

3.

Bullying: (não) reconhecimento da diferença e banalidade do mal

Vimos enfatizando ao longo desta pesquisa que uma análise mais atenta sobre o bullying causa preocupação. Alguns estudiosos (FANTE e PEDRA, 2008) afirmavam, há mais de seis anos, que nos próximos anos os casos de violência escolar e, em específico os de bullying, tenderiam a aumentar. “O bullying se apresenta como um fenômeno epidêmico, por ser um comportamento psicossocial expansivo, uma vez que 80% das vítimas tendem a reproduzir os maus-tratos sofridos” (FANTE e PEDRA, 2008, p. 46). Já argumentamos, neste trabalho de pesquisa, que a dificuldade em reconhecer as diferenças possivelmente seja uma das principais explicações para o aumento dos casos de bullying. A questão é que essa dificuldade parece ser uma das consequências de um modelo de desenvolvimento social que banaliza a violência, principalmente quando é dirigida àqueles indivíduos ou grupos rotulados como “diferentes” e “inferiores”.

Para os *Culturals Studies*, o processo social e acadêmico que vem colocando a diferença em evidência corresponde a uma mudança de paradigma dentro do projeto moderno iluminista. A ideia central é que a igualdade – bandeira política que guiou as reivindicações por direitos civis, sociais e políticos – não dá mais conta das reivindicações de nossas sociedades, marcadas pelo pluralismo cultural e identitário. Poderíamos afirmar que esse pluralismo sempre existiu, mas os processos históricos nos mostram que essas identidades eram subalternizadas, renegadas e discriminadas no que tange à garantia de direitos. No entanto, mais recentemente, através das lutas dos movimentos sociais marcados pela diferença (movimento feminista, movimento negro, movimento indígena, movimento LGBT), essas identidades que se classificam como minorias do ponto de vista do poder se associaram em torno de algumas bandeiras comuns, ou seja, lutam por reconhecimento social, garantias jurídicas e políticas específicas conforme suas diferenças identitárias.

Assim, vale destacar que o multiculturalismo não nasce nas universidades. Mas, ao contrário, o mais correto seria afirmar que o multiculturalismo é uma

perspectiva teórica que se originou dos movimentos sociais e encontrou resistências ao ingressar nas universidades.

Trata-se de um projeto político e cultural de emancipação identitária (TAYLOR, 2000). Por isso, no campo da educação, a abordagem multicultural é um tanto inovadora e incômoda, pois questiona tanto o modelo dominante de indivíduo moderno, ou seja, o indivíduo branco, masculino, heterossexual, cristão e ocidental, quanto o modelo escolar uniformizador dominante nos currículos escolares, na formação de professores e no cotidiano das escolas.

Ao lidar com o múltiplo, o diverso e o plural, o multiculturalismo encara as identidades plurais como a base de constituição das sociedades. Leva em consideração a pluralidade de raças, gêneros, religiões, saberes, culturas, linguagens e outras características identitárias para sugerir que a sociedade é múltipla e que tal multiplicidade deve ser incorporada em currículos e práticas pedagógicas. (...) Defendemos, assim, que os problemas que se apresentam, particularmente na área educacional, no mundo complexo e contemporâneo, não podem reduzir-se a olhares que se fecham em campos disciplinares de fronteiras rígidas, mas, ao contrário, exigem respostas elas próprias complexas, mestiças, híbridas, que atravessam tais fronteiras, construindo redes que desafiam noções essencialistas de cientificidade. No caso do multiculturalismo, em que o objeto por excelência é o desafio a preconceitos, a visões essencializadas e homogeneizadas das identidades e das diferenças e a discursos que as constroem, no âmbito das relações sociais e educacionais, certamente sínteses criativas a partir de olhares plurais só têm a contribuir no caminho da construção de alternativas educacionais propiciadoras da formação de gerações abertas à diversidade cultural, e desafiadoras de congelamentos identitários e preconceitos. (CANEN, 2007, p. 94)

Dentro dos propósitos dessa pesquisa, o multiculturalismo pode nos ajudar como um pano de fundo argumentativo para compreender a intolerância às diferenças, uma vez que representa um movimento político estratégico de reconhecimento e representação das diferenças, não podendo ser dissociado dos contextos das lutas dos grupos socialmente discriminados. Numa perspectiva política e social, o multiculturalismo reflete a necessidade de redefinir conceitos como justiça, igualdade, cidadania e democracia, relacionando-os à afirmação e à representação política das identidades culturais subordinadas. Numa perspectiva teórica, o multiculturalismo questiona os conhecimentos produzidos e transmitidos pelas instituições escolares, evidenciando etnocentrismos e estereótipos criados pelos grupos socialmente dominantes e silenciadores de outras visões de mundo. Busca, ainda, construir e conquistar espaços para que

vozes outrora subalternizadas se manifestem, recuperando histórias e desafiando a lógica dos discursos culturais hegemônicos.

Sendo o multiculturalismo um movimento emancipatório – tanto político quanto teórico – de luta contra o preconceito, o estigma e as violações aos direitos humanos, fundamentado em argumentos a favor da pluralidade de vozes, do direito de cada cultura se manifestar e do entendimento da diversidade como uma oportunidade de ampliação do conhecimento humano, o bullying – um tipo de violência escolar relacionado à dificuldade em reconhecer as diferenças – poderia ser compreendido e enfrentado pelo multiculturalismo enquanto um projeto político?

Ousamos afirmar que o bullying é um reflexo da dificuldade que os estudantes encontram em viver em um ambiente multicultural, ou seja, um ambiente onde várias identidades culturais apresentam suas características, seus valores, suas crenças, suas simbologias e demandam reconhecimento social. Os estudantes constroem, cultural e socialmente, um padrão daquilo que merece ser reconhecido positivamente, e aqueles que, por algum motivo, não se encaixam nesse padrão, tendem a apresentar maior propensão a sofrer bullying. A diferença, quando e se aceita, passa por um tipo de acordo entre os estudantes que dominam o grupo. Assim, muitas vezes, resta àqueles que não fazem parte do grupo dominante e/ou que sua diferença não foi “aprovada” se enquadrar ou aguentar as consequentes ofensas, desrespeitos, perseguições e atos de agressão física.

Dessa forma, o multiculturalismo enquanto projeto político e teórico nos parece válido para a compreensão e o enfrentamento do bullying, principalmente quando o transformamos em projeto pedagógico. Isso significa articular, dentro do espaço escolar, uma política de reconhecimento das diferenças como estratégia de combate ao bullying. Para tanto, parece fundamental compreender o que torna a diferença tão renegada e o quão significativo é para o sujeito o reconhecimento social de sua identidade. Assim, num primeiro momento, tentaremos articular essas considerações iniciais com a teoria do reconhecimento, a partir das reflexões de Charles Taylor (2006) e Axel Honneth (2001). Num segundo momento, apostaremos na relação entre o bullying como não reconhecimento da diferença e a concepção de banalidade do mal de Hannah Arendt. Consideramos que tais

articulações possam trazer novos esclarecimentos e alguns questionamentos para os estudos sobre o bullying como um tipo específico de violência escolar, bem como possam nos ajudar a interpretar os dados construídos no campo de pesquisa.

3.1

Taylor e Honneth: em busca do reconhecimento das diferenças

Para Taylor (2006), a necessidade de reconhecimento social está relacionada à noção de identidade. “Identidade” designaria algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definidoras e fundamentais como seres humanos. De acordo com o filósofo canadense, a nossa identidade pode ser moldada, parcialmente, pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos se as outras pessoas ou grupos ao redor lhes devolverem um quadro redutor, desmerecedor ou desprezível sobre si mesmas. “O não-reconhecimento ou reconhecimento errôneo pode causar danos, pode ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa falsa modalidade de ser, distorcida e inferior” (TAYLOR, 1996, p. 298).

Nesta perspectiva, o reconhecimento é vital para a identidade, pois permite o fortalecimento das escolhas e decisões que caracterizam as relações intersubjetivas. Negar o reconhecimento da identidade ou atribuir um reconhecimento negativo porque esta se apresenta como diferente do padrão dominante pode contribuir para a destruição da mesma. Exemplos da noção de inferioridade produzida pelo não-reconhecimento são as formas como, ao longo da história, tratamos os negros, as mulheres e os homossexuais. Por gerações, construímos uma imagem depreciativa sobre negros, mulheres e homossexuais que, diante da força dessa depreciação, apresentaram fortes resistências se pensarmos, por exemplo, no racismo, no machismo e na homofobia. Nesse sentido, a autodepreciação dessas identidades vem sendo um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. O reconhecimento errôneo não significa meramente faltar com respeito. É mais do que isso, pois ele pode ainda infligir uma ferida autodestrutiva, criando em suas vítimas um ódio por si mesmas, além do sentimento de inadaptabilidade ao mundo. Para Taylor (1996), o devido reconhecimento não deve ser entendido como benefício às pessoas, trata-se de uma necessidade humana vital.

Recorrendo a estudos históricos, Taylor (1996) buscou compreender o processo de desenvolvimento da identidade moderna a fim de identificar em que momento ocorreu a mudança de paradigma que tornou a diferença um direito humano que exige reconhecimento social. Em sua análise hermenêutica sobre os elementos de constituição da identidade moderna, realizada em *As fontes do self*, Taylor (1996) argumenta que várias de nossas “intuições morais” estão ligadas à noção de avaliações fortes (*strong evaluations*). As avaliações fortes são as que dizem respeito às “discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são avaliados por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (TAYLOR, 1996, p. 16, 17). Esses julgamentos que fazemos constantemente estão enraizados na maneira como definimos nossa própria identidade, como, por exemplo, o “respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e também à prosperidade dos outros”, que estão unidos quase sempre a uma perspectiva que leva em conta uma dada ontologia do ser humano.

Isto explicaria porque um objeto é digno ou não de nossa aceitação moral, como objetos adequados de nosso respeito e estima. Taylor (1996, p. 35,36) explica, segundo sua conceituação das avaliações fortes, que parte de nossos desejos e aspirações e estão associadas a uma determinada “configuração moral” que funciona como paradigma de avaliação de nossos desejos e das ações deles decorrentes. Estas “configurações” permitem discriminar uma hierarquia de bens e até formular uma ideia de “hiperbens”, aqueles que temos maior apreço e que não abrimos mão em nossas decisões. Estes hiperbens não dependem do indivíduo em si mesmo, mas já estão postos pelas formas avaliativas na cultura de determinada comunidade.

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance [...] E é esse o ponto em que a incomparabilidade vincula-se ao que denominei “avaliação forte”: o fato de que esses fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, de que representam padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas. Há obviamente duas facetas interligadas do mesmo sentido de valor superior. Os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões para nós (TAYLOR, 1996, p. 37).

As avaliações fortes são imprescindíveis para a constituição de nossa narrativa pessoal, ou seja, são responsáveis pela maneira como nos autocomprendemos e compreendemos os outros. Mas, como recebemos as configurações morais pelas quais orientamos nossas vidas e que utilizamos como elementos essenciais para definir nossa identidade? Só podemos nos autocompreender e compreender os outros pela dimensão inerentemente *expressivista* do agir humano. E, para Taylor (2000), o humano é um ser que se expressa pela linguagem. É através dela que os indivíduos se relacionam uns com os outros em sociedade. Mas, a própria linguagem só se adquire pelo intercâmbio do ser humano com outros em sociedade.

Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão. Para meus propósitos aqui, desejo tomar a linguagem no sentido amplo, cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as “linguagens” da arte, do gesto, do amor etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas. As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se auto-definirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós – aquilo que G. H. Mead denominava os “outros significativos”. A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica (TAYLOR, 2000, p. 246).

Com base na argumentação da característica essencial da linguagem dos seres humanos, que lhes constitui como seres de diálogo, Taylor (2000) argumenta que a noção contemporânea da individualidade, que esconde por trás de si um ideal moral de autenticidade (isto é, o sujeito deve ser fiel a si mesmo na busca de sua autorrealização e autodefinição), só poderá ser plenamente realizada se houver um vínculo com o estabelecimento e a realização da categoria do *reconhecimento* no plano social e político. Isto porque, segundo Taylor (2000), o indivíduo só chega a definir sua identidade por meio do diálogo com outros membros da sua sociedade, com aquilo que essas outras pessoas de sua comunidade esperam dele e, às vezes, até em luta contra as expectativas do outros sobre ele.

É importante indagar os processos históricos que permitiram a construção da noção contemporânea de individualidade, pois é o ideal moral de autenticidade que está por trás da noção de individualidade que propiciou a ideia de

reconhecimento da diferença. Assim, no processo de formação da identidade moderna, Taylor (2000) argumenta que após a queda da sociedade tradicional e hierárquica – denominada pelos historiadores de Antigo Regime – o Iluminismo e a Revolução Francesa construíram uma nova compreensão da identidade individual, o que Taylor (2000) conceitua como um novo ideal de “autenticidade”. Trata-se de uma identidade particular, única e correspondente apenas a mim mesmo, que sempre esteve presente em minhas ações, mas que foi impedida de se concretizar devido à estrutura rígida e estamental que caracterizou as sociedades do Antigo Regime. Quando essa estrutura começou a enfraquecer, novos valores foram construídos e a igualdade passa a ser um valor central. Assim, o ideal de dignidade humana começa a se estruturar centrado no valor da igualdade. Essa nova sociedade trouxe para a concepção de identidade um sentimento de individualidade que cada ser humano pode descobrir em si mesmo, que diz respeito a uma maneira particular de ser, ainda que todos partilhassem, teoricamente, a mesma dignidade humana.

Contudo, para Taylor (2000, p. 248), a descoberta de minha identidade única e particular não significa uma produção de mim mesmo em um isolamento íntimo. Implica que há uma negociação dialógica entre o eu e o outro. O ideal de autenticidade surgido na modernidade leva, em primeiro plano, à importância do reconhecimento, ou seja, a minha própria identidade é dependente de minhas relações dialógicas com os demais.

Na visão de Taylor (2000), a importância do reconhecimento é, cada vez mais, universalmente reconhecida e vem à tona em debates mais atuais sobre o multiculturalismo, a luta das feministas, dos movimentos antirracistas e, também, na luta de países periféricos na busca de desenvolvimento e reconhecimento de suas identidades e autonomia enquanto nações soberanas. Dada a ligação intrínseca já ressaltada entre identidade (que como vimos, envolve um ideal moral de autenticidade) e reconhecimento, passemos das noções de identidade e reconhecimento para a análise da proposta de uma “*política do reconhecimento*” na visão do filósofo canadense.

Para Taylor (2000), o discurso do reconhecimento tornou-se hoje lugar comum em dois níveis. Primeiro, na esfera íntima que diz respeito à formação de

nossa identidade (*self*), que, como vimos, implica numa constituição dialógica com outros membros de minha comunidade. Em segundo lugar, o reconhecimento aparece na esfera pública na luta por direitos iguais entre os diferentes grupos, ou seja, na luta dos grupos minoritários contra a discriminação, principalmente, na militância, socialmente organizada, de mulheres, negros, indígenas e homossexuais.

Taylor (2000) discute que a noção moderna de reconhecimento põe em relevo a *estrutura dialógica* dos processos de constituição da identidade humana. Esta estrutura tem sido negligenciada pela filosofia contemporânea, dado seu caráter fundamentalmente monológico. Esta filosofia, que está centrada na noção de dignidade (diante do desgaste da ideia de honra das sociedades tradicionais) tem desenvolvido uma noção de universalismo da igualdade entre todas as pessoas. A Declaração Universal dos Direitos Humanos seria um bom exemplo dessa postura, na qual a igual dignidade dos cidadãos se tem resolvido em uma política cujos conteúdos tem sido a busca de igualação de direitos por meio da lei (TAYLOR, 2000, p. 250).

A dignidade humana, enquanto um valor moral legítimo produziu no imaginário social a política do universalismo, cujo significado é o respeito igual a todos os cidadãos, a equalização dos direitos e o fim de privilégios nobiliários ou de castas. O desfecho desse rol de transformações em que o princípio de cidadania adquiriu aceitação universal implantou uma nova agenda de discussões sobre os direitos humanos. Ou seja, sem uma noção de igualdade universalizável a todos os seres humanos a Declaração Universal dos Direitos Humanos não teria sido possível como um dos principais marcos políticos de nosso tempo.

Em contrapartida, o processo de formação da identidade moderna também conduziu a uma política da diferença. O ideal de autenticidade – que Taylor (2000) traduziu como “o ser fiel a mim mesmo” – atinge um sentido pragmático quando postula que todos devem ter reconhecida a sua identidade única, particular, peculiar. A política da diferença está fundada na necessidade de reconhecermos as particularidades de um indivíduo ou grupo de indivíduos e os valores e as escolhas que os distinguem dos outros. Trata-se de garantir que todas

as identidades possam se desenvolver sem serem assimiladas ou incorporadas a uma identidade dominante.

A política da diferença, diante da discriminação histórica de grupos minoritários ou marginalizados, defende que não é possível um ideal pleno de igualdade universal dado as discrepâncias sociais e econômicas nas quais nos encontramos, o que implica que os grupos desfavorecidos historicamente enfrentam desvantagens materiais e simbólicas frente aos grupos dominantes. Entre aqueles que defendem a política da diferença, estão os que apregoam políticas de discriminação reversa (discriminação positiva), oferecendo às pessoas de grupos marginalizados oportunidades mais favoráveis, tais como a reserva de vagas para o ingresso em universidades ou para postos de trabalho, as preconizadas e polêmicas “políticas de ação afirmativa”.

Na opinião de Taylor (2000), tanto a política da igualdade quanto a política da diferença se forem defendidas de forma unilateral não resolvem os problemas que permeiam a sociedade contemporânea. A unilateralidade das posturas políticas não consegue articular os elementos constitutivos de valor que subjaz a cada uma delas.

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio de não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas (TAYLOR, 2000, p. 254).

É diante desse impasse que Taylor (2000) propõe uma política do reconhecimento, com o objetivo de atender às demandas que dizem respeito ao ideal de igualdade das democracias modernas e ao reconhecimento das idiosincrasias e especificidades das várias tradições culturais e das múltiplas formas de identidades constituídas historicamente. A política do reconhecimento evitaria o perigo de cairmos no universalismo da dignidade fundado apenas no direito formal, que pode mascarar desigualdades fundadas em diferenças, bem como explorações que subjazem nossas sociedades. As políticas do reconhecimento traduziriam o compromisso de lutar por uma igualdade

interessada nas diferenças que nos constituem como seres humanos. Por outro lado, as políticas da igualdade reforçariam a garantia de que nenhuma diferença pode fundamentar a desigualdade de fato. Assim, diferença e igualdade estariam sempre articuladas e limitadas uma pela outra. Essa mesma visão é compartilhada por Santos (2006, p. 78) que defende uma proposta de complementaridade entre as políticas de igualdade e as políticas da diferença. “Temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças”.

Portanto, podemos afirmar sem receios que o ideal de autenticidade justifica o reconhecimento da diferença. Em outras palavras, os atributos que o indivíduo descobre em si mesmo e que o diferencia dos outros ao seu redor são sentidos por esse indivíduo como dignos de serem reconhecidos e validados em suas relações intersubjetivas. A negação desse tipo de reconhecimento, que acreditamos acontecer no comportamento bullying, constitui um atentado à autenticidade e à autorrealização da identidade única, peculiar e autêntica e, por vezes, pode acarretar muito sofrimento a sua existência.

Honneth (2001) é o outro importante referencial para pensarmos o vínculo entre a identidade, o reconhecimento e a diferença. O seu propósito é discutir uma teoria da justiça que seja capaz de satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, sendo a autorrealização individual assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres, mas que não fosse deduzida de maneira abstrata.

A partir de uma “reatualização” da filosofia do direito de Hegel, Honneth (2001) desenvolve sua concepção de justiça que visa especificar as condições intersubjetivas da autorrealização individual. A proposta hegeliana, se utilizada literalmente, poderia gerar um efeito negativo, ou seja, poderia ser vista como uma forma de subordinar os direitos de liberdade individual à autoridade do Estado; e isso seria um retrocesso teórico e histórico. Por esse motivo, Honneth (2001) afirma que sua reatualização da teoria hegeliana é indireta, ou seja, ele abre mão do conceito de Estado e da fundamentação temática por meio da lógica e se concentra no princípio da liberdade individual igual a todos os sujeitos. Essa,

segundo Hegel (1990), é a preocupação originária quando define o direito como a “existência da vontade livre”.

O conceito hegeliano de “espírito objetivo” é essencial para o seu entendimento do princípio de direito e o porquê este foi diferente de Kant (2004). Na obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o sistema hegeliano aparece de forma mais explícita. Hegel (1990) o divide em “ciência da lógica”, “filosofia da natureza” e “filosofia do espírito”. Esta última parte é dividida em “espírito subjetivo”, “espírito objetivo” e “espírito absoluto”. A parte que corresponde à “filosofia do espírito” consiste no estudo da alma, da consciência e da psicologia humana, bem como aos produtos humanos como costumes e leis (“espírito objetivo”), até englobar a arte, a religião e a filosofia (“espírito absoluto”). O direito situa-se na segunda seção e corresponde ao espírito comum de um grupo ou de uma ordem social que reflete o caráter e a consciência dos indivíduos.

O espírito objetivo corresponde às práticas e às instituições que caracterizam a era moderna. Para Hegel (1990), a modernidade possui uma exigência fundamental: a razão deve se realizar na forma da liberdade ou da vontade livre universal. A filosofia do direito de Hegel (1990) nos leva a pensar sobre a necessidade da existência da liberdade, por isso a definição do direito moderno contém em si a vontade livre. Assim, o conceito de “espírito objetivo” representa as práticas e instituições efetivas, pois não basta determinar a liberdade em sua forma abstrata, é preciso articulá-la, situá-la. Ao propor sua reatualização indireta, Honneth (2001) está tentando compreender os princípios universais de justiça a partir da ordem social e não simplesmente deduzi-los abstratamente. Em outras palavras, Honneth (2001) acredita que o conceito de “espírito objetivo” é fundamental porque contém a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional.

Ora, é a partir dessa constatação que Honneth (2001) propõem uma teoria normativa da justiça baseada na luta por reconhecimento que possibilitaria a autorrealização individual e o aprendizado moral em sociedade. Dito de outra maneira, a base da teoria de Honneth (2001) reside na ideia de que o florescimento humano e a autorrealização pessoal dependem da existência de relações éticas bem estabelecidas. Isso só é possível em um contexto social no

qual a busca pelo reconhecimento intersubjetivo produza conflitos sociais responsáveis pela busca de autorrealização pessoal, tendo como consequência à evolução moral dessa sociedade. Uma teoria da justiça factível deve levar em consideração esses conflitos existentes e ter como meta a autorrealização que deriva destes.

Por último, Honneth (2001) explicita sistematicamente o caminho para autorrealização pessoal e, conseqüentemente, a liberdade inscrita na vontade livre universal. Esse caminho é constituído por três dimensões intersubjetivas do processo de reconhecimento social. A primeira dimensão do reconhecimento fundamenta-se na necessidade do amor e ocorre primeiramente entre a mãe e o filho, no momento de simbiose, no qual a mãe precisa proporcionar confiança e segurança ao filho. Honneth (2001) ressalta a importância da confiança no amor. Nessa primeira etapa, o reconhecimento de se sentir amado é fundamental para que o sujeito conquiste sua independência. Uma vez autônomo e capaz de reconhecer essa autonomia, está “aberto o caminho” para segunda dimensão do reconhecimento: o direito. O direito ressalta exatamente a centralidade da autonomia individual como uma propriedade moral, suposta em todos os sujeitos, tal como postulou Kant (2004), na qual se baseia um sentimento de respeito e igualitariamente compartilhado. A posse de atributos é, dessa forma, baseada na suposição de que todos os membros de uma comunidade política são constituídos por propriedades universais, sobretudo, o agir racionalmente. Dessa forma, o aprendizado derivado da experiência do amor (primeira dimensão de reconhecimento) é sintetizado numa postura autoconfiante e autocentrada, instaurando no sujeito uma ideia de “autorrespeito”. A generalização desse sentimento configura o direito no sentido de difundir o ideal de que todo ser humano é digno e merece respeito. E isso só foi possível porque a noção de respeito mudou. Os seres humanos merecem respeito por serem concebidos como um fim em si mesmo.

Os estudos de Cortina (2001) a respeito de uma ética cidadã se relacionam com a teoria do reconhecimento de Honneth (2001), pois nos ajudam a compreender de que maneira o respeito é alcançado nas sociedades plurais. A ética cidadã é a proposta de Cortina (2001) para articular os valores de justiça e felicidade. Trata-se de buscar articular um conjunto mínimo de exigências morais

(mínimos de justiça) para diferentes projetos de vida boa (máximas de felicidade), ou seja, um conjunto de valores e princípios morais mínimos que sejam legítimos em diferentes tipos de ordenamento cultural, propiciando diversas maneiras de vida boa. “A ética cívica é o conjunto de valores e normas que compartilham os membros de uma sociedade pluralista, seja quais forem suas concepções de vida boa, seus projetos de vida feliz” (CORTINA, 2001, p. 137).

Cortina (2001) propõe a ética cidadã em sociedades plurais porque está preocupada com uma “filosofia prática”, por isso o pluralismo é o contexto mais compatível, pois cada código moral pode apresentar suas razões e justificativas para a construção de um diálogo em condições ideais. No pluralismo, a ética cidadã tem aplicabilidade no cotidiano, ela é construída da necessidade de compartilhar mínimos comuns que atendam a diferentes máximos de vida feliz.

A questão mais complexa é como sociedades pluralistas, marcadas por diversos códigos morais, conseguiriam construir um consenso razoável que seja respeitoso de todas as diferenças presentes nessas sociedades, ou seja, como sujeitos que pertencem a identidades culturais distintas conseguiriam se respeitar mutuamente? Para Cortina (2001), os diferentes códigos morais devem buscar um diálogo sobre um conjunto mínimo de valores comuns a todas as culturas presentes num determinado contexto plural. Esse conjunto mínimo deve ser defendido e compartilhado por todos os códigos culturais que compõem a sociedade. Assim, o mínimo construído teria validade e legitimidade em todas as diferentes culturas, proporcionando o respeito mútuo (ativo) e a convivência pacífica.

Atualmente, no mundo ocidental, as sociedades pluralistas tentam chegar ao consenso sobre quais são seriam valores fundamentais para compor esse mínimo coincidente, sendo os mais compartilhados, segundo Cortina (2001), a liberdade, a igualdade de tratamento, a solidariedade, a tolerância e o diálogo. “A tarefa a cumprir, num pluralismo moral, não é tanto inventar novos valores, mas sacar à luz aqueles valores morais já compartilhados discuti-los publicamente e apresentar suas razões suficientes, reconsiderando todos os argumentos, favoráveis e contra, num diálogo atual” (ANDRADE, 2001, p. 170).

Desse modo, a tarefa da ética cívica é promover no campo da filosofia prática a aproximação entre o que é justo (mínimos de justiça) e o que é bom (máximos de felicidade). A contribuição Cortina (2001) é tentar unir o universal (mínimos de justiça) e o particular (máximos de felicidade). O universal pode ser compreendido como um contrato, pois é fundamental que todos os códigos morais se comprometam a cumprir, já o particular é como uma aliança, na qual se compartilham as máximas de felicidade, ou seja, diferentes formas de vida boa.

Voltando à teoria do reconhecimento de Honneth (2001), a terceira dimensão do reconhecimento fundamenta-se no conceito de solidariedade que tem por base as relações simétricas existentes entre os membros da sociedade. Por relações simétricas deve-se entender a possibilidade de qualquer sujeito ter chances de ter suas qualidades e especificidades reconhecidas como necessárias e valiosas para a reprodução da sociedade. As relações simétricas só são possíveis em um contexto estruturado pelo respeito mútuo, por isso, quando a sociedade está disposta a acordar (contrato) valores mínimos de justiça, a solidariedade se estabelece no desejo de compartilhar (aliança) o máximo de projetos de felicidade. O que Honneth (2001) conceitua como segunda dimensão do reconhecimento – o direito – Cortina (2001) estabelece como ponto de vista prático através do contrato dos mínimos de justiça. Da mesma forma, quando Cortina (2001) nos explica que os mínimos de justiça podem viabilizar os máximos de felicidade, Honneth (2001) compreende essa aliança (compartilhar os máximos de felicidade), como a solidariedade, que seria a terceira dimensão do reconhecimento. A solidariedade se instaura através da alteridade, quando reconhecemos que o outro tem direito de escolher suas perspectivas de vida boa, sempre que respeitando os mínimos de justiça (contrato/direito) que foram acordados.

Segundo Honneth (2001), unindo as três dimensões éticas *amor, direito e solidariedade*, significando, respectivamente, (1) sujeito autônomo, (2) reconhecimento dos valores individuais para uma esfera pública e (3) reconhecimento da importância do outro para mim mesmo, teríamos a autorrealização individual efetivada.

O ideal de autorrealização que Honneth (2001) defende está inscrito no ideal de autenticidade que Taylor (2000) identifica na individualidade moderna. Assim, a conceituação de Taylor (2000) pode ser complementada pela de Honneth (2001), pois, quando concluídas, as três dimensões éticas do reconhecimento promovem a autorrealização da identidade, ou seja, o ideal de autenticidade é concretizado. O ser fiel a mim mesmo é reconhecido socialmente, o que significa que a diferença que torna o indivíduo único e autêntico que recebe das suas relações intersubjetivas uma imagem positiva.

No entanto, ao longo da história da humanidade, o reconhecimento não tem sido uma constante. A negação da diferença e sua violenta eliminação permanecem ainda um desafio para a sociedade atual. O bullying, enquanto um tipo específico de violência escolar, parece-nos ser uma das expressões desse desafio social contemporâneo mais amplo. Nesse sentido, consideramos importante avançara para as argumentações de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal, pois acreditamos que elas podem nos ajudar a articular o não-reconhecimento da diferença, a violência e a intolerância que caracterizam as práticas de bullying, tal como descritas no capítulo anterior.

3.2

Arendt: o bullying como uma expressão da “banalidade do mal”?

Até aqui argumentamos que o bullying é um tipo específico de violência escolar oriundo da dificuldade que os estudantes encontram em conviver com as diferenças que nos constituem enquanto seres humanos. Contudo, acreditamos que o não reconhecimento da diferença é ainda insuficiente para justificar práticas de violência tão cruéis e persistentes como o bullying. Neste sentido, a fim de compreender melhor o que está por trás da motivação para o bullying, apostamos nas contribuições de Arendt (1999) com seu estudo sobre a “banalidade do mal”.

A questão do mal atravessa toda a reflexão político-filosófica arendtiana. A base da reflexão da pensadora é a experiência totalitária. Diante da dificuldade em entender a existência dos campos de concentração nazistas, Hannah Arendt iniciou um longo exercício de compreender o que havia acontecido durante a Segunda Guerra Mundial. O resultado desse exercício foi, num primeiro

momento, a publicação de *As origens do totalitarismo*, onde Arendt (1989, p. 64) afirma “um abismo se abriu diante de mim”.

Após sua chegada aos Estados Unidos, em 1941, Hannah Arendt se dedicou às questões relacionadas à situação dos judeus na Europa, colaborando com várias revistas ligadas aos imigrantes europeus e participando intensamente dos debates travados por intelectuais que haviam sido obrigados a fugir de seus países de origem. “A descoberta das atrocidades nazistas nos campos de extermínio conduziu-a, no entanto, aos problemas que estariam no centro de seu pensamento nos próximos anos” (BIGNOTO, 2012, p. 19). Ao constatar o mal que havia sido empregado nos campos de concentração, Arendt (1999) apontou para a brutalidade da violência perpetrada pelos governos totalitários e mostrou a insuficiência das teorias e categorias científicas, econômicas e políticas tradicionais para captar e explicar a novidade do que estava acontecendo. *As origens do totalitarismo* funcionou como uma resposta, uma tentativa de compreensão da novidade que se anunciava, uma forma de reconciliação com o mundo diante do estranhamento que a experiência totalitária havia causada nela como judia perseguida pelo nazismo e como intelectual desafiada a pensar seu tempo. “Arendt buscou narrar o totalitarismo para superar o trauma de conhecer Auschwitz” (JARDIM, 2011, 23).

Em *As origens do totalitarismo* o mal realizado pelos regimes totalitários foi caracterizado por Arendt (1999) como um domínio total mais opressor que a escravidão e a tirania; e mais destruidor que a miséria econômica e o expansionismo territorial. Trata-se de um mal radical, no sentido que Kant havia dado ao termo, ou seja, um mal extremo, que possui fundamentos ideológicos e que se caracteriza pela monstruosidade de suas ações.

Ao alcançar todas as esferas da vida, o controle total pretendia atingir todas as formas de expressividade humana adotando como critério de legitimidade governamental a redução dos humanos a seres naturais. O recurso à categoria do mal é uma forma de tentar compreender o inexplicável e visa aproximar-se reflexivamente da primeira tentativa de constituição de uma forma de governo, no Ocidente, baseada na purificação e no extermínio dos seres humanos. Trata-se,

assim, de pensar o mal nas sociedades secularizadas sem recorrer a nenhum tipo de explicação religiosa.

O tema do mal, em Arendt (1999), não tem como pano de fundo a malignidade, a perversão ou o pecado humano. A novidade da sua reflexão reside justamente em evidenciar que os seres humanos podem realizar ações inimagináveis, do ponto de vista da destruição e da morte, sem qualquer tipo de motivação substantiva ou ontológica. O mal investigado por Arendt (1999) não é oriundo de nenhum tipo de sentimento de vingança, ódio, retaliação ou represália. Por isso, buscamos entender se há uma relação entre esse tipo de “mal sem raízes”, descrito por Arendt (1999), e o comportamento bullying. O pano de fundo da argumentação proposta pela autora é o processo de naturalização da sociedade e de artificialização da natureza, ocorrido com a massificação, a industrialização e a tecnificação das decisões e das organizações humanas na contemporaneidade. O mal é abordado, desse modo, em uma perspectiva ético-política.

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt (1989) argumentou sobre o tema do mal no âmbito da reflexão kantiana sobre o mal radical. Kant (1974) percebeu que o mal pode ter origem não nos instintos ou na natureza pecaminosa do homem e, sim, nas faculdades racionais que o fazem livre. Dessa forma, o mal não possui dimensão ontológica, mas contingencial. Ele acontece a partir da interação e da reação das faculdades espirituais humanas às suas circunstâncias. O mal no pensamento kantiano é radical, pois se trata de uma espécie de rejeição consciente ao bem e está atrelado, ainda, ao uso dos seres humanos como meios, instrumentos, e não do reconhecimento do ser humano como fim em si mesmo.

Em sua investigação, Arendt (1999) conserva parte das afirmações kantianas assumindo que o mal está presente na racionalidade e na liberdade humana, mas a filósofa acrescenta à reflexão kantiana uma dimensão histórico-política, considerando as especificidades vividas no século XX. Em 1793, na primeira parte da obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, Kant começou a estudar o mal e o classificou como radical. A radicalidade do mal estaria na atitude humana de transformar seus desejos em normas para construções de novas leis morais. Kant (1974) reconhece que a razão é a instância suprema do ser humano, mas ela é finita, e é justamente essa condição de finitude

da razão que possibilita ao ser humano praticar o mal, transformando seus desejos e paixões em “imperativos categóricos”.

Nesse sentido, a teoria kantiana sobre o mal radical postula que o humano é propenso ao mal porque é livre, e essa liberdade é viabilizada pela vontade. Para facilitar o entendimento, Kant (1974) recorre à metáfora luterana do homem curvo, que tem a capacidade de se curvar sobre si mesmo, dado seu egoísmo. O mal se apresenta como a curvatura, ele é radical, mas não é definitivo, ou seja, não é absoluto, pois os seres humanos podem se aprumar basta que a fissura entre a lei do dever moral e a lei dos prazeres e satisfações sensíveis seja superada.

Dessa forma, podemos compreender que o mal radical está no livre arbítrio, isto é, que o ser humano é livre para obedecer ou desobedecer (SOUKI, 2006). Em Kant (1974), a lei moral é inerente à natureza da razão, mas não à natureza humana, pois devido à finitude e à liberdade da natureza humana, os seres humanos não necessariamente seguirão à lei moral. O mal, dentro do pensamento kantiano, nos parece ser um desvio moral que converte nossas sensibilidades expressadas em desejos e paixões em normas morais e transformam essas novas normas em prazeres absolutos. O resultado é a instauração do egoísmo com seus desejos inferiores e superiores (SOUKI, 2006, p. 19).

Em suma, a possibilidade do mal radical encontra-se no fato do humano ser livre. É dentro do contexto de liberdade que ocorre o conflito entre o bem (liberdade moral) e o mal (desvio; abandono da liberdade). Para Kant (1974), o ser humano possui uma propensão inata para a maldade, ou seja, a maldade não pode ser extirpada da condição humana, pois isso acarretaria o fim da liberdade. Nesse sentido, o mal radical é universal, mas tem seus limites, pois, na doutrina kantiana, há nos seres humanos uma disposição originária para o bem. Neste sentido, o mal nunca poderia ser absoluto. O mal radical tem seus limites na incapacidade de destruir a lei moral e na disposição originária e plenamente humana para o bem. “Aceitar a malignidade absoluta do homem seria por em risco a validade da lei moral e consequentemente toda argumentação kantiana” (FELÍCIO, 2005, p. 04).

No pensamento kantiano (1974), a propensão do ser humano para fazer o mal ocorre em três níveis:

- 1- O nível inferior: a fragilidade da natureza humana diante da tentação;
- 2- O nível mediano: a impureza do coração em misturar os valores morais e imorais;
- 3- O nível superior: a maldade, a corrupção do coração humano. Quando o livre arbítrio adota como máxima a subordinação da lei moral por desejos e paixões. Essa subordinação pode ser chamada de perversidade.

A vontade é má quando a satisfação de seu desejo de felicidade é condição do seguimento da lei moral. É nessa inversão dos dois móveis de determinação da vontade que reside o mal radical. (...) Para Kant, a vontade má que se recusasse à lei moral seria absurda (SOUKI, 2006 p. 22)

Mas, apesar de reconhecer que o mal é inerente à condição humana, Kant (1974) adverte que a possibilidade de superação do mal é uma tarefa de responsabilidade de todos os seres humanos. A superação do mal estaria numa espécie de conversão, um apelo feito pelos próprios seres humanos ao restabelecimento original da propensão que os seres humanos têm para praticar o bem. Se o último nível da maldade humana é a perversão, Kant (1974) afirma a possibilidade da conversão, pois o mal não é absoluto para destruir o bem, ele apenas consegue subjugar-lo.

O conceito de mal radical foi o ponto de partida de Arendt (1989) quando ela relacionou a radicalidade do mal à novidade e ao assombro diante das informações chegadas às suas mãos nos Estados Unidos, em 1943, sobre Auschwitz. Arendt (1989) associou o mal radical aos campos de concentração, base de sustentação daquela nova forma de governo. “O mal radical está associado ao totalitarismo, organização governamental e sistemática da vida dos homens, prescindindo do discurso e da ação, considerando-os meros animais, controláveis e descartáveis” (SOUKI, 2006, p. 63). É uma forma de governar sustentada, explicitamente, no pressuposto do extermínio de setores da população e não apenas na sua opressão ou instrumentalização. Isso não diz respeito apenas à exclusão sociopolítica do criminoso, nem à eliminação do opositor ou inimigo, mas a atualização da lógica da descartabilidade humana inerente àquelas formas de governo.

Ao considerar a população apenas do ponto de vista biológico, laborante, o governo total tratou de eliminar qualquer instituição ou vínculo humano que pudesse dar abrigo à solidariedade, à ação e à diferenciação entre os indivíduos. Destruindo o mundo comum (partidos, família, arte, religiões, sindicatos, justiça e outras formas de organização), no qual as pessoas poderiam ser amparadas e respeitadas, os governos totalitários constituíram-se baseados na propaganda, na espetacularização, na atomização, na solidão, na padronização, na coletivização das massas e na redução do homem a animal, ocupado exclusivamente com a sua reprodução biológica. Os regimes totais conceberam os homens apenas como seres vivos e prolongaram esse critério na escolha dos merecedores da vida (AGUIAR, 2010, p. 14).

Contudo, o que Arendt (1989) considera como um mal radical é um desdobramento da teoria do mal investigada por Kant (1974). Para Arendt (1989), o mal radical que aparece nos regimes totalitários transcende parte das conceituações kantianas, pois a experiência totalitária trouxe uma nova espécie de agir humano, na qual não houve limites à capacidade de deformação da natureza humana. “Um sistema onde todos se tornaram supérfluos” (Arendt, 1989, p. 89). Arendt (1989) aprofunda a análise kantiana, quando afirma que o mal pode sim ser absoluto e maligno. Essa visão é histórica e faz referência a uma dimensão política do mal, na qual um Estado Nacional foi capaz de produzir agentes heterônomos reprodutores de seus objetivos.

Souki (2006) defende que o fato de Arendt (1989) investigar o mal de um ponto de vista político desconstrói a ideia da insuficiência do conceito kantiano de mal radical, como referencial teórico de investigação do totalitarismo. Segundo Souki (2006), não há incompatibilidade entre o conceito de mal radical kantiano e a expressão banalidade do mal arendtiana, pois o conceito de mal radical pode abarcar todas as modalidades do mal que apareceram nos regimes totalitários, desde que se parta do princípio de que para Kant (1974, p. 197) “o mal pode sim destruir a legalidade na sua contingência, mas não a moralidade na sua incondicionalidade”. Se o mal fosse capaz de destruir incondicionalmente a moralidade, seria impossível a vida humana em sociedade.

A confusão entre o mal radical e a banalidade do mal ocorreu, segundo Souki (2006) e Bernstein (2008), porque Arendt (1999) teria confundido radical com absoluto. Em 1945, Arendt (1989) afirmou que a questão do mal seria uma grande problemática para os intelectuais do pós-guerra, mas parece que ela se equivocou, pois a maioria dos intelectuais evitou discutir o mal. Em carta

direcionada ao filósofo Scholem, Arendt (1978) chegou a afirmar que teria mudado de opinião em relação ao mal.

Agora estou convencida de que o mal nunca pode ser radical, se não unicamente extremo, e que não possui profundidade e nem tampouco dimensão demoníaca. Pode se estender pelo mundo inteiro, pois é como um fungo que invade as superfícies e desafia o pensamento, pois quando este vai atrás das raízes do mal não encontra nada. Por isso só o bem tem profundidade.

Quando Arendt (1999) escreve para Scholem recusando o conceito de mal radical, ela o faz porque associou radical a algo profundo, absoluto e essencializado. Para Arendt (1999), o contato com o caso Eichmann revelou que o mal não possui profundidade e nunca pode ser demoníaco. O mal pode se tornar banalizado por determinadas contingências históricas e políticas, já o mal radical surge quando o ser humano deixa de ser um fim em si mesmo, torna-se supérfluo diante de outros humanos, ou seja, perde sua dignidade (Kant, 1974) e seu reconhecimento (Taylor, 2001). A partir desse ponto de vista, a banalidade do mal pode ser considerada uma evolução do mal radical (presente nos regimes totalitários), uma roupagem contemporânea à radicalidade do mal. “O mal banalizado não seria uma novidade enquanto essência, mas sim uma novidade enquanto fenômeno (aparência)” (SOUKI, 2006, p. 97).

Hannah Arendt pressupõe que o mal, embora não sendo radical, possa ser, contudo, extremo. Se, para ela, radical e extremo estão em relação de exclusão, para Kant o conceito de mal radical não exclui as formas extremas de mal. Quando Kant admite a possibilidade de uma dinâmica de expansão do mal radical, ele está, exatamente, levando isso em conta. Embora ele não se refira a isso de forma explícita, a ideia de um mal extremo aparece quando ele se refere a um “estado ética natural”, descrito como “um combate público mútuo contra os princípios da virtude e um estado de carência interna de moralidade”. O “estado ético natural” não significa ausência de lei, mas arbitrariedade, na qual cada um se dá a sua própria lei. Pode-se pensar também na possibilidade dessa arbitrariedade ir além do plano individual, atingir grupos e culminar no Estado, quando ele se encontra revestido de características totalitárias. Esse é um ponto bastante significativo, pois se refere ao mal radical exatamente na sua dimensão política. Mais uma vez o pensamento de Hannah Arendt parece convergir para o de mal radical kantiano, sem que, contudo, ela tenha se dado conta disso (SOUKI, 2006, p. 98)

Dessa forma, acreditamos, assim como Souki (2006), que o mal radical kantiano foi o ponto de partida de Arendt (1989) para o compreender a maldade empregada na experiência totalitária. E foi a partir dos estudos sobre o totalitarismo, destacando as análises sobre a crise política de autoridade que

viabilizou a instauração dos regimes totalitários, que Arendt (1999) conseguiu olhar para a personalidade de Eichmann e enxergar a falta de profundidade e a ausência de enraizamento das razões e intenções do oficial nazista. Se, no mal radical, o ponto central é a superficialidade da natureza humana, na banalidade do mal o foco está na irreflexão dos seres humanos. Logo, há uma complementaridade entre os dois conceitos, pois ao transformar alguns humanos em seres superficiais e outros em seres supérfluos e descartáveis, os regimes totalitários contribuiriam para que esses sujeitos perdessem a capacidade de refletir sobre suas próprias atitudes.

Segundo Arendt (1999), a banalidade do mal esconde seu verdadeiro lado, o escândalo do mal. Foi esse escândalo que a levou a aceitar o convite da revista *The New Yorker* para fazer a cobertura do julgamento de Eichmann ocorrido em Jerusalém, em 1962.

Eichmann foi o principal responsável pelo envio dos judeus aos campos de concentração. Em todos os relatos de Arendt (1999), verificamos uma profunda perplexidade com a forma de Eichmann falar das suas atividades militares no III Reich. Ele usava clichês, palavras de ordens e a lógica da obrigação do bom funcionário para justificar o seu comportamento. Para Eichmann, em nenhum momento, ele poderia ser enquadrado como criminoso, pois apenas cumpria a sua obrigação. Assim, em sua maneira de argumentar, o seu crime seria sua lealdade às leis. Arendt (1999), de certa forma, reconhece que aquele oficial nazista era um ser humano normal, um bom pai de família, não possuía um ódio explícito ao povo judeu e não era motivado por uma vontade de transgredir ou por qualquer outro tipo de maldade.

Ao se debruçar sobre o caso Eichmann, Arendt (1999) descobre uma nova explicação para os atos maus, isto é, um mal sem relação com a maldade e que por isso podia ser banalizado, podia ocupar o lugar da normalidade. E isto era o que lhe causava mais espanto. Trata-se do mal sem causa aparente, sem raízes, sem profundidade, sem fundamento. O praticante desse mal não reflete sobre as consequências de suas ações, ele age semelhante a uma engrenagem da maquinaria burocrática, não há profundidade em seus argumentos, suas práticas apontam para ações racionais, mas sem justificativas socialmente coerentes. O

mal “é como um fungo, não tem raiz, nem semente” (KOHN, 2001, p. 14), mas se espalha rapidamente na superficialidade daqueles que não pensam.

O mal presente nas práticas de bullying é banalizado por que não tem explicação convincente, não tem motivação relevante, não é ideológico, não é patológico e muito menos demoníaco, tal como aprendemos com Arendt (1999, p. 124). Contudo, o fato do mal presente nas práticas de bullying ser banalizado, não significa que seja comum, natural, sem importância ou gravidade. “Um ato mal torna-se banal não por ser comum, mas por ser vivenciado *como se fosse* algo comum. A banalidade não é normalidade, mas passa-se por ela, ocupa indevidamente o lugar da normalidade” (ANDRADE, 2010, p. 19). O bullying não é um comportamento comum, mas assume o lugar de comum, e, em geral, é tratado pelas escolas e pelas famílias como algo menor, corriqueiro, uma simples brincadeira de criança. Essa visão só contribui para fortalecer o processo de banalização do mal presente no bullying. O bullying não é comum, não é natural, mas sim um comportamento maliciosamente banal, mas não no sentido de trivial. “O mal por si nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que ocupe o lugar daquilo que é comum” (ASSIS, 2001, p. 144).

É exatamente por ocupar o lugar da normalidade que o mal esconde o seu horror, o seu escândalo. Novamente podemos nos remeter aos casos de bullying. Quando um estudante agride seu colega sem motivos que justifiquem sua ação. E essa agressão torna-se uma constante, sem que ninguém se manifeste contra a violência que está sendo empregada, o comportamento bullying é banalizado e assume o lugar de normalidade. Esse processo se repete múltiplas vezes e é nesse contexto que a banalidade do mal esconde o escândalo e o horror que o bullying acarreta para todos os envolvidos.

Quando interrogados sobre a autoria das práticas de bullying nos chama a atenção a grande quantidade de respostas superficiais que os estudantes apresentam. Na fase empírica desta pesquisa, 147 questionários foram aplicados aos estudantes do Colégio Guarani e serão analisados no quarto capítulo desta tese. Entre as questões abertas, perguntamos aos estudantes que motivos os levam a agredir seus colegas? As respostas nos permitiram relacionar os dados

encontrados com a “banalidade do mal”, pois corroboraram a tese da ausência de profundidade e da superficialidade dos motivos.

No geral, os estudantes responderam que há três “motivos” que levam às práticas de bullying:

- 1- Busca pelo poder: “uma forma de mostrar superioridade sobre os demais”; “o fato de eles acharem que são superiores a determinada pessoa e fazer questão de humilhá-la”; “eles querem se sentir melhor do que os outros”; “basicamente, insegurança com relação a si próprios, o que os leva a querer inferiorizar outros para se sentirem melhor”; “o sentimento de querer ser melhor”; “a busca de alguma liderança, status na escola”.
- 2- Exibição individual: “fazer os outros rir”; “se divertir”; “atenção recebida pela ação”; “aparecer”.
- 3- Causar sofrimento: “achar graça no sofrimento dos outros”; “falta de amor próprio, falta de respeito e consciência que está machucando outra pessoa”; “pode ser a intenção de fazer o outro sofrer, talvez por conta do que aconteça em casa”; “tornar o alvo motivo de piada, gastação entre a galera”; “não terem respeito pelas outras pessoas, não terem valores”.

Ora, buscar uma liderança, desejar ser popular e fazer o outro sofrer sem nenhum motivo precedente nos parece superficial para justificar agressões psicológicas e físicas tão graves e cruéis quanto às relatadas na pesquisa. A sensação que temos é que os agressores de bullying, apesar de terem consciência de suas atitudes são incapazes de refletir sobre as consequências mais profundas das mesmas. Trata-se de um mal que não apresenta causas justificáveis, um mal sem motivos, sem raízes e sem explicações contundentes.

Gomes (2004) pesquisou 25 estudantes do ensino médio que afirmaram já ter praticado bullying, tentando entender por que eles agrediram seus colegas. Os resultados, mais uma vez, nos aproximam da expressão “banalidade do mal”: 17 estudantes responderam que não sabiam; 2 estudantes alegaram que os colegas

mereceram a agressão, mas não explicitam o porquê; 6 estudantes disseram que não gostavam daquelas pessoas.

É interessante analisar as respostas: “não sei o que me levou a fazer isso”; “eles mereceram”; “não gosto de fulano”. Qual a raiz desses argumentos? O que de fato levou esses estudantes a agredir repetidamente seus colegas? Por que eles não conseguiram formular uma resposta que justificasse para si e os demais o motivo do bullying? Será que não perceberam a gravidade e a extensão da maldade?

Apesar de Arendt (1999) ter cunhado a expressão “banalidade do mal” após conhecer e acompanhar o caso Eichmann, não acreditamos que ela se referia a uma situação isolada na qual o mal só poderia ser banalizado naquelas circunstâncias específicas. Para Arendt (1999), Eichmann é um paradigma do homem de massa e, por isso mesmo, este tipo de ser humano precisa ser conhecido, pois ele surge nas sociedades contemporâneas, nas quais os seres humanos são supérfluos e superficiais (ANDRADE, 2010, p. 20). O oficial nazista responsável pelo bom funcionamento da burocracia do regime nazista reúne todas as características do homem contemporâneo, prisioneiro da necessidade, “um *animal laborans* que tem a vida social “gregária”, pois perde toda a noção de pertença a um mundo que é o lugar onde, a palavra e a atividade livres dos homens se conjugavam” (SOUKI, 2006, p. 94). As atitudes de Eichmann e a maneira como ele interpretou suas próprias ações nos ajudam a compreender quem são esses sujeitos capazes de banalizar o mal.

Sujeitos destituídos politicamente, transformados em átomos anônimos entre os vários átomos anônimos da massa, homens sem capacidade política, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento, e por essa razão capazes de seguir ou de fazer o mal. Desde que esses homens se tornam seres supérfluos, eles não são mais um fim em si mesmos, e os seus valores como homens se encontram relativizados; eles passam a ser ao mesmo tempo, vítimas e agentes desse mal banal (SOUKI, 2006, p. 95).

Se Eichmann não é um caso atípico e se podemos interpretá-lo como um paradigma, então, poderíamos indagar se nos casos de bullying a banalização do mal também é oriunda dessa destituição do sujeito, pois “a banalidade do mal consiste em um fenômeno humano que transcende a situação contingente do julgamento de Eichmann” (SOUKI, 2006 p. 101). Não estamos afirmando que os

agressores de bullying teriam a mesma personalidade de Eichmann, mas podemos pensar até que ponto adolescentes numa escola de massas e numa sociedade de massas também pertencem a uma realidade social que vem naturalizando a violência, banalizando os valores, os julgamentos e, até mesmo, a política enquanto instrumento de organização da vida social. O que gostaríamos de ponderar é que vivemos em uma sociedade de massas e a escola parece não estar alheia ou imune a esta realidade social. Se a realidade em que vivemos é marcada por sujeitos supérfluos e descartáveis, que perderam a capacidade de pensar e refletir, esses sujeitos podem se tornar vítimas e agentes do processo de banalização do mal, incluindo o ambiente escolar.

Consideramos que, na escola, a banalização do mal não atinge apenas os agressores de práticas de bullying, mas também as vítimas e as testemunhas. A diferença é que os agressores possivelmente agem banalizando o mal com o objetivo de atingir seus pares, enquanto as testemunhas e as vítimas atingidas por essa maldade banalizada contribuem para efetivação desse processo quando não denunciam (no caso das testemunhas) e/ou não conseguem reagir (no caso das vítimas). E por que se omitem? Por que não conseguem reagir? Provavelmente porque acreditam que aquela maldade é natural, é comum, faz parte do cotidiano escolar. Se esse for o caso, o mal assume o lugar da normalidade e isso o faz banalizado, pois ele esconde o lugar do horror e do escândalo.

Arendt (1999) alertou que a banalidade do mal – enquanto fenômeno da condição moderna – alimenta-se de variáveis que precisam ser analisadas, para que os argumentos da maldade inata e das fontes demoníacas possam ser descartados. “Falar da banalidade do mal interdita, de fato, toda dimensão demoníaca, toda maldade essencial, toda maldade inata e, mais amplamente, todo móvel ancorado na depravação, na cobiça e em outras paixões obscuras” (SOUKI, 2006, p. 95). Buscando compreender as variáveis inerentes à banalidade do mal, Charlier (1989) apontou três parâmetros que nos ajudam a entender como a banalidade do mal se organiza.

O primeiro parâmetro é a *necessidade*, que no caso Eichmann é ilustrada pela existência de um sistema que uniformiza e homogeneiza os sujeitos, busca aniquilar a identidade e enfatiza o lugar de cada um naquela engrenagem. Esse

sistema tem a necessidade de transformar todos em iguais uniformizados e contribui para que os sujeitos não se sintam mais responsáveis pelos seus atos, uma vez que perdem a capacidade de reflexão. Se levarmos esse primeiro parâmetro para escola, em específico para compreensão do bullying, podemos considerar algumas interpretações. É evidente que não estamos afirmando que a escola contemporânea funciona sob a égide de um regime nazista. Mas, o sistema educacional atual também é uniformizador, sua estrutura ainda facilita a submissão das diferenças identitárias e enfatiza o lugar que os alunos devem ocupar (CANDAU, 2006). A escola tem a necessidade de tornar todos os estudantes iguais e seguidores passivos de normas. A diferença ainda é pouco trabalhada e isso dificulta uma postura contestatória e reivindicatória por parte dos estudantes. Contribui ainda para comportamentos automatizados e irreflexivos, pois a dimensão criativa nos parece ser, em muitas situações, ignorada.

O segundo parâmetro é a *irrealidade*, que nos regimes totalitários foi expressa pelos clichês, frases prontas, expressões padronizadas que serviram para retirar os sujeitos do mundo real levando-os a viver em um mundo irreal. Mais uma vez não podemos afirmar que a escola constrói um mundo irreal para os estudantes. Pelo contrário, o esforço da escola é justamente preparar os estudantes para os desafios que a sociedade nos impõe. A questão é que dado o potencial normatizador e uniformizador da escola, muitas vezes, a escola protege os estudantes da realidade, evita debates e discussões polêmicas, esconde os conflitos inerentes à convivência humana, subestima a capacidade de compreensão e ainda trabalha com currículos sedimentados e métodos tradicionais que limitam a criatividade e a reflexão. Provavelmente esses são alguns dos motivos que levaram Candau (2006, p. 02) a defender uma proposta de reinvenção da escola:

Reinventar a escola supõe reconhecer a cada pessoa como sujeito de direito. A cada um, a cada uma de nossos alunos e alunas, a nós mesmos. Em realidades muitas vezes marcadas pela negação do outro, **pela homogeneização, pelo silenciamento** das diferenças, estamos chamados/as a olhar a cada pessoa em sua mais profunda dignidade, em sua mais profunda singularidade. E, ao mesmo, tempo fortalecer processos de construção conjunta em que igualdade e diferença mutuamente se reclamem. (grifos nossos)

O terceiro parâmetro é o mais importante para nossa reflexão: *o vazio do pensamento*. Nos regimes totalitários, o vazio de pensamento dos sujeitos resulta

na submissão, tornando-os incapazes de reagir e de refletir sobre suas próprias vidas e atitudes. “Esse estado de não pensar ensina as pessoas a se agarrarem solidamente às regras de conduta (quaisquer que sejam elas) de uma sociedade e de uma época dadas. O que elas se habituariam é a obediência às regras sem o exame de seus conteúdos” (SOUKI, 2006, p. 103). O vazio do pensamento é decorrente da *necessidade* de tornar todos iguais e da *irrealidade* caracterizada por não preparar os sujeitos para encarar os desafios da vida. Na escola, o ato de pensar é muitas vezes desmerecido. Em geral, as atividades pedagógicas não incluem momentos de reflexão, não priorizam o “estar só comigo mesmo”, o “dois em um” que só o pensamento provoca. Muitas vezes, apenas nas avaliações ou em raros momentos de leitura individual, o silêncio é promovido como atividade pedagógica, abrindo espaço para a atividade do pensamento, tal como Arendt (1989) o concebe. Infelizmente nossos projetos pedagógicos ainda não reconheceram a importância do pensamento, não compreenderam que o pensar é uma atividade do espírito que vai além do conhecer (Arendt, 1989, p. 34).

Para Arendt (1989), o pensamento é a reflexão sobre o significado das coisas. Toda atividade do pensamento partirá sempre do senso comum, mas trata-se apenas de um ponto de partida, porque o pensar é o abandono do senso comum, do real (aparência), mesmo que momentaneamente. Quando pensamos, tomamos distância do mundo, nos isolamos, refletimos, resignificamos e retornamos ao mundo (ao senso comum, o senso do mundo compartilhado) para estabelecer nossos julgamentos. O pensamento tem a capacidade de dissolver nossas mais sólidas certezas, é como um vento que desarruma tudo e nos dá a oportunidade de tomar novas decisões ou rever nossas escolhas, por isso o pensar é sempre uma novidade, um recomeço.

Segundo Arendt (1989), só o pensamento com sua natureza invisível seria capaz de tornar presente aquilo que materialmente está ausente. O pensar é inerente à condição humana, por isso Arendt (1989) afirmou que não existe uma ausência de pensamento, mas sim uma incapacidade para o pensar, uma espécie de vazio que nunca pode ser absoluto, mas somente contingencial. “O não-pensar é uma experiência humana artificial, algo forjado pelas contingências” (SOUKI, 2006, p. 121). “Pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto

implica que o pensamento tem sempre que começar de novo, é uma atividade que acompanha a vida” (ARENDT, 1989, p. 37).

Mas, se o não-pensar é contingencial, a quais contingências podemos atribuir o “vazio do pensamento”? Para Arendt (1999), o não-pensar é uma atividade pervertida, que acontece quando determinadas contingências históricas e políticas esvaziam o senso comum (senso compartilhado ou mundo compartilhado), de onde parte o pensamento, e no lugar do senso comum é imposto de modo autoritário uma ideologia totalitária, uniformizadora, normatizadora, que interdita a espontaneidade humana para o pensamento.

Primeiramente, há uma supressão do senso comum interditando o contato com a realidade; a seguir, uma impossibilidade de se “parar-para-pensar”, engolida por uma ideologia do movimento e, finalmente, a indução ao conformismo. Com a experiência desse percurso, o homem passa a condição de “ser que não pensa”, a um autômato, sem memória, sem identidade e sem responsabilidade. Nesse contexto de deterioração humana, dissolvem-se os parâmetros de bem e de mal, de certo e errado, de justo e injusto, o homem não pensa e não julga, só age, indiferentemente, como um instrumento do mal, como nos fala Kant. Nessa situação extrema e perversa o homem é, ao mesmo tempo, vítima e instrumento desse mal (SOUKI, 2006. p. 124-125).

É nesse contexto que se instaura a banalidade do mal. Mais uma vez é importante lembrar que para Arendt (1999), o mal nunca é banal e sim banalizado. A principal característica da banalidade do mal é a ausência do pensamento. Essa ausência provoca a privação de responsabilidade, de modo que o praticante do mal se submete a uma lógica externa e não enxerga a sua responsabilidade nos atos que pratica. Age como mera engrenagem. Não se interroga sobre o sentido da sua ação ou dos acontecimentos ao seu redor.

O praticante do mal banal renuncia à capacidade pertencente aos humanos de mudar o curso das ações rotineiras através do exercício da vontade própria. Repete heteronomamente o seu comportamento. Não se reconhece dotado de vontade, capaz de iniciar, fundar e começar. Ele também não exercita a habilidade, peculiar aos homens, de falar e comunicar o que está vendo e sentindo. Vive sem compartilhar o mundo com os outros. Renuncia, desse modo, à faculdade do julgamento. Em suma, recusa-se a viver com os dons provenientes das suas faculdades espirituais: *pensar, querer e julgar* (AGUIAR, 2010 p. 16).

O contexto em que o mal é banalizado é o Estado totalitário, onde o vazio do pensamento é preenchido pela ideologia do conformismo. Se pensarmos no cotidiano escolar – guardando as devidas proporções, pois a escola não é um ambiente de exceção, administrado pela ideologia totalitária – podemos indagar

até que ponto a violência presente nas práticas de bullying não poderia ser interpretada como uma contingência histórica e política. Histórica, porque acreditamos que o bullying, entre outros motivos, está relacionado à dificuldade que os estudantes encontram em conviver e aceitar as diferenças. Aprendemos com Taylor (2000) que essa dificuldade é oriunda de uma mudança histórica de paradigma, quando o ideal de igualdade tornou-se insuficiente diante da reivindicação social de uma nova ética da autenticidade, “o ser fiel a mim mesmo”, que tornou a diferença digna de reconhecimento social e jurídico. Essa transformação histórica resultou também em uma transformação política, inaugurando um dos principais dilemas da modernidade: o debate entre liberais e comunitaristas, defensores, respectivamente, das políticas da igualdade e das políticas da diferença.

Será que a diferença é renegada, apontada, estereotipada, intolerada e discriminada por que estaríamos vivenciando um processo ideológico que inferioriza constantemente os diferentes? Se isso procede, será que podemos pensar que essa ideologia invade cotidianamente o senso comum (o mundo comum compartilhado de onde parte o pensamento), contamina nossa capacidade de pensar e nos leva ao conformismo? Nesse caso, será que esse conformismo nos leva a acreditar que a diferença deve ser tratada com inferioridade? Se esse raciocínio estiver coerente, a banalização do mal acontece no momento em que tratamos a diferença com desprezo porque perdemos a espontaneidade para pensar e porque nossa capacidade de pensar está ausente, contaminada por valores artificiais e meramente normativos, que nos impede de estabelecer um julgamento verdadeiro. “Esse esvaziamento do pensar, operado pela ideologia, produz à indiferença ao mal”. (ARENDDT, 1999, p. 56).

Nessa perspectiva, consideramos que, na escola, o bullying poderia ser uma expressão da banalização do mal, se interpretarmos este comportamento como um conjunto de ações maldosas decorrentes da intolerância que permeia as relações sociais dentro do ambiente escolar. Um tipo específico de violência escolar onde o processo de banalização do mal corresponde às práticas discriminatórias diante da diferença, quando esta incomoda simplesmente por existir.

Ao relacionar o mal ao vazio do pensamento, Arendt (1999) aponta para uma possível compreensão da violência nas sociedades contemporâneas. Por isso, a partir de seus estudos podemos arriscar afirmar que nas sociedades atuais, o mal se realiza na banalidade, ou seja, na recorrência das radicais práticas de violência, na maioria das vezes contra aqueles que são diferentes: os apátridas, os imigrantes, as mulheres, os desempregados, os indígenas, os negros, os idosos, os homossexuais, etc.

Mas, se o problema está no vazio do pensamento, no fato do pensar ser esvaziado por ideologias artificiais, seria o pensamento uma condição suficiente para a garantia de não se fazer o mal? Em outras palavras, será que o pensamento é capaz de impedir a banalidade do mal? Arendt (1999) responde esses questionamentos defendendo que o pensamento é uma condição necessária para impedir o mal, mas não é o suficiente. “Isso porque o pensamento não cria valores, ele não pode descobrir sozinho o que é o “bem”, e não confirma as regras aceitas de conduta; mas, antes, dissolve-as” (SOUKI, 2006, p. 125). Somente em sua relação com o julgar (segunda faculdade do espírito) é que o pensamento pode efetivar sua plena realização com autonomia e se afastar de todos os tipos de conformismos, isso porque o julgar é uma faculdade própria do espírito. Mas, se o pensamento for esvaziado e estruturado a partir de um senso comum artificialmente contaminado, o julgar tende a reproduzir o conteúdo do senso comum, pois “o julgamento é o que reconcilia pensamento e senso comum” (ARENDR, 1991, p. 79).

A diferença desafia a escola e, em geral, é vista e tratada como negativa. O senso comum que se produz e reproduz no cotidiano escolar nos parece estar contaminado pela ideologia da intolerância à diferença. Esse cenário tende a esvaziar o pensamento de estudantes e professores, contribuindo para julgamentos preconceituosos, intolerantes e discriminatórios. Talvez, por isso, quando interrogamos os estudantes sobre os motivos que os levam a praticar o bullying as respostas nos parecem vazias, injustificáveis, sem conteúdo. Boa parte das pesquisas analisadas na revisão de literatura enfatiza a falta de motivação significativa como uma característica do bullying, e essa visão é também compartilhada por Olweus (1978) e tem sido um dos temas menos investigado no

campo. Assim, entendemos que Arendt (1989; 1999), com seus estudos sobre a banalidade do mal, pode nos ajudar a compreender melhor este aspecto do bullying.

A banalidade do mal tem a capacidade de transformar o mal em algo comum e esconder sua monstruosidade. É isso que acreditamos acontecer no comportamento bullying. O estudante que agride seu par, quando interrogado sobre sua atitude, não consegue compreender a gravidade de sua ação, entende seu comportamento como algo normal, geralmente culpabiliza a vítima, colocando nela algum defeito que supostamente justificaria a ação. Muitas vezes, admite não saber o que o levou a praticar determinada violência. Como isso é possível? O que faz com que crianças e adolescentes violentem repetidamente seus pares acreditando que suas atitudes são normais? Como as escolas e as famílias podem interpretar essas maldades como normais, como fatos corriqueiros, coisas de criança? Como o mal pode se tornar banal e esconder seu escândalo?

O mal se torna banal porque os seus agentes são superficiais e suas vítimas são consideradas supérfluas. “Quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann era um exemplo perfeito” (ASSY, 2001, p. 145). Quanto à superfluidade da vida humana, Arendt (1989, p. 510) afirma que este tem sido um fenômeno decorrente do sentido extremamente utilitário das sociedades de massa (ANDRADE, 2010, p. 23).

Tanto para Kant (1974) quanto para Arendt (1999), o mal se realiza quando o ser humano deixa de ser um fim em si mesmo, perdendo assim toda a sua dignidade. Nas sociedades de massa, além de perder sua dignidade, o ser humano é transformado em um instrumento. “Sua existência já não se justifica por si mesma, mas se torna condicionada a um valor utilitário, a um valor relativo às necessidades definidas pelas contingências históricas e políticas”. (SOUKI, 2006, p. 129). No momento em que a vida humana é relativizada a esse ponto, perde seu significado, deixando assim de ser importante, necessária, essencial e transformando-se em banal.

Mais uma vez podemos nos remeter às práticas de bullying. Se levarmos em consideração que os agressores de bullying são estudantes superficiais, que apresentam dificuldade em reconhecer e aceitar as diferenças de suas vítimas, muito provavelmente porque não conseguem pensar de modo reflexivo. Talvez, essa dificuldade seja semelhante à de Eichmann, que teve seus pensamentos esvaziados, e no lugar destes, foram colocadas frases prontas, clichês e preconceitos (juízos enraizados e não refletidos). Eichmann não tinha ódio dos judeus, mas os considerava supérfluos, pessoas sem importância. Será que não é exatamente isso que os agressores de bullying pensam sobre suas vítimas? Será que não é isso que os faz banalizar a maldade? Será que quando um estudante obriga seu colega a tomar sua própria urina ele considera seu colega como uma pessoa digna de respeito? Ou ele pratica essa maldade por que enxerga seu colega como alguém superficial, sem valor?

A banalidade do mal está além do mal radical no sentido kantiano, não podemos entendê-la apenas como um desvio moral. Quando o mal é banalizado, a vítima dessa maldade é vista como descartável e invisível, e todo seu sofrimento assume o lugar da normalidade. Quando escolas e famílias tratam o bullying como algo normal, a nosso juízo, estão contribuindo para a banalização da maldade, estão sendo coniventes com a transformação de estudantes em sujeitos superficiais e estão cooperando para que o horror seja escondido.

3.3

Não reconhecimento e banalidade do mal

Taylor (1998) e Honneth (2001), em seus estudos sobre a importância do reconhecimento social para as relações intersubjetivas que se estabelecem nas sociedades multiculturais, não relacionaram a ausência de reconhecimento à banalização da maldade proposto por Arendt (1999). Não obstante o distanciamento teórico e conceitual entre esses três filósofos, quando a problemática investigada é a violência escolar, em específico os casos de bullying, podemos ousar pensar que o não reconhecimento da diferença constitui-se como uma das formas de banalização da maldade. Dito de outra maneira, quando um

adolescente não reconhece seu colega como alguém digno de respeito e o ofende com atos de violência física e simbólica, sendo essa violência repetitiva e cada vez mais intensificada podemos relacionar essa atitude à banalização da maldade. Principalmente, se as justificativas do adolescente não forem moralmente racionáveis.

Isso significa que aquela ética da autenticidade, *o ser fiel a mim mesmo*, foi repetidamente desrespeitada ao ponto de não causar mais espanto e ser compreendido como algo normal. O não reconhecimento da diferença é uma das formas de banalização do mal porque não é só o fato de não aceitar o diferente, mas sim o comportamento de persegui-lo, ameaçá-lo, e compreender essa atitude como normal. É na visão de normalidade que se instaura a banalização.

Levando essas considerações para o ambiente escolar, quando os estudantes por não conseguirem conviver e aceitar suas diferenças assumem uma postura agressiva e praticam bullying uns com os outros, essa atitude em si não está relacionada à dinâmica de banalização da maldade. Mas, no momento em que essas agressões são repetitivas ao ponto de serem aceitas e interpretadas como brincadeiras de crianças, nesse momento o bullying passa a fazer parte do cotidiano da escola, das relações entre pares e até mesmo da dinâmica dos relacionamentos, sendo interpretado como algo da idade, comum, corriqueiro. O mal praticado também recebe essa conotação de normalidade e por isso é banalizado.

Dessa forma, entender as práticas de bullying que se iniciam a partir do não reconhecimento da diferença, como uma forma de banalização da maldade, não significa somente que a violência praticada é banal, no sentido de comum e cotidiana, mas sim que o não reconhecimento da diferença também é banal, ou seja, também pode ser uma prática comum, corriqueira, do cotidiano dos estudantes. A gravidade da banalização da maldade, nesse caso, é que se um grupo de adolescentes compreende que ofender aqueles que eles acham diferentes é algo banal, trivial, que não irá suceder nenhum tipo de sanção moral, logo a diferença deixa de ser algo valorizado e digno de respeito.

Consideramos cada vez mais importante compreender a importância da ética da autenticidade para a identidade em sociedades multiculturais. Taylor

(1998) e Honneth (2001) nos ensinaram que o não reconhecimento pode causar danos irreparáveis. O bullying é um comportamento que viola o reconhecimento da diferença. Na escola, esse comportamento vem sendo a cada dia mais e mais banalizado, tornando as maldades que o caracteriza cada vez mais recorrentes.

Considerando o referencial teórico apresentado até aqui, a pesquisa de campo realizada no Colégio Guarani e analisada nos próximos capítulos, foi empreendida com o objetivo de investigar o bullying dentro do contexto do (não) reconhecimento da diferença, mas também como um comportamento que pode sinalizar para a banalização da maldade, que nasce entre adolescentes, provavelmente, da incapacidade de pensar e refletir sobre o significado e as consequências de suas ações. Nos próximos capítulos, então, buscaremos analisar os dados quantitativos (questionários) e qualitativos (entrevistas), a fim de compreender as possíveis intersecções entre o bullying, o (não) reconhecimento da diferença e a banalidade do mal.