

**EICHMANN SABIA, MAS NÃO COMPREENDIA:
a neutralização do mal pelo banal¹.**

Martine Leibovici²
A Anne-Marie Roviello. In memoriam³

Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o policial que o interrogava ou com a corte do tribunal, [Eichmann] dizia sempre a mesma coisa, com as mesmas palavras. Quanto mais a gente o ouvia, nos rendíamos à evidência de que sua incapacidade de falar estava estreitamente ligada a sua incapacidade de *pensar* – pensar especialmente do ponto de vista de outra pessoa. Era impossível se comunicar com ele, não porque ele mentia, mas porque cercava-se dos mais eficazes mecanismos de defesa contra a presença e as palavras dos outros, e partindo contra a realidade enquanto tal.⁴

Não há uma teoria constituída sobre a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém*. Essa expressão oximórica, que não aparece mais do que duas vezes, ao final do livro e no pós-escrito, permite a Hannah Arendt coligar um “fenômeno que saltava aos olhos” (EJ, p. 1295), as diferentes formas de banalidade que lhe apareceram durante sua confrontação com Eichmann ao longo de seu julgamento. O traço proeminente desse fenômeno era uma “incapacidade de *pensar*” (EJ, p. 1065). Será que isso significa que ele é mal por não pensar? É sobre isso que Eichmann é culpável aos olhos de Arendt? O próprio Eichmann também não manifestou capacidades de argumentação, ele também não apareceu como malicioso, astuto, inteligente para aqueles que assistiram até o final do julgamento? E em sua atividade de grande organizador do genocídio, ele também não mobilizou as capacidades racionais?

Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt não teoriza sobre a articulação entre ausência de pensamento e banalidade do mal, e, aliás, não é nesses termos que ela retomará mais tarde o exame da questão que “foi imposta” a ela durante o julgamento:

A atividade do pensar, em si mesma, o hábito de examinar tudo o que acaba de se produzir ou chamar a atenção, sem prejudicar o conteúdo específico ou as consequências, faz parte das condições que permitem aos homens de abster-se de fazer o mal?⁵

¹ Texto produzido originalmente em francês, traduzido por Carlos Fernando Silva Brito (UFMG) e Alexandrina Paiva da Rocha (IFPI).

² Mestre de conferências-HDR emérita em filosofia política na Université de Paris-Cité (ex Paris Diderot-Paris 7), Departamento de ciências sociais-IHSS, Laboratório de Transformação Social et Política.

³ O conteúdo desta contribuição retoma as análises que aparecem na obra LEIBOVICI, Martine; ROVIELLO, Anne-Marie. *Le pevertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris: Kimé, 2017.

⁴ ARENDT, Hannah. Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », (apartir daqui EJ), trad. A. Guérie, révisée par M.-I. Brudny, revue par M. Leibovici. In: ARENDT, Hannah. *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris: Quarto, Gallimard, 2002, p. 1065.

⁵ ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit, 1. La pensée* (a partir daqui VE1), trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 20. Tradução modificada pela autora.

O pensamento, ou melhor, o pensar, é uma atividade mental [activité mentale], e não basta ter o hábito de pensar para estar *ipso facto* precavido da efetivação do mal: o pensamento é apenas uma das condições para abster-se de fazer o mal. Ademais, ele, o pensamento, não está comprometido em indicar o que é preciso fazer (não se preocupa de suas eventuais consequências), mas, sobretudo favorece um não fazer. Pensamos aqui na bela fórmula de Camus: “Um homem, isto se impede”⁶. Ao contrário, a ausência de pensamento é “comum na vida cotidiana onde dificilmente temos tempo e muito menos interesse de parar para refletir” (VE1, p. 19), e o ato de não pensar não tem nada de criminoso em si. Não é errado não pensar. Além disso, quando Arendt se questiona no que a atividade de pensar pode contribuir para impedir alguém de fazer o mal, ela não busca tematizar um objeto que seria “o mal”, mas compreender em que essa atividade lhe permite “*distinguir* o bem do mal”⁷, por meio da qual se chega a dizer (a si mesmo) “isto é mal” (VE1, p. 218-219) e abster-se de tal. “*Isso é mal*” designa uma situação particular, nós não *sabemos* nem o que é o mal, nem *a fortiori* o que é o bem, como se nós dispuséssemos de conceitos a aplicar aos casos particulares, e, *contudo* nós somos praticamente requisitados a distingui-los, ou seja, a julgar aqui e agora. Essa aptidão não é a mesma que a faculdade de pensar, e é a questão de seu elo que será o objeto da busca teórica de Arendt até o volume inacabado que ela pretendia consagrar ao julgamento.

Mesmo se, no início de *A vida do espírito*, Arendt deseja ligar sua reflexão à sua confrontação com Eichmann, o fato que ela tenha nomeado “incapacidade de pensar” a “evidência” à qual ela estava detida, supõe que ela já tinha uma ideia do que ela entendia por “pensar” para denunciar a ausência manifesta do mesmo. Por outro lado, o comportamento, os propósitos e as mentiras de Eichmann durante o julgamento, mas também sua função como oficial responsável na SS implicada num crime maior, o crime de genocídio, davam lugar às novas perspectivas a partir das quais considerar essa faculdade humana, e colocavam em particular as “questões de filosofia moral”⁸. Assim, Eichmann não é, sem dúvida, representativo de todo o mal causado pela máquina nazista, mas sua eficácia letal enquanto assassinato em massa organizada requereu o ativismo de indivíduos como ele, que, sem ter matado ninguém diretamente, estão deliberadamente implicados no crime através de comportamentos, preocupações, utilizações da linguagem, que não são criminosos em si mesmos. Arendt os qualifica de banais não para inocentar Eichmann que os invoca em sua defesa, mas para compreender como a banalidade teve um papel essencial na neutralização de sua consciência moral a fim de lhes permitir participar efetivamente do genocídio.

No que se segue, após ter recordado alguns aspectos disso que Arendt, incitada pela questão que foi imposta a ela ao longo do julgamento, entende por “pensamento”, sublinharei mais particularmente como essa neutralização pelo banal está subentendida por uma anestesia afetiva que

⁶ CAMUS, Albert. *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994, p. 66.

⁷ Sublinhado meu.

⁸ Cf. ARENDT, Hannah. « Questions de philosophie morale ». In: ARENDT, Hannah. *Responsabilité et jugement*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005.

bloqueia toda necessidade de pensar tanto o que toca aos outros quanto o que se faz a si mesmo. A banalidade se declinando através das diversas formas, eu indicarei a seguir como, no contexto totalitário nazista, elas interveem de todos os lados, não como máscaras, mas como parte permanente da efetivação do crime.

1 - A ATIVIDADE DO PENSAMENTO, A BUSCA PELO SENTIDO E A PROVA AFETIVA DO MAL.

Apontando o lado ativo do pensamento, Arendt reconsidera a perspectiva que era a sua em *A condição humana*: liberar as distinções próprias à *vita activa* do olhar teórico que as identificavam todas em nome da superioridade da *vita contemplativa* em relação à *vita activa*. Para a tradição metafísica, o pensamento visava à contemplação, esse “ponto onde a atividade mental encontra o descanso” (VE1, p. 21), como se, a partir da vida nesse mundo, ela pudesse nos fazer sair do mundo sensível. Ressaltando o pensamento como atividade sem dar-lhe a contemplação por objetivo, era reinseri-la no mundo e apagar a distinção metafísica entre “o domínio sensorial e o domínio suprassensorial” (VE1, p. 25), isto é, fazê-la nascer a partir da experiência vivida ou do “mundo dos fenômenos” (VE1, p. 62). Uma das fontes de inspiração de Arendt nessa busca é Nietzsche, mas também Heidegger que “lutou em vista da ‘superação da metafísica’” e antes dele, o retorno às coisas mesmas de Husserl (VE1, p. 24). No entanto, a distinção “crucial” a seus olhos é aquela que fez Kant entre a razão como busca de sentido e o intelecto como busca do conhecimento ou da verdade. Ela está a esse ponto crucial na formulação heideggeriana “‘A essência do Ser [...], isto é, sua verdade’ [...] equivale a rejeitar e recusar levar até o fim a distinção de Kant entre [...] ‘a necessidade urgente’ de pensar e o ‘desejo de saber’” (VE1, p. 31).

A experiência imediata não é, porém, imediatamente pensante. Nossa condição de seres pensantes é “paradoxal”, pois, embora fazendo “parte do mundo dos fenômenos”, nosso espírito é dotado do poder “de tomar distância a respeito do mundo sem poder sair dele ou transcendê-lo” (VE1, p. 62). A experiência não pode tornar-se experiência no sentido forte a menos que nós marquemos um tempo de parar em relação à quotidianeidade. Esta pausa não nos confina ao isolamento, mas dá livre curso a uma cisão interna invisível, uma “*dualidade* do eu comigo mesmo”, entre os quais se produz um diálogo onde “eu sou ao mesmo tempo aquele que faz a pergunta e o que a responde”. É nisso que consiste o pensamento enquanto “atividade genuína”, ou seja, enquanto questionamento crítico (VE1, p. 2010-2011). Nesse distanciamento, o imediato é imaginado, ou seja, dessensorializado, re-apresentado na ausência de sua referência sensível. E é precisamente essa faculdade de imaginar que me permite alargar meu próprio ponto de vista, de me transportar em pensamento ao ponto de onde parte a visão dos demais. “O pensar crítico, escreve Arendt, ocupação

⁹ Destaques originais e tradução modificada pela autora.

principalmente solitária, não cortou as pontes com ‘os outros’¹⁰. A atividade interna de questionamento não é a princípio uma busca de conhecimento, mas uma busca nunca acabada de significação, uma significação que, uma vez dada, pode sempre ser o objeto de um novo exame.

Para Arendt, a capacidade representativa do pensamento está intimamente ligada à linguagem, ela não é a prerrogativa de ninguém, mas é uma habilidade própria a todo mundo, na sua vida cotidiana:

O pensamento como atividade pode aparecer em qualquer circunstância: ela está presente quando, tendo testemunhado um incidente ocorrido na rua ou tendo sido implicado em uma situação, eu começo a considerar o que aconteceu, narrando-o como uma espécie de história, preparando-a assim para comunicá-la a seguir aos outros e assim por diante. Isto é, claro, ainda mais verdadeiro se o assunto sobre o qual se volta meu exame silencioso trata-se de ser alguma coisa que eu mesmo realizei.¹¹

Falar sobre o que ocorreu já é entrar em diálogo consigo mesmo, depois do fato, e isso supõe a rememoração, a atenção a um passado reapresentado. Essa capacidade é, em primeiro lugar, uma capacidade de narrá-la aos outros, particularmente importante em matéria moral onde se trata de refletir de maneira avaliativa “não sobre si mesmo, mas sobre o que fazemos”¹² em um mundo povoado por outros que não nós mesmos, sem a qual nenhuma consciência de responsabilidade pode ter lugar. Neste ponto, é a palavra hebraica *shuv* que aparece escrita por Arendt, que significa fazer retorno, mas também arrepender-se¹³. Nos diálogos correntes – outra indicação do elo íntimo entre linguagem e pensamento – o que Arendt nomeia as “palavras de pensamento” – tais como “verdade” ou “divindade”, mas também “justiça” ou “coragem” – nos permite acessar esses “objetos invisíveis” (VE1, p. 69). O registro dessas últimas palavras é normativo, e não possuem sentido a não ser que inscritas no domínio das relações interpessoais. Eles intervêm de maneira predominante quando se trata de distinguir o bem do mal ou o justo do injusto. Insistir sobre a articulação íntima entre pensamento e linguagem não conduz nem a uma posição nominalista (as categorias morais não são nada mais do que palavras), nem a uma posição puramente intelectualista (as categorias morais são conceitos do entendimento): essas palavras envolvem uma forma específica de sensibilidade quando nós as empregamos na vida cotidiana, e testemunham uma aspiração, e até mesmo de “uma espécie de amor” (VE1, p. 204) pelas coisas que não têm realidade sensível, como o justo e o bem. Essas são as ações as quais nós assistimos (ou que nos são narradas) que suscitam ou revelam essa aspiração, mesmo que seja a partir de experiências que a contradizem. Em todos os casos, o sinal de alerta é dado por diferentes tipos de afetos. Como exemplo de caso positivo, podemos recordar aqui a

¹⁰ ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit* 2. Le vouloir. trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1983, p. 252.

¹¹ ARENDT, Hannah. “Questions de philosophie morale”. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilité et jugement*. trad. J ;L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 121.

¹² ARENDT, Hannah. “*Eichmann était d'une bêtise revoltante*”. trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2013, p. 63.

¹³ Arendt, op. cit., 2005, p.121.

“*sympathie* de aspiração (tocando) de perto o entusiasmo”, que, segundo Kant, a revolução francesa suscitou “no espírito de todos os espectadores”, revelando neles “o conceito de direito, enquanto que um ‘ideal [...] puramente moral’”¹⁴. Quanto ao mal, é preciso tê-lo experimentado pessoalmente para chegar a qualificar uma ação como má. Quando ele alcança os outros, provoca geralmente no eu a piedade. Quando é manifesto pelas minhas próprias ações, sou suscetível de ser alcançado por duas espécies de desprazer: a repulsa, se eu me vejo em situação de ter que colocar as mãos na massa (o que faz alguns dizerem: eu não posso), do desgosto de mim mesmo ou do remorso se reconheço ter sido eu mesmo a causa de tal mal.

Comparecer a um julgamento é responder às questões dos juízes, do promotor e de seu próprio advogado a respeito de um mal que nos acusam de ter cometido, e, segundo o procedimento israelense, ter sido interrogado durante semanas por um oficial de polícia. Enquanto identifica mais de uma vez as mentiras de Eichmann, fazendo parte do dispositivo de defesa que ele tinha elaborado com seu advogado, Arendt optou por não considerar que ele mentia em todo o tempo, mas que ele fazia o contrário “o tomava a sério” (EJ, p. 1069). Ela não esquece nunca que Eichmann é um antigo SS, que ele não se arrependeu e se arrependerá jamais, e isso independente de quais quer que sejam seus esforços e seu talento de atuar para apresentar a aparência de pequeno burocrata agindo sobre ordem ou para fazer acreditar que não era mais nazista e que durante os últimos quinze anos ele não passara “um cidadão íntegro, discreto e, sobretudo apolítico”¹⁵. Arendt evoca às vezes a banalidade do mal como um “fenômeno que saltava aos olhos”, mas lendo o livro atentamente, nos damos conta que, como nas passagens que referi, é mais a escuta do que a visão que a guiou durante as sessões do julgamento que ela acompanhou. Ela acessa também a linguagem de Eichmann por meio da leitura das transcrições das sessões que ela consultou na íntegra assim como os seis volumes juntamente com o seu interrogatório feito pelo policial Avner Less¹⁶. Percebendo essa linguagem diretamente em alemão, Arendt não deixa de detectar nela os “sintomas de um nazismo inexpugnável” (EJ, p. 1051), ou seja, ela trabalha com o que foge aos esforços de manipulação de Eichmann, o que ele deixa escapar involuntariamente como revelador do nazismo. O psiquiatra Daniel Zagury, habituado a tratar de atos fora do comum cujos autores não são nem monstros nem psicopatas comprovados, presta homenagem ao “olhar clínico”¹⁷ desenvolvido por Arendt a respeito de Eichmann. Esperava-

¹⁴ Cf. KANT, Emmanuel. *Le conflit des facultés*. trad. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1988, p. 101, 102. Destaques originais.

¹⁵ STANGNETH, Bettina. *Eichmann avant Jérusalem*. La vie tranquille d'un génocidaire. Paris: Calmann-Lévy, 2011, p. 357.

¹⁶ É preciso reconhecer a dificuldade metodológica do livro de Arendt. Ele está recheado de citações de Eichmann, mas ela nunca indica a sessão de onde ela as tira. Encontramos algumas delas em nosso trabalho, graças ao instrumento indispensável que encontramos no site <https://nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts>.

¹⁷ ZAGURY, Daniel. *La barbarie des hommes ordinaires*. Paris: Éditions de l'Observatoire, 2018, p. 163. Ver também: MITTSCHERLICH, Alexander. “Dans la peau de l'accusé”. In: ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *À propos de l'affaire Eichmann*. Paris: L'Herne, 2021.

se aqui um ódio antisemita reprimido, mas ela fala da “incapacidade de pensar”, uma formulação que parece bem inofensiva vista a amplitude dos crimes de Eichmann.

2. A ESCUTA DE EICHMANN: OS CLICHÊS QUE DESARMAM A PIEDADE E PARALISAM A NECESSIDADE DE PENSAR A PARTIR DO PONTO DE VISTA DOS OUTROS.

A incapacidade de pensar não é uma deficiência natural de Eichmann, pois não podemos abordá-la sem levar em conta a realização do projeto genocida nazista, que requereu, por uma boa parte, um novo tipo criminal. Por conseguinte, considerando o contexto, como essa incapacidade aparece nele, em qual afetividade, ou ausência dela, está posta sua fonte?

Em uma entrevista de 1964 com o historiador Joachim Fest, Arendt caracteriza de “estupidez” a ausência de pensar, ou seja, a recusa de se representar do ponto de vista dos outros, e ela adiciona “revoltante” quando essa recusa diz respeito à realidade manifesta do sofrimento e da miséria dos outros seres humanos. Ela dá um exemplo tirado da história narrada por Ernst Jünger, de um camponês de Pomerânia, que tinha recebido prisioneiros de guerra russos saindo de um campo de concentração terrivelmente famintos e que, após tê-los observados, declara a Jünger: “eles se comportam como bestas, se precipitam sobre a ração dos cachorros para devorá-la. Vê-se bem que estes são sub-humanos”¹⁸. Em outros termos, esse camponês viu o estado no qual esses prisioneiros se encontravam, mas ele não se deixa afetar pela sua miséria e não se interroga sobre o significado que esse comportamento possui do ponto de vista deles. Em vez disso, ele interpreta a cena a partir de uma ideia preconcebida sobre quais as boas maneiras de se portar à mesa, esse clichê está servindo como obstáculo ao menor abalo que poderia provocar nele um movimento de piedade, pelo qual, segundo Rousseau, sua imaginação o transportaria para fora de si mesmo, para se identificar com o ser sofredor sem sofrer ele mesmo¹⁹. Se ele se deixasse levar por esse movimento, ele teria, talvez, se interrogado sobre o que esses prisioneiros foram submetidos para que eles se comportassem assim, teria mobilizado sua faculdade do pensar.

O caso de Eichmann não é absolutamente o mesmo daquele camponês de Pomerânia, pois ele é um dos principais culpados do sofrimento e da morte de suas vítimas judias. Além disso, ele nem sempre deixou de sentir uma espécie de piedade. No outono de 1941, um pouco antes que ele organize suas primeiras deportações em massa, seu superior Müller o envia a Minsk, na Bielorrússia, para que ele lhe faça um relatório sobre os fuzilamentos dos judeus pelos *Einsatzgruppen*. Ele se recorda do intenso mal estar físico que ele havia sentido – tremores, joelhos que tremem – ao ver alguns dos horrores. Os nazistas tinham compreendido perfeitamente tal reação, uma espécie de “piedade animal que sentem os homens normais na presença do sofrimento físico” (EJ, p. 1120), era

¹⁸ H. Arendt, « *"Eichmann était d'une bêtise révoltante"* », trad. S. Courtine-Denamy, Paris, « ouvertures », Fayard, 2013, p. 51.

¹⁹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: GF-Flammarion, 1993, p. 84.

o degrau inicial da consciência moral, e se esforçaram para inventar mecanismos para anestesiá-la, tanto para o uso daqueles que portavam a arma em mãos, mas também dos “detentores do segredo” como Eichmann, que estavam em posição de assistir aos assassinatos. Esse mal estar, comenta Arendt, não durou, pois Eichmann pôde imediatamente recorrer a um dos numerosos prontos-a-pensar, ou melhor, prontos-a-não-pensar, inventados por Himmler, que encorajavam os assassinos a retornar sobre si mesmos a aflição de ter matado civis desarmados: “em vez de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz às pessoas’, os assassinos deviam poder dizer: ‘A que coisas horríveis tive de assistir no cumprimento de meu dever, como essa tarefa pesou muito nos meus ombros’” (EJ, p. 1120). No caminho de retorno de Minsk, Eichmann se confidencia ao comandante da SS de Lwów e lhe exprime uma parte de sua emoção: “é horrível tudo isso que se passa por aqui [...]. Disparar contra mulheres e crianças”. Mas ele insere na mesma frase: “transforma-se os jovens em sádicos [...]. Nosso povo vai tornar-se louco ou alienado. Nosso próprio povo” (EJ, p. 1104). Essas frases proporcionam a Eichmann um duplo distanciamento: de sua própria piedade pelas vítimas, em primeiro lugar, reservando-a aos executores e dali a si mesmo em nome de um pertencimento comum; depois, do significado de sua própria atividade, que não consiste em fuzilar pessoalmente, mas em organizar os transportes até o lugar da perpetração do crime. Em *Eichmann em Jerusalém*, podemos seguir página por página como, segundo David Cesarani, “o espírito de um homem [é] absorvido no crime de massa”²⁰. Ao ler essas páginas, compreendemos como as informações que Eichmann tinha sobre o mal extremo, se encontram em seu espírito como coisas que ele sabe que estão acontecendo, mas de um conhecimento totalmente desmantelado/des-afetado, como se ele não lhe dizia mais respeito. Pouco após o relato dessa visita em Minsk²¹, quando ele evoca o comboio que organiza em 27 de outubro de 1941, todo traço dessa hesitação desapareceu, o que será definitivamente confirmado pela conferência de Wannsee dois meses mais tarde.

A partir desse momento, Eichmann teria integrado completamente os slogans ou “clichês” forjados por Himmler, que ele qualifica de “‘palavras aladas’ ” [‘mots ailés’] – de “expressões ocas” [‘bavardage creux’] segundo os juízes, relembra Arendt. Em particular, as frases que Himmler endereçava aos oficiais da SS, e que defendiam a rigidez, uma espécie de coragem viril necessária para escrever uma “‘página gloriosa da história’”, a saber, efetivação da “ordem para resolver a questão judaica, [...] a mais terrível que uma organização poderia receber”. Eichmann se agarrou a essas frases, ele que não cessava de repetir que “‘essas são as batalhas que as gerações futuras não terão mais que enfrentar’”. Arendt contrabalança imediatamente essa declaração precisando que: “alusão às ‘batalhas’” – as aspas são importantes, pois esse termo fazia parte do vocabulário da guerra – “enfrentadas contra crianças, mulheres, idosos e outras ‘bocas inúteis’”. Percebe-se aqui como o

²⁰ CESARANI, David. *Adolf Eichmann*. trad. O. Ruchet. Paris: Taillandier, 2010, p. 132.

²¹ Durante esse período, Müller também enviou Eichmann a Treblinka, Chelmno, Auschwitz. Cesarani nota que Eichmann deu várias versões contraditórias desses deslocamentos, mas que ele descrevia suas reações de maneira relativamente constante como sendo reações de repulsão (*Cf. Ibid.*).

lembrete da realidade em que consistia essa “batalha”, denuncia esse “discurso vazio” como um dispositivo implementado para não reconhecer essa realidade, ou seja, como um “mecanismo de defesa” (EJ, p. 1065). Do ponto de vista dos afetos, uma frieza congelante, que dá a um interlocutor a impressão de falar com uma parede²², a tentativa da piedade era acalmada e substituída por um outro afeto que Himmler insuflava nos oficiais da SS: um “orgulho” de ter participado por dever de “alguma coisa histórica, grandiosa, única” (EJ, p. 1119-1120). Desse duplo aspecto, Eichmann manifestamente continua sendo nazista.

3. A NEUTRALIZAÇÃO DO HORROR PELO BANAL E A EFETUAÇÃO DO CRIME.

As trivialidades mobilizadas pelo camponês de Pomerânia, as frases de efeito de Himmler, os clichês que afetavam Eichmann revelam o que Arendt buscou coligar graças ao vocábulo “banal”. No caso de Eichmann, ou seja, em um caso de participação num crime contra a humanidade, como a banalidade interveio para neutralizar a necessidade de pensar e, assim, ser parte envolvida na realização do crime?

Arendt resume assim o esvaziamento da realidade por Eichmann, isto é, sua recusa a considerar suas próprias ações como sendo responsáveis pelo mal extremo infligido aos judeus que ele organizava para deportação: ele sabia (*he knewed*) exatamente o que lhes aconteceria – ele tinha estado nos locais – mas ele não compreendia (*he did not realize*), não fazia o link entre sua atividade e esse conhecimento²³. Para fazê-lo, teria sido necessário que ele colocasse seus atos “em relação com [sua] antiga noção ‘normal’ do assassinato e da mentira” (EJ, p. 1101). Eichmann não inventou a perversão das categorias morais pelo nazismo, que inverteu o pressuposto implícito a toda lei penal “Não matarás” para exigir, como novo pressuposto da lei do país de Hitler, “que a voz da consciência diga a cada um: ‘Tu matarás’” (EJ, p. 1162). Sua responsabilidade foi de abdicar *deliberadamente*²⁴ toda consciência, recusando-se a nomear como crime o que ele fazia – encaminhar populações inteiras para uma morte certa sob o pretexto de uma necessidade histórica grandiosa –, para aceitar considerá-lo como um dever²⁵. É nesse descompasso entre um “saber” cada vez mais desafetado e uma recusa em julgar, que se aloja a banalidade que paralisa em Eichmann a necessidade de pensar e, conseqüentemente, da representação do que sua atividade significava para suas vítimas.

Se o banal se encontra mais frequentemente na cotidianidade, não é esse caráter ordinário que o caracteriza como tal. Arendt encontrou essa palavra para designar isso no qual a gente se deixa levar sem refletir, sem elaborar a realidade por nós mesmos, como os clichês ouvidos e repetidos cem

²² Cf. ARENDT, op. cit., 2013, p. 53.

²³ Cf. EJ, p. 1106, 1295.

²⁴ Dando cinto do efeito produzido sobre ele pela conferência de Wannsee, Eichmann se compara a Poncio Pilatos (EJ, p. 1129).

²⁵ Sobre a perversão nazista da dimensão da lei, a inversão antiética que ele pressupunha, e a derrocada moral que ela produziu, conferir: LEIBOICI; ROVIELLO. op. cit.

vezes. Mesmo que eles sejam às vezes úteis na vida cotidiana, eles não são por isso menos “vazios”, superficiais ou ainda “mediocre[s]”²⁶. Chave de acesso mobilizada nas situações mais diversas, eles jamais introduzem novos significados, eles banalizam, reduzem ao idêntico o que deveria ser distinguido. O banal impregna também todas as preocupações ligadas a uma função profissional, aqui principalmente burocrática: a tecnicidade que ela requer e as inovações que se pode introduzir, que mobilizam a iniciativa, ou até mesmo a criatividade, ou seja, não o pensamento no sentido arendtiano do termo, mas uma certa forma de inteligência ou de racionalidade instrumental. Os obstáculos que encontramos, as rivalidades burocráticas, as artimanhas às quais podemos recorrer ou a satisfação de ter “bem” realizado sua tarefa, revelam também a banalidade. Tudo isso não é em si criminoso, e não há um Eichmann em cada um de nós pronto a se soltar assim que dermos a oportunidade. É apenas quando essas camadas de banalidade são instituídas para articular de todos os lados a realização do mal no seio de um regime em si mesmo criminoso, isto é, um regime onde a criminalidade é erigida como norma, que elas se tornam “a terrível, a indizível, a impensável *banalidade do mal*” (EJ, p. 1263)²⁷. E que, longe de ser tranquilizadora, ela é, ao contrário, eminentemente inquietante.

Para Michal Ben Naftali, a banalidade é fundamentalmente uma “banalidade de linguagem”²⁸, que se desdobra em diferentes categorias. Ao lado dos clichês, existem, centrais ao nazismo, as “regras de linguagem”, isto é, os eufemismos que veem nomear toda uma gama macabra de violências mortais com termos neutros que não fazem parte do vocabulário moral (“reinstalação”, “solução”, etc) ou que associam um vocabulário de grandeza, de dever sublime, à infâmia. E é precisamente porque, segundo Arendt, o exercício do pensamento está intimamente ligado à linguagem do que o domínio totalitário sobre esta, como sobre a própria linguagem, é ao mesmo tempo uma dominação inaudita sobre o pensamento, pois ela alcança mesmo a intimidade de cada um. É nesse contexto que aquele que sente prazer em não ser nada mais que um homem funcional torna-se alguém “muito perigoso”, sobretudo se tudo é feito para que ele se envolva num ativismo desenfreado onde a funcionalidade se põe a “transforma[r]-se puramente em vazio”²⁹. A banalidade não apenas mascara o mal, ela permite a sua efetivação neutralizando o horror que aquele que contribui para esses atos poderia experimentar, tal como Eichmann, investindo-se de corpo e alma em “uma atividade sem descanso” excluindo todo “*stop and think*”³⁰ afim de promover com zelo a seus crimes sem sentir a monstruosidade de fazê-los.

Em *Eichmann em Jerusalém*, teria sido necessário que, a cada citação de um clichê ou de uma banalidade proferida por Eichmann para descrever suas próprias atividades, Arendt estabelecesse

²⁶ ARENDT, op. cit., 2013, p. 51.

²⁷ Destaques no original.

²⁸ NAFTALI, Michal Ben. “Un homme sans histoire”. Le Rapport d’Arendt sur le langage d’Eichmann. In: LEIBOVICI, M.; MRÉJEN, A. (Orgs.). *Arendt*. Paris: Cahier de L’Herne, 2021, p. 215.

²⁹ H. Arendt, « Eichmann était d’une bêtise révoltante », op. cit., p. 46.

³⁰ Ibid., p. 63.

imediatamente o que essas “banalidades” remetiam na realidade, o que elas foram, não para Eichmann, mas para suas vítimas. Era impossível de fazer isso em cada ocorrência, pois são numerosas, são indissociáveis da própria personalidade de Eichmann. Tais lembretes são, no entanto, bem presentes no livro, e é nesses momentos que se incarna da melhor maneira a noção oximórica de banalidade do mal. Por exemplo, quando Arendt reproduziu o relato de Eichmann sobre suas atividades em Viena em 1938, onde ele era encarregado da emigração dos judeus do país após tê-los despojados de todos os seus bens: confrontado com uma preocupação organizacional, ele teria por um momento entrado em “aconselhamento consigo mesmo”, no final do qual ele teria “dado luz à ideia que, segundo [ele], prestaria justiça às duas partes” (EJ, p. 1061). Isso é um simulacro de reflexividade e escotomização da verdadeira relação dos nazistas com os judeus, como se existisse lá duas “partes” que demandavam igualmente justiça, quando, na realidade, sua “ideia” consistia em expulsar violentamente os judeus da Áustria, ordenando que deixassem o país em quinze dias, sob pena de serem enviados ao campo de concentração. Ou ainda, após ter evocado a maneira que Eichmann fala das operações de deportação dos judeus da Hungria em 1944, dizendo que elas ocorreram “como em um sonho”, Arendt especifica imediatamente o teor desse “sonho” para as vítimas: “um pesadelo interminável: em nenhum outro lugar não deportamos e exterminamos tanta gente em tão pouco tempo. Em menos de dois meses, 147 trens transportaram 434.351 pessoas nos vagões de carga fechados, a uma proporção de cem pessoas por vagão, deixaram o país, e as câmaras de gás de Auschwitz tinham grande dificuldade de absorver tamanha multidão” (EJ, p. 1154). Uma vez que a clara enunciação do mal é confrontada com as representações pelas quais esse novo tipo de crime concebe e justifica o que foi feito, estas últimas estouram em sua estupidez revoltante, consternadora e desesperadora.

4. FRIEZA GELADA E DESMEDIDA AFETIVA.

O “vazio” reveste-se também de formas exageradas, moldando-se, segundo Ben Naftali, em outra categoria da linguagem: a hipérbole. Eichmann não se contenta em reproduzir fielmente os clichês nazistas, ele mesmo não cessa de produzir a banalidade, de incrementar seus relatos com formulações de sua invenção, tão grandiosas quanto vazias, que ele se agrada de repetir palavra por palavra em todo tipo de circunstâncias. A linguagem hiperbólica está subentendida por outro tipo de afeto que é a ausência de piedade. De um ponto a outro do *Eichmann em Jerusalém*, Arendt é atingida pelos momentos de desmesura afetiva em Eichmann, que se misturam de maneira aparentemente contraditória à frieza congelante de sua ausência de piedade. Nós vimos mais acima como os slogans de Himmler conseguiam substituir a tentação da piedade por uma sensação de orgulho em participar de uma obra histórica grandiosa. Eichmann não apenas é orgulhoso ao ponto da ostentação, ele evoca também a euforia que lhe provocava sua “alegria” no trabalho em seu período vienense, acompanhada frequentemente por momentos depressivos quando ele não tinha trabalho suficiente. Ele encontra também esse sentimento em Jerusalém quando consegue empregar seus clichês

favoritos e isso até no momento supremo de sua execução, essa espécie de apoteose do grotesco percebido por Arendt.

Eichmann expressa também à cólera, à indignação, que explodiram, sobretudo quando de sua confrontação com o procurador Hausner na segunda parte do julgamento, a qual, é verdade, Arendt praticamente não assistiu. A partir das transcrições escritas, ela evoca a sessão 86 de 5 de julho de 1961, que concerne ao momento avassalador onde Eichmann tomou sobre si a responsabilidade de acelerar as deportações da Hungria, apesar da ordem contrária de Himmler. Nesta sessão, a defesa cita o testemunho recolhido na Alemanha de Kurt Becher, “atualmente um comerciante próspero de Brême, na época um velho inimigo de Eichmann”. Esse oficial da SS próximo de Himmler visitou Budapeste em 1944 para “assumir o controle das principais empresas judias às escondidas do governo húngaro e, em troca permite aos proprietários deixarem livremente o país, não sem pôr as mãos em somas consideráveis em moedas estrangeiras”. Arendt observa que esse testemunho suscita a cólera de Eichmann “quando soube dessa *Schweinerei* (sacanagem)” (EJ, p. 1154-1155), expressão tipicamente nazista. Joseph Kessel estava presente nessa seção e, ele que tinha descrito a atitude até o momento adotada por Eichmann como uma “indiferença cuidadosamente estudada”, o viu, assoberbado, sair de suas estribeiras. Kessel tem a impressão de ter diante de seus olhos uma reencarnação do Eichmann daquela época: seus lábios “não se romperam mais em crispções nervosas. Eles estavam claros, implacáveis. Seus olhos não eram mais apáticos. Um fogo cruel e fixo ardia neles. A velha vaidade, a velha fúria reacendia-se de repente”. No entanto, Kessel cita imediatamente o que, no dizer mesmo de Eichmann, dá verdadeiramente acesso à cólera. Isso não é um acesso violento de antissemitismo nem mesmo a corrupção de Becher:

Como ele exclamou, eis um indivíduo que não tinha nada a ver com a política, e que desejava me dar lições! Um homem das questões econômicas e que ousava intervir em meu serviço! Interferir nas minhas funções! Que tinha a imprudência de me dar ordens, a mim, a mim, especialista desde 1939, a mim, expert nas Questões judaicas. Ah não! Eu não podia deixa-lo fazer isso, eu não iria aceitar isso. Você deve compreender minha indignação, minha cólera.³¹

Eichmann, Arendt escreve em outro lugar, se deixou tomar por uma indignação do mesmo tipo quando, ao tomar conhecimento de que um comboio que deveria partir de Bordeaux em 15 de julho de 1942 teve de ser anulado “porque só conseguiram encontrar cento e cinquenta judeus apátridas”, ele tinha explodido enquanto argumentava que fazer partir esse trem era uma “questão de prestígio” – não aos olhos dos franceses, mas aos do Ministério dos Transportes, que poderia levantar falsas ideias quanto à eficácia de seu aparato” (EJ, p. 1176). Em outros termos, essas passagens confirmam a hipótese segundo a qual são sempre incidentes relacionados às suas funções (intromissão de competências, prestígio do cargo) que fazem Eichmann sair de suas estribeiras, e nunca algo relacionado com o que acontece às suas vítimas.

³¹ KESSEL, Joseph. *Jugements derniers*, op. cit., p. 198.

O orgulho de uma tarefa realizada, cólera ou indignação ligada aos conflitos de competência são os afetos comuns em todas as burocracias. Pode-se adicionar que a impessoalidade, a formalização da atividade e a tomada de distância em relação aos seus efeitos sobre os usuários também fazem parte disso. Mas, quando se trata de uma burocracia da morte – que não é uma burocracia como outra – esses mesmos afetos revelam em um Eichmann os mecanismos de defesa que lhe permitem de ocultar o sentido criminoso de suas atividades e experimentar uma aquiescência implícita com seus crimes. A desmedida afetiva que chama a atenção de Arendt em Eichmann não é contraditória com sua fundamental neutralidade afetiva. Com as trivialidades e a linguagem hiperbólica acompanhado de euforia, eles participam plenamente da recusa de Eichmann em pensar o significado do que ele fazia/faz, de se confrontar com a realidade do ponto de vista de suas vítimas, isso que não teria deixado de provocar nele um intolerável desgosto de si mesmo, se ele não tivesse consentido com o fato de que sua consciência tenha “funcionado de cabeça pra baixo” (EJ, p. 110).

CONCLUSÃO

A exploração do enraizamento afetivo da ausência de pensamento que Arendt detectou ao escutar Eichmann mostra que essa condição não indica apenas um defeito intelectual. Essa atitude, largamente encorajada por um envolvimento subjetivo numa banalidade multiforme, está ancorada em uma recusa que se tornou uma segunda natureza de experimentar a presença do outro. Essa recusa é ao mesmo tempo uma ausência a si mesmo, uma falta de interesse, uma retirada da situação afetiva que ligaria Eichmann como carrasco às suas vítimas, se ele estivesse acessível ao remorso. Lá onde Eichmann deveria estar presente aos seus crimes, aos seus juízes, às suas antigas vítimas, não há ninguém. Ninguém para se dirigir pessoalmente aos seus juízes, ninguém para responder “eis-me aqui”.

O psicanalista Ghyslain Lévy descobre, nas análises de Arendt a respeito de Eichmann, o que ele chama de uma “zona [psíquica] de indiferença” aos outros e simultaneamente a si mesmo, desprovida de ódio ou de compaixão. Como se Eichmann estivesse se retirado radicalmente de si mesmo para permitir que a vontade do Führer o invadisse totalmente, em uma aderência sem reservas. Enquanto psicanalista, Lévy busca identificar o substrato pulsional e retorna sobre o que, a partir de Freud, nomeia-se de pulsão arcaica de domínio, que “não teria inicialmente por objetivo o sofrimento do outro, mas simplesmente ela não o levaria em conta”³². Pouco importa aqui os julgamentos imprecisos de Arendt sobre a psicanálise. Os prolongamentos propostos por Lévy testemunham um questionamento comum sobre a interface entre a política e a psicanálise, ou ainda sobre os diferentes dispositivos psíquicos e as constelações de afetos solicitados aos cidadãos pelos diferentes regimes ou movimentos políticos. Tendo consciência das diferenças de contexto e tendo em mente que Eichmann não matava diretamente, a noção de zona de indiferença que Lévy constrói

³² LÉVY, Ghyslain. *Survivre à l'indifférence*. Paris: Campagne Première, 2019, p. 45.

a partir das análises de Arendt lhe dá base para transpor suas intuições a respeito da banalidade do mal para os assassinatos de Charlie Habdo e do Hyper Cacher em janeiro de 2015, até aos genocidas ruandeses³³. Suas interrogações juntam-se a aquelas de Daniel Zagury que, comentando a citação que coloquei em destaque nesse texto, fala de um “pensamento esvaziado da vida psíquica em si mesma” e que se torna “puro instrumento operacional”³⁴. Zagury enuncia aqui uma coisa muito importante para extrair o que Arendt entende por pensamento. A capacidade de examinar todas as coisas em busca do sentido, de questionar sem necessariamente conduzir a uma resposta, pressupõe que nós não nos contentemos com as significações preestabelecidas e regras de condutas prescritas para nossas vidas. O pensamento, nós vimos, está intimamente ligado à linguagem, mas falar não é de imediato pensar, pois as palavras não são mais do que “*pensamento congelado*” (VE1, p. 196), e não representam a vida se não são postos em um movimento fluido de associações, de conexão ou de uma sequência de pensamento (*thought trains*, como dizia Arendt), por ocasião do diálogo interior do eu comigo mesmo. O dois-em-um do pensamento faz viver o outro em si mesmo. De modo que quando Arendt, meditando a partir do ensinamento de Sócrates, escreve que “pensar e estar vivo são coisas idênticas” (VE. p. 203), ela nos diz também que a vida não é verdadeiramente humana se não for acompanhada de outros humanos em si mesmo.

³³ Cf. Ibid., p. 40-44 e 57-72.

³⁴ ZAGURY, op. cit., p. 170 e 179.