

SOBRE A “OBEDIÊNCIA CADAVÉRICA”: UMA LEITURA DE EICHMANN EM JERUSALÉM

On “cadaverous obedience”: a reading of Eichmann in Jerusalem

Roan Costa Cordeiro¹

RESUMO

O propósito do presente artigo é analisar a noção de “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) plasmada por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Em diálogo com a abordagem de Frédéric Gros, que retoma a centralidade do caso Eichmann e do relato de Arendt para se pensar o problema da obediência na atualidade, realçamos uma lição fundamental da pensadora a ser seguida que consiste na atenção questionadora da linguagem, sobretudo no que diz respeito ao discurso (*speech*) dos atores políticos. Nesse sentido, observamos que a “obediência cadavérica” na fala de Eichmann opera um curto-circuito semântico nas distinções tradicionais entre a política, a moral e o direito que possibilita iluminar o sentido dos “deveres de um cidadão respeitador das leis”. Para tanto, sustentamos que é preciso distinguir entre as confusões entre significados das suas distorções deliberadamente realizadas no discurso, operação também fundamental em nossos contextos pós-totalitários.

Palavras-chave: obediência cadavérica; relato; discurso; Eichmann em Jerusalém; Hannah Arendt; Frédéric Gros.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the notion of “obedience of corpses” (*Kadavergehorsam*), as elaborated by Arendt in *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). In dialogue with Frédéric Gros’ approach, which takes up the centrality of the Eichmann case and Arendt’s account in order to think about the problem of obedience today, we highlight a fundamental lesson we learn from her work, namely the questioning attention dedicated to language, especially with regard to the speech of political actors. The notion of “obedience of corpses” in Eichmann’s speech operates a semantic short-circuit in the traditional distinctions between politics, morality, and the law that makes it possible to illuminate the meaning of the “duties of a law-abiding citizen”. To this end, we argue that it is necessary to distinguish a confusion in the meaning of words from their deliberate distortion in discourse, an operation that is also fundamental in our post-totalitarian contexts.

Keywords: cadaverous obedience; report; speech; Eichmann in Jerusalem; Hannah Arendt; Frédéric Gros.

INTRODUÇÃO

Décadas depois do julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, mortos quase todos os atores e os espectadores, as últimas vítimas e também os carrascos do Terceiro Reich, ainda nos debruçamos sobre o contundente relato de Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963) e continuamos a nos espantar com o fato de que tantas e tantos *agiram e agem como* o oficial nazista de fato demonstrou que era possível agir. Na interpretação profunda e perturbadora de Arendt, os atos, os feitos e as palavras humanas, em suma, os acontecimentos, uma vez que tenham vindo à luz e se cristalizaram, persistem “com a humanidade como uma *potencialidade*, [até mesmo] muito depois da sua realidade (*actuality*) ter se tornado coisa do passado”². Em outras palavras, o que aconteceu não se esgota no passado, mas, pelo contrário, se torna uma manifestação do que *podem* os seres humanos. Ao mesmo tempo, o que aconteceu, ressalta Arendt, aconteceu *assim, dessa maneira, com tais e quais agentes, em tais*

¹ Doutor pela UFPR. E-mail: roan.costa@gmail.com

² Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, pp. 295-296, trad. mod.

condições, “mas não aconteceu em todos os lugares”³, tal como a própria Solução Final no contexto do acontecimento do totalitarismo. Assim, numa lição política fundamental, muitos se conformaram, mas não foram todos, o que basta, “humanamente falando”, “para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana”⁴.

Diante disso, é o caso de resgatarmos ainda uma lição filosoficamente crucial apresentada por Giorgio Agamben sobre o fato de que, segundo Auschwitz o demonstra, “entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante (é também nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de Hannah Arendt, tantas vezes mal interpretada, sobre ‘a banalidade do mal’)”⁵. Podemos seguir com o filósofo italiano e aprofundar o *insight* de sua afirmação, de fato não estranha à própria Arendt, mas não sem antes acrescentar que, justamente para evitar mal-entendidos, Eichmann não era exatamente um “homem comum” nem mesmo um mandatário qualquer, como o próprio oficial nazista tentou emular durante o seu julgamento em Jerusalém.

Na postura reveladora de Hannah Arendt, ela definitivamente ousou alargar o escopo da compreensão ao considerar a “mente” e, antes, as ações de todas e todos aqueles que não são Spinoza ou Dante como possuindo pelo menos a mesma capacidade de despertar nossos exercícios de pensamento. Se um gesto fundamental da pensadora consiste na busca por conferir aos atos e feitos humanos o sentido que lhes cabe, mesmo quando são os malfeitos dos perpetradores que ocupam nossas reflexões, temos de levar em conta que Arendt transformou os acontecimentos no próprio desafio sobre o qual deve se debruçar o pensamento filosófico contemporâneo. Nesse sentido, já não resta muita coisa de tão comum assim na figura de Eichmann.

É o caso de incorporarmos, por conseguinte, uma indagação levantada diante dos debates e das reações que se seguiram ao julgamento e ao relato de Arendt: “existe um enigma Eichmann?”⁶. A partir do resgate do enfoque de Frédéric Gros, analisaremos a noção de “obediência cadavérica” (*Kadavergeborsam*) plasmada por Arendt em seu relato a partir do seu emprego na dicção eichmanniana. Nesse sentido, enfatizando que Arendt encontrou na linguagem de Eichmann – mesmo com todas as suas deficiências, insuficiências, deturpações etc. – o próprio caminho para explorar o discurso, ou ainda, a “fala” (*speech*), como realização reveladora de uma performance política, tal como delineou em *A condição humana* (1958), a análise da “obediência cadavérica” de Eichmann constitui uma chave de leitura atualíssima acerca do que são os “deveres de um cidadão respeitador das leis” na perspectiva, nenhum pouco trivial, como veremos, da *mentalidade* do “homem comum”.

O RETORNO AO RELATO E O TESTEMUNHO DAS PALAVRAS

Em sua anatomia do problema da obediência estabelecida em *Desobedecer*, obra publicada originalmente em 2017, o filósofo francês Frédéric Gros separa um lugar especial para o caso Eichmann,

³ *Ibidem*, p. 254, trad. mod.

⁴ *Ibidem*, trad. mod.

⁵ Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*, p. 21.

⁶ Gros, *Desobedecer*, p. 112.

cujo julgamento, “organizado” como acontecimento, “desencadeou na época um sismo midiático, político, mas também certamente ético”⁷. A tentativa de planejar um acontecimento deu origem a um acontecimento para além do próprio “julgamento-espetáculo”⁸, inclusive desencadeando uma das primeiras formas de acontecimento-espetáculo que, por assim dizer, pudemos registrar no século XX com a globalização paulatina das mídias. Com o ingresso, nessa constelação, não apenas da espectadora Hannah Arendt, de longe improvável, mas dessa *storyteller* imprevista, o acontecimento “foi transformado, abalado pelo relato, (...) ainda que ela só tenha assistido às primeiras semanas do processo judicial, como repórter para a *New Yorker*”⁹. Em outro sentido, segundo recorda Jerome Kohn, assistente de Arendt e seu executor testamentário, o julgamento de Eichmann, que também a abalou profundamente, foi “o evento mais importante” para a pensadora em todo o período que vai “da metade dos anos 1950 até 1975”¹⁰, quando ela faleceu.

Diante das leituras que se seguiram ao julgamento, especialmente aquelas que tomam seu protagonista, Eichmann, de maneira oposta, como um monstro diabólico ou como uma “peça da engrenagem”, Gros questiona a própria “apresentação que se faz dos debates” por não ser “fiel nem à história, nem ao texto de Arendt, nem às declarações do próprio Eichmann”¹¹. Numa espécie de sismografia narrativa do julgamento, Frédéric Gros identifica três linhas de interpretação que permitem elaborar o esquadro compreensivo do caso em face da existência do “enigma Eichmann”.

A primeira vertente é a “lenda negra” que se baseia no alegado caráter diabólico do agente: “Eichmann, o sádico; Eichmann, o monstro, o perverso; Eichmann, o antisemita satânico”¹². Embora a “lenda negra” certamente encontre sua “evidência” no terror dos atos dos perpetradores, os quais definem a realização do inferno na Terra, numa imagem também empregada por Arendt, especialmente em *As origens do totalitarismo* (1951), ainda assim ela reproduz aquela confusão moral psicologizante segundo a qual o cometimento de atos monstruosos pressupõe uma personalidade também monstruosa. *Ergo*, se Eichmann realizou os atos que realizou, só poderia ser visto como um monstro, afinal, nas palavras do promotor Gideon Hausner, o acusador na corte em Jerusalém, “ele nasceu homem, mas viveu como um animal na selva. Cometeu atos abomináveis. Atos tais que aquele que os comete não merece ser chamado homem”. Todavia, tão forte quanto o odor do enxofre, é o da moralina para sentidos mais treinados. Dessa maneira, no enfoque de Gros, a demonização gera o efeito combinado da “hiper-responsabilização” de alguns com a “desresponsabilização” (ou “desculpabilização”) de todos os outros. Em suma,

⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸ Sobre os múltiplos dimensionamentos do julgamento de Eichmann em seus aspectos jurídicos, especialmente sobre a questão do “julgamento-espetáculo”, Cf. Correia, *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*, pp. 99-115.

⁹ Gros, *Desobedecer*, pp. 110-111.

¹⁰ Kohn, “Apresentação”, p. 22.

¹¹ Gros, *Desobedecer*, p. 112.

¹² *Ibidem*, p. 113.

Eichmann é constituído como exceção imoral que anula antecipadamente a compreensão dos mecanismos que, no futuro, poderiam fabricar novos Eichmann (...) Fora da psicopatologia do monstro, só a filosofia moral pode **ser convocada, mas muito** abstratamente, para tentar nomear, articular, chegar perto dessa escuridão moral metafísica irreduzível: pecado original em Agostinho, mal radical em Kant, pulsão de morte em Freud¹³.

A segunda versão, denominada de “lenda cinza”, introduz uma gradação substantiva. Nesse caso, segundo Gros, a narrativa sobre Eichmann foi alimentada também pelos desdobramentos da recepção do relato de Arendt – ou melhor, pelas “imagens” que circulavam, segundo a autora, sobre sua obra – e do livro de Günter Anders *Nós, filhos de Eichmann* (1964). Encontramos agora uma variação da bastante conhecida “teoria da peça da engrenagem”: o indivíduo, mesmo o perpetrador, é visto apenas como uma “engrenagem passiva” atuando anonimamente no funcionamento do labiríntico e gigante aparato da maquinaria nazista, em cujo fundo cinzento as responsabilidades também se apagam. No equacionamento inverso ao da narrativa anterior, o efeito combinado da “desresponsabilização” dos agentes com a “hiperresponsabilização” do sistema político-social culmina numa “responsabilidade difusa” que, de modo paroxístico, ao responsabilizar a todos, como se existisse um Eichmann dentro de cada um de nós, implica que ninguém é realmente responsável.

Por fim, a terceira interpretação consiste no “entredois”, na “realidade mediana” fomentada, principalmente, pelas obras de historiadores e biógrafos que se dedicaram à figura de Eichmann e ao seu julgamento em Jerusalém, dentre os quais Gros ressalta a contribuição de David Cesarani. Tal abordagem balanceia as duas linhas anteriores e faz avançar o debate, deslocando-o da “oposição abstrata” que as sustenta, a saber, que ou Eichmann era um monstro antisemita, ou era um burocrata apagado, como às vezes ele mesmo quer parecer, em sua estratégia de autodefesa no tribunal, em meio aos seus rompantes megalomaniacos que faziam toda a situação beirar o burlesco.

O papel iluminador do debate histórico permite retornarmos de maneira mais desimpedida ao próprio texto de Arendt. Assim, se o relato de Arendt teve realmente o poder de “abalar” e “transformar” o acontecimento, ou melhor, a sua interpretação, é o caso observarmos que duas vias se encontram: a do acontecimento e a do relato do acontecimento. Deixando em suspenso o debate sobre os fatos e as interpretações de fatos, no entanto, acontece que na prática não há como fugir de passarmos pelo relato do acontecimento, pela captura do acontecimento na narração e, mais ainda, na linguagem, de modo que permanece viva uma tensão entre as interpretações dos acontecimentos. Assim, torna-se imperativo voltar ao relato arendtiano, mesmo que seja para dizer que Arendt errou, por exemplo sobre a profundidade das convicções de Eichmann, como defendem Deborah Lipstadt e Bettina Stangneth¹⁴, ou ainda, que acertou o diagnóstico, pois existem mulheres e “homens comuns” que lavam as mãos e apenas obedecem, mas errou o alvo, pois esse não era o caso de Eichmann, na leitura, a nosso ver muito mais sugestiva, de Christopher Browning¹⁵, que culmina na análise de *Ordinary men*, publicado em 1992, em que examina o perfil daqueles

¹³ Ibidem, p. 116.

¹⁴ Cf. Lipstadt, *The Eichmann Trial*; Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murderer*.

¹⁵ BROWNING, Christopher R. “Perpetrator Testimony: Another Look at Adolf Eichmann”. In: *Idem. Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-4. Apesar da

que seriam os efetivos “homens comuns” que serviam no Batalhão de Reserva 101 da *Ordnungspolizei* (Polícia da Ordem)¹⁶.

O *report* de Arendt está estruturado pela descrição, narração e julgamento da trama da cena política e social que deu origem ao processo de Adolf Eichmann em Jerusalém. Arendt começa o relato contando como era a corte e situando as perspectivas no tribunal, que aparece, em última análise, como um desdobramento institucional imprevisível dos atos dos perpetradores. Enxergamos, de fato, na descrição que ela nos faz das pessoas e dos seus papéis, a composição entre atores e espectadores no “palco” do mundo que não é jamais fixa, rígida, mas *relacional e perspectiva*. É a ação, portanto, que continua a fundar a declinação de um julgamento – e, diante disso, vale recordar que Arendt pensou o “remédio” do perdão até mesmo como forma de travarmos o regresso *ad infinitum*.

Quase no mesmo lugar, mas em perspectivas radicalmente distintas, Eichmann e Arendt encontram-se e desencontram-se em Jerusalém: Eichmann como perpetrador, como ator e como réu; Arendt como “sobrevivente”, segundo ela mesma, e também como espectadora, *storyteller* e pensadora que busca enfrentar o que está acontecendo ali, no tribunal, bem como o que aconteceu. Nesse sentido, jamais podemos perder de vista que Arendt compreende Eichmann de acordo com as maneiras e as palavras, principalmente, com as quais ele se apresenta no tribunal, dando forma ao que podemos compreender como *persona* processual do Adolf Eichmann de carne e osso. E é daqui que devemos partir, sem jamais descurar dos atos re-presentados no processo pelos quais ele é submetido a julgamento, atos que são a fonte de iluminação, seguindo-se a fenomenologia política da autora em *A condição humana*, a partir da qual Arendt vai revelando “quem” ele era no passado e no presente.

Em outros termos, para investigar os feitos que o levaram à corte, Arendt recorre aos depoimentos do acusado, reconstruindo mormente a partir deles uma feição do ator e os sentidos de seus atos, mas isso não significa que o seu relato esteja baseado no discurso de Eichmann em termos históricos, como deveria ser óbvio para qualquer leitor de *Eichmann em Jerusalém*¹⁷. Nesse sentido, a natureza peculiarmente política do juízo e da narração de Arendt dependem de compreendermos a centralidade que o discurso do agente ocupa em qualquer discussão *política*. Até porque, por vezes o sentido de todo um discurso reside paradoxalmente no fato de ser propositamente absurdo para o senso comum, como o demonstra a linguagem ideológica do regime nazista da qual se alimentava o próprio Eichmann. Mesmo que as falas

sua ressalva ser exagerada, ao afirmar que Arendt foi “enganada” pela “autorrepresentação” de Eichmann no processo, ainda assim possibilita identificar objetivamente o caráter “ordinário” da obediência cega que sustentava as ordens do regime em seus mais atrozes objetivos e efeitos.

¹⁶ Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*.

¹⁷ O *background* historiográfico de Arendt não é enxuto, como suas fontes explícitas e implícitas no livro revelam, embora a discussão sobre seu aporte historiográfico possa sempre ser alimentada, como sua concepção frágil da questão da resistência em situações extremas. Seja como for, para nosso argumento, podemos aplicar também para *Eichmann em Jerusalém* o que ela costumava dizer sobre *As origens do totalitarismo*, pois não se trata de uma história do julgamento de Eichmann, mas antes de uma “análise em termo históricos” (Arendt, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*, p. 419).

girem em falso ou simplesmente sejam falsas, elas jamais devem ser deixadas de lado. Arendt levou isso à risca e certamente pagou caro por isso.

De maneira chocante para muitos leitores, Arendt enfrenta o fato terrível de Eichmann se apresentar como um “perito na questão judaica”, como um funcionário “dedicado” e que tanto se jactava do seu “zelo”, mesmo que o resultado evidente de toda a sua dedicação implicasse o pleno funcionamento que alimentava – com corpos humanos vivos – as fábricas de cadáveres. Assim, diante do empenho, como ele diz, em responder à “solução da questão judaica”, Arendt ressalta que ele esteve envolvido, embora em graus muito variáveis, nos mais diversos planos para tentar “resolver” o “problema”, segundo a corrompida e corruptora linguagem do Terceiro Reich: dos planos de expulsão e de concentração aos de extermínio, cujo desdobramento derradeiro foi dado na Conferência de Wannsee com a ordem da Solução Final, da qual se originou toda a deportação em massa – cujo destino certo eram os centros de extermínio no Leste – da qual Eichmann era o operador *logístico*.

Todavia, no tribunal, quando confrontado com esse momento capital, em que atuou ativamente, Eichmann se coloca como Pôncio Pilatos. E encontramos aí o ponto de inflexão condizente à percepção muito singular de Eichmann a respeito do que eram os “deveres de um cidadão respeitador das leis”, a saber, a obediência aos comandos do *Führer*. Tal equacionamento entre dever e obediência, de um lado, e entre lei (ou direito) e ordem (ou comando), de outro, está longe de apenas aprofundar as confusões já existentes nos termos políticos, jurídicos e morais da tradição. Pelo contrário, aquela equivalência realiza a sua completa deterioração semântica, consumando de maneira muito prática toda uma desagregação de mundo no próprio uso cotidiano da linguagem.

A “OBEDIÊNCIA CADAVERICA”

Como é possível ser um “cidadão respeitador das leis” e ainda assim se obedecer a Adolf Hitler? Os comandos dos chefes nazistas não seriam manifestamente ilegais, além de imorais? Nesse caso, como “respeitar a lei” e “obediência” podem compor uma mesma sentença com sentido? Antes de tudo, precisamos conceber que os acontecimentos em jogo, tal como Arendt enfatiza ao longo de toda a sua obra, violam os padrões do nosso senso comum e as categorias e conceitos das teorias ético-políticas tradicionais.¹⁸ Nesse sentido, como Eichmann estava intelectual e linguisticamente blindado para jamais contestar as ordens de Hitler, conformando o fenômeno que tentamos elucidar,

eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do *Führer*; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *a ordens*, ele também obedecia *à lei*. Eichmann tinha uma vaga noção de que isso podia ser uma importante distinção, mas nem a defesa nem os juízes jamais insistiram com ele sobre isso (...). Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens — sempre o cuidado de estar ‘coberto’

¹⁸ Em sentido mais amplo, podemos dizer, no extremo, que todo acontecimento carrega consigo um desafio ao senso comum e ao pensamento, perfurando a malha significativa do real sobretudo em nossa experiência da realidade.

—, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’ (*Kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou¹⁹.

Na leitura de Arendt, o amortecimento ou anestesia dos sentidos deve ser compreendido de maneira ampla, inclusive em termos do exercício das capacidades mentais humanas de significar a realidade humana. Nesse contexto, em que a máquina totalitária funcionava de modo tal a tornar a vida humana supérflua, quando se chega no limite da destruição do humano, temos um curto-circuito nos limites entre o direito, a política e a moral, pois não apenas estamos diante de imperativos morais, mas, ainda mais radicalmente, de “uma nova lei da terra”, como afirma Arendt. É o próprio conceito do que seja a “lei”, em sentido amplo, “baseada nas ordens do *Führer*”²⁰ que está em disputa, para a moral e para o direito, ou melhor, para a aniquilação da moral e do direito, com a extrema subversão da política produzida pelo regime totalitário nazista.

O problema desponta da seguinte conexão: ser um cidadão respeitador das leis significava ser alguém que obedecesse à ordem do *Führer*, ou melhor, que não tinha outro fundamento para as suas ações que a vontade de Hitler. Ora, aí ocorrem também duas assimilações: uma, entre direito e ordem do líder, outra, transversal, entre ordem, ou comando, e vontade. Assim, a concepção de direito aplicável – e não simplesmente vigente, portanto, como defende Giorgio Agamben em *Estado de exceção* (2003) – não seria outra que a vontade do *Führer*, a sua fonte de emanção última.

Nesse sentido, as deturpações, que são deliberadas, ocorrem no sentido de conduzir ao ponto extremo em que a aplicação do direito não significa outra coisa que a sustentação, puramente arbitrária, do comando excepcional. O que se aplicava era o comando, vindo de cima para baixo, direta ou indiretamente do *Führer*. Mas não era qualquer ordem que possuía tal poder de comando, e Eichmann muitas vezes em seu discurso revela desconfiar da vinculação das ordens de seus superiores com a vontade de Hitler. A “palavra do *Führer*” era juridicamente distinta das demais ordens, pois a expressão da vontade soberana naquelas palavras já possuía “força de lei” (*Gesetzskraft*). Ao mesmo tempo, “uma ordem [qualquer] diferia da palavra do *Führer* porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço — a característica mais notável da primeira”²¹.

Além disso, há o lado que valia “de baixo para cima” como obediência: cumprir a lei e obedecer a ordens do *Führer* significam a mesma coisa no regime totalitário, embora sejam coisas muito diferentes sob a ótica de um governo constitucional. Eichmann afirma que era pleno de “deveres” o julgamento inteiro. Ele era um sujeito do dever no sistema da dominação. Mas quem invoca deveres sobre a ordem dos direitos, sobre o império do direito, em última análise, já não está forçando a pura obediência, exigindo a observação cega da obediência à lei externa? Seja como for, do ponto de vista propriamente político, quem afirma coisas tais contribui para a corrosão da política, uma vez que ela não implica jamais obediência.

¹⁹ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 152.

²⁰ *Ibidem*, p. 152.

²¹ *Ibidem*, p. 167.

O sentido da “obediência de cadáveres” ou “obediência cadavérica” (*Kadavergehorsam*) – segundo a tradução de Arendt para o inglês do termo alemão como “*obedience of corpses*”²² – agora significa, no escopo do discurso nazista, “aceitar as premissas hitlerianas sem sequer questioná-las. Vem dessa atitude a convicção de que o escopo da lei é o próprio chamado ao dever”²³. Nesse sentido, a postura de Eichmann configura o exemplo por excelência, segundo Gros, da “superobediência”²⁴. A paralisia da consciência, a anulação das faculdades mentais, algo muito superior ao raciocínio e à lógica, foi sintetizada na imagem da obediência de um agente que, tendo esvaziado a si mesmo a ponto de se vislumbrar apenas como um cadáver, não obstante, continua a obedecer às ordens, a realizar suas funções, a cumprir seus deveres:

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega. O oficial interrogador não forçou esse ponto, mas o juiz Raveh, fosse por curiosidade, fosse por indignação pelo fato de Eichmann ter a ousadia de invocar o nome de Kant em relação a seus crimes, resolveu interrogar o acusado. E para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: ‘O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais’ (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais ‘senhor de seus próprios atos’, de que era incapaz de ‘mudar qualquer coisa’. O que não referiu à corte foi que ‘nesse período de crime legalizado pelo Estado’, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local — ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove’²⁵.

A contrapartida de ser “um cidadão respeitador das leis”, mais ainda, “um cidadão que *se curva à lei*” (“*law-abiding citizen*”), aparece no “uso doméstico de Kant”, embora não pareça restar muitas dúvidas sobre o fato de que o totalitarismo nazista foi uma versão acabada de negação da doutrina kantiana da moral e do direito. Eichmann admite que “deixara de viver segundo princípios kantianos”, vale dizer, segundo o que ele concebia que fossem princípios kantianos, mas omite os desdobramentos disso no tribunal.

Mais importante, portanto, é compreender a passagem da máxima kantiana para a fórmula “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local”, cujo significado recai, para além da fusão entre a autonomia (da lei moral) com a heteronomia (da lei jurídica), na “vontade de aprovação” do *Führer*. Dessa maneira, as equivalências se integram completamente no encontro entre o

²² Idem, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, p. 135.

²³ Assy, *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 10.

²⁴ Gros, *Desobedecer*, p. 122.

²⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 153.

comando e a obediência: de um lado, a palavra do *Führer* como comando que deve ser obedecido por si mesmo; de outro, “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove”²⁶.

A circulação do discurso, as retenções semânticas, a transformação de um termo no seu contrário por meio de “clichês” são parte fundamental da máquina ideológica do totalitarismo. Por conseguinte, é fundamental compreender sua conformação enquanto período de “crime legalizado pelo Estado”, numa fórmula paradoxal que ilustra perfeitamente as distorções de sentido produzidas pelo regime nazista nos termos fundamentais da tradição e para além das “confusões” já nela existentes, como aquela, que Arendt observa em Kant, que “se deveria ao significado equívoco assumido pelo conceito de *lei* na tradição do pensamento ocidental. Kant teria utilizado a palavra de acordo com o seu uso político, no sentido de ser obrigatória para todos”²⁷. Mas o fato de que em Kant já tenhamos uma “confusão” não implica na negação da moralidade ou do direito, como acontece com Eichmann:

Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir: usando essa ‘razão prática’ o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei. Mas é verdade que a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant ‘para uso doméstico do homem comum’. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei — a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do *Führer*. Grande parte do minucioso empenho na execução da Solução Final — um empenho que geralmente atinge o observador como tipicamente alemão, ou característico do perfeito burocrata — pode ser atribuída à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores da lei que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado do dever²⁸.

Mas que isso que isso esteja em contradição com Kant decorre que a sua ética toda

repousa na ideia de que cada pessoa, em cada ação, deve refletir para saber se a máxima de sua ação pode se tornar uma lei geral. Em outras palavras, é exatamente o oposto, digamos assim, da obediência! Cada pessoa é um legislador. Para Kant, ninguém tem o direito de obedecer. A única coisa que Eichmann de fato extraiu de Kant é a questão fatal da inclinação²⁹.

A interiorização do comando externo vale tanto para as ações do sujeito quanto para sua motivação, em última análise. Abrange a recepção da lei externa no foro interior, ou ainda, a substituição da vontade

²⁶ *Ibidem*, p. 153.

²⁷ Correia, “Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical”, p. 66. Nesse caso, como ressalta Adriano Correia seguindo Arendt, podemos considerar a “lei” na linhagem judaica e cristã, na qual aparece como mandamento, ou segundo o emprego grego e romano, em que se vincula ao traçado das fronteiras e ao escopo da ação. Em última análise, portanto, os equívocos kantianos seriam decorrentes da compreensão da “moralidade como uma questão de legislação”, bem como da “discrepância” entre padrões de julgamento públicos e privados (*Ibidem*, p. 67)

²⁸ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 154.

²⁹ *Idem*, *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*, p. 326.

própria pela vontade do *Führer*. Eichmann leva ao paroxismo o movimento de anulação que a estrutura nazista produziu, o que significa, em última análise, a vacuidade absurda com as quais os agentes do aparato continuam a mover o aparato da carnificina. Afinal, “a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’”³⁰, implicando na curiosa conclusão de Arendt de que a ideia de tentação ao mal, tendo se tornado a regra, foi substituída por uma “tentação ao bem”, à qual milhares voltaram as costas ao dizerem sempre “sim” ao comando supremo da “lei de Hitler”:

Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação³¹.

A distorção da “obediência cadavérica” opera de modo bastante fatal. É sintomático o episódio em que as ordens de Heinrich Himmler para que os judeus fossem “bem tratados”, já no final da guerra, pois os utilizaria como “moeda de troca” diante da derrota certa da Alemanha, significaram aos olhos de Eichmann a abertura de uma exceção à lei do regime e, portanto, uma desobediência a Hitler³²! Como considera Arendt, definitivamente não pairam dúvidas sobre o fato de que “Eichmann fez o máximo para tornar final a Solução Final (...). A questão era apenas se isso constituía prova de seu fanatismo, seu ódio ilimitado aos judeus, e se ele havia mentido à polícia e cometido perjúrio no tribunal ao afirmar que sempre obedecera a ordens. Nenhuma outra explicação ocorreu aos juízes”³³. Nesse “apenas”, se conseguirmos ultrapassar as explicações “causais” que engessam as “motivações”, abre-se nada menos do que o debate político e filosófico fundamental acerca do que explica que um determinado ser humano aja *da maneira como age*.

A incapacidade de Eichmann compreender que seu cumprimento do dever inequivocamente contribuía para “tornar final a solução final” corresponde ao sentido político da “banalidade”, daquela falta de imaginação, ausência de pensamento e recusa de julgar que diz respeito à posição do agente diante dos seus feitos, pois realmente existe um descompasso profundo entre as proporções – e a gravidade – da ação e a superficialidade do ator. E tal lacuna desperta outras perplexidades não apenas éticas ou morais, mas

³⁰ Idem, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 167.

³¹ Ibidem, p. 167.

³² “Sem dúvida, não era meramente a convicção de Eichmann de que Himmler estava dando ordens ‘criminosas’ que determinou suas ações. Mas o elemento pessoal indubitavelmente envolvido não era fanatismo, era a sua genuína, ‘ilimitada e imoderada admiração por Hitler’ (como disse uma das testemunhas da defesa) — por um homem que tinha conseguido subir de ‘cabo dos lanceiros a chanceler do Reich’. Seria perda de tempo tentar entender o que era mais forte nele, sua admiração por Hitler ou sua determinação em continuar sendo um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich num momento em que a Alemanha já estava em ruínas” (*Ibidem*, p. 166).

³³ Ibidem, p. 163. No caso de Eichmann, podemos notar que existia ainda um ressentimento social, como permite entrever Hannah Arendt quando delineia, em particular, a modalidade eichmanniana de arrivismo. O fato de que tivesse de “mostrar serviço” o tempo todo traduz ainda sua posição desprivilegiada no jogo de forças movido por seus rivais ou superiores provenientes de classes mais elevadas, os quais eram vistos por Eichmann como oportunistas que não seguiam a inspiração dada pela vontade do *Führer*.

também jurídicas que levaram Arendt a se defrontar com o problema da responsabilidade, mas antes ainda com o próprio “processo” da ação já esboçado em termos políticos *A condição humana*³⁴.

Em seu caminho para o cadafalso, Eichmann resumiu “a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”³⁵. Ora, o foco dos leitores na “banalidade do mal” foi mesmo tão grande que a própria frase que sustenta sua significação evanesceu. O termo flutua sobre o contexto que lhe dá sentido, mas os outros elementos são tão importantes, sugestivos e polêmicos quanto a “banalidade do mal”: o fato de que é *temível*, de que traz uma *lição*, de que constitui um *desafio* duplo: palavras e pensamentos são colocados em questão diante desse fenômeno. Além disso, devemos atentar ao caráter político dessa forma específica de “mal”, ou seja, ela acaba por atingir, naqueles contra quem se volta, “a pessoa enquanto pessoa. Isto é, quando o ser humano, singular, irrepetível e com igualdade perante os outros porque humano, é ultrajado, desrespeitado, e até morto”³⁶. Como tal, também deve ser enfrentado politicamente, ou seja, também por ações e discursos. Dessa maneira, o grande perigo da banalidade consiste, para além da sua superficialidade intrínseca, em si mesma politicamente problemática, na própria proliferação potencialmente exponencial, uma vez que “se espalha como um fungo sobre a superfície”³⁷. Numa entrevista concedida a Joachim Fest, em 1964, Arendt esclarece o sentido de suas palavras:

um dos mal-entendidos foi o seguinte: as pessoas acharam que o que é banal é também um lugar-comum. Mas pensei... não foi isso que eu quis dizer. De forma alguma eu quis dizer que existe um Eichmann em cada um de nós, que cada um de nós tem um Eichmann dentro de si, e sei lá mais o quê. Longe disso! Posso perfeitamente me imaginar numa conversa com alguém que me diz uma coisa que eu nunca tinha ouvido, portanto em nada um lugar-comum, e eu responder: ‘Isso é realmente banal’. Ou dizer: ‘Isso é uma besteira’. Foi nesse sentido que eu falei. A banalidade foi um fenômeno que realmente não podia ter passado despercebido. Esse fenômeno se manifestou nos inimagináveis clichês e formulações que ouvimos tantas e tantas vezes³⁸.

Arendt continua e utiliza-se de seu peculiar método do *storytelling* para trazer à luz o sentido da “banalidade”. Ela se lembra, então, numa história que narra dentro da história, de uma passagem dos diários de Ernst Jünger. Durante a Segunda Guerra, Jünger encontrou alguns camponeses, e um deles lhe disse, ao ver prisioneiros de guerra russos: “Eles são sub-humanos... como gado! É fácil ver: eles comem a comida dos porcos”³⁹. Ao que Jünger anotou, segundo a memória de Arendt, “Por vezes era como se o povo

³⁴ A conexão entre ação e responsabilidade, em última análise, não cabe mais no esquadro moral tradicional, inclusive porque, se formos fiéis ao pensamento arendtiano da ação, nada lhe seria menos condizente do que equivaler a ação à causa e a à responsabilidade à consequência.

³⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 274.

³⁶ Schio, “Hannah Arendt: o mal banal e o vulgar”, p. 132.

³⁷ Arendt, *Escritos judaicos*, p. 763.

³⁸ Idem, *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*, p. 325.

³⁹ Ibidem.

alemão estivesse dominado pelo demônio”⁴⁰. Para Arendt, nesse caso, não há nada de moralista ou mesmo piegas aqui:

Veja bem, há algo atrocemente estúpido nessa história. A própria história é estúpida. O homem não percebe que pessoas famintas se comportam dessa maneira. Que qualquer um teria feito o mesmo. Ainda assim, há algo de atroz nessa estupidez. [...] Eichmann era bastante inteligente, mas nesse ponto era estúpido. E essa estupidez era muito atroz, como se falássemos com uma parede. Foi isso que eu quis dizer com banalidade. Não há nada de profundo nela – nada de demoníaco! Há simplesmente uma resistência de até mesmo imaginar pelo que uma pessoa está passando, não é verdade?⁴¹.

A recusa a encarar o outro e a apenas parar e pensar, que Arendt define ora como “banalidade”, ora como “estupidez”, tem consequências morais, políticas e, no caso dos perpetradores, jurídicas. A falta de imaginação em jogo é configurada na imagem de que é “como falar com uma parede de tijolos. Não se consegue delas nenhuma reação, porque essas pessoas nunca prestam atenção no que lhes é dito”⁴². Aqui habita o perigo e se coloca, justamente, o sentido do juízo como capacidade do espírito humano, pois “necessita da presença dos outros, seja de forma real”, na própria ação, pela qual os atores aparecem e falam, “seja de forma representativa”⁴³, quando está necessariamente em jogo o papel fundamental da imaginação para o exercício de nossas faculdades do espírito. Se “a ênfase do juízo arendtiano” é justamente “a capacidade de assumir o ponto de vista do outro”⁴⁴, tal capacidade pressupõe a composição perspectiva do que Arendt chama de “teia dos assuntos humanos”, a qual existe, na perspectiva da ação, *entre* os atores. Todavia, a relação plural não se esgota aí, e a pluralidade reflete-se, especialmente pela imaginação, no entremeio das relações mentais dos espectadores com o mundo.

O relato deixa uma questão fundamental para seus leitores: qual o sentido do fenômeno pelo qual alguém é levado a agir de modo tal que não pensa sobre os seus atos e as suas palavras? Ou melhor: o que *falta* para que alguém o faça? Foi essa pergunta que Arendt buscava explorar, quando de sua morte, em *A vida do espírito* (1978). E é com essa mesma pergunta que podemos responder ao vento que sopra de seu pensamento, numa busca incessante pelo sentido do que aconteceu e do que está acontecendo conosco.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção (Homo sacer II, 1)*. Tradução de Iraci D. Posseti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2010.

⁴⁰ Ibidem, pp. 325-326.

⁴¹ Ibidem, p. 326.

⁴² Ibidem, p. 326.

⁴³ Schio, “Hannah Arendt: o mal banal e o julgar”, pp. 130-131.

⁴⁴ Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, p. 142.

ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Introduction by Amos Elon. Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo, Daniela Carneira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BROWNING, Christopher R. “Perpetrator Testimony: Another Look at Adolf Eichmann”. In: BROWNING, Christopher R. *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-36.

BROWNING, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Penguin Books, 2001.

CORREIA, Adriano. “Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013, p. 63-78. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/23746>.

CORREIA, Adriano. *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

KOHN, Jerome. Apresentação. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 13-33.

LIPSTADT, Deborah E. *The Eichmann Trial*. New York: Nextbook/Schocken Books, 2011.

STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murderer*. Translated by Ruth Martin. New York, Vintage Books, 2014.

SCHIO, Sônia Maria. “Hannah Arendt: o mal banal e o julgar”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 56 n. 1 jan./abr. 2011 p. 127-135. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9297>. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.1.9297>