagina a ação social de acordo com o decurso idealizado da ação de um artesão. Primeiro, existe um plano na cabeça que, então, é transposto para a realidade. Para este tipo de atividade, o *Cândido* de Voltaire também emprega a figura do jardineiro. Desse modo, a sociedade é transformada num sujeito coletivo antropomórfico que se deixa avaliar como indivíduo – como um vizinho, parente, conhecido ou estranho. Em um segundo passo, pode-se identificar então a ação social com grandes pessoas individuais e seus pensamentos.

Os cientistas fazem exatamente o que os consumidores dos meios de massa fazem: se eles não refletem sobre o que consomem, eles deturpam a percepção que já estava deturpada. O livro de Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*¹², por exemplo, não se satisfaz com um relacionamento superficial entre a modernidade e o genocídio, mas reduz o processo social que leva a Auschwitz novamente ao modelo da jardinagem, na medida em que os seus autores, em última análise, são denominados Hitler e Stalin. Auschwitz é tornado irreal por debaixo do pano, como um símbolo para “o século dos campos”, sobre o qual se podem dizer muitas generalidades que também se aplicam a outras realidades de campo.

Desse modo, a ciência adquire novamente o acesso ao código do “entendimento humano sadio” que, ao mesmo tempo, banaliza e demoniza o mal. Grandes pessoas que comandam o todo e, com isso, também são responsáveis pelo todo, podem ser explicadas sob a perspectiva dos consumidores dos meios ou – dito de um modo mais fora de moda – da perspectiva do “pequeno homem” que imagina para si o mundo exatamente a partir do modelo trivializado do mestre de obras.

É como se as “doutrinas do fascismo”, depois da decadência do socialismo real na Europa, tivessem sido apenas mecanicamente reproduzidas. Doutrinas que Max Horkheimer, em 1950, formulou de um modo brutalmente aberto:

O que o europeu médio aprendeu para o futuro a partir das condições do pós-guerra da Alemanha ocupada? Ele teve de chegar à convicção de que nos períodos do totalitarismo pode não ser bom estar no alto, no topo; mas aconselhável, até mesmo vantajoso, estar entre os simpatizantes, porque pode ser arriscado participar ativamente dos piores atos de terror, mas é totalmente seguro, sem perigo, cometer pequenos delitos. Ensina-se a ele que o elemento ideológico da guerra não foi mais que um pretexto que escondeu os motivos reais e últimos.¹³

É necessária a reflexão da teoria social que aborda criticamente os produtos da indústria cultural e da ciência a ela afiliada para que não se deixe que a doutrina do “sadio entendimento humano” e do sistema a ela ligado, a religião do cotidiano, seja conferida a última palavra. O não-conceituável a ser conceituado, que é nomeado com Auschwitz, pode ser conceituado, não como consequência direta de preconceitos ou falsos pontos de vista, sem banalização. O genocídio que aconteceu no universo dos campos de concentração e extermínio só se deixa entender em conexão com o projeto fracassado da Alemanha de se tornar uma potência mundial. Para a autocompreensão dos nazistas, o antissemitismo desempenha um papel importante, no sentido de que entre eles, de acordo com uma palavra inteligente de Dan Diners, aquele era avaliado como um tipo de “moeda política”. Desse modo, ele foi usado também pela população gentia, que, de acordo com todos os testemunhos conhecidos, não era caracterizada por um ódio cego, mas, antes, pela indiferença, a qual não impediu uma hábil exploração de vantagens por meio da perseguição.

A história do antissemitismo não fornece a explicação para Auschwitz. A pesquisa sobre o antissemitismo - ou publicística - que não leva isto em consideração a banaliza. A ideia de que o antissemitismo teria acabado com Auschwitz é compreensível, porém totalmente ingênua. O antissemitismo está fundamentado na vida cotidiana da sociedade moderna como uma parte constitutiva da religião do cotidiano conforme a massificação. A teoria crítica da sociedade caracterizou, por isso, a sociedade moderna, que na Europa tomou o lugar da sociedade agrária cristã anterior, como uma sociedade antissemita. O fato aterrorizante de uma difusão generalizada de pontos de vista antissemitas muito além das fronteiras alemãs e também do período do nazismo não serve para a relativização daquilo que aconteceu em Auschwitz, se se tem em vista a conexão de Auschwitz com o projeto nazista de se tornar uma potência mundial.

As polêmicas entre os representantes dos diversos grupos de vítimas sobre a forma da figuração, da criação de memoriais, se encontram exatamente fundamentadas no fato de que a lembrança do acontecimento de Auschwitz deve ser trazida em consonância com a *práxis* cultural conforme à sociedade. O holocausto promete ser a fórmula mágica universal com a qual todos podem se comunicar. O artefato holocausto conserva, mesmo que de modo deturpado, a lembrança de Auschwitz presente. Deste dilema não há qualquer saída fácil. O uso da metáfora supra-histórica *shoah* não liberta ninguém do mesmo, como Dan Diner em seu texto, “O tempo represado”, mostrou de modo convincente.¹⁴ Quem fala de Auschwitz apenas indica que se precisa de mais do que a compreensão cotidiana para se tornar consciente deste acontecimento.

Quem não quer conhecer o antissemitismo no seu contexto específico social e o estiliza em variante antropológica religiosa ou em termos de cultura nacional, confirma a certeza da religião do cotidiano de que, em última análise, toda reflexão não serve para nada e que deve-se conhecer oportunamente quem somos nós, quem são os outros e quem são os mais fortes. O antissemitismo como princípio de orientação está de fato ancorado na

A banalização do mal: sobre Auschwitz, a religião do cotidiano e a teoria social · Detlev Claussen

história social europeia. A partir da Europa, o capitalismo dinâmico começou a realizar sua marcha vitoriosa como modelo universal de sociedade e com ele também se difundiu o antissemitismo. Os produtos da indústria cultural que são comunicados globalmente encontram uma consciência cotidiana socialmente pré-formada que é sensível a esse modelo de interpretação da religião do cotidiano. Banaliza-se, na verdade, o mal quando se o reduz à agressão humana. A pergunta, entretanto, sobre como a violência é socializada, é uma pergunta pela sociedade que tornou possível Auschwitz e que produz as representações antissemitas também depois de Auschwitz e sempre novamente.

*** Detlev Claussen é professor de teoria social e sociologia da cultura na Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover. Rodrigo Duarte é professor titular do Departamento de Filosofia da UFMG.**

¹ ADORNO, T. W. "Kulturkritik und Gesellschaft", In: *Prismen*. Frankfurt am Main. 1955, p. 31.

² Idem. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1966, p. 357.

³ Ibidem, p. 356.

⁴ Cf. CLAUSSEN, D. "Veränderte Vergangenheit". In: *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt am Main: 1994, pp. 7-29.

⁵ FREUD, S. "Die Abwehr-Neuropsychosen" (1894). In: *Gesammelte Werke I*. London: 1952, p. 72.

⁶ YOUNG, J. E.. *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*. Frankfurt am Main: 1992, p. 153.

⁷ FREUD, S. Op. cit., p. 75.

⁸ ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Frankfurt am Main: 1987, p. 201.

⁹ KERTÉSZ, I. *Sorstalanság*. Tradução alemã: *Mensch ohne Schicksal*. Berlin: 1990, pp. 212-214.

¹⁰ BETTELHEIM, B. *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*. München: 1979, p. 320.

¹¹ ADORNO, T. W. *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Anhang. Frankfurt am Main: 1981, p. 323.

¹² BAUMAN, Z. *Modernity and the Holocaust*. Tradução alemã: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg, 1992.

¹³ HORKHEIMER, M. "Lehren aus dem Faschismus" (1950). In: *Gesammelte Schriften* (Editado por Gunzelin Schmid Noerr, vol. 8). Frankfurt am Main: 1985, p. 34.

¹⁴ DINER, D. "Gestaute Zeit". In: *Kreisläufe*. Berlin: 1995, p.126.