

CADERNOS ARENDT

Revista de Filosofia

VOLUME 5 – NÚMERO 09 – JAN-JUN. 2024
ISSN: 2675-4835



VOLUME 5 – NÚMERO 09 – JAN-JUN. 2024
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Henrique Lopes Almeida

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 5 – NÚMERO 09 – JAN-JUN. 2024

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

EDITOR DO NÚMERO

Prof.Dr. Adriano Correia, UFG, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

EDITORIAL

Adriano Correia

Hannah Arendt ficou realmente surpresa e mesmo espantada com a amplitude da repercussão inicial negativa de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tendo tratado em um primeiro momento como uma “tempestade em copo d’água” a campanha orquestrada em torno de seu livro, decidiu por não reagir às críticas por elas se basearem mais em uma imagem fabricada do livro do que em algo que ela tenha efetivamente defendido. Ela teria confidenciado algum tempo depois a Joachim Fest que confiou enganosamente que agitações demagogicamente fabricadas têm vida curta e avaliou que teria permanecido em silêncio tempo demais.¹

A partir de um intercâmbio epistolar público com Gershom Scholem, em 1963, ela passou a discutir publicamente a polêmica em torno da cooperação de parte da liderança judaica com Eichmann, por meio dos Conselhos Judaicos, e também as questões jurídicas despertadas pelo julgamento, que começou com um rapto internacional e terminou em uma força improvisada em um país que não existia à época do cometimento dos crimes. Todavia, o que a ocupará por mais de uma década, até sua morte em 1975, é a reflexão sobre as implicações morais da noção de banalidade do mal e de sua caracterização de Eichmann como alguém “terrível e assustadoramente normal”², cuja limitação fundamental era “sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro”.³

Foi a partir dessa constatação que Arendt se perguntou sobre se o pensamento pode evitar o mal ao menos daqueles que se tornaram malfeitores por irreflexão, e que exatamente por se tornarem não-pessoas contribuíram para um mal monstruoso sem serem eles mesmos monstros. De suas primeiras reflexões surgiram textos como o pós-escrito à segunda edição de *Eichmann em Jerusalém*, o texto “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (1964), cursos sobre a filosofia moral e política de Kant no mesmo ano, e nos anos subsequentes os cursos “Algumas questões de filosofia moral” (1965) e “Proposições morais básicas” (1966).

Os temas que ocuparam Arendt vão da responsabilidade pessoal em regimes arbitrários ao significado político da resistência ética da não-participação nesses regimes. Central a suas reflexões são suas considerações sobre a obediência, por um lado, e sobre a resistência ética impotente do não engajamento, por outro. Essas elaborações iniciais ganharão corpo em sua investigação final sobre o pensamento, a vontade e o juízo na obra *A vida do espírito*, que restou inacabada. No presente volume editei e traduzi o texto inédito “Responsabilidade moral sob ditaduras totalitárias”, que apesar de não

¹ Joachim Fest, “Das Mädchen aus der Fremde: Hannah Arendt und das Leben auf lauter Zwischenstationen”, In: _____. *Begegnungen: Über nahe und ferne Freunde*, Hamburgo, Rowohlt, 2004, p. 186.

² Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 299.

³ Ibid., p. 60.

estar datado, reverbera emblematicamente as primeiras reflexões de Arendt sobre o tema da responsabilidade e sobre a ingenuidade moral de pressupor uma consciência inextirpável do bem e do mal.

Nesse segundo volume da revista em torno ao tema da banalidade do mal, contamos com textos de colegas da Argentina, do Brasil e da Espanha sobre alguns problemas fundamentais. O texto de Fina Birulés, originalmente o prefácio à edição galega de *Eichmann em Jerusalém*, foi editado e traduzido para o português a partir de uma versão inédita em espanhol. Nele a autora apresenta uma interpretação de conjunto da obra de Arendt, considerando temas como o antissemitismo, o “idealismo”, a importância de Sócrates na reflexão arendtiana sobre a moral, a ameaça totalitária à pluralidade e o próprio estilo de Arendt no tratamento desses temas.

Paula Hunziker reflete sobre a singularidade da representação dos perpetradores por Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, tendo em conta o debate sobre como representar a voz dos repressores. Dialogando com filmes que lidam diretamente com perpetradores, a autora realça a importância da atitude crítica de Arendt na representação de perpetradores, cujo testemunho é tomado como apenas o começo de um processo de estabelecimento da verdade do sucedido.

Estas, como as do primeiro volume desta revista sobre a banalidade do mal, são reflexões luminosas em tempos sombrios que revelam a atualidade e a relevância da obra de Hannah Arendt. Boa leitura!

¹ARENDT SOBRE EICHMANN, UMA LEITURA RADICAL*

Fina Birulés

Em maio de 1960, agentes israelenses sequestraram Adolf Eichmann na Argentina e o levaram a Israel para ser julgado. Depois de se propor como correspondente do julgamento para o editor da revista *The New Yorker*, William Shawn, Hannah Arendt viajou para Jerusalém na primavera de 1961. Sua reportagem “Eichmann em Jerusalém” foi publicada em cinco partes, a primeira delas em 16 de fevereiro de 1963, e alguns meses mais tarde foi publicado o livro *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil* (*Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*), que retomou e ampliou o que foi publicado na revista². A condição de refugiada judia da Alemanha e seu interesse contínuo em compreender e estudar o caráter sem precedentes do surgimento dos regimes totalitários levaram Arendt a querer assistir ao julgamento: “perdi os julgamentos de Nuremberg, nunca vi essas pessoas pessoalmente e esta é provavelmente minha única chance”, escreveu em 1960³. Quando decidiu cobrir o julgamento Arendt já era uma pensadora eminente e reconhecida, tendo já publicado, dentre outros textos, *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958).

Adolf Eichmann, tenente-coronel da SS, “especialista na questão judaica”, encarregado de organizar a expulsão dos judeus do Reich entre 1938 e 1941, havia sido nomeado chefe da logística de transporte em março de 1941. Em janeiro de 1942, na Conferência de Wannsee, foi iniciada a chamada Solução Final e, sob as ordens de Reinhard Heydrich, responsável pela implementação do extermínio dos judeus, Eichmann trabalhou como Administrador de Transportes do projeto e havia se ocupado com absoluta lealdade e diligência da deportação dos judeus da Europa, bem como dos poloneses, eslovenos e ciganos, até o final da guerra. Nas páginas da crônica de Arendt que se referem a seu interrogatório se percebe claramente o orgulho e a satisfação do acusado em relação ao funcionamento e aos objetivos do departamento administrativo, da “linha de montagem” que ele

¹ Texto traduzido por Adriano Correia (UFG/CNPq)

* Estas páginas devem muito às críticas, sugestões e leituras pacientes de Àngela Lorena Fuster e Elena Laurenzi, a quem agradeço por sua ajuda, bem como a Helena González – diretora do ADHUC (Centro de Pesquisa em Teoria, Gênero e Sexualidade da UB) –, por tê-las traduzido para o galego. “Arendt sobre Eichmann, uma leitura radical” é fruto da investigação realizada no âmbito dos projetos de pesquisa: “Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico feminino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes” (PGC2018-094463-B-I00 [MCIU/AEI/AEI/FEDER, UE]) e 2017SGR588 “Creació i Pensament de les dones”. Nota da autora. Uma primeira versão desse texto foi publicada em galego como introdução a Arendt, *Eichmann em Xerusalén* (Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, 2021). A edição e a tradução desse texto foram feitas a partir do original inédito em espanhol, especialmente revisado pela autora para a publicação nesse número da revista. Nota do tradutor.

² A primeira edição do livro foi publicada em 1963 com o título *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* (Nova York, Viking Press). (A tradução brasileira – *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* – foi feita a partir da edição revisada e ampliada de 1964 em inglês. Nota do tradutor).

³ Como resultado de sua decisão de participar do julgamento, ela teve de cancelar vários compromissos que já havia assumido, conforme informou em uma carta à Fundação Rockefeller visando prorrogar uma bolsa (23/10/1960).

havia organizado com o propósito de confiscar propriedades e de coletar, evacuar e transferir para vários destinos o “material biológico” que lhe havia sido confiado. Após o julgamento, que ocorreu entre abril e dezembro de 1961, Eichmann foi condenado à morte e enforcado em 31 de maio de 1962.

Como é sabido, o relato de Arendt gerou uma grande polêmica, que foi acompanhada por uma campanha “ruidosa” nos meios de comunicação daquele período. Como naquela época, ainda hoje qualquer referência a seu texto parece se concentrar mais na polêmica desencadeada que na leitura de seu relato⁴. Foi objeto de controvérsia sua suposta insensibilidade em relação aos sofrimentos do povo judeu: ela foi censurada por ter considerado que o objetivo principal do julgamento era analisar a natureza da culpa do réu e o caráter sem precedentes do regime nazista, em vez de colocar no centro as dimensões da catástrofe; foi ainda estigmatizada sua tentativa de esclarecer o papel dos dirigentes judeus, dos Conselhos judaicos (*Judenräte*), na deportação durante o período da Solução Final. Além disso, ela foi tachada de arrogante por atrever-se julgar sem ter estado presente durante a perseguição, e também por seu tom de voz, pelo estilo irônico de sua crônica, que indicava uma recusa a se adequar à retórica usada pelo governo de Israel durante o julgamento.

ENTRE O ANTISSEMITISMO IMEMORIAL E A TERRÍVEL BANALIDADE DO MAL

Não poderia estar menos em sintonia com a época⁵.

Deborah Nelson

Alguns dias antes do início do julgamento, o primeiro-ministro de Israel, Ben Gurion, declarou: “o destino de Eichmann como indivíduo não me interessa de modo algum. O importante é o espetáculo”⁶. Em contraste com este uso instrumental do julgamento pelo governo israelense, e convencida de que este pretendia utilizar a memória do extermínio dos judeus europeus para definir e legitimar sua recente existência e suas políticas, Arendt insistiu que “a finalidade de qualquer

⁴ Desde 1980, “quem quisesse argumentar contra Hannah Arendt poderia ter encontrado os elementos necessários há muito tempo”, escreve Bettina Stangneth em seu importante estudo de 2011, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbelebte Leben eines Massenmörders (Adolf Eichmann. História de um asesino de masas*, p. 19). Desde o final da década de 1970, se tornaram cada vez mais acessíveis documentos que nem Hannah Arendt nem todos os outros observadores do julgamento puderam ler, incluindo as atas e gravações das conversas conhecidas como *Entrevistas Sassen*, e, desde 2009, os escritos de Eichmann de 1950-1960 (*Argentinien-Papiere*). Além do livro de Stangneth, surgiram nos últimos anos livros importantes sobre a imagem de Eichmann que recorrem a essa documentação, que permite conhecer o forte antisemitismo de Eichmann antes de seu julgamento. Dentre outros: Cesarini, *Becoming Eichmann. Rethinking the life, crimes, and trial of a “desk murderer”*; Benhabib, “Whose Trial? Adolf Eichmann’s or Arendt’s? The Eichmann-controversy revisited”.

⁵ Nelson, *Tough enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, p. 55 (Nelson, *Las implacables*, p. 106).

⁶ Entrevista com o primeiro-ministro David Ben Gurion, 31/03/1961, citada por Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, p. 193.

juízo é fazer justiça e nada mais”⁷. Entre as características problemáticas e inquietantes que detectava na forma como o julgamento estava sendo conduzido cabe assinalar, em primeiro lugar, o emprego da retórica de uma perseguição contínua decorrente de um antissemitismo imemorial, que teria começado com os faraós até chegar a Hitler e que parecia obrigar a apoiar o único Estado judeu, convertendo também qualquer oposição a ele em propaganda antissemita. Também lhe parecia suspeito o paralelismo estabelecido entre, de um lado, os crimes nazistas e a catástrofe judaica na Europa e, de outro, o conflito árabe-israelense, presente desde a fundação do Estado de Israel, de modo que a expulsão sistemática de 750.000 palestinos, iniciada em 1948, acabaria dissimulada pela emancipação dos mártires europeus.

Cabe recordar que na época Israel era formado por uma maioria heterogênea de judeus orientais, em grande medida alheios às perseguições ocorridas na Europa, e o governo necessitava de uma experiência coletiva purificadora para unir uma sociedade fragmentada⁸. Como mencionado acima, Arendt estava ciente de que nas mãos de Ben Gurion o julgamento assumiria um caráter político, “pedagógico” e propagandístico, o que podia ser percebido no fato de que a acusação estava interessada principalmente nos sofrimentos do povo judeu e nas dimensões da catástrofe sofrida, e muito pouco no réu e na natureza de sua culpa. Daí seus comentários sarcásticos sobre as intervenções do promotor Hausner, representante do Estado de Israel no processo⁹. Também cabe recordar que o julgamento constituiu a primeira e autêntica aparição das vítimas sobreviventes que, até aquele momento, não haviam sido exatamente recebidas com entusiasmo, pois o Estado recém-criado havia se concentrado em acontecimentos que poderiam ser metamorfoseados em mitos heroicos e narrativas de vitória capazes de engendrar um novo *ethos*. Antes do processo, não se falava em Israel sobre o extermínio do povo judeu europeu, e predominava antes o silêncio, a vergonha e a negação. Os judeus europeus eram recriminados por terem ido ao matadouro como cordeiros obedientes. Ecos disso ainda podem ser percebidos na reiterada pergunta do promotor às testemunhas sobreviventes do julgamento de Eichmann: “Por que não se rebelaram?”¹⁰.

⁷ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 275.

⁸ Veja Brauman & Sivan, *Elogio de la desobediencia* e Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, pp. 191ss. De fato, Arendt ecoa a presença dessa grande maioria heterogênea em Jerusalém com comentários chamativos, quase racistas, em sua correspondência com Jaspers e Blücher (Arendt; Jaspers, *Briefwechsel*, pp. 471-472 [13/04/1961]; Arendt; Blücher, *Within four walls*, p. 355 [15/04/1961]). Da mesma forma, em seu intercâmbio epistolar com Blumenfeld, podemos ler como este último, residente na Palestina desde 1933, lamentava por seu isolamento em um Israel habitado por judeus provenientes de uma esfera cultural marcada pelo Islã e pelo boicote do Estado à língua alemã (Leibovici, “Préface”, in Arendt; Blumenfeld, *Correspondance – 1933-1963*, pp. 21ss.).

⁹ Referindo-se ao discurso de abertura de Hausner, “que durou três sessões” e no qual ele remontou ao Egito dos faraós, Arendt escreveu que a eloquência do promotor “era história ruim e retórica barata; pior, contrariava claramente o propósito de submeter Eichmann a julgamento, sugerindo que talvez ele fosse apenas um inocente executor de algum destino misteriosamente predeterminado” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 30).

¹⁰ Ver Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*. Em 1998, Annette Wieviorka publicou um livro intitulado *L'Ère du témoin*, no qual ela identificou no julgamento de Eichmann o primeiro reconhecimento público internacional da testemunha sobrevivente, um julgamento que liberou a palavra das testemunhas no espírito de que “servisse de lição para nossa juventude”, como Ben Gurion havia afirmado.

Após os laudos periciais de seis psiquiatras que certificaram que o acusado era um homem normal, o tribunal considerou que Eichmann não constituía um caso de alienação no sentido jurídico, nem tampouco de insanidade moral. Assim, diante do fato de que o acusado negou que tinha plena pleno conhecimento da natureza criminosa de seus atos, os juízes concluíram que estavam diante de um embusteiro. Ou seja, consciente de seus crimes, Eichmann havia tratado sistematicamente de ocultá-los para fugir da responsabilidade. Por sua vez, Arendt não questionou a *normalidade* do acusado e tampouco colocou em dúvida sua sinceridade quando, perguntado se não sentia peso na consciência pelo que ele havia feito, “ele se lembrava perfeitamente bem de que só teria ficado consciência pesada se não tivesse feito o que lhe fora ordenado – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande zelo e o mais meticuloso cuidado”¹¹.

Diante de um acusado que, apesar de sentir orgulho de seu importante papel e sua perícia na gestão do transporte das vítimas para os campos de extermínio, alegava nunca ter matado um judeu ou um não judeu, nem tampouco ter dado a ordem para que isso ocorresse, Arendt descobriu um agente do mal capaz de cometer atos objetivamente monstruosos sem motivações malignas específicas, um assassino em massa. De fato, já em *Origens do totalitarismo*, ela havia descrito o que aconteceu nos regimes totalitários do século XX em termos de atos horríveis sem motivos compreensíveis¹² – atos realizados independentemente de considerações econômicas ou de tentativas de acabar com a resistência ao regime: aquela “monstruosa máquina de massacre administrativo”, aquele mundo sem sentido, funcionou perfeitamente graças à participação direta de uma parcela de “pessoas normais”, simples *empregados*, e à cumplicidade passiva de “todo um povo”¹³.

Os atos foram monstruosos, mas o responsável – pelo menos o responsável efetivo que estava sendo julgado – era totalmente comum, ordinário, nem demoníaco nem monstruoso, um burocrata anódino, um característico empregado cinzento que não reparava nos compromissos que fazia para seguir com sua vida e sua carreira e que não perdia nenhuma oportunidade de ascender na hierarquia; um funcionário medíocre que fez o mal obedecendo à lei independentemente de seu conteúdo. Nesse aspecto, ele se assemelhava de modo inquietante ao homem normal que se preocupa em fazer bem suas tarefas para satisfazer seus superiores a fim de progredir em seu trabalho. Assim, para Eichmann, uma deportação era um conjunto de procedimentos que pressupunham a intervenção de várias administrações, implicando trabalho de escritório para organizar o transporte, decidir o número de judeus que deveriam ser deportados e para onde, e “negociar” acordos com os inúmeros “sócios” envolvidos na Solução Final. Ao relatar seu trabalho, o acusado descrevia atividades que, embora não fossem em si mesmas homicidas, produziram esse mal, um massacre administrativo. Arendt faz comentários severos sobre indivíduos como Eichmann, que se identificam

¹¹ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 37.

¹² Id., *Origens del totalitarismo*, pp. 537, 597 e 604 (*Origens do totalitarismo*, pp. 467, 505 e 510).

¹³ Id., “Culpa organizada y responsabilidad universal”, p. 161 (“Culpa organizada e responsabilidade universal”, pp. 154-155).

como bons empregados, funcionários, meras “peças” de uma engrenagem social, que não sentem responsabilidade pelo mundo e nenhuma culpabilidade além da de não terem realizado bem o trabalho encomendado. Isso ainda levantava a questão: com que base legal poderia ser infligida uma pena máxima na ausência de *mens rea*, de consciência, da vontade de agir contra a lei, que é atribuída ao criminoso para que ele seja considerado como tal?¹⁴. Por isso Arendt aplaudiu o trabalho, o grau de independência e o senso de justiça dos juízes, ao julgarem não o aparato burocrático, mas o acusado, por ter concordado com ser “uma pequena engrenagem” no regime nazista. “Chegaram a ter firme e claro conhecimento da intrincada burocracia da máquina nazista de destruição, a fim de poder compreender plenamente a missão que o acusado realizava”¹⁵.

Como durante o regime nazista, ao longo de todo o julgamento Eichmann se saía bem desde sempre que podia recorrer a procedimentos de rotina, estereótipos e códigos padronizados de comportamento e de expressão: “Minha única língua é o oficialês [*Amtssprache*]. Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”¹⁶. Por isso, Arendt o identificou como um “bufão” e afirmou que o horrível pode ser não apenas grotesco, mas completamente cômico, e também destacou a função sinistra desempenhada por esse uso da linguagem: tanto os *slogans* quanto a obscenidade dos circunlóquios da linguagem do regime nazista não visavam fazer com que aqueles que as empregavam ignorassem o que estavam realmente fazendo, mas impedir que o equiparassem aos conceitos antigos e normais de assassinato e de falsidade¹⁷. As palavras a serem empregadas em vez de “matar” eram, entre outras, “Solução Final”, “evacuação” e “tratamento especial”; em vez de deportação, “mudança de residência”, “reassentamento” e “trabalho no Leste” ou, finalmente, a substituição de “assassinato” por “direito à morte sem dor”¹⁸.

A única característica notável que podia ser detectada em Eichmann – tanto em seu comportamento passado quanto no que ele manifestou durante o julgamento e os interrogatórios

¹⁴ Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”.

¹⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 233.

¹⁶ Ibid., p. 61.

¹⁷ “O que afetava as cabeças desses homens que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a ideia de estar envolvidos em algo histórico, grandioso, único (‘uma grande tarefa que só ocorre uma vez em 2 mil anos’), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar. [...] Assim, em vez de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!’” (Ibid., pp. 121-122).

¹⁸ Shoshana Felman escreve em seu interessante artigo “Theaters of justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann trial, and the redefinition of legal meaning in the wake of the Holocaust”, p. 205, o seguinte: “Como um ‘palhaço’ semelhante a um papagaio, Eichmann não fala a língua emprestada (nazista); ele é, ao contrário, *falado por* ela, falado por seus *clichês*, de cuja criminalidade ele não chega a se dar conta. Essa perda total do senso de realidade em relação aos crimes nazistas é o que encerra, para Arendt, o maior escândalo moral (a *mens rea ventriloquizada*, a ‘banalidade’ linguística criminosa) tipificado por Eichmann. A contínua personificação da linguagem tecnocrática nazista por Eichmann durante o julgamento (seu ventriloquismo autista) é o que o incrimina acima de tudo aos olhos de Arendt”. Em seu relato, Arendt presta especial atenção à inadequação das linguagens do julgamento, não apenas a linguagem de Eichmann e de alguns membros do tribunal, mas também a das vítimas.

policiais que o precederam – era algo inteiramente negativo que não podia ser atribuído a alguma fraqueza, patologia ou convicção ideológica: a falta de reflexão. “Sua *incapacidade de falar* estava estreitamente unida a sua *incapacidade de pensar*, especialmente de pensar do ponto de vista de outra pessoa”, dirá Arendt¹⁹.

Eichmann conhecia perfeitamente o destino dos transportes que organizava por meio de sua “linha de montagem”, bem como a forma como os judeus seriam assassinados. Entretanto, Arendt enfatiza que “ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*”²⁰. Ou seja, ele não conectava suas atividades com suas eventuais consequências, se limitava a “funcionar” e sentia prazer nisso²¹. Sua “curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar” não se devia à estupidez, mas à falta de imaginação²².

Em seu livro, Hannah Arendt cunhou a expressão “banalidade do mal” para caracterizar essa forma de perversidade que não se ajustava aos padrões com os quais nossa tradição cultural e jurídica havia representado a maldade humana, pois a “gramática” do mal sempre havia implicado a ideia de *intenção* maligna²³. Com ela, portanto, a pensadora pretendia apontar “um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth”²⁴; ele era antes o autor de atos abomináveis sem motivos atrozes. Como é sabido, grande parte das críticas ao livro foram dirigidas contra essa expressão, uma vez que ela parecia desculpar Eichmann ou diminuir o caráter criminoso de suas ações. Todavia, com a expressão “banalidade do mal” Arendt pretendia apontar para o fato de que indivíduos como o acusado “não são grandes criminosos políticos, mas homens que cometeram grandes crimes políticos, o que é totalmente diferente”²⁵. Deve-se observar, por outro lado, que no livro a expressão “banalidade do mal”²⁶ aparece apenas em duas ocasiões: no subtítulo e nas últimas páginas do livro referentes à sentença e à execução de Eichmann, onde a autora escreve: “foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade

¹⁹ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 62. Grifos adicionados.

²⁰ Ibid., p. 310. Grifos no original.

²¹ Na entrevista radiofônica com Joachim Fest (09/11/1964), Arendt contrastou sua caracterização da ação (*A condição humana*, 1958; *Sobre a revolução*, 1963) com o fato do “funcionar” e afirmou que o funcionar constitui a perversão da ação, uma vez que tudo o que está em jogo no atuar em concerto e na ação – deliberar em conjunto, chegar a decisões precisas, assumir a responsabilidade, pensar sobre o que fazemos – é eliminado no funcionamento. Arendt, & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, pp. 54-55 (Arendt & Fest, “Como se falássemos com uma parede” – uma conversa com Joachim Fest”, pp. 322-323).

²² Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109 (“Pensamento e considerações morais”, p. 226).

²³ Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, p. 298.

²⁴ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 310.

²⁵ Arendt cita as anotações de Brecht sobre sua peça *A resistível ascensão de Arturo Ui* na entrevista televisiva com Roger Errera em Arendt, *Lo que quiero es comprender*, p. 113 (Arendt & Errera, “Entrevista com Roger Errera”, p. 561).

²⁶ Houve quem remontasse a origem do subtítulo do livro de Arendt ao livro *Sob os olhos do Ocidente*, de Joseph Conrad, um autor que ela conhecia bem; outros atribuíram a Heinrich Blücher. Sobre esse ponto, veja Brudny, “La polémique Scholem/Arendt ou le rapport à la tradition”; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 416 (Young-Bruehl, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 297) e Arendt & Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969* (carta 345, 13 de dezembro de 1963).

humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”²⁷.

É preciso dizer que pesquisas como as de Bettina Stangneth nos mostram que a categoria de banalidade do mal é pouco adequada ao caso de Eichmann. Em 1961, era impossível conhecer os “papéis argentinos” e as gravações do círculo de Sassen, nos quais encontramos um Eichmann nazista fanático e um grande antissemita, o que confirma que o acusado dissimulou ou mentiu ao longo do julgamento. Mas, como Stangneth ressalta, isso não torna o texto de Arendt um livro superado. Na verdade, devemos a essa teórica da política uma concepção do mal sem a qual não poderíamos compreender nem os nazistas nem a destruição dos judeus europeus. Com efeito, não é possível explicar os crimes nazistas apenas com a noção clássica do mal: vimos que Eichmann e seus colaboradores nada tinham em comum com as figuras shakespearianas do mal.

Hannah Arendt também tinha razão ao afirmar que o mal pode resultar da indiferença e da ausência de pensamento [...]. Aplicar diretrizes, seguir regras sem se perguntar quais serão as consequências para os outros: Eichmann não teria podido ser tão convincente em seu papel de tecnocrata que não reflete se esse registro não fosse tão familiar. A eficácia do projeto assassino nazista se baseia precisamente na participação da administração e da burocracia nos crimes²⁸.

Essa eficácia assenta-se na participação direta de um grupo de “pessoas normais”, simples *empregados*, e na cumplicidade passiva de “todo um povo”.

EICHMANN, “O PERFEITO IDEALISTA”

A ditadura maltratava as almas.

Charlotte Beradt²⁹

Diante das respostas do acusado durante seu interrogatório no julgamento, Arendt procurou abordar a questão inquietante sobre como funcionava sua consciência moral. De fato, Eichmann forneceu profusas provas de possuir o que comumente chamamos de consciência, mas a voz de sua consciência falava na linguagem da coletividade, estava conectada à vigência da nova lei. Ao ser questionado ele declarou que havia vivido de acordo com o princípio da moral kantiana. Ele se

²⁷ Mais de cinquenta anos se passaram desde a publicação de *Eichmann em Jerusalém* e a expressão “banalidade do mal”, que tanto escândalo gerou entre seus críticos, tornou-se uma espécie de clichê semelhante ao que, na época de Dostoiévski, era a expressão “o grande criminoso”, para usar as palavras de J. M. Coetzee (“Retrato del monstruo como joven artista (Hitler según Mailer)”, *ABCD. Las artes y las letras*, 797, mayo de 2007). Conferir também Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere* (há tradução para o espanhol em EDHASA, Buenos Aires, 2014).

²⁸ Stangneth & Théofilakis, “Bettina Stangneth: Adolf Eichmann, de l’Argentine à Jérusalem. Entretien”, p. 329.

²⁹ Beradt, “Dreams under Dictatorship”, p. 333.

apresentava como um “idealista”, alguém “que por sua ideia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos”³⁰. Arendt observa, a esse respeito, que “o ‘idealista’ perfeito, como todo mundo, tinha evidentemente seus sentimentos e emoções pessoais, mas jamais permitia que interferissem em suas ações se entrassem em conflito com sua ‘ideia’”³¹. Nesse ponto, é preciso matizar, como fez Mary McCarthy, que com suas palavras o acusado parecia aludir à concepção kantiana de acordo com a qual um ato virtuoso é um ato praticado contra a inclinação, contra a tentação. Mas, na verdade, ele invertia a afirmação ao considerar que um ato praticado contra a inclinação já era virtuoso por si só. Ao fazer isso, ele ignorava ou menosprezava o imperativo categórico de Kant: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”³².

Delitos como os de Eichmann foram cometidos, e só poderiam ser cometidos, sob o domínio de um ordenamento *jurídico criminoso* e por um *Estado criminoso* no qual cumprir as leis não significava apenas obedecer a elas, mas agir como se fosse o autor das leis que obedecia. “Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a *ordens*, ele também obedecia à *lei*”³³. O fato de Eichmann ter feito o mal não por transgredir a lei, mas por segui-la cegamente, explicaria por que ele considerava que seu dever era matar sem com isso se reconhecer como um assassino. Como Martine Leibovici e Anne-Marie Roviello observaram, Arendt detecta nele uma consciência invertida, para a qual o mal extremo é colocado no lugar do dever sublime³⁴. A essência do regime totalitário é o “terror”, que exige uma criminalidade legalizada em seu âmbito; todavia, não se trata de um meio para assegurar a dominação, mas de um princípio. Eichmann comenta que o princípio por trás da lei é a “vontade” do *Führer*. Tudo isso deve vincular-se ao abandono generalizado das condições comuns do exercício da consciência moral provocado pelo totalitarismo nazista. Por isso, na realidade o problema mais inquietante era o grande número daqueles que não eram nem demônios nem fanáticos, mas simplesmente não tinham motivos para se recusar a agir de acordo com a lei³⁵.

Quando Arendt teve Eichmann diante de si, viu nele um dos traços que caracterizavam o membro ideal de um regime totalitário: o *selflessness*³⁶ que ela já havia identificado em *As Origens do Totalitarismo*. Diz respeito a um sujeito que decide fugir de si mesmo, mas essa fuga não consiste em mera privação, em simples ausência de si, mas em um eu que se ativa para se retirar radicalmente e

³⁰ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 54.

³¹ Ibid.

³² McCarthy, “El escándalo”, p. 82. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 126. Grifos no original.

³³ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 152. Grifos no original.

³⁴ Leibovici & Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, p. 21; Leibovici, “De l’obéissance en régime totalitaire”, p. 36.

³⁵ Leibovici & Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, p. 294; Forti, *I nuovi demoni*, p. 251.

³⁶ Arendt faz um uso particular do termo “*selflessness*”, cujo significado poderia ser traduzido como “ausência de si”; de fato, em seu uso comum, “*selflessness*” é traduzido como “desinteresse”, “abnegação”, “altruísmo”.

permitir que a vontade do *Führer* o ocupe completamente. Por isso, Arendt enfatizou que a mera obediência não teria sido suficiente. Como Leibovici e Roviello escrevem, era necessário se sobressair nesse ativismo paradoxal que consiste em utilizar todos os recursos à disposição para evitar incorporar, por meio da dimensão do pensamento que é a imaginação, o exterminador em que havia se convertido³⁷.

Ao discorrer sobre o colapso moral que os nazistas provocaram na sociedade respeitável, não apenas da Alemanha, mas de todos os países, Arendt também dedicou algumas páginas à cooperação dos conselhos judaicos na época da “Solução Final” – “o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras”³⁸ –, como se o colapso não tivesse ocorrido apenas entre os perpetradores. A participação passiva e ativa dos judeus em seu próprio extermínio já havia sido descrita por Raul Hilberg em 1961, em sua obra *A destruição dos judeus europeus*, um livro no qual Arendt se baseou quase que exclusivamente para elaborar as poucas páginas que dedicou a essa questão. Entre os “parceiros” com quem Eichmann “negociava” estavam os membros do *Judenrat*, os Conselhos Judaicos, selecionados pelos próprios nazistas entre os mais proeminentes líderes judeus do país. Eichmann ou seus subordinados informavam aos conselhos o número de judeus que necessitavam para carregar cada trem e eles elaboravam as listas de deportados. Os escolhidos se registravam, preenchiam inúmeros formulários e respondiam a páginas e páginas de questionários referentes aos bens que possuíam, para que pudessem ser apreendidos mais facilmente e para pagar por sua deportação. Depois iam para os pontos de reunião e eram embarcados nos trens. Os membros dos Conselhos sabiam do verdadeiro destino da deportação sem informar suas vítimas. Com poucas exceções (Dinamarca, Bulgária, Itália), a colaboração ocorreu em todos os países. Os nazistas conferiam extraordinários poderes aos membros dos Conselhos, que também se encarregavam de salvar “judeus proeminentes”, solicitando tratamento específico para “casos especiais”. Com esse gesto, estavam implicitamente reconhecendo a norma geral, que significava a morte para aqueles que não eram “casos especiais”; ou seja, se tornavam cúmplices. Por outro lado, Arendt considerou que o verdadeiramente devastador foi a cooperação dos judeus com seus líderes, que, por sua vez, cooperavam com os nazistas: “a verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas”³⁹. De fato, “a liderança judaica tornou-se um fator

³⁷ Leibovici & Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, pp. 299-300. Nesse ponto, cabe lembrar que, em sua tentativa de dar conta do novo tipo de crimes cometidos pelo regime nazista, Arendt havia utilizado a expressão kantiana “mal radical” em *As origens do totalitarismo*, enquanto em sua crônica do julgamento de Eichmann ela usou a expressão “banalidade do mal”. Muito foi escrito e discutido sobre essa mudança – reconhecida pela própria autora em sua carta a Scholem de 20 de julho de 1963. Ver Bernstein, *Radical Evil. Una indagación filosófica* e Gomez Ramos & Sánchez Muñoz (eds.), *Confrontando el mal, Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*.

³⁸ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 134.

³⁹ Ibid., p. 141.

importante na burocracia da destruição”⁴⁰.

Com a cooperação dos Conselhos, foi demonstrado que a diluição da fronteira entre perseguidores e vítimas era parte da natureza dos crimes do regime nazista. Nesse sentido, Arendt convergia com as conhecidas reflexões de Primo Levi sobre a “zona cinzenta”, em seu livro *Os afogados e os sobreviventes*. De acordo com Levi, para explicar a verdadeira natureza do que aconteceu nos campos não bastava fazer uma distinção simples entre vítimas e perpetradores, mas era necessário prestar atenção à sua característica mais inquietante e que constituía seu esqueleto: “a classe híbrida dos prisioneiros-funcionários [...] é uma zona cinzenta, com contornos mal definidos, que separa e une ao mesmo tempo o bando dos senhores dos escravos. Sua estrutura interna é extremamente complicada, e nada lhe falta para dificultar o julgamento que se faz necessário”⁴¹.

As páginas de Arendt dedicadas ao papel dos Conselhos Judaicos foram objeto de duras censuras, nas quais se ressaltava a falta de compaixão da autora ao culpar o povo judeu por seu próprio extermínio. Apesar disso, deve-se observar que o papel dos membros dos Conselhos já era conhecido: em 1950, o governo israelense aprovou uma lei para a punição dos nazistas e de seus colaboradores, em particular dos judeus cúmplices do nazismo; durante a década de 1950, vários cidadãos judeus sobreviventes foram julgados com base na mesma lei sob a qual Eichmann foi posteriormente incriminado. Além disso, sabia que “esses assuntos eram discutidos abertamente e com surpreendente franqueza nos livros didáticos israelenses”⁴². O certo é que ao destacar que “tais assuntos” haviam sido omitidos no julgamento, Arendt foi a primeira pessoa, a primeira mulher, a falar publicamente sobre a cooperação dos Conselhos para um público não israelense⁴³.

Em seu país natal, Arendt viu como o que ela e muitos outros tinham considerado como garantido – uma estrutura moral aparentemente segura e sólida – desmoronar sob o regime nazista, chegando ao extremo de converter o mandamento “Não matarás” em “Matarás”. A única conclusão geral que se podia tirar era que, não por causa das ideias filosóficas, mas como resultado de acontecimentos políticos, a tradição de pensamento moral havia se rompido e não havia como recuperá-la. E essa ruptura afetou o mundo inteiro, “não apenas na Alemanha, mas em quase todos os países, não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas”⁴⁴; isso foi evidenciado tanto pela colaboração de quase todos os estratos da sociedade alemã, mesmo que não se identificassem necessariamente com o partido no poder, quanto pelo papel dos Conselhos Judaicos, como vimos,

⁴⁰ Id., “La destrucción de seis millones. Un simposio en *Mundo Judío*”, p. 601 (Arendt, “A destruição de seis milhões. Um simpósio da *Jewish World*”, p. 798).

⁴¹ Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 18.

⁴² Zertal, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*, pp. 118ss e 241ss. Sobre esse ponto, ver Ring, *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*.

⁴³ Barnouw, *Visible spaces*, pp. 225ss.

⁴⁴ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 142.

no início da década de 1940⁴⁵. A partir disso, Arendt conclui que os seres humanos se habituam menos ao conteúdo das regras do que à posse delas, e observa que aqueles que aceitam o código antigo com mais firmeza costumam ser ainda mais ansiosos para aferrar-se ao novo⁴⁶.

SÓCRATES CONTRA EICHMANN: A MORAL EM TEMPOS SOMBRIOS

Após o julgamento e em meio à polêmica desencadeada em torno de seu livro, Arendt fez várias tentativas de repensar a questão moral, entre elas as que encontramos em suas anotações do curso “Algumas questões de filosofia moral” ou em “Pensamento e considerações morais”, um texto escrito durante o verão de 1970, e em sua última e inacabada obra, *A vida do espírito*⁴⁷. Aos olhos de alguns, os julgamentos de Nuremberg foram a primeira ocasião em que foi castigada a obediência e não a transgressão. A questão, portanto, tinha de ser colocada longe da figura da obediência, pois “na política obediência e apoio são a mesma coisa”⁴⁸. Tampouco poderia ser uma questão de “valores”, pois já estava claro naquele momento que as normas e os padrões morais podem mudar de um dia para o outro, de modo que tudo o que resta é o hábito de se agarrar a alguma coisa.

Arendt recorreu à figura de Sócrates e ao seu pensamento não contemplativo como forma de enfrentar o colapso das categorias e normas morais herdadas e o déficit de pensamento de Eichmann. Uma das perguntas que ocupará sua reflexão, especialmente após o processo de 1961, será: que relação cabe estabelecer entre a incapacidade de pensar, ou seja, de julgar, e a indiferença à realidade, a ausência de responsabilidade tão característica do mal contemporâneo? Na medida em que as ferramentas da tradição do pensamento moral não evitaram a propagação desse mal, mas antes se submeteram docilmente a ele, o único caminho que restava para repensar a atitude moral parecia ser o de dirigir o olhar para aqueles que não obedeceram.

De fato, na Alemanha nazista, em momentos em que a resistência ativa já era impossível, houve quem se abstivesse de colaborar com o regime, respondendo ao mandamento “Deves matar inocentes” com “Não posso fazer isso”; eles “nunca duvidaram de que os crimes permaneciam sendo

⁴⁵ Arendt enfatiza que, embora os representantes do povo judeu, antes da guerra e especialmente antes do início da Solução Final, tenham facilitado a fuga de muitos judeus, havia uma grande diferença entre “entre ajudar os judeus a escapar e ajudar os nazistas a deportá-los” (Ibid., p. 21).

⁴⁶ Eichmann, durante todo o julgamento e do interrogatório policial prévio, “funcionava muito bem no papel de ilustre criminoso de guerra [...]: não tinha a menor dificuldade para aceitar um conjunto de regras inteiramente diferente. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora definido como crime, e aceitava esse novo código de julgamento como não passasse de outra regra de linguagem”. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109 (“Pensamento e considerações morais”, pp. 226-227).

⁴⁷ Há vários textos de Arendt nos quais ela retoma a figura de Sócrates, após o julgamento de Jerusalém e a controvérsia em torno de seu livro de 1963, incluindo “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964), seu curso “Algumas cuestiones de filosofia moral” (1964-65), ambos em *Responsabilidad y juicio*, (*Responsabilidade e julgamento*); “Verdad y política” (1967), em *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996 (*Entre o passado e o futuro*, 9ª ed. revista, São Paulo, Perspectiva, 2022); o citado “El pensar y las reflexiones morales” (1971); *La vida del espíritu* (em particular a seção “La respuesta de Sócrates”) (*A vida do espírito*).

⁴⁸ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 302.

crimes, mesmo se legalizados pelo governo, e que era melhor não participar de tais crimes em qualquer circunstância”⁴⁹. Arendt observa que, em situações extremas, o comportar-se com decência não é algo que se possa reduzir a regras ou slogans, mas envolve começar a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas. Dessa forma, ela tenta mostrar que, na abstenção daqueles que não participaram, não havia qualquer aplicação de uma lei universal, mas sim a reflexão sobre se e como eles poderiam continuar a viver em paz consigo mesmos caso participassem ou colaborassem: “em termos francos, recusavam-se a assassinar não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao mandamento ‘não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos: eles próprios”⁵⁰.

Em suas meditações sobre as decisões morais, Arendt insistia – como já havia feito ao refletir sobre a especificidade da liberdade política – no caráter natal do ser humano: “um ser cuja essência é o iniciar pode ter em si mesmo originalidade suficiente para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem aquele conjunto de regras habituais que constituem a moralidade”⁵¹. Nessa chave, a figura de Sócrates oferecia “pistas” do que poderia ser a conduta moral em tempos sombrios. Em particular, Arendt se referiu a duas de suas declarações mais conhecidas: “cometer injustiça é pior do que sofrê-la” e “é melhor que minha lira esteja desafinada e fora de sintonia comigo, e igualmente o coro que conduzo, e que muitos indivíduos discordem de mim e me contradigam, do que eu, que sou apenas um, discorde de mim mesmo e me contradiga” (*Górgias*, 474b e 482bc). Entre essas palavras, nossa autora destacaria a ênfase socrática no fato de que não somos apenas para os outros, mas também para nós mesmos; e, no último caso, claramente não somos apenas um (*selflessness*): há uma diferença inserida em nossa identidade – o dois-em-um – que a declaração de Sócrates sobre a harmonia consigo mesmo pressupõe.

Para Sócrates, esse dois-em-um significava simplesmente que, se se quiser pensar, deve-se tentar garantir que os dois que mantêm o diálogo do pensamento estejam em forma e sejam amigos: o outro eu não é uma ilusão, ele se faz ouvir ao falar comigo, enfatizou Arendt⁵². “É melhor sofrer a injustiça do que cometê-la porque se pode seguir sendo amigo da vítima; quem quereria ser amigo de um assassino e ter de conviver com ele? Nem mesmo um assassino. Que tipo de diálogo se poderia ter com ele?”⁵³. Talvez aqueles que não participaram do regime nazista, além de não estarem dispostos a conviver com um assassino nem a se tornarem um, estivessem acostumados a não se conformar com o preconceito. A capacidade de pensar, entendida em um sentido não técnico, é acessível a todos, não é própria dos pensadores profissionais; e, inversamente, a incapacidade de pensar “pode ser encontrada em pessoas muito inteligentes”⁵⁴.

⁴⁹ Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 98 (“Algumas questões de filosofia moral”, p. 142).

⁵⁰ Id., “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, p. 71 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, p. 107).

⁵¹ Id., “Comprensión y política”, p. 44 (“Compreensão e política”, pp. 344-345).

⁵² Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 107 (“Algumas questões de filosofia moral”, p. 154).

⁵³ Id., “El pensar y las reflexiones morales”, p. 133 (“Pensamento e considerações morais”, p. 253).

⁵⁴ Ibid., p. 115 (Ibid., p. 232).

Nesse ponto, o que Arendt nos sugere é que o preceito moral surge da própria atividade pensante. Na esfera da política, onde conta o poder, as pessoas que pensam e se recusam a participar são impotentes. Entretanto, em situações extremas, em momentos em que não podemos assumir a responsabilidade pelo mundo, a possibilidade “de dizer não *nós*, mas *eu*, de julgar por si mesmo”⁵⁵, é de grande importância: trata-se de uma instância ética que adquire validade política. “Quando todo mundo se deixa levar irrefletidamente por aquilo que os todos os demais fazem ou acreditam, aqueles que pensam são arrancados de seus esconderijos, porque sua recusa a participar se torna visível e, portanto, torna-se um tipo de ação”⁵⁶. Tanto em seu relato sobre o julgamento quanto na carta de 20 de julho de 1963 em que responde a Scholem, Arendt insiste que: “não havia possibilidade de resistência, mas havia a possibilidade de não *fazer nada*. E para isso não era preciso ser um santo”⁵⁷.

A impotência absoluta ou a total falta de poder é, creio eu, uma desculpa válida. Sua validade é ainda mais forte porque parece ser necessária uma certa qualidade moral até para reconhecer a falta de poder [...] e não viver de ilusões. Além disso, é precisamente nessa admissão da própria impotência que se pode ainda preservar um último resquício de força e inclusive de poder, mesmo em condições desesperadoras⁵⁸.

Em matéria de conduta moral, Arendt afirmaria, com um tom marcadamente anticristão, que “a norma não é nem o amor ao próximo nem o amor a si mesmo, mas o respeito próprio”, de modo que a questão não seria a preocupação com os demais, mas consigo mesmo⁵⁹. Tanto o critério para distinguir o certo do errado quanto a pergunta “o que devo fazer?” não dependeriam de hábitos ou costumes compartilhados nem de algum tipo de mandamento divino ou humano, mas do que decido com relação a mim mesmo. Com isso, fica claro que o dois-em-um não tem a ver com o fato de que eu seja simplesmente consciente do que estou fazendo, mas com o específico e ativo diálogo silencioso que só pode ocorrer quando atualizo a diferença dentro de mim.

O pensar é, portanto, uma atividade, um caminho que percorremos com um outro. Lembremos que Sócrates conta que quando abandona da praça e volta para casa um companheiro muito desagradável o aguarda, “que me refuta continuamente; ele é um familiar muito próximo e mora em minha casa”⁶⁰. Arendt comentaria sobre isso que “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que com a única pessoa com quem se está obrigado a conviver após ter se despedido da companhia dos outros”⁶¹. A ausência de pensamento ou de julgamento de Eichmann apontava

⁵⁵ Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 67 (Arendt & Fest, “Como se falássemos com uma parede” – uma conversa com Joachim Fest”, p. 330).

⁵⁶ Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 136 (“Pensamento e considerações morais”, p. 256).

⁵⁷ Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, p. 283.

⁵⁸ Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, p. 71 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, p. 108).

⁵⁹ Id., “Algunas cuestiones de filosofía moral”, p. 89 (“Algumas questões de filosofia moral”, p. 131).

⁶⁰ Platão, *Hípias maior*, 304d.

⁶¹ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 211 (*A vida do espírito*, p. 211).

para sua incapacidade de ser dois; o mal *normal*, banal, tem a ver, nesse sentido, com o fato de não haver ninguém ao se voltar para casa⁶².

UMA QUESTÃO DE IMAGINAÇÃO E DE ESTILO

Os grandes criminosos políticos devem ser expostos por todos os meios, especialmente pelo ridículo.

Bertold Brecht

Entre as críticas a que Arendt foi submetida, talvez a mais conhecida e mais comentada tenha sido a de seu velho amigo Gershom Scholem⁶³. Após ter recebido o livro, em 23 de junho de 1963 ele lhe escreveu uma carta, pedindo permissão para torná-lo pública, na qual a acusava de falta de *amor ao povo judeu*. Com relação aos Conselhos, ele declarou:

havia Conselhos Judaicos; alguns deles eram canalhas, outros eram santos. E já li muito sobre ambos os tipos. Havia também entre eles muitas pessoas nada diferentes de nós que foram levadas a tomar decisões terríveis em circunstâncias que não podemos sequer tentar reproduzir ou reconstruir. Não sei se eles fizeram bem ou mal. *Tampouco pretendo julgar. Eu não estava lá*⁶⁴.

Quase como se fosse uma resposta a essas palavras, Arendt escreveu no “Pós-escrito” de 1964: “o argumento de que não podemos julgar se não estivemos presentes e envolvidos parece convencer todo mundo em toda parte, embora pareça óbvio que, se fosse verdadeiro, nem a administração da justiça nem a escrita da história seriam possíveis”⁶⁵. De fato, cabe considerar que boa parte dos mal-entendidos gerados por seu relato sobre o julgamento derivaram justamente de sua forma de aproximação da experiência histórica⁶⁶. Já em 1953, em resposta às críticas de que sua reconstrução em *Origens do totalitarismo* carecia de objetividade, Arendt disse que seu primeiro problema havia sido “como escrever historicamente sobre algo, o totalitarismo, que eu não queria

⁶² Stonebridge, “Hannah Arendt’s testimony: judging in a lawless world”, p. 85. Ver também Id., *The judicial imagination. Writing after Nuremberg*, p. 47ss.

⁶³ Scholem, um especialista em Cabala, manteve com Arendt uma longa amizade e uma extensa correspondência. Ambos eram amigos de Walter Benjamin e após a morte dele compartilharam a preocupação com salvar seus escritos do desaparecimento e publicar sua obra. Além disso, após a guerra ambos trabalharam para a *Jewish Cultural Reconstruction*, um em Jerusalém e o outro em Nova York. Cabe dizer que, já em 1946, o artigo de Arendt “Sionismo reconsiderado” quase pôs fim à amizade dos dois, sendo a gota d’água o intercâmbio epistolar a respeito do livro sobre Eichmann (Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*).

⁶⁴ Arendt & Scholem, *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, p. 276.

⁶⁵ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 319.

⁶⁶ Barnouw, *Visible spaces*, p. 223.

preservar, mas, pelo contrário, me sentia comprometida a destruir”⁶⁷. Essas palavras expressavam sua convicção de que toda abordagem historiográfica significa sempre e necessariamente a salvação e, quando não, uma condescendência com o que aconteceu. Ela não pretendia explicar objetivamente os fatos do totalitarismo, pois sempre entendeu que a tradição “*sine ira et studio*” significava uma renúncia ao julgamento e à responsabilidade.

Por isso, Arendt também destacou o papel da imaginação no trabalho historiográfico. Ela considerava que todo pensamento surge da experiência, mas entendia que nenhuma experiência é capaz de adquirir significado a menos que seja submetida às operações da imaginação. “Sem repetir a vida na imaginação, não se pode estar totalmente vivo”⁶⁸. Assim, quando se referia à sua maneira antiquada de narrar (*old fashioned storytelling*), ela enfatizava que os relatos, as narrações, revelam o significado daquilo que, de outra forma, permaneceria uma sequência insuportável de meros acontecimentos. A narração reúne o disperso e “revela o significado sem cometer o erro de defini-lo [...] cria consentimento e reconciliação com as coisas como elas realmente são”⁶⁹. A reconciliação com o acontecido não significaria, portanto, descobrir a astúcia da razão hegeliana na história, mas superar nosso estranhamento e manter contato com nosso mundo. “Quem diz o que é – *legein ta eonta* – sempre narra algo, e nessa narração os fatos particulares perdem seu caráter contingente e adquirem um certo significado humanamente apreensível”⁷⁰. E embora a narrativa “não resolva nenhum problema nem alivie nenhum sofrimento, não domina nada de uma vez por todas”, ela acrescenta algo ao repertório do mundo que sobreviverá a nós⁷¹. Como se pode ler em *Eichmann em Jerusalém*, sempre haverá alguém para contar a história⁷².

As reflexões de Arendt sobre a história, o passado, a memória e a narração são marcadas por um firme reconhecimento da fragilidade e da contingência dos assuntos humanos e por sua decisão de não se curvar à ideia consoante a qual para explicar os eventos humanos é necessário ignorar o concreto e o particular. É nesse sentido que ela apelou ao papel da imaginação como a única maneira de nos tornarmos capazes de encarar os horrores – e refletir sobre eles – sem sermos oprimidos ou emudecidos pela dor⁷³.

Somente a imaginação nos permite ver as coisas na perspectiva adequada; ela nos torna fortes o suficiente para colocar a uma certa distância o que está muito próximo, de modo

⁶⁷ Arendt, “Una replica a Eric Voegelin”, p. 489 (“Uma réplica a Eric Voegelin”, p. 418).

⁶⁸ Id., “Isak Dinesen 1885-1963”, p. 105 (“Isak Dinesen: 1885-1963”, p. 88).

⁶⁹ Ibid., p. 113 (Ibid., p. 95).

⁷⁰ Id., “Verdad y política”, p. 275 (“Verdade e política”, p. 365).

⁷¹ Id., “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, p. 32 (“Sobre a humanidade em tempos sombrios”, p. 28).

⁷² Id., *Eichmann em Jerusalém*, p. 254.

⁷³ Assim, ela escreveu que apenas se podem permitir continuar pensando sobre os horrores “as imaginações temerosas daqueles que foram provocados por tais eventos, mas que não os sofreram em sua própria carne, daqueles que estão consequentemente livres do terror bestial e desesperado que, quando se enfrenta o terror presente e real, inexoravelmente paralisa tudo o que não seja uma simples reação”. Id., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 593 (*Origens do totalitarismo*, p. 492).

que possamos ver e entender de maneira não tendenciosa nem preconceituosa; ela nos torna generosos o suficiente para construirmos pontes sobre os abismos de lonjuras, até que possamos ver e compreender tudo o que está muito longe de nós como se fosse um assunto pessoal nosso. Esse *distanciamento de certas coisas e essa construção de pontes* para outras faz parte do diálogo da compreensão, para cujos propósitos a experiência direta estabelece um contato muito próximo e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais⁷⁴.

Como observou Dagmar Barnouw, “se Arendt estava certa de algo era sobre a necessidade de *compreender* a base sociopolítica da inversão moral causada pelo regime nazista – ou seja, a natureza da profunda mudança que ele consumou entre as pessoas que subjugou”⁷⁵. Talvez essas razões expliquem, até certo ponto, o estilo em que *Eichmann em Jerusalém* foi escrito. Como ela mesma declara em outro contexto, “a questão do estilo está ligada ao problema da compreensão, que tem atormentado as ciências históricas desde seus primórdios [...] A compreensão está intimamente relacionada à faculdade da imaginação, que Kant chamou de *Einbildungskraft*”⁷⁶. No texto sobre Eichmann, a autora frequentemente passou da citação direta das palavras ditas durante o julgamento para o discurso indireto e, de fato, tendeu a escrever a maior parte de sua crônica em *oratio obliqua*. Ao reproduzir indiretamente as palavras de Eichmann, o que ela mostrava e acentuava era o caráter grotesco do acusado, a vacuidade e o absurdo de sua verbosidade vinculada a sua consciência invertida. Ou seja, sua crônica simulava um ponto de observação distanciado e não partidário, ao mesmo tempo em que assumia a voz narrativa de um observador em movimento, que também incluía a voz do assassino observado. Ao fazer isso, Arendt não pretendia refletir a realidade *objetivamente*, mas *descrever com fidelidade* um fenômeno.

“Foi essa estratégia de permitir que Eichmann falasse *através* da voz dela – e não *na* voz dela – a mais censurável para muitos de seus críticos judeus”⁷⁷. Esse também foi o caso de Scholem, ao condenar “seu retrato de Eichmann como um convertido ao sionismo”, afirmando que isso “só poderia vir de alguém que possui um profundo ressentimento contra tudo o que tem a ver com o movimento sionista”. A resposta de Arendt deixa claro o efeito que ela pretendia produzir por meio do estilo que acabamos de descrever: “certamente nunca fiz de Eichmann um ‘sionista’. Se não percebeu a *ironia* dessa frase, que, além disso, é expressamente formulada em *estilo indireto* e reproduz as próprias palavras de Eichmann, então realmente não sei o que dizer”⁷⁸.

Ao usar o dispositivo da *oratio obliqua*, Arendt permitiu que a voz de Eichmann fosse ouvida e julgada por meio da perspectiva fornecida pelo contexto⁷⁹. Ela procurou, dessa forma, convidar ao

⁷⁴ Id., “Comprensión y política”, p. 45 (“Compreensão e política”, p. 346). Grifos adicionados.

⁷⁵ Barnouw, *Visible spaces*, p. 235. Grifos adicionados.

⁷⁶ Arendt, “Una replica a Eric Voegelin”, p. 486 (“Uma réplica a Eric Voegelin”, p. 420).

⁷⁷ Barnouw, “Speaking about Modernity: Arendt’s construct of the political”, p. 22. Sobre o papel do *storytelling* em *Eichmann em Jerusalém*, conferir também Annabel HERZOG, “Reporting and storytelling: *Eichmann in Jerusalem* as political testimony”.

⁷⁸ Arendt & Scholem, *Tradición y política*, pp. 278 e 282. Grifos adicionados.

⁷⁹ Barnouw, *Visible spaces*, p. 234.

julgamento e à discussão e propunha um modo indireto de julgar: o leitor era admitido no relato, que não apenas colocava em contato e organizava um grande número de detalhes díspares, mas também conseguiu manter uma certa distância e não se deixar abater pela dor e pelo sofrimento das vítimas⁸⁰. O que estava em jogo no julgamento era a responsabilidade de Eichmann por esse sofrimento; abordar os fatos a partir dos sentimentos significaria minimizar o caráter sem precedentes dos fatos⁸¹.

Parte das críticas a *Eichmann em Jerusalém* foram dirigidas ao estilo em que foi escrito, ao tom distanciando, irônico e às vezes sarcástico que indicaria a perspectiva arrogante e a insensibilidade da autora. Scholem a censurou pelo “tom cruel e inclusive malicioso”, e escreveu: “acho difícil imaginar qualquer outro contexto em que a ironia fosse mais inadequada”⁸². De fato, Arendt já havia usado esse tom – como um meio para falar quando a voz parecia destinada a vacilar⁸³ – em seu importante texto “Nós, refugiados”, composto em 1943, quando sua fuga da Europa e a possibilidade de cair nas mãos da Gestapo ainda estavam muito presentes⁸⁴. Assim, a ironia seria um meio de distanciar o vivido para poder refletir sobre ele. Como Marie Louise Knott observou, o riso e a ironia – embora não sejam idênticos – podem permitir um acesso à seriedade a partir de outra dimensão⁸⁵. Nesse ponto, podemos recordar uma frase da própria Arendt, referindo-se a um romance de Natalie Sarraute: “como toda boa comédia, trata-se de algo extremamente sério”⁸⁶, e a outras de suas entrevistas em 1964:

Se alguém pensa que só se pode escrever sobre esses assuntos em um tom patético... Veja, há pessoas que levam a mal que eu ainda possa rir – e até certo ponto entendo isso. Mas eu realmente sou da opinião de que Eichmann era um palhaço. E digo que li e com muito cuidado a transcrição do interrogatório policial com 3.600 páginas. Nem sei quantas vezes eu ri, e ri alto⁸⁷.

Ou ainda: “Creio que temos de ser capazes de rir, porque isso é um gesto de soberania”⁸⁸.

Após o julgamento, ao retomar a figura de Sócrates, Arendt recordava como a ironia socrática “descongela o que a linguagem congelou”, produz perplexidades e ponderações, desloca a voz, problematiza, incomoda. A esse respeito, citou as palavras do *Ménon* – “não é que, não tendo eu

⁸⁰ Ibid..

⁸¹ Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 78 (“‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”, p. 337).

⁸² Arendt & Scholem, *Tradición y política*, pp. 274ss.

⁸³ Sebald, “Against the irreversible. On Jean Améry”, p. 153.

⁸⁴ Arendt, “Nosotros, los refugiados” (“Nós, refugiados”).

⁸⁵ Knott, *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt*, p. 25. Nesse interessante texto são dedicadas várias páginas à ironia e ao riso em Arendt.

⁸⁶ Arendt, “Reseña de *Las frutas de oro*, de Nathalie Sarraute”, p. 165 (“Nathalie Sarraute”, p. 318).

⁸⁷ Arendt & Gaus, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, p. 33 (“‘O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”, pp. 45-46).

⁸⁸ Arendt & Fest, “Eichmann era escandalosamente necio”, p. 78 (“‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”, p. 335). Marie Luise Knott, em *Desaprender*, aponta que cabe situar o uso do riso e da ironia por Arendt na tradição de Kafka e Benjamin.

mesmo problemas, eu os gere nos outros, mas sim que, estando eu mesmo totalmente impregnado de problemas, faço com que também estejam os outros” (*Menon*, 80) –, para indicar que talvez Sócrates tenha sentido o impulso de investigar se seus pares compartilhavam de suas perplexidades, algo bem diferente da arrogância de decifrar enigmas para demonstrá-los aos outros. Ao fazer perguntas cujas respostas *desconhece*, Sócrates as coloca em movimento⁸⁹.

CRIMES CONTRA A CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE

“Estamos todos aqui”.

Atos dos Apóstolos, 16:28⁹⁰

Em vários momentos ao longo de sua obra Arendt voltou seu olhar para a *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, em busca de um pensamento político que atentasse ao particular e que soubesse que desaparecerá se não se comunicar ou se submeter ao julgamento dos outros. Encontrou o que buscava no *juízo reflexionante*, que nos permite julgar diante de eventos novos e inesperados, e sob condições em que não há critérios ou regras estabelecidas, sem a ajuda de um universal dado⁹¹. Ao examinar a especificidade dos julgamentos estéticos, deu-se conta de que embora eles “não operem nem por referência à generalidade nem por comparação”, ainda assim comportam uma pretensão de universalidade⁹². Assim, apontava para um julgamento sem critérios preestabelecidos, que teria muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subsumir, e no qual os julgamentos nunca teriam um caráter conclusivo, jamais obrigariam a um assentimento por meio de uma conclusão logicamente irrefutável. O que o julgamento traria à tona é um sentido, um significado compartilhável.

No caso de Eichmann, e dadas as características do acusado – um assassino em massa sem intenções malignas, sem a vontade de agir contra a lei – a questão que permaneceu sem solução foi: como julgar esse tipo de criminoso e esses tipos de crimes? Como julgar sem uma regra dada, sem

⁸⁹ Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, pp. 122-125 (“Pensamento e considerações morais”, pp. 240-244).

⁹⁰ Citado por Arendt no final de suas “Concluding remarks” na edição de 1951 de *Origens do totalitarismo* (Id., *The origins of totalitarianism*, p. 632).

⁹¹ Kant escreve: “O juízo, em geral, é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, o juízo, que subsume nele o particular [...] é *determinante*. Mas se apenas o particular é dado, no qual ele deve encontrar o universal, então o juízo é apenas *reflexionante*” (Kant, *Crítica do Juízo*, p. 78).

⁹² Embora ela não tenha conseguido completar as páginas de sua última obra, *A vida do espírito*, dedicadas à atividade de julgar, pode-se observar nos escritos e conferências desse período que para pensar o juízo político ela se “apropria criativamente” do juízo de gosto kantiano. Disch, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, p. 146. Pode-se presumir que, em sua leitura do autor da *Crítica do Juízo*, Arendt põe em prática o que levou Mary McCarthy a descrevê-la como uma “entusiasta da reciclagem”, ou seja, seu método de colher “pérolas e corais”.

uma lei dada?⁹³ Se Arendt relutava em considerar os atos de Eichmann como apenas um episódio na história do antissemitismo – mesmo que fosse o mais catastrófico e horrível –, é porque nessa leitura se obscurecia o caráter sem precedentes de seus crimes e do novo tipo de criminoso que ele encarnava. Por sua vez, ela considerava que somente a escolha das vítimas, e não a natureza do crime, poderia ser uma consequência da longa história do antissemitismo. O maior crime que o tribunal de Jerusalém teve diante de si, o extermínio físico dos judeus europeus, foi um crime contra a humanidade (*Menschheit*) perpetrado no corpo do povo judeu. O genocídio constituía um crime contra a diversidade humana, sem a qual os termos “humanidade” e “gênero humano” não teriam sentido. Ela via uma débil responsabilidade pelo mundo na nacionalização dos crimes nazistas como Holocausto judeu e no uso do julgamento de Eichmann para consolidar Israel como um Estado-nação judeu. Como A. Azoulay e B. Honnig enfatizaram, se focarmos apenas nas vítimas que foram assassinadas e não prestarmos atenção no mundo que foi destruído, as vítimas seriam desterradas para uma existência sem mundo, colocadas à parte do mundo dos demais. Assim, a questão que também permaneceria sem solução seria: como se pode acusar o delinquente sem redesenhar as linhas odiosas que ele traçou quando escolheu suas vítimas?⁹⁴

Apesar de manifestar sua concordância com a sentença de morte do réu, Arendt considerou que os argumentos empregados pelo tribunal para justificar sua condenação não foram os adequados e escreveu com suas próprias palavras o que, em sua opinião, os juízes deveriam ter pronunciado para fundamentar o veredicto. Nessa ocasião, empregou um recurso retórico oposto à *oratio obliqua* e à ironia que havia adotado ao longo do texto, colocando seu discurso entre aspas e escrevendo-o na primeira pessoa do plural, como se quisesse dar conta do fato de que o julgar ocorre “em companhia” e que o julgamento, nesse caso, não tinha um caráter ilocucionário – como o do tribunal – e não realizava ato algum: em vez disso, dava ao acontecido o estatuto de acontecimento⁹⁵.

Essas são as conhecidas palavras do discurso formulado por Arendt e colocado como epílogo do livro de 1963:

E assim como você apoiou e executou uma política de não querer *compartilhar* a Terra com o povo judeu nem com os povos de várias outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito de decidir quem deve e quem não deve *habitar* o mundo –, também consideramos que ninguém, ou seja, nenhum membro da raça humana, haverá

⁹³ Há alguns anos, Claudia Hilb se referiu ao relato de Arendt para refletir sobre os julgamentos dos autores dos crimes cometidos pela ditadura militar argentina (1976 a 1983) e escreveu: “estamos diante de um novo tipo de crime para o qual não dispomos de leis e que, portanto, invocam ou leis que não dão conta da novidade do fenômeno e não se adequam aos novos crimes cometidos, ou leis de um novo tipo que deverão ser aplicadas retroativamente” (Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”, p. 5).

⁹⁴ Azoulay & Honig, “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”, p. 51.

⁹⁵ Para uma interpretação diferente do uso da primeira pessoa do plural e dessas palavras, veja o interessante artigo de Young-Ah Gottlieb, “Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the judges in Jerusalem”.

de desejar compartilhar a Terra contigo. Essa é a razão, a única razão, pela qual você deve ser enforcado⁹⁶.

Com esse veredicto, Arendt expõe a própria natureza do crime que Eichmann havia cometido e que merecia ser severamente punido: a aspiração e a pretensão de decidir com quem coabitar a Terra. A força questionadora de sua formulação, no entanto, não se dirige apenas ao regime nazista, mas abrange uma atitude política anterior ao nazismo e que não se encerra com ele. De fato, Arendt já havia apontado para algo semelhante em suas conhecidas páginas sobre “O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem” em *Origens do totalitarismo*, referindo-se às “minorias apátridas”, aos povos sem Estado e aos refugiados decorrentes dos vários tratados de paz após a Primeira Guerra Mundial:

Não foram necessários a Segunda Guerra Mundial e os campos de pessoas deslocadas para mostrar que o único substituto prático para uma pátria inexistente era um campo de internamento. Claramente, já na década de 1930 esse era o único “país” que o mundo podia oferecer ao apátrida⁹⁷.

Nessa análise de Arendt, a privação dos direitos humanos se manifestaria antes de tudo na privação de um lugar no mundo, no fato de não pertencer a algum tipo de comunidade organizada⁹⁸. O direito ao pertencimento seria mais fundamental do que qualquer comunidade da qual cada pessoa faça parte⁹⁹. Assim, em contraste com a concepção clássica do individualismo liberal, segundo a qual seríamos responsáveis apenas pelas relações às quais aderimos consciente e voluntariamente, Arendt argumenta que ninguém tem a prerrogativa que Eichmann havia atribuído a si mesmo: decidir com quem habitar a Terra¹⁰⁰. Essas seriam algumas das razões que explicariam a resistência de Arendt a considerar que o crime de Eichmann era apenas contra o povo judeu e, em vez disso, considerá-lo como um crime contra a condição humana de pluralidade¹⁰¹. Por isso ela lamentou o julgamento “não tenha resultado no estabelecimento de um tribunal penal internacional, que poderia ter sido constituído como uma instância nova e duradoura para enfrentar esse novo tipo de crime no futuro”¹⁰².

Embora esse gesto de escrever as palavras que deveriam ter sido ditas pelos juízes tenha sido considerado como uma nova demonstração de arrogância por seus críticos, há nelas, na verdade, um

⁹⁶ Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p. 302. Grifos adicionados.

⁹⁷ Id., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 405 (*Origens do totalitarismo*, pp. 317-318).

⁹⁸ Ibid., p. 420 (Ibid., p. 330).

⁹⁹ Butler, “Vida precária, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, p. 67.

¹⁰⁰ Ibid., p. 63.

¹⁰¹ “[Arendt] está atenta a como são moldados os discursos que controlam o passado; sabe que eles também determinarão as potencialidades futuras e não quer que o futuro seja moldado apenas por estadistas e seus funcionários. Por isso, ela se atribui a tarefa de escrever um relato cidadão para uma comunidade diferente daquela a que se pretendia dar forma com o julgamento”. Azoulay & Honig, “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”, p. 49.

¹⁰² Hilb, “Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los ‘Juicios’ en Argentina (reflexiones situadas)”, p. 5.

convite para repensar o *ethos* após o colapso moral¹⁰³ que abre espaço para abordar também alguns dos problemas de nosso tempo, como mostram algumas releituras recentes de seu discurso. De acordo com Arendt, o princípio de uma humanidade comum¹⁰⁴ não poderia ser encontrado em um sujeito autônomo, a Natureza ou Deus, mas em nossa condição humana de habitar a Terra com nossos semelhantes. Ela nunca se cansa de repetir que “não é um homem, mas são os homens no plural que habitam a Terra”¹⁰⁵. A pluralidade não é um transcendental, é um fato e, portanto, frágil; é uma limitação e ao mesmo tempo uma condição para a ação. Se o totalitarismo tivesse vencido, a vida humana poderia ter continuado, mas eliminada a pluralidade teria sido suprimida “a condição de nossa própria existência como seres éticos e políticos”¹⁰⁶.

Dessa forma, a proximidade e a convivência forçada seriam as condições prévias da existência política. Como Judith Butler comenta, podemos escolher com quem dividimos nossa casa, com quem nos encontramos ou passamos nossas férias, mas “se fôssemos nós que decidíssemos com quem coabitamos o planeta, estaríamos decidindo qual parte da humanidade deve morrer e qual deve viver”¹⁰⁷. Aqueles com quem habitamos na Terra nos são dados antes de qualquer escolha, de qualquer contrato que firmamos por deliberação ou vontade próprias¹⁰⁸. Sem escolhermos nos tocamos com outros que talvez não amemos nem amaremos; nossa vida se encontra entrelaçada com as daqueles que excedem nossa esfera de pertencimento imediato.

É nesse sentido que Judith Butler leu as palavras de Arendt para tentar pensar sobre a situação de coabitação e de interdependência não escolhida de Israel e da Palestina. A pluralidade, a população diversa que Eichmann pretendia eliminar, também estaria em perigo nas estruturas dos Estados-nação, que tratam de manter com seus atos uma nação homogênea ou que foram constituídas por meio da expulsão de certos habitantes. Por sua vez, Donatella di Cesare denuncia que o princípio da liberdade de coabitação é reproposto nas teses neoliberais sobre migração e fluxos de refugiados, muitas vezes sem pensar nos efeitos que produziu no passado. Reivindicar essa liberdade para si mesmo significa avançar em direção a uma política de genocídio¹⁰⁹.

Nas palavras de Arendt, podemos perceber que “nós” também somos esses não escolhidos,

¹⁰³ Em 1965 e 1966, Arendt proferiu uma série de palestras na New School for Social Research e na Universidade de Chicago. Entre suas anotações para esses cursos, podemos ler: “temos de dizer que testemunhamos o colapso total de uma ordem ‘moral’ não apenas uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’, ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar nossas dúvidas”, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, op. cit., p. 79 (“Algunas questões de filosofia moral”, op. cit., p. 118). Simona Forti referiu-se a essas lições como o procurado “elo perdido” (*missing link*) entre a crônica do julgamento e as teses arendtianas sobre o julgamento da década de 1960 (Forti, *I nuovi demoni*, p. 249).

¹⁰⁴ *Menschheit*, não *Menschlichkeit*.

¹⁰⁵ Arendt, “Labor, trabajo y acción”, p. 103 (“Trabalho, obra, ação”, p. 190).

¹⁰⁶ Butler, *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*, p. 114.

¹⁰⁷ Id., “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”, p. 63.

¹⁰⁸ Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, p. 255.

¹⁰⁹ Ibid, p. 254.

esses que aparecemos sem o consentimento dos demais; estamos todos juntos nessa não escolha¹¹⁰. Ninguém foi escolhido e, mesmo que “tenha tido temporariamente um lugar sobre a Terra, no qual antes outro já havia habitado, trata-se, portanto, de um lugar cuja posse ele não pode exigir”¹¹¹. Essa ênfase na precedência do outro significa admitir que ninguém é do lugar, que ninguém é autóctone: tal é o sentido da condição humana da pluralidade, contra a qual foram cometidos crimes como os de Eichmann e que muitas vezes seguem sendo cometidos em uma inquietante continuidade com o passado.

Fina Birulés

(Universidade de Barcelona, Seminário sobre Filosofia e Gênero - ADHUC)

¹¹⁰ Butler, “Precarious life, vulnerability and the ethics of cohabitation”, p. 71.

¹¹¹ Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, p. 255.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. “Algunas cuestiones de filosofía moral”. In: Id. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007 (“Algunas questões de filosofia moral”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- _____. “Comprensión y política”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Compreensão e política”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- _____. “Culpa organizada y responsabilidad universal”. In: Id. *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. “El pensar y las reflexiones morales”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Pensamento e considerações morais”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- _____. “Isak Dinesen 1885-1963”. In: Id. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2007 (“Isak Dinesen: 1885-1963”. In: Id. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).
- _____. “La destrucción de seis millones. Un simposio en Mundo Judío”. In: Id. *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009 (“A destruição de seis milhões. Um simpósio da *Jewish World*”. In: Id. *Escritos judaicos*. São Paulo: Amarilys, 2016).
- _____. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002 (*A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022).
- _____. “Labor, trabajo y acción”. In: Id. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995 (“Trabalho, obra, ação”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005).
- _____. “Nosotros, los refugiados”. In: Id. *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009 (“Nós, refugiados”. In: Id. *Escritos judaicos*. São Paulo: Amarilys, 2016).
- _____. *Orígenes del totalitarismo*. Madri: Alianza, 2006 (*Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).
- _____. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Schocken Books, 2004.
- _____. “Reseña de *Las frutas de oro*, de Nathalie Sarraute”. In: Id., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. (Ed. Fina Birulés & A. L. Fuster). Madrid: Trotta, 2014 (“Nathalie Sarraute”. In: Id. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- _____. “Responsabilidad personal bajo una dictadura”. In: Id. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007 (“Responsabilidade pessoal sob a ditadura”. In: Id. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).
- _____. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”. In: Id., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2007 (“Sobre a humanidade em tempos sombrios”. In: Id. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003).
- _____. “Una replica a Eric Voegelin” In: Id. *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“Uma réplica a Eric Voegelin”. In: Id. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- _____. “Verdad y política”. In: Id. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996 (*Entre o passado e o futuro*. 9ª ed. Revista. São Paulo: Perspectiva, 2022).
- ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. *Within four walls. The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher – 1936-1968*. Ed. Lotte Kohler. Nova York: Harcourt, 1996.

- ARENDT, Hannah & ERRERA, Roger. “Entrevista televisiva con Roger Errera”. In: ARENDT, Hannah. *Lo que quiero es comprender*. Madri: Trotta, 2010 (ARENDT, Hannah & ERRERA, Roger. “Entrevista com Roger Errera”. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- ARENDT, Hannah & FEST, Joachim. “Eichmann era escandalosamente necio”. In: ARENDT, Hannah, *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página Indómita, 2016 (ARENDT, Hannah & FEST, Joachim. “‘Como se falássemos com uma parede’ – uma conversa com Joachim Fest”. In: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender, 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021).
- ARENDT, Hannah & GAUS, Günter. “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. In: ARENDT, Hannah, *Ensayos de Comprensión, 1930-1954*. Madri: Caparrós, 2005 (“O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus”. In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte, Companhia das Letras/Ed. UFMG, 2008).
- ARENDT, Hannah & JASPERS, Karl. *Briefwechsel – 1926-1969*. Munique: Piper, 1993.
- ARENDT, Hannah & SCHOLEM, Gershom. *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*. Madrid: Trotta, 2018.
- AZOULAY, Ariella & HONIG, Bonnie. “Between Nuremberg and Jerusalem: Hannah Arendt’s *Tikkun Olam*”. *differences*, vol. 27/1, 2016, pp. 48-93.
- BARNOUW, Dagmar. *Visible spaces*. Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1990.
- _____. “Speaking about Modernity: Arendt’s construct of the political”. *New German Critique*, nº 50, Spring/Summer, 1990, pp. 21-39.
- BENHABIB, Seyla. “Whose Trial? Adolf Eichmann’s or Arendt’s? The Eichmann-controversy revisited”. In: Id. *Exile, statelessness, and migration. Playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- BERADT, Charlotte. “Dreams under Dictatorship”. *Free World*, v. 24, out. 1943, pp. 333-337.
- BERNSTEIN, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Eds. Lilmod, 2005.
- BRAUMAN, Ron & SIVAN, Eyal. *Elogio de la desobediencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BRUDNY, Michelle-Irène. “La polémique Scholem/Arendt ou le rapport à la tradition”. *Raisons politiques*, nº 7, août-octobre 2002, pp. 181-198.
- BUTLER, Judith. “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación”. In: SAEZ TAJAFUERCE, Begonya (ed.). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 2014.
- _____. *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- CESARINI, David. *Becoming Eichmann. Rethinking the life, crimes, and trial of a “desk murderer”*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2006.
- COETZEE, J. M. “Retrato del monstruo como joven artista (Hitler según Mailer)”. *ABCD. Las artes y las letras*, 797, mayo de 2007.
- DI CESARE, Donatella. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- DISCH, Lisa J. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- FELMAN, Shoshana. “Theaters of justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann trial, and the redefinition of legal meaning in the wake of the Holocaust”. *Critical Inquiry*, 27, 2, 2001, pp. 201-238.
- FORTI, Simona. *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*. Milano: Feltrinelli, 2012.
- GOMEZ RAMOS, Antonio & SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (eds.). *Confrontando el mal, Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. Madri: Plaza y Valdés, 2017.

- HERZOG, Annabel. "Reporting and storytelling: *Eichmann in Jerusalem* as political testimony". *Thesis Eleven*, n° 69, Maio 2002, pp. 83-98.
- HILB, Claudia. "Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar. De Eichmann en Jerusalén a los 'Juicios' en Argentina (reflexiones situadas)". *African Yearbook of Rhetoric*, 6, 1, 2015, pp. 03-13.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madri: Alianza, 2012.
- _____. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- KNOTT, Marie Louise. *Desaprender. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2016.
- LEIBOVICI, Martine. "De l'obéissance en régime totalitaire". In: HERZOG, Annabel (coord.). *Hannah Arendt, totalitarisme et banalité du mal*. Paris: PUF, 2011.
- _____. "Préface". In: ARENDT, Hannah; BLUMENFELD, Kurt. *Correspondance – 1933-1963*. Paris: Desclée de Brouwer, 2012.
- LEIBOVICI, Martine & ROVIELLO, Anne-Marie, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*. Paris: Eds. Kimé, 2017.
- LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik, 2000.
- MCCARTHY, Mary. "El escándalo". In: *Escrito en la pared y otros ensayos literarios*. Barcelona: Lumen, 1972.
- NELSON, Deborah. *Tough enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*. Chicago: University of Chicago Press, 2017 (*Las implacables*. Buenos Aires: Monte Hermoso, 2018).
- RING, Jennifer. *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- SEBALD, W. G. "Against the irreversible. On Jean Améry". In: Id. *On the natural history of destruction*. Nova York: Random House, 2003.
- STANGNETH, Bettina. *Adolf Eichmann*. História de um asesino de masas. Edhasa: Buenos Aires, 2014.
- STANGNETH, Bettina & THÉOFILAKIS, Fabien. "Bettina Stangneth: Adolf Eichmann, de l'Argentine à Jérusalem. Entretien". *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 203, 2015/2, pp. 327-350.
- STONEBRIDGE, Lyndsey. "Hannah Arendt's testimony: judging in a lawless world". *New Formations*, vol. 67, n°1, 2009, pp. 78-90.
- _____. *The judicial imagination. Writing after Nuremberg*. Edinburg: Edinburg University Press, 2011.
- WIEVIORKA, Annette. *L'Ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.
- YOUNG-AH GOTTLIEB, Susannah. "Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the judges in Jerusalem". *College Literature*, 38, 1, 2011, pp. 45-56.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006. (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997).
- ZERTAL, Idith. *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*. Madri: Gredos, 2010.

**INTRODUCTORY NOTE TO “MORAL RESPONSIBILITY UNDER
TOTALITARIAN DICTATORSHIPS”, BY HANNAH ARENDT**

Adriano Correia (UFG/CNPq)

One of the first issues Hannah Arendt focused on after the publication of *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* was that of responsibility, revisiting her concerns from two decades earlier, in the immediate postwar period, when she published “Organized Guilt and Universal Responsibility” (1945). In this text, Arendt insists that the identification of all Germans as Nazis by the Allies represented a victory for the Nazi strategy, especially at the end of the war, of implicating the entire German people by making public atrocities that had previously been known only to restricted groups. The practical effect of this strategy is that “where all are guilty, nobody in the last analysis can be judged”¹.

In the controversy that followed *Eichmann in Jerusalem*, one of the accusations leveled against Arendt was that she had been merciless toward people who made controversial decisions about cooperation with the Nazis in extreme situations. Additionally, she was accused of absolving Eichmann by claiming that he did not appear to have any evil motivation in his actions, and of giving too much credit to his claim that he was not antisemitic and had nothing against the Jews.

Regarding the first case, she stated that “what needs to be discussed is not the people, but the arguments with which they justified themselves, both to themselves and to others. “Concerning these arguments, we have entitled to pass judgment”². Furthermore, she has always maintained that the fact that we are not in the same situation – and that if we were, we might possibly do the same – does not prevent us from judging impartially.

With respect to Eichmann, the challenge was how to hold someone accountable legally and morally without being able to attribute his monstrous deeds to any criminal motivation. Arendt argued at the same time that Eichmann was not fully aware of what he was doing and that he should be punished for what he did. She described him as a new type of criminal, who “commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong”³. As Judith Butler rightly noted, “Eichmann himself is a new kind of person or an

¹ Hannah Arendt, “Organized guilt and universal responsibility”, In: _____. *Essays in understanding – 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, p. 126.

² Id., “The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem”, In: _____. *The Jewish writings*, New York, Schocken Books, p. 469.

³ Id., *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York, Penguin, 2006, p. 276.

unprecedented sort of criminal, and so the mechanisms and terms of justice have to be rethought and remade in order to address this new situation”⁴.

In the text “*Personal Responsibility Under Dictatorship*” (1964), Arendt insists that we have the right to judge people’s choices, ranging from opportunistic adherence to desperate cooperation, from suicidal confrontation against the totalitarian regime to complete and deliberate refusal to participate. Our capacity to create independent standards of understanding, which enable us to face and combat even that which baffles us, depends on this courage to judge, especially in the face of the failure of our traditional standards of judgment.

The text we have edited here, “Moral responsibility under totalitarian dictatorships”, although undated, dialogues directly with “Personal responsibility under dictatorship” (1964) and the courses “Some questions of moral philosophy” (1965) and “Basic moral propositions” (1966), from the probable period in which it was written. It also reverberates directly in the text “Collective Responsibility” (1968). With the exception of “Basic moral propositions”, all these texts were compiled in the work *Responsibility and Judgment*. In “Moral responsibility under totalitarian dictatorships”, however, Arendt makes a number of conceptual articulations that are unique to this text.

In “Moral responsibility under totalitarian dictatorships”, Arendt emphasizes the importance of distinguishing between moral and political responsibility and also of contrasting obedience with non-participation, understood as decisions made by individuals who chose to behave in one way or another. She insists that in the context of totalitarian domination, active resistance was practically impossible, but it was still possible not to participate in order to avoid complicity, whether through thoughtlessness or opportunism. In this sense, those who obeyed must be held accountable for their commitment, and this responsibility cannot be delegated to the superiors who commanded them.

Those who said no, who interested Arendt as much as those who said yes because they didn’t have an answer to the question “*why not?*”, were the ones who managed to keep their consciences intact even amidst the collapse of all standards. The consciences of those accustomed to unthinkingly adhering to standards, through “the habit of having standards to hold onto something”, were precisely the most susceptible to being adjusted by the new order. This is why Arendt emphasizes in this text that people who doubt and are skeptical are more reliable, especially in situations of political emergency. She insists that those who said no were certainly those who live together with themselves through thought and valued that company above all else. In this attitude, which may be politically innocuous or even irresponsible in republics or democracies, lies the hope that totalitarian leaders

⁴ Judith Butler, “Hannah Arendt’s death sentences”, *Comparative Literature Studies*, Vol. 48, No. 3, Special Issue Trials of Trauma (2011), p. 288.

will be weakened by individuals who do not go along with what is in force simply because it has prevailed.

Non-participation, refusal to go along, and disobedience are not only important for the individual who does so in order to preserve his or her moral integrity but, in emergencies such as “totalitarian tyrannies”, they represent the political form of possible resistance.

MORAL RESPONSIBILITY UNDER TOTALITARIAN DICTATORSHIPS

*Hannah Arendt*¹

I

We will speak about moral responsibility and not about political responsibility, and about totalitarian and not just about any form of dictatorship or tyranny. To be clear about the subject, let me just define, in a preliminary way, the differences between moral and political responsibility on one side, and between totalitarian and other forms of tyranny on the other. For the question is: is there something like moral responsibility (not just political) still extant under totalitarianism? This question came up after the war in the war crimes trials. All these trials were based on the assumption that there were moral alternatives in the midst of political disaster and that conscience continued to function as before.

1. All tyrannies deprive their citizens of power, condemn them to impotence, and hence take away all possibilities of organizing themselves: the atomization of the body politic through the dissolution of the guarantees of equality, and hence the mass support for the suppression of all intermediary powers. Monarchy relies on distinctness, not by any mass support, but from the outside. The tyrannies expel men from the realm of the political and tell them to go and take care of their private matters only. Whatever concerns all of them, the common-wealth, will be taken care of only by One man and his advisors. The tyrannies are not total or totalitarian because they respect, to an extent, the private sphere, and the citizens, except in case of emergency, are not involved in the possible crimes. They don't participate.

Totalitarian tyranny is "democratic": the citizens are deprived of all power, they are carefully atomized, but they constantly appear in public. Their private life is by no means respected. On the contrary: privacy no longer exists and they are implicated directly in all crimes. These crimes are not just committed in their name, but they themselves are asked to commit them. Hence, they act, but without any initiative. They follow the leader, and their only virtue is obedience. They are participants, and this they never were in classic tyranny. This is the reason why they could be held criminally (and morally) responsible and why they could say, on the other hand: a) I did not do what I wanted to do, I had no bad motives (nor good ones either), I am entirely motiveless; and b) if I had not done it, somebody else would have, so it did not matter. To put it differently: all citizens had become cogs. (No Nazi could be found after the debacle, no Stalinist can be found in Russia). Seemingly, the distinction between ruler and ruled has been obliterated – hence the difficulty of "liberating" them.

¹ Edited by Adriano Correia. The original manuscript can be found in the Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Box 76 (<https://www.loc.gov/item/mss1105601266/>).

2. This is the setting, and the question is: is there still moral responsibility left, and what are its criteria? Political responsibility is out of the question once the totalitarian dictatorship is established, because there is no power left. If you take as the model of moral responsibility the Socratic proposition “it is better to suffer wrong than to do wrong”, then the answer from the political side would be: “suffering and doing wrong are both equally bad, for there should be no wrong”. In other words, the emphasis lies entirely on the world and not on the self. “The world is out of joint”, but not your self. In moral matters, on the contrary, you are concerned with your self – that is the meaning of *con-science*. Politically, it is almost as wrong not to resist evil as it is to do it. But to resist evil, you may be forced to do evil. This tension between the political and the moral spheres is inevitable. The early Christians knew it quite well. They were engaged in doing good, and hence decided that they would shun the public realm and remain in the seclusion of the private (Tertullian, the Gospels). Machiavelli still knew this quite well: “how not to be good” – that is, not how to be bad (evil deeds may bring power but not glory, and glory is the ultimate goal of Machiavellian politics), but how not to apply this criterion.

In this political sense, all people who live under a totalitarian dictatorship become guilty. Jaspers stated that “*Dass wir leben ist unsere Schuld*” (That we are alive is our guilt). Namely: even those of us who did not participate did not resist. Resistance would have been suicide, and, more importantly, it would have been without effect. This is political responsibility, and it means that you have a share by simply belonging to the group in whose name evil is being done. Napoleon, when he became the ruler of France, said at once: “I assume responsibility for everything France has done from the times of Charlemagne to the terror of Robespierre”. But this did not mean: “I am guilty of what has been done”. The responsibility lies on me because I am the representative of the body politic. In this sense, we are indeed held responsible for the sins of our fathers – Germany, the Negroes – but we are not guilty of them.

II

Let us underline the distinction between responsibility and guilt: you may be politically responsible without any guilt. For guilt, it is necessary that you have done something, and even the sin of omission still implies that you could have acted and therefore your abstention is a kind of acting, only in another mode, just as silence can be a mode of speaking. To say “I am guilty of what others did”, this feeling of guilt without deed, is sentimentality and dangerous nonsense. Those Germans who declared after the war “we are all guilty” actually made it impossible to find who was guilty of something specific. Where all are guilty, no one is, practically speaking. This sentimentality was a very effective cover for the criminals. Had the Germans said “we are responsible”, they would have found out those who actually were guilty and punished them (Example: the Auschwitz Trial – there were actual criminals on trial, not just desk criminals, and public opinion was clearly on their side). And they would have found out differences in guilt under certain circumstances: guilty for

obeying orders and guilty of their own initiative – for doing, for instance, what even in this state was not permitted. Before we proceed: you may be politically responsible without any guilt; conversely, by not being guilty you did not act with political responsibility.

Let us consider the nature of the crimes as they appeared in the courtrooms. The crimes of which people who had lived under totalitarian rule were accused were of two altogether different orders: either they were “acts of state” – the Final solution was an act of state, entirely legal in Nazi Germany – or, as in the Auschwitz Trial, individual criminal acts that were criminal under all circumstances. No moral problem is involved in the latter. We are concerned only with the former. Acts of state is an old concept, and it means that: 1. the state may be forced to commit acts which, if done by an individual, would be criminal, acts which are clearly against the moral order; 2. and that such acts are outside all jurisdiction, because no other state has the right to sit them in judgment. Each state is sovereign, and this means that it obeys no other law and is subject to no judge outside itself. Behind this stands the theory of a special “reason of state” (*raison d'état*) which says: “if the survival of the state is at stake – that is, also the survival of the legal and moral order –, the state may do certain unlawful things in order to keep this legal order in existence”. It does not mean the abolition of the legal order, but, on the contrary, its existence. That is, the state or its servants commit certain moral crimes out of political responsibility. They risk, to speak Machiavelli's language, the salvation of their souls for the sake of the secular lawful order. Those who do not do so are accused of shunning political responsibility. They are acting irresponsibly. Hence, those who are morally guiltless may be politically irresponsible.

III

Let us see how this works or does not work under totalitarian circumstances. I can't give an analysis of this form of government here; you will have to believe me. Human nature, generally speaking, is such that no totalitarian government is possible without becoming criminal itself. That is, the gigantic crimes committed by these governments are not committed in order to preserve a normal legal and moral order, but they are committed for their own sake or for the sake of ideology. The essence of a totalitarian order is criminality. In the place of the “Thou shalt not kill” comes the order: “Thou shalt kill and we shall tell you when and whom”. Instead of “Thou shalt not bear false witness”, comes the order: “Only by denouncing all those close to you can you prove that you have only one loyalty”. And this criminality is a legal order, it is the law of the land to which you owe legal obedience just as in any other government. That is, they are immoral and criminal, but not as particular acts may be, but as an ORDER, a legal system. In other words, the extermination of certain ethnic groups under Hitler and the extermination of classes under Stalin had no goal outside itself; it would not have come to a halt, for instance, when all the Jews or all the members of classes were dead. The movement was supposed to go on and on. It was not restricted by common-sense utilitarian goals, and in the case of Hitler it had nothing to do with the war. Hitler might have won it

without it just as Stalin might not almost have lost it if he had not subjected the military to the same ruthless decimation process as he did with the peasants and the bureaucracy.

What were the alternatives to participation? In both cases, the only political alternative was rebellion or revolution. But this did not happen for the simple reason that such governments, like all tyrannies, rely on mass support, and revolution is never possible without a prior loss of authority. What was feebly attempted in both cases were conspiracies, and no conspiracy has ever brought about a revolution. In both cases, the change came from outside: the death of Hitler, the defeat of Germany, and the death of Stalin. (If Stalin was killed, the significant fact is that his assassins did not own up to their liberating deed, out of fear of the masses). Hence, there was no political alternative, and where there is no political alternative, there remains only the moral alternative: non-participation.

IV

This moral side of the matter came to light after the war through courtroom procedure. The grandeur of the courtroom is that no one can any longer be a cog. To excuse oneself by saying “I was merely a cog, anyone else would have done it” is immaterial, because the judge just looks at you and asks: “and why did you become a cog or continue to be a cog? Anything you say about cogs is, at best, mitigating circumstances”.

The question was always the same: “did you have a bad conscience”? And the answer was always the same: “no, on the contrary, I’d have had a bad conscience if I had not done what I did”. And when this moral side came to light, there was the horror that it had been quite easy to still the consciences of a whole people – except for a numerically small minority. When we think of morality, we think of conscience, but the words morals or ethics mean manners, customs, conventions etc., i. e., something social, whereas conscience (to know with myself, a consciousness) is, on the contrary, strictly individual. Hence, the question with which we are confronted is quite serious: does conscience function at all or is it “social”? Which means: does it not function at all? Was it really possible to change the morals of an entire people, like manners? There was, however, the minority of non-participants. We are not concerned with heroes or saints, but with everybody. Who were the participants, who were the others?

V

1. Let us look at the situation from the moral side. What is required of conscience in a situation where you have nothing but yourself as a guide? You pit yourself not only against the legal system of the country, but also against public opinion. 2. Since totalitarianism relies on atomization, you are – or think you are – one against all, for all communication is dangerous. The man whom you trust today may change tomorrow, and then you are lost. You do not know those who think like you. 3. You seemingly hold onto standards that have lost all reality; they appear nowhere. 4. Empirically: those who had always been accustomed to held onto standards without examining them, without

doubting, those who were conventional and respectable, were the easiest to coordinate. The doubters, skeptics, rebels, and the like were much harder to sway. For this is a system with its own standards, and unexamined standards, simply accepted on the basis of authority – or public opinion –, which crumble the moment they cease to be real. All that is left them is the habit of having standards to hold onto something, and such standards are provided by the new order.

VI

Those who did not participate were neither people old-fashioned enough not to accept new standards nor those in possession of better ones. Their conscience did not function in this mechanical way, where you have a law and then subsume all particular cases under it. They were arrogant enough to judge for themselves. And their criterion, I'd suggest, was Socratic: Socrates not only said: "It is better to suffer than to do wrong", but he also explained it: "It is better to be at odds with the whole world than, being one, to be at odds with yourself". They asked themselves whether they would still be able to live with themselves after having committed certain deeds and they decided not to participate, not because the world would be better (not because of political responsibility) and not because they were worried about the salvation of their souls, but because they wanted to go on living with themselves. They refused to murder not so much because they still held fast to the Command "Thou shalt not kill", but because they were unwilling to live together with a murderer.

Two examples. The presupposition for this kind of judging is the habit of examining yourself and living together with yourself. We call thinking that silent dialogue in which you speak with yourself, but it is not technical, not the privilege of the educated and sophisticated. No one was easier to lure into the new morality-trap than the intellectuals, because they can produce ideas for everything and they tend to judge according to what makes them produce such things as notions and ideas.

We tend to think of people who are in the habit of examining basic propositions and standards as destructive. We have every reason to change our minds about this subject. Doubters and skeptics are more reliable, not because doubting is wholesome or skepticism good, but because such people are used to making up their own minds – to live together with themselves.

VII

This attitude of non-participation, of not doing certain things quite irrespective of the world, is politically a marginal situation. It is irresponsible, and such irresponsibility is justified when you are completely impotent. Hence, it is the right attitude in extreme situations, and it can also be the right attitude for those who have made thinking a way of life: the philosopher, or anyone who claims freedom from politics, which our body politic guarantees to all citizens.

Against this attitude, the current claim was: "every citizen has a duty to obey the laws". He cannot examine the laws and then decide whether or not they are good laws; such conduct would

undermine every body politic. No government can survive without this obedience. This is a fallacy, and it resides in the word obedience. Only a child obeys. An adult actually supports the laws or the authority that claims obedience. No action is possible without support and help from others. The one who starts action needs the support from others to see the matter through – *agere-gerere, annehmen-practein*. Without such “obedience”, a leader is helpless – whereas the child is helpless in the nursery and the slave is when he refuses to “cooperate”. If I obey the laws of the land, I actually support its constitution, and every revolution starts when this tacit consent is withdrawn. In political terms, the non-participants, to the extent that they came into conflict with the laws of the land, did not claim freedom from politics but withdrew their consent, refused to support by shunning such places of “responsibility” where such support was required under the name of obedience, or by paying with their lives for their non-obedience.

VIII

In conclusion: moral responsibility begins where political responsibility ends, where you either can't or won't do anything for the world. In certain inhuman political situations, it may be a sign of courage to admit impotence and to say: “I don't want any part of this world, I shall not take my share and shall not participate”. Then, there is nothing left but life itself in its sheer thereness. And now you will decide only according to this criterion, the old Socratic criterion: “If I can't do this (for instance, examine myself and those around me), life is not worth living”, and “if I must do that (for instance, kill or bear false witness against my neighbor), I won't be able to live with myself any longer”. And though there may be many people who don't live with themselves – and that means those who, strictly speaking, have no conscience – for me, life would not be worth living if I lost myself. If you are lucky, this moral attitude under a totalitarian dictatorship leads only into isolation from your fellow-men; if you are unlucky, it leads to death.

NOTA INTRODUTÓRIA A “RESPONSABILIDADE MORAL SOB DITADURAS TOTALITÁRIAS”, DE HANNAH ARENDT

Adriano Correia (UFG/CNPq)

Um dos primeiros temas em que Hannah Arendt se deteve após a publicação de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* foi o da responsabilidade, retomando suas preocupações de duas décadas antes, no imediato pós-guerra, quando publicou “Culpa organizada e responsabilidade universal” (1945). Neste texto Arendt insiste em que a identificação de todo alemão como nazista pelos Aliados representava uma vitória da estratégia nazista, principalmente no final da guerra, de envolver todo o povo alemão ao tornar públicas atrocidades que antes eram conhecidas apenas por grupos restritos. O efeito prático dessa estratégia consiste em que “onde todos são culpados, em última análise ninguém pode ser julgado”¹.

Na controvérsia que se seguiu a *Eichmann em Jerusalém* uma das acusações que foram feitas a Arendt foi a de que teria sido impiedosa com pessoas que tomaram decisões controversas relacionadas à cooperação com os nazistas em situações extremas. Além disso, foi acusada de inocentar Eichmann ao afirmar que ele não parecia possuir motivação maligna em sua atuação, e de ter dado demasiado crédito à afirmação dele de que não era antissemita e que nada tinha contra os judeus.

Quanto ao primeiro caso, ela afirmou que “o que precisa ser discutido não são as pessoas, mas os argumentos com os quais elas se justificavam, a si mesmas e aos demais. Com relação a estes argumentos, nós temos o direito de emitir um juízo”². Além disso, sempre defendeu que o fato de não estarmos na mesma situação – e de que se estivéssemos eventualmente fazermos o mesmo – não interdita que julguemos com imparcialidade.

No que diz respeito a Eichmann, o desafio era como imputar alguém jurídica e moralmente sem poder remontar seus feitos monstruosos a qualquer motivação criminoso. Arendt defendeu ao mesmo tempo que ele não tinha plena noção do que estava fazendo e que deveria ser punido pelo que fez. Tratava-se, disse ela, de um novo tipo de criminoso, “que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”³. Como bem notou Judith Butler, “o próprio Eichmann é um novo tipo de pessoa ou um

¹ Hannah Arendt, “Culpa organizada e responsabilidade universal”, In: _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios), Trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008, p. 155.

² Id., “A controvérsia Eichmann – uma carta a Gershom Scholem”, In: _____. *Escritos judaicos*, Trad. Laura Mascaro, Luciana Oliveira e Thiago Dias da Silva, Barueri/SP, Amarylis, 2016, p. 760.

³ Id., *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 299.

tipo de criminoso sem precedentes e, portanto, os mecanismos e os termos da justiça precisam ser repensados e refeitos para enfrentar essa nova situação”⁴.

No texto “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (1964), Arendt insiste em que temos o direito de julgar as escolhas das pessoas, da adesão oportunista à cooperação desesperada, do confronto suicida contra o regime totalitário à recusa completa e deliberada à participação. Dessa coragem de julgar, ainda mais ante a falência dos nossos padrões tradicionais de juízo, depende nossa capacidade de criar parâmetros independentes de compreensão que nos permitam enfrentar e combater mesmo o que nos aturde.

O texto “Responsabilidade moral sob ditaduras totalitárias”, que editamos e traduzimos aqui, embora não datado, dialoga diretamente com “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (1964) e os cursos “Algumas questões de filosofia moral” (1965) e “Proposições morais básicas” (1966), do período provável em que ele foi escrito. Além disso, reverbera diretamente no texto “Responsabilidade coletiva” (1968). Com exceção de “Proposições morais básicas”, todos esses textos foram reunidos na obra *Responsabilidade e julgamento*. Em “Responsabilidade moral sob ditaduras totalitárias” Arendt faz, não obstante, uma série de articulações conceituais que só encontramos aí.

Em “Responsabilidade moral sob ditaduras totalitárias” Arendt destaca a importância de distinguir responsabilidade moral e política e também de contrastar obediência com não-participação, concebidas como decisões que foram tomadas por indivíduos que definiram por se conduzir de um modo ou de outro. Ela insiste em que no contexto da dominação totalitária a resistência ativa era praticamente interdita, mas era possível não se engajar, não ser cúmplice, por irreflexão ou oportunismo. Nesse sentido, quem obedeceu deve ser responsabilizado por seu engajamento e essa responsabilidade não pode ser delegada aos superiores que os comandaram.

Os que disseram não, que interessaram Arendt tanto quanto os que disseram “sim” porque não tinham uma resposta para a pergunta “por que não?”, foram os que conseguiram manter sua consciência intacta mesmo com a falência de todos os padrões. As consciências dos que se acostumaram a aderir irrefletidamente a padrões, pelo “hábito de ter padrões para se apegar a algo”, foram justamente os mais suscetíveis a serem ajustados pela nova ordem. Por isto Arendt destaca nesse texto que as pessoas que duvidam e são céticas são mais confiáveis, principalmente em situações de emergência política. Ela insiste em que os que disseram não foram seguramente os que faziam companhia a si mesmos pelo pensamento e prezavam essa companhia acima de tudo. Nessa atitude, que pode ser politicamente inócua ou mesmo irresponsável em repúblicas ou democracias, reside a

⁴ Judith Butler, “Hannah Arendt’s death sentences”, *Comparative Literature Studies*, Vol. 48, No. 3, Special Issue Trials of Trauma (2011), p. 288.

expectativa de que os líderes totalitários sejam enfraquecidos por pessoas que não se deixam levar pelo que está vigendo simplesmente porque prevaleceu.

Não participar, não se deixar levar, desobedecer, é não apenas relevante para o indivíduo que o faz na preservação de sua integridade moral, mas em emergências como “tirantias totalitárias”, é a forma política da resistência possível.

RESPONSABILIDADE MORAL SOB DITADURAS TOTALITÁRIAS*Hannah Arendt¹*

Falaremos sobre responsabilidade moral e não sobre responsabilidade política, e sobre ditadura totalitária e não sobre qualquer forma de ditadura ou tirania. Para sermos claros sobre o assunto, permitam-me que defina preliminarmente as diferenças entre responsabilidade moral e responsabilidade política, por um lado, e entre a tirania totalitária e outras formas de tirania, por outro. Pois a questão é: ainda existe algo como responsabilidade moral (não apenas política) sob o totalitarismo? Esta questão surgiu após a guerra, nos julgamentos de crimes de guerra. Todos esses julgamentos se basearam no pressuposto de que existiam alternativas morais em meio ao desastre político e de que a consciência continuava a funcionar como antes.

1. Todas as tiranias privam seus cidadãos do poder, condena-os à impotência, e assim eliminam todas as possibilidades de se organizarem: a atomização do corpo político pela dissolução das garantias da igualdade, com o consequente apoio das massas à supressão de todos os poderes intermediários. A monarquia se baseia na distinção, não por qualquer apoio das massas, mas de fora. As tiranias expulsam os indivíduos do âmbito do político e lhes dizem para cuidarem apenas de seus assuntos privados. Tudo o que diz respeito a todos eles, ao bem comum (*common-wealth*), será cuidado por apenas Um homem e seus conselheiros. As tiranias não são totais ou totalitários porque respeitam, até certo ponto, a esfera privada, e os cidadãos, exceto em caso de emergência, não são envolvidos nos possíveis crimes. Eles não participam.

A tirania totalitária é “democrática”: os cidadãos são privados de todo o poder, são cuidadosamente atomizados, mas aparecem constantemente em público. Suas vidas privadas não são respeitadas de modo algum. Antes o contrário: não existe mais qualquer privacidade e eles são diretamente implicados em todos os crimes. Esses crimes não são apenas cometidos em seu nome, mas eles próprios são convocados a cometê-los. Assim, eles agem, mas sem qualquer iniciativa. Eles seguem o líder e sua única virtude é a obediência. Eles são participantes, algo que nunca foram na tirania clássica. Esta é a razão pela qual poderiam ser responsabilizados criminalmente (e moralmente) e pela qual poderiam dizer, por outro lado: a) não fiz o que queria fazer, não tinha maus motivos (e nem bons), sou totalmente desprovido de motivos; e b) se não o tivesse feito, não importava, outra pessoa o faria. Em outras palavras: todos os cidadãos se tornaram engrenagens. (Nenhum nazista pôde ser encontrado depois da derrocada, nenhum stalinista pôde ser encontrado na Rússia). Aparentemente, a distinção entre governantes e governados é apagada – daí a dificuldade de “liberá-los”.

¹ Editado e traduzido por Adriano Correia. O manuscrito original pode ser encontrado nos Hannah Arendt Papers na Library of Congress, Box 76 (<https://www.loc.gov/item/mss1105601266/>).

2. Esse é o cenário, e a questão é: ainda resta alguma responsabilidade moral e quais são seus critérios? A responsabilidade política está fora de questão uma vez instaurada a ditadura totalitária, porque já não resta poder algum. Se tomarmos como modelo de responsabilidade moral a proposição socrática “é melhor sofrer o mal do que cometê-lo”, então a resposta do lado político seria que “sofrer e fazer o mal são igualmente maus, pois não deveria haver mal”. Em outras palavras, a ênfase recai inteiramente sobre o mundo e não sobre o eu (*self*). “O mundo está fora do eixo”, mas não nosso eu. Em questões morais, pelo contrário, preocupamo-nos com o nosso eu – é esse o significado de *consciência*. Politicamente, é quase tão errado não resistir ao mal quanto cometê-lo. Mas, para resistir ao mal, podemos ser forçados a fazer o mal. Essa tensão entre as esferas política e moral é inevitável. Os primeiros cristãos sabiam disso muito bem. Estavam comprometidos com fazer o bem e por isso decidiram que evitariam a esfera pública e permaneceriam na reclusão do privado (Tertuliano, os Evangelhos). Maquiavel ainda sabia disso muito bem: “como não ser bom” – isto é, não como ser mau (as más ações podem trazer poder, mas não glória, e a glória é o objetivo máximo da política maquiaveliana), mas como não aplicar este critério.

Neste sentido político, todas as pessoas que vivem sob uma ditadura totalitária tornam-se culpadas. Jaspers afirmou que *Dass wir leben ist unsere Schuld* (Que estejamos vivos é a nossa culpa). Ou seja: mesmo aqueles de nós que não participaram não resistiram. A resistência teria sido um suicídio e, mais importante, teria sido inócua. Essa é a responsabilidade política, e significa que você tem uma participação por simplesmente pertencer ao grupo em cujo nome o mal está sendo cometido. Napoleão, quando se tornou governante da França, disse de imediato: “assumo a responsabilidade por tudo o que a França fez desde os tempos de Carlos Magno até o terror de Robespierre”. Mas isso não significava: “sou culpado pelo que foi feito”. A responsabilidade recai sobre mim porque sou o representante do corpo político. Nesse sentido, somos de fato responsabilizados pelos pecados de nossos pais – a Alemanha, os negros – mas não somos culpados por eles.

II

Sublinhemos a distinção entre responsabilidade e culpa: você pode ser politicamente responsável sem qualquer culpa. Para que haja culpa é necessário que você tenha feito algo, e mesmo o pecado da omissão ainda implica que você poderia ter agido e, portanto, que sua abstenção é um tipo de ação, só que de um modo diferente, assim como o silêncio pode ser um modo de falar. Dizer “sou culpado pelo que os outros fizeram”, esse sentimento de culpa sem ação, é sentimentalismo e uma tolice perigosa. Aqueles alemães que declararam após a guerra “todos nós somos culpados” tornaram realmente impossível descobrir quem era culpado de algo específico. Em termos práticos, onde todos são culpados, ninguém é. Esse sentimentalismo representou um acobertamento muito eficaz para os criminosos. Se os alemães tivessem dito “nós somos responsáveis”, teriam descoberto os verdadeiros culpados e os punido (a exemplo do Julgamento de Auschwitz: havia criminosos de verdade sendo julgados, não apenas criminosos de escritório, e a opinião pública estava claramente

do lado deles). E eles teriam descoberto diferenças na culpa em determinadas circunstâncias: culpados por obedecer a ordens e culpados por iniciativa própria – por fazer, por exemplo, o que mesmo nesse Estado não era permitido. Antes de prosseguirmos: você pode ser politicamente responsável sem qualquer culpa; inversamente, por não ser culpado, você não agiu com responsabilidade política.

Consideremos a natureza dos crimes conforme eles apareceram nos tribunais. Os crimes dos quais as pessoas que viveram sob o regime totalitário foram acusadas eram de duas ordens completamente diferentes: eram ou “atos de Estado” – a Solução Final foi um ato de Estado, inteiramente legal na Alemanha nazista – ou, como no Julgamento de Auschwitz, atos criminosos individuais que eram criminosos em todas as circunstâncias. Nenhum problema moral está envolvido nesse último caso. Estamos interessados apenas no primeiro. Atos de Estado é um conceito antigo e significa que: 1. o Estado pode ser forçado a cometer atos que se feitos por um indivíduo seriam criminosos, atos que são claramente contra a ordem moral; 2. esses atos estão fora de qualquer jurisdição, porque nenhum outro Estado tem o direito de julgá-los. Todo Estado é soberano, e isso significa que não obedece a nenhuma outra lei e não está sujeito a nenhum juiz externo. Por trás disso está a teoria de uma “razão de Estado” especial, a *raison d'état*, que diz: “se a sobrevivência do Estado estiver em questão – isto é, também a sobrevivência da ordem legal e moral –, o Estado pode fazer certas coisas ilegais para preservar a existência dessa ordem legal”. Isso não significa a abolição da ordem legal, mas, ao contrário, sua subsistência. Ou seja, o Estado ou seus servidores cometem certos crimes morais por responsabilidade política. Para falar na linguagem de Maquiavel, eles arriscam a salvação de sua alma em nome da ordem legal secular. Aqueles que não o fazem são acusados de fugir da responsabilidade política, de agir de forma irresponsável. Portanto, aqueles que são moralmente livres de culpa podem ser politicamente irresponsáveis.

III

Vamos ver como isso funciona ou não funciona em circunstâncias totalitárias. Não posso apresentar aqui uma análise dessa forma de governo, vocês terão de acreditar em mim. A natureza humana, de modo geral, é tal que nenhum governo totalitário é possível sem que ele próprio se torne criminoso. Ou seja, os crimes gigantescos cometidos por esses governos não são cometidos para preservar uma ordem legal e moral normal, mas sim por si mesmos ou em nome da ideologia. A essência de uma ordem totalitária é a criminalidade. Em lugar do “Não matarás” vem a ordem: “Matarás, e nós diremos quando e quem”. Em vez de “Não levantarás falso testemunho”, vem a ordem: “Somente denunciando todas as pessoas próximas a você é que você poderá provar que tem apenas uma lealdade”. E essa criminalidade é uma ordem legal, é a lei nacional à qual se deve obediência legal, como em qualquer outro governo. Ou seja, esses governos são imorais e criminosos, mas não como atos particulares podem ser, mas como uma ORDEM, um sistema legal. Em outras palavras, o extermínio de certos grupos étnicos sob o domínio de Hitler e o extermínio de classes sob o domínio de Stalin não tinham um objetivo ulterior; não teriam cessado, por exemplo, quando todos

os judeus ou todos os membros das classes estivessem mortos. O movimento deveria continuar indefinidamente. Ele não era limitado por objetivos utilitários do senso comum, e no caso de Hitler nada tinha a ver com a guerra. Hitler poderia tê-la vencido sem isso, assim como Stalin poderia não ter quase perdido a guerra se não tivesse submetido os militares ao mesmo processo implacável de dizimação que aplicou aos camponeses e à burocracia.

Quais eram as alternativas à participação? A única alternativa política em ambos os casos era a rebelião ou a revolução. Mas isso não aconteceu pela simples razão de que tais governos, como todas as tiranias, dependem do apoio das massas, e a revolução nunca é possível sem uma perda prévia de autoridade. O que foi timidamente tentado em ambos os casos foram conspirações, e nenhuma conspiração jamais provocou uma revolução. Em ambos os casos, a mudança veio de fora: a morte de Hitler, a derrota da Alemanha e a morte de Stalin. (Se Stalin foi assassinado, o fato significativo é que seus assassinos não assumiram seu ato libertador, por medo das massas). Portanto, não havia alternativa política, e quando não há alternativa política resta apenas a alternativa moral: a não participação.

IV

Esse aspecto moral da questão veio à tona após a guerra, por meio dos procedimentos nos tribunais. A grandeza do tribunal reside no fato de ninguém poder continuar a ser uma engrenagem. Desculpar-se dizendo que “era apenas uma engrenagem, qualquer um teria feito isso” é irrelevante, pois o juiz olha diretamente para você e pergunta: “e por que você se tornou uma engrenagem ou continuou a ser uma engrenagem? Tudo o que você diz sobre engrenagens serve, no máximo, como circunstâncias atenuantes”.

A pergunta era sempre a mesma: “você ficou com a consciência pesada”? E a resposta era sempre a mesma: “não, pelo contrário, eu teria ficado com a consciência pesada se não tivesse feito o que fiz”. E quando esse aspecto moral veio à tona, houve o horror com o fato de que havia sido bastante fácil silenciar as consciências de todo um povo – com exceção de uma minoria numericamente pequena. Quando pensamos em moralidade, pensamos em consciência [*conscience*], mas as palavras moral e ética significam maneiras, costumes, convenções etc., ou seja, algo social, ao passo que a consciência [*conscience*] (saber por si mesmo, uma consciência de si [*consciousness*]), ao contrário, é estritamente individual. Portanto, a questão com a qual nos deparamos é realmente séria: a consciência funciona realmente ou é “social”? Ou seja, ela não funciona realmente? Seria realmente possível mudar a moral de um povo inteiro, como se mudam as maneiras? Havia, no entanto, uma minoria de não participantes. Não estamos interessados em heróis ou santos, mas em todos. Quem eram os participantes, quem eram os outros?

V

1. Examinemos a situação do ponto de vista moral. O que é exigido da consciência em uma situação em que você tem apenas a você mesmo como guia? Você se coloca não apenas contra o sistema jurídico do país, mas também contra a opinião pública. 2. Como o totalitarismo se baseia na atomização, você está – ou pensa que está – em uma situação de um contra todos, pois toda comunicação é perigosa. A pessoa em quem você confia hoje pode mudar amanhã, e então você estará perdido. Aqueles que pensam da mesma forma são desconhecidos para você. 3. Aparentemente, você se apegar a padrões que perderam toda a realidade; eles não aparecem em lugar algum. 4. Empiricamente: aqueles que sempre estiveram acostumados a se apegar a padrões sem examiná-los, sem duvidar, que eram convencionais e respeitáveis, foram os mais fáceis de coordenar. As pessoas que duvidam, os céticos, os rebeldes e afins foram muito mais difíceis de influenciar. Pois esse é um sistema com seus próprios padrões, e padrões não examinados, simplesmente aceitos com base na autoridade – ou na opinião pública –, que desmoronam no momento em que deixam de ser reais. Tudo o que resta às pessoas convencionais e respeitáveis é o hábito de ter padrões para se apegar a algo, e esses padrões são fornecidos pela nova ordem.

VI

Aquelas pessoas que não participaram não eram nem antiquadas o suficiente para não aceitar novos padrões nem possuíam padrões melhores. A consciência delas não funcionava dessa forma mecânica, em que você possui uma lei e então subsume todos os casos particulares sob ela. Elas foram arrogantes o suficiente para julgar por si mesmos, e eu sugiro que seu critério era socrático: Sócrates não apenas disse que “é melhor sofrer o mal do que cometê-lo”, mas também explicou que “é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que estar em desacordo consigo mesmo”. Elas se perguntaram se ainda conseguiriam viver consigo mesmas depois de terem realizado certas ações e decidiram não participar, não porque o mundo seria melhor (não por causa da responsabilidade política) e não por estarem preocupadas com a salvação de suas almas, mas porque queriam continuar vivendo consigo mesmas. Elas se recusaram a assassinar não tanto porque ainda se apegavam ao Mandamento “Não matarás”, mas porque não estavam dispostos a viver junto a um assassino.

Dois exemplos. O pressuposto para esse tipo de julgamento é o hábito de examinar e de viver junto a si mesmo. Chamamos de pensamento esse diálogo silencioso em que você fala consigo mesmo, mas ele não é técnico, não é privilégio dos instruídos e sofisticados. Ninguém foi mais fácil de atrair para a nova armadilha da moralidade que os intelectuais, porque eles conseguem produzir ideias para tudo e tendem a julgar de acordo com o que os faz produzir coisas como noções e ideias.

Tendemos a pensar que as pessoas que têm o hábito de examinar proposições e padrões fundamentais são destrutivas. Temos todos os motivos para mudar de ideia sobre esse assunto. Os que duvidam e os céticos são mais confiáveis, não porque duvidar seja saudável ou o ceticismo seja

bom, mas porque essas pessoas estão acostumadas a formar suas próprias opiniões – a viver consigo mesmas.

VII

Essa atitude de não participação, de não fazer certas coisas independentemente do mundo, é politicamente uma situação marginal. É irresponsável, mas tal irresponsabilidade é justificada quando se está completamente impotente. Assim, é a atitude correta em situações extremas e também pode ser a atitude correta para aqueles que fizeram do pensamento um modo de vida: o filósofo ou quem quer que reivindique a liberdade em relação à política, que nosso corpo político garanta a todos os cidadãos.

Contra essa atitude, o argumento corrente era: “todo cidadão tem o dever de obedecer às leis”. Ele não pode examinar as leis e então decidir se elas são boas ou não; tal conduta arruinaria todo o corpo político. Nenhum governo pode sobreviver sem essa obediência. Isso é uma falácia e ela reside na palavra obediência. Somente uma criança obedece. Um adulto na verdade apoia as leis ou a autoridade que requer obediência. Nenhuma ação é possível sem o apoio e a ajuda de outras pessoas. Aquele que inicia a ação precisa do apoio de outros para levá-la a cabo – *agere/gerere, archein/prattein*. Sem essa “obediência”, um líder fica indefeso – ao passo que a criança fica indefesa no berçário e o escravo quando se recusa a “cooperar”. Se obedecemos às leis do país, na verdade apoiamos sua constituição, e toda revolução começa quando esse consentimento tácito é retirado. Em termos políticos, os não participantes, na medida em que entravam em conflito com as leis do país, não reivindicaram liberdade em relação à política, mas retiraram seu consentimento, recusaram-se a apoiar, evitando os lugares de “responsabilidade” onde esse apoio, sob o nome de obediência, era exigido, ou pagando com a própria vida pela não obediência.

VIII

Concluindo: a responsabilidade moral começa onde termina a responsabilidade política, onde você não pode ou não quer fazer algo pelo mundo. Em certas situações políticas desumanas, pode ser um sinal de coragem admitir impotência e dizer: “não quero fazer parte desse mundo, não aceitarei meu quinhão nele e não participarei”. Com isso restará apenas a própria vida em sua mera existência. Agora você decidirá de acordo apenas com esse critério, o velho critério socrático: “se eu não puder fazer isso (por exemplo, examinar a mim mesmo e às pessoas ao meu redor), a vida não vale a pena ser vivida”, e “se eu tiver de fazer isso – por exemplo, matar ou prestar falso testemunho contra meu próximo – não conseguirei mais viver comigo mesmo”. E embora possa haver muitas pessoas que não vivem consigo mesmas – e isso significa que, estritamente falando, não possuem consciência –, para mim a vida não valeria a pena ser vivida se eu perdesse a mim mesma. Se você tiver sorte, essa atitude moral sob uma ditadura totalitária o levará apenas ao isolamento de seus semelhantes; se tiver azar, o levará à morte.

**LA REPRESENTACIÓN DE LOS PERPETRADORES: LA SINGULARIDAD DE LA
LENTE ARENDTIANA EN *EICHMANN EN JERUSALÉN***

Paula Hunziker (UNC-CIFFyH-IDH)

El problema de la representación de los perpetradores de lo que se dado en llamar “crímenes de lesa humanidad” constituye, actualmente, un foco de interés no exento de polémicas y debates en diversos registros culturales, desde el cine a la etnografía y la sociología, pasando por la filosofía. Asimismo, la constitución de ese campo problemático ha dado lugar a trabajos muy estimulantes sobre los modos en que esa representación puede ser historizada, teniendo en cuenta determinados acontecimientos y registros que iluminan con disímiles lentes a los responsables de ese tipo de delitos (Ferrer y Sánchez Biosca et. al, 2019; Feld y Salvi, 2021). De esos acontecimientos, sin dudas, hay algunos con una fuerte impronta judicial. Tal es el caso del juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén. La relevancia de este juicio no sólo se debe a que, gracias a él, accede a la justicia de manera específica el crimen del genocidio judío, y lo hace en el marco del primer evento televisivo que tiene una cobertura internacional (Wieviorka y Lindeperg, 2012), sino también a las características del personaje sentado en el banco de los acusados – una no menor, su voluntad de hablar y responder a las preguntas de los jueces y fiscales –, un ex oficial nazi responsable de la organización del transporte en trenes a los campos de exterminio del Este. No creemos forzar una interpretación si decimos que ese juicio dio lugar a dos modos de representación en tensión hasta el presente. De un lado, la lectura del fiscal Hausner, y junto con él, la del Estado de Israel que decidió llevar adelante el juicio en 1961, una lectura que destacó el aspecto del “odio racial” como causa y explicación de la conducta criminal de Eichmann, apuntando toda la escena representativa en esa dirección. Del otro lado, la lectura de esa famosa espectadora del juicio, que asistió a Jerusalén como corresponsal del *New Yorker*, Hannah Arendt. La mirada de la autora, que tendrá efectos duraderos y no siempre claros, confrontó con la interpretación anterior en un aspecto decisivo: el odio racial no era la característica más importante del funcionario nazi, sino que más bien había que prestar atención a sus dotes y mentalidad de organizador, que lo convirtieron en un burócrata de escritorio que planificó y realizó el traslado de los judíos a las cámaras de gas en el Este.¹ La fuerte impresión en esa dirección, esto

¹ Muchos años antes, la autora menciona la idea de “matanzas administrativas”, que cristalizan en los totalitarismos al unirse el gobierno por decreto y a distancia del imperialismo inglés con el racismo también presente de manera independiente en la experiencia imperial. Destacamos esta referencia, también, para advertir que de ninguna manera Arendt desconoce el factor racial por clave para entender el nazismo, pero considera que debe articularse como un modo de organización del dominio “a distancia” y por “decreto”, en “secreto” que también es clave para entender su atractivo para ciertos agentes no particularmente “fanáticos”, como ella misma señala de Eichmann (Arendt, 1994, p. 252).

es, de que no estaba ante un ser con motivos malignos de destrucción, de que Eichmann “no era un Yago ni era un Macbeth”, la llevó a afirmar que el acusado “carecía de motivos, salvo aquellos que demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y en sí misma esa diligencia no era criminal” (Arendt, 1967, pp. 397-398). Asimismo, la condujo a acuñar la expresión banalidad o “vaciedad del mal” (363). Una idea sumamente discutida en 1963, pero que en la actualidad es usada como parte del marco teórico de las ciencias sociales y humanas, lamentablemente, en muchos casos, en un registro poco preciso y ambiguo. Sin dudas es la propia Arendt la que contribuyó a esta ambigüedad, al no dejar un testimonio conceptual claro de esa idea. En el presente trabajo nos proponemos concentrarnos menos en las pocas frases en las que Arendt explica este término de manera conceptual que en el procedimiento retórico y textual que construye para mostrar esa banalidad, en una escena de justicia cuyo sentido es la búsqueda de la verdad y la atribución de “responsabilidad” respecto de ciertas acciones criminales. Para ilustrar las opciones representativas de Arendt, nos valdremos, además, del film *Un especialista* (1999) de Eyan Sivan y Rony Brauman, una película cuyo montaje de las imágenes del proceso judicial contra Eichmann da cuenta de una lectura atenta del libro publicado por primera vez en 1963 (ampliado en 1965), y de sus opciones metanarrativas, que, por ello, ayuda a mostrar.

Entendemos que este modo de acceder a *Eichmann en Jerusalén* (1967) tiene la ventaja de actualizar la singularidad de la perspectiva arendtiana en el marco de un debate en ascenso (en especial en la Argentina) sobre los modos de representación de la voz de los represores, una mirada que aún tiene cuestiones que aportar. A los fines de mostrar esa actualidad y su singularidad, en primer lugar, vamos a retomar el trabajo de Arturo Lozano Aguilar (2019), quien ha contrapuesto dos modos paradigmáticos de representación de la voz de los perpetradores: el de Gitta Sereny en *Into that Darkness* (1974), una larga entrevista al comandante de Treblinka, Franz Stangl, capturado en Brasil unos años antes, y el del cineasta Claude Lanzmann en su película *Shoah* (1985). En segundo lugar, a partir de ese contrapunto, nos detendremos en el libro de Arendt *Eichmann en Jerusalén*, así como en la película *Un especialista*, entendiendo que hay, en uno y otra, una tercera posibilidad. Si en el caso de Sereny se trata de cultivar una actitud de distanciamiento que da lugar al testigo frente al perpetrador – en otras palabras: que busca comprender a un hombre que explica y da razones de su conversión en agente del mal –, y en el de Lanzmann de una escena que busca revivir al perpetrador en el supuesto testigo, en el caso de Arendt, Brauman y Sivan se trata de mostrar en la voz del testigo el propio acto de la conciencia de ocultar y de renegar de sí como actor en un plan de exterminio. Si para Lanzmann hay que situarse moralmente contra el acto del criminal, atendiendo solamente a lo que, en la voz del testimonio, permite captar al asesino del pasado y al acontecimiento del exterminio, para Arendt es posible una vía fenomenológica-hermenéutica que, en el contexto de la condena moral y jurídica sin grises del crimen y del criminal, intenta dar cuenta, a través del montaje de su testimonio en una escena de justicia, de una conciencia “banal”. La banalidad no es aquí estupidez, sino el producto de la decisión de formar parte de un plan de exterminio y de no pensar

más – de eludir, de obturar el acceso a la conciencia por medio de una serie de transformaciones de la memoria, del recuerdo – en esa decisión. Por ello aquí el testimonio del perpetrador no es el fin sino el comienzo de un dispositivo retórico y narrativo magnífico que constituye el libro de 1963.

I

En el artículo “El verdugo en *Schoah* (Claude Lanzmann, 1985): abismo al infierno”, Lozano Aguilar (2019) nos acerca un interesante contrapunto de esta obra del cineasta francés con otra que tiene como objetivo explícito comprender cómo un hombre pudo convertirse en un comandante de un campo de exterminio. Efectivamente, el libro de Gitta Sereny busca comprender a los perpetradores a partir de una larga entrevista al ex comandante de Treblinka Franz Stangl, que es complementada con otros testimonios auxiliares como el de Suchomel, un antiguo guardia del campo y subordinado de Stangl, que luego tendrá un lugar muy diferente en la película Lanzmann. La óptica epistémica de Sereny es dar crédito al propio ex comandante nazi como fuente de autoridad testimonial plena, para poder así penetrar en su personalidad: “suspender todo juicio moral sobre el personaje y dejarle que, en sus propias palabras, explique la gestación de ese comportamiento criminal” (Lozano Aguilar, 2019, p. 140). Sin dudas, se trata de un intento de representar al perpetrador que parte de la idea de que éste puede convertirse en testigo del crimen en el presente, dando lugar en ese acto a una transformación no sólo epistémica sino moral, que va de lo monstruoso del verdugo a la humanidad del testimonio: “El libro concibe al verdugo como una obturación de la naturaleza humana, esencia innata que presidió a la persona antes de su etapa criminal y que ha sido recuperado al enfrentar al protagonista con su pasado victimario” (Aguilar, 2019, p. 141). El contrapunto explícito de Lanzmann con esta aproximación es evidente en la elección y el modo de entrevistar a Suchomel, el antiguo responsable de la sastrería y de los objetos valiosos quitados a los judíos en las puertas de las cámaras de gas de Treblinka. Si en el caso de Sereny el testimonio de Suchomel viene a complementar el recibido por Stangl (recibiendo elogios de Sereny por su meticulosidad como testigo (Lozano Aguilar, 2019, p. 140)), en el caso de Lanzmann es convocado con un muy diferente propósito. El sujeto entrevistado no es aquí considerado como fuente de autoridad testimonial, sino como un verdugo que debe ser interpelado para lograr su “regreso” – por medio de una serie de dispositivos de engaño – al momento del crimen. Luego de dos horas de filmación que nos confrontan con los testimonios de sobrevivientes judíos, aparece la imagen del dispositivo de engaño del entrevistador hacia Suchomel: una cámara oculta gracias a la cual, junto con el posterior montaje, Lanzmann nos mostrará la imagen siniestra del guardia del campo entonando la canción que hacen aprender de memoria y cantar a los judíos que llegan a Treblinka. Para el cineasta, como explica Lozano Aguilar apelando a algunas entrevistas reveladoras, se trata de hacer un esfuerzo por “no comprender” (2019, p. 142). Cualquier actitud “compresiva” puede recaer, por un lado, en una justificación de una

“génesis armoniosa de la muerte”, que no existe: “Lanzmann no muestra ningún interés por la humanidad del verdugo, ni por las causas explicativas ni remordimientos, sino que pretende extraer de sus palabras toda la crudeza del acontecimiento” (Lozano Aguilar, 2019, p. 143). Por otro lado, puede recaer en una situación peligrosa que borre los límites morales absolutos que los intelectuales deben establecer ante el crimen: “la consecución de crédito a la memoria del verdugo conduce necesariamente a la confusión moral frente al monstruoso crimen” (idem).

Cada una de estas actitudes ante el perpetrador como testigo sin dudas representa una diferente actitud ante el criminal del pasado que se convierte en “testigo” presente de su crimen: una que instrumentaliza completamente el testimonio para explicar al verdugo del pasado, otra que lo absolutiza como espacio de transformación moral de los perpetradores. Por último, esa actitud conlleva otra respecto de los espectadores: si en el caso de Sereny contribuye a cierta identificación con el hombre normal que puede convertirse en un asesino, en el caso de Lanzmann eso resulta imposible. Por supuesto, filmada en 1985, esa actitud tiene un conjunto de razones con las que coincidimos, y que nos interpelan, en especial a los que vemos cómo se usa la obra de Arendt para señalar que “existe un Eichmann en cada uno de nosotros”², u otros usos de la idea de banalidad muy alejados de las intenciones de la autora. En el caso de Lanzmann, se trata de recuperar el estupor moral que acompañó al descubrimiento de los campos y de revocar cierta normalización de los verdugos. No obstante, sin dudas falta una explicación más acabada de sus decisiones morales y estéticas: ¿es cierto que la voz del verdugo resulta significativa sólo para mostrar la lógica que proyecta y administra el crimen? En lo que sigue, intentamos mostrar en la obra de Arendt de 1964, así como en el film *Un especialista* de Brauman y Sivan, un camino alternativo, que no cae en los peligros que, con razón, advierte Lanzmann ante cualquier intento de “comprender” a los perpetradores. La clave está, a nuestro entender, en la idea que orienta la construcción metanarrativa del libro de Arendt, y que encuentra su expresión en el montaje realizado por Brauman y Sivan. Para ambos, se trata de hacer lugar a la voz de los perpetradores, pero no como punto de llegada, sino en el marco de un conjunto de elecciones para mostrar la escena de su enunciación, que escapa tanto a la simple acusación de mendacidad como a la aceptación integral de su testimonio. En este marco, las escenas de justicia son espacios privilegiados. Dado que en ellas mismas se pone en juego la búsqueda de la verdad por medio de una serie de condiciones que deben asegurar la “imparcialidad”, ponen también condiciones al testimonio, ninguna de las cuales lo sujeta al “engaño” por parte de los que preguntan, ni a la diseminación posible de los límites morales que tanto preocupan a Lanzmann.³

² Usamos esta frase porque es una que la autora ha negado de manera explícita. Ante una pregunta de C. Bay, que sugiere esta idea, replica: “En primer lugar, a usted le gusta mi libro *Eichmann en Jerusalén* y dice que lo que allí afirmé es que hay un Eichmann en cada uno de nosotros. ¡Oh, no! ¡No hay ninguno ni en usted ni en mí! Esto no significa que no haya un buen número de Eichmanns. Pero tienen una apariencia bastante distinta” (Arendt, 1995, p. 144).

³ Dadas las actuales discusiones sobre las ganancias y las pérdidas de la opción por la justicia penal en el campo de la justicia transicional, este hecho da un argumento más para su defensa. Las condiciones brindadas por las escenas

II

Un especialista (1999) es un largometraje documental dirigido y guionado por Eyal Sivan y Rony Brauman, cuya única fuente visual son los archivos de video del proceso judicial llevado adelante en Jerusalén, en 1961, contra el teniente coronel nazi Adolf Eichmann, ex jefe de la oficina IV-B-4 de la Seguridad Interior del Reich. “Especialista en la cuestión judía”, Eichmann fue el encargado de la “emigración forzosa” de los judíos del Reich entre 1938 y 1941; además, entre 1941 y 1945 organizó la deportación de los judíos de Europa (así como la de los polacos, eslovenos y gitanos) hacia los campos de concentración y exterminio. Cumpliendo su misión con meticulosidad y lealtad, se convirtió sucesivamente en “experto en emigración” y en uno de los organizadores de la logística de la *solución final del problema judío*, especialmente de aquellos aspectos vinculados con la circulación de los trenes, cuyo rol fundamental en el sistema nazi explicó el historiador Raul Hilberg (2005) en *Shoah*. Fue capturado en 1960 en un suburbio de Buenos Aires por el Servicio Secreto Israelí, juzgado en 1961, y ahorcado al año siguiente.

La apuesta de esta particular narración cinematográfica, construida con imágenes de archivo de un proceso jurídico de gran importancia, es lograr el retrato visual y sonoro de un auténtico “criminal moderno”; *en carne y hueso*, al decir de la famosa corresponsal del juicio para el *New Yorker*, Hannah Arendt. Se trata, como señalamos, de una lectura compleja que pone en relación ese retrato con su contexto: ya sea el del pasado, por medio de la utilización de títulos que dan cuenta de las diferentes etapas del plan de exterminio, y que contextualizan el testimonio tal como la misma Arendt lo hace en el índice de su libro⁴, ya sea del presente, por medio de la introducción de esas otras voces, centrales para entender la escena misma de justicia y la búsqueda de la verdad de lo sucedido.⁵ La influencia de la mirada arendtiana,

de justicia, aseguran mejores marcos morales y epistémicos para la comprensión de la voz de los perpetradores de lesa humanidad. Hemos intervenido en este debate, en especial en el caso argentino, en Hunziker, 2021.

⁴ Los autores usan como marcadores de separación de escenas los títulos del libro de Arendt: “Expulsión”, “Concentración”, etc. Sobre este aspecto del libro de Arendt, señala Traverso que *Eichmann en Jerusalén* contenía una especificación mucho mayor de los estadios del plan nazi del genocidio. Tal como es posible advertir en la estructura misma del libro, Arendt distinguía con mayor claridad el complejo proceso que había culminado en la *solución final* de la cuestión judía en los países ocupados de Europa: “primero los judíos fueron aislados, por ley, y se les puso señas de identificación, como la estrella amarilla; el siguiente paso fue concentrarlos en *ghetos*. El tercero la deportación o el ‘reasentamiento’. Finalmente, se les enviaba a los campos de exterminio” (Traverso, 2001, pp. 97-98).

⁵ Hay que añadir que la obra de Arendt contiene una interpretación del contexto material y simbólico de la propia escena en Israel. No entraremos en este aspecto del asunto. Para un análisis de ese contexto es fundamental el texto de Annette Wieviorka y Silvie Lindeperg, que analizan las reglas de la “puesta en escena” del proceso, marcadas por tres coordenadas: el cuadro fijado por la ley, con sus procedimientos y sus rituales, el ordenamiento aportado por el Fiscal general, y la arquitectura de la sala misma (Wieviorka y Lindeperg, 2012, p. 73).

basada en su propia observación como espectadora hasta el 6 de mayo de 1961, en documentos escritos ofrecidos como prueba, y en algunos textos sobre la historia del nazismo, especialmente el libro de Hilberg, es explícitamente reconocida. Sobre esta perspectiva, Arendt aclara:

Este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo (...) ni mucho menos un tratado sobre la naturaleza del mal. Todo proceso se centra en la persona del acusado, en una persona de carne y hueso, con una historia suya, individual, con sus propias formas de comportamiento, y con sus propias circunstancias (Arendt, 1967, p. 170).

En este marco, la voz del testimonio de Eichmann es traída al texto en numerosas ocasiones. No obstante, el sentido de esta estrategia que “deja hablar” a Eichmann no se dirige, como en el caso de Sereny, a mostrar la transformación moral del antiguo verdugo, sino a iluminar, por medio de determinados modos de contextualizar esa voz – a través de la propia voz –, por qué es imposible dar credibilidad moral y epistémica a ese testimonio. Su polémica con el fiscal Hausner ha sido suficientemente estudiada: al escuchar al acusado, Arendt aleja de sí la idea de un Eichmann monstruoso, único ideólogo de la “solución final”. Lo que se acentúa menos es que esto no busca exculparlo, sino contextualizar su acción y decisiones criminales en el marco de un proceso que ya ha investigado en *Los Orígenes del Totalitarismo*: el programa de destrucción no se apoya en una rama especial de la administración. Esta tarea está cuidadosamente descentralizada, de modo que requiere de la colaboración, por partes, de un complejo y diferenciado número de departamentos. A partir de 1941, toda la burocracia estatal se dedica, con mayor o menor conocimiento, a ejecutar el exterminio.⁶

En ese horizonte, si algo caracteriza el testimonio de Eichmann, es menos la ideología racista que la “banalidad”. Es para mostrar esa banalidad que la autora sigue un método de exposición que depende esencialmente de dispositivos retóricos que introducen la “voz” (e incluso los silencios) de los participantes del proceso (el acusado, los testigos sobrevivientes, los historiadores convocados, el fiscal general, los jueces y el público), en una narración en la que el marcado o sutil “contraste” de voces muestra semejanzas inquietantes allí donde el fiscal ve una distancia abismal, y diferencias sutiles donde se quiere mostrar identidad. Por medio de este procedimiento (que da lugar un libro que dista de ser un “reporte”), la autora explorará la posibilidad de mostrar el testimonio de Eichmann como el de un actor – ni único ideólogo ni simple obediente – tras la historia política y personal que éste relata. Aquí cabe una aclaración

⁶ Como muestra con detalle a lo largo de los capítulos de su libro, en los que recorre la carrera de Eichmann en el partido nazi, su paso por los diferentes países europeos, y su lugar en la preparación de la “solución final”, la jurisdicción del acusado no cubre el conjunto de los territorios bajo control del Reich, ni los campos, con excepción del gueto de *Theresienstadt* (que nunca fue un campo de exterminio, sino una pantalla para las inspecciones del “mundo exterior”).

central: Eichmann renegará todo el tiempo de ser “actor”, responsable de sus actos. Ello no supone que debamos aceptar esta perspectiva. Precisamente el esfuerzo narrativo de Arendt es mostrarlo como un actor que sistemáticamente reniega de sí. Ello lo hace “cómic”, un “payaso”, al decir de la autora (1967, p. 83), pero esta comedia se desarrolla en el horizonte de una tragedia sin precedentes que el contraste narrativo con los testimonios de las víctimas contribuye a mostrar.⁷ La autora ubica el decir del acusado en la propia dinámica de un proceso judicial que involucra a varios actores, mostrando cómo “la pura y simple irreflexión” puede hacerse audible y visible y adquirir un sentido para los espectadores del juicio y para nosotros. Así, Arendt identifica profundos modos subjetivos de invisibilización de los otros, que perviven en el comportamiento del acusado durante todo el juicio. Curiosamente, lo que el dispositivo retórico utilizado ilustra es, negativamente, la conexión moral y epistémica entre el espacio de lo pensable-decible y el de lo visible y lo audible. Arendt llama la atención acerca de la imposibilidad de Eichmann de escuchar a los otros, que es también una “imposibilidad de ver” a los otros. Asimismo, el fondo último de estas características es una imposibilidad de “escucharse” – de hablar consigo mismo – que es también la de ya “no verse”, provocada por una decisión inicial de ya no ser testigo de sí mismo, y de ya no “volver a pensar” en ello. Es así, montado sobre la posibilidad humana, demasiado humana, de no pensar, que un sistema orientado a “hacer superfluo el concepto de ser humano” encuentra en Eichmann (y muchos más) la palanca fundamental, el punto apoyo de Arquímedes, al decir de Arendt, para mover el “universo concentracionario”.

En un juego de espejos, podemos conjeturar que la película de Sivan y Brauman hace visible por medio de la imagen lo que Arendt nos muestra narrativamente a través de la incorporación de la voz de Eichmann en una descripción densa del proceso como tal. Para esta descripción, Arendt cuenta con su propia observación, pero no de manera exclusiva. Si bien asiste al comienzo del juicio el 11 de abril de 1961 y puede “ver” a Eichmann en durante un mes, se retira de Israel el 7 de mayo, sin asistir a aquello que será la fuente fundamental de *Un especialista*: el interrogatorio y el contrainterrogatorio al acusado, que se desarrollan desde el 20 de junio. Además, si bien es testigo de la reproducción sonora de la voz de la declaración de Eichmann ante el policía judío encargado de su custodia antes del juicio (voz llamada como primera “testigo” del juicio), en el capítulo final de su libro se encarga de aclarar que sus fuentes primarias para la elaboración del “reporte” no son audiovisuales, sino escritas: la transcripción de las actuaciones judiciales que fue distribuida a los representantes de la prensa que se hallaba en Jerusalén,

⁷ La apelación al matiz, siempre presente en esta obra, también lo es respecto de las clásicas distinciones entre género trágico y cómic. Más allá de este problema, podemos afirmar que Arendt se dedica a criticar el “dramatismo” impreso por el fiscal, porque le parece que ronda el patetismo y el sentimentalismo que obtura la reflexión, y que cierra el relato. Ello no es contradictorio con la utilización de procedimientos retóricos de “representación dramática”, que, como ha señalado muchos años antes, es el arte que “más se asemeja a la acción”, y por ello, el más político.

según las traducciones simultáneas, y resumidas, la transcripción en alemán del interrogatorio al que la policía sometió a Eichmann, grabado en cinta magnetofónica, luego mecanografiado y presentado al acusado, quien corrigió el texto de propia mano, los documentos presentados por la acusación y los “textos legales” facilitados por la misma, las dieciséis declaraciones juradas prestadas por testigos aportados por la defensa, y un original de sesenta páginas mecanografiadas, escritas por el propio Eichmann y ofrecidas como prueba por la acusación (que no se entregó a la prensa). Respecto de las fuentes secundarias, Arendt señala los innumerables artículos y relatos periodísticos publicados desde la captura de Eichmann en Argentina, así como dos libros de historia cuya pertinencia se justifica ya que uno de ellos es propuesto como medio de prueba en el propio juicio – nos referimos a la obra de G. Reitlinger, *The final Solution* ([1953] 1961) –, y otro para aportar explicaciones autorizadas sobre el período en cuestión: la obra de R. Hilberg ([1963] 2005), publicada luego del juicio (Arendt, 1967, p. 404).

Así, lo que nos ofrece esta obra es un profundo y complejo trabajo de “imaginación” sobre lo real “reflejado” en los documentos y los testimonios, una tarea que no puede negar eso que posteriormente Arendt denominará “verdades de hecho” (1996, pp. 239-277), pero que no se reduce a ellas. Así, por un lado, contra el poder de las imágenes totales (ibid., p. 265) que espectacularizan el horror y lo convierten en monstruoso, Arendt llama a la moderación, a concentrarnos en lo efectivamente hecho. Sin embargo, para comprender “lo efectivamente hecho”, la autora reclama un ejercicio de la imaginación, única manera de “comprender” la singularidad y la ejemplaridad del acusado, más allá de los clisés dominantes. Por supuesto, no se trata de exculparlo, pues incluso con su confesión firmada ante el policía en Jerusalén hay motivos suficientes para ahorcarlo. Una vez asumido esto: ¿qué consecuencias se seguirían de aceptar que Eichmann no miente, que dice la verdad sobre sí mismo, su relato como simple funcionario en el sistema burocrático del Reich, sin escudarse en el silencio ni en la pura y simple mendacidad? Esta es la hipótesis de Arendt, y, junto con ella, la de Sivan y Brauman:

El personaje que nos fue revelado a lo largo de centenares de horas de archivos filmados de su proceso es realmente el que Arendt ha descripto en *Eichmann en Jerusalén*: sus pensamientos no son horrorosos, son huecos. Las frases hechas que hace las veces de lenguaje lo separan de la realidad, lo protegen, evitándole “hacer la experiencia del mal introducido en el mundo...se trata de no sentir para no pensar, de no pensar para no sentir”. El crimen burocrático, cuyas armas son la estilográfica y el formulario administrativo, cuyo móvil es la sumisión a la autoridad, y al que nada aparente distingue de un trabajo como cualquier otro, es la forma paroxística de esta disociación mental. Para Eichmann, que lo enuncia como una verdad evidente más allá de toda discusión, una deportación es ante todo un conjunto de procedimientos que ponen en juego diversas administraciones (Sivan y Brauman, 2000, p. 22)

Es precisamente esta constatación la que los lleva a concebir la idea que gobierna la “carnicería” del proceso de montaje:

Frente a la gran cantidad de material audiovisual disponible era necesario establecer de entrada una mirada selectiva. Los centenares de horas pasadas ante esas imágenes no pretendían ser para nada una estrategia de esponja que apuntara a una absorción pasiva e indiscriminada. Por el contrario, esta frecuentación intensiva de los archivos estaba enmarcada y era guiada por un claro objetivo: reunir todos los elementos capaces de tornar inteligible el “sistema Eichmann” (2000, p. 90).

La deuda que esta mirada selectiva tiene con Arendt es indudable.

En primer lugar, ésta se advierte en *el criterio temporal para la secuencia total de cuadros*. Así, luego de concluido un enorme trabajo de archivo, que supone la clasificación de todas las secuencias y planos de acuerdo a la lista de “pruebas” numeradas por orden de presentación durante el juicio, los autores sobreponen al criterio cronológico un criterio de ordenación histórica con el que efectúan un recorte que es característico de la exposición arendtiana, y que, precisamente, permite contrastar las explicaciones del acusado con los hechos referidos por los testigos o contenidos en los documentos. Por medio de una pregunta del Fiscal, del juez, o por medio del uso de la voz en off al final (donde se escucha, “el *Führer* ordenó la destrucción física de los judíos”, que Eichmann cuenta que recibe de Heydrich en 1941), los cuadros nos orientan en las sucesivas etapas de la “solución final”: “emigración forzosa” (tarea que se le encomienda desde la asunción en la Oficina de Asuntos judíos, en 1937), “concentración en guetos” (desde 1938), “evacuación hacia el Este” y “exterminio” (desde el año 1940 y, especialmente, 1941), y nos muestran la visión que Eichmann tiene de ellos (y de su participación). Así, tomando como eje al acusado, la película recorre su propia visión de acontecimientos que, histórica, política y moralmente son importantes, pero que para el acusado sólo generan problemas “técnicos”, no morales.

En segundo lugar, la presencia de Arendt se advierte en *la decisión de conservar sólo aquellos testimonios de sobrevivientes directamente relacionados con la “competencia” de Eichmann*: era necesario concentrarse en lo que había hecho. Además de que ello bastaba para condenar a pena de muerte al acusado, la autora utilizó este procedimiento para hacer un contrapunto sistemático entre lo que decían los testigos que lo habían conocido y lo que exponía el propio Eichmann sobre determinados momentos clave de la historia. Este contraste narrativo no fue bien comprendido por muchos lectores de Arendt, o directamente fue sometido a una campaña de difamación, que dependía de la circulación de algunos párrafos aislados, que descontextualizaban la narración misma y sus efectos de “montaje”⁸. Este fue el caso, particularmente, con el modo en que Arendt relataba el rol de los Consejos Judíos y su “responsabilidad” en la destrucción

⁸ Cf. Arendt, 1967, especialmente el capítulo 14, “Los testigos y las restantes pruebas” (pp. 317 y ss).

de su propio pueblo. La colaboración judía no sólo había sido un tema para la sociedad israelí, sino que se había dictado, en 1950, una Ley para juzgar a los “colaboradores judíos de los nazis” (Sivan y Brauman, 2000, p. 34). En este marco, lo que Arendt hacía público era un hecho ya conocido, si bien ubicaba este capítulo negro de la historia judía en el marco de una lógica histórica que había aprendido con Raul Hilberg. Y lo hacía únicamente porque había sido un elemento central de las acciones criminales de Eichmann – el “especialista en la cuestión judía” –, tal como aparecía en su relato, como en el de los propios líderes de los consejos, citados a declarar en la sala de audiencias. Antes que negar este hecho, la apuesta de Arendt era comprender, lo que significaba poder distinguir con cierta mirada histórica entre diferentes etapas del plan de exterminio, a partir de la cual se podía marcar la frontera en que estas organizaciones se convirtieron en colaboradoras en un sentido fatal. Sin embargo, puesta en contrapunto con la culpabilidad de Eichmann, lo que aquí aparecía era la responsabilidad de ciertos líderes, no la culpabilidad de las víctimas. Y también, es necesario reconocerlo, el contraste entre los judíos sobrevivientes que fueron incorporados en el relato de Arendt y algunos de los relatos de algunos de esos mismos líderes. Si bien en una lectura atenta esto es perceptible, el contraste visual ofrecido por la película es mucho más claro, y permite hacer justicia a la empresa arendtiana.

En tercer lugar, los retratos de los principales personajes, así como de sus “relaciones”, logrados gracias al uso de los primeros planos, logran reflejar *el tipo de construcción narrativa* que orienta el informe arendtiano: el primer plano de la película sobre la sala vacía, que muestra su arquitectónica teatral, los primeros planos del Fiscal, siempre acusador, con el dedo en alto, la voz elevada y el gran gesto, la impotencia de los jueces, sus preguntas, que contrastan con la certeza del Fiscal, los denodados intentos de los jueces mismos por conducir los testimonios al terreno de lo actuado por Eichmann, el abogado defensor, siempre “sin preguntas”, los testigos con una postura introspectiva, intentando adentrarse en sus terribles recuerdos, y, finalmente, el retrato del acusado, el personaje principal de esta película. Recuperando los primeros planos de Hurwitz, el director norteamericano que filma el proceso, la película logra aquí una imagen extraordinaria del hombre en la jaula de vidrio: desde la primera escena hasta la última, Eichmann aparece con sus lentes de carey como un ser minúsculo, con un tic que tuerce su boca hacia un costado (que muchos confunden con una sonrisa macabra, en una de las imágenes más estereotipadas del proceso), rodeado de papeles que intenta explicar a los jueces, con su lapicera anotando los números de las pruebas, involucrando a los encargados de llevar el juicio adelante en discusiones bizantinas sobre nombres de ciudades alemanas o números de archivos, entusiasmado en la elaboración de diagramas de mando de difícil comprensión. Las imágenes finales de la película son de una claridad asfixiante: rodeado de sus armas predilectas, papeles y carpetas, el acusado logra enredar al tribunal –y los directores logran involucrarnos como espectadores fastidiados– en una extensa discusión, entremezclada de circulares, planillas y memorándums, sobre el nombre de una ciudad: *Cholm*, *Kulmbhof*, *Chelmo*... Luego de unos minutos, el acusado nos ha conducido a su terreno habitual: ya no se trata de

saber si esa ciudad es la antesala de la muerte, la estación cercana a Auschwitz en Polonia, o un pueblo alemán relacionado con *Theresienstadt* (que supone la diferencia entre una estación de trenes que anuncian la partida hacia una vida “concentrada” y otra que anuncia la muerte en las cámaras de gas), sino de los números, los sellos y visados entre los que Eichmann se mueve a la perfección y nos sirve de guía.

Finalmente, hay que añadir que para los tres autores la empresa de representar la voz de los perpetradores no es disociable de un imperativo ético de justicia: por ello, tanto al narrar cuanto al filmar, desmontan una “táctica de defensa” del acusado, mostrando sus problemas epistémicos, morales y políticos. Hacer y dejar hablar a Eichmann es mostrar por qué razones, incluso si Eichmann no logra verlas, debemos juzgarlo. Como señala Arendt, en una sentencia personal sobre el juicio, que comparten Sivan y Brauman a tal punto de dar nombre a su libro *—Elogio de la desobediencia*:

Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tal sólo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado, y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo (...) en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa (Arendt, 1967, p. 401).

III

El cineasta francés J. L. Godard, en una polémica que escapa a este artículo, planteaba en el año 1963, un *dictum* que llamaba a volver a visitar (y a reflexionar sobre) los archivos visuales conocidos o inexplorados. Hacer un film “verdadero” sobre los campos, sustrayéndose a la pedagogía ejercitada a través del horror de las filmaciones de los campos liberados en el año 1945, pero sin renunciar al poder de la imagen para mostrar lo real, suponía una tarea a la vez necesaria e imposible:

Tomemos como ejemplo los campos de concentración. El único filme que hay que hacer sobre éstos – que nunca ha sido rodado y que nunca lo será porque resultaría intolerable – sería filmar un campo desde la perspectiva de los torturadores... Lo que sería insoportable no sería el horror que se desprende de tales escenas, sino muy al contrario, su aspecto perfectamente humano y normal (citado por Huberman, 2011, p. 209).

Mostrar las tomas existentes para comprender, así definía el autor de *Histoire(s) du cinéma* (1988-1998) su llamado a la responsabilidad del cine posttotalitario, que también era un llamado al “montaje” como un modo de iluminación de la verdad de la imagen de archivo. Más allá de sí, y qué términos, Godard lleva adelante o no este desafío, sin dudas esta idea es el centro de la película de Eyan Sivan y de

Rony Brauman construida con los archivos de video recuperados del proceso al criminal Adolf Eichmann. Como señalan en *Elogio de la desobediencia*, este es un material audiovisual único, no sólo porque el proceso es suficientemente novedoso para conformar un acontecimiento que da inicio a la centralidad de la *shoah* como figura fantasmática para Europa e Israel, sino también porque es uno de los pocos juicios en que el acusado es interrogado y contrainterrogado durante varias sesiones, sin escudarse en el silencio ni en la pura y simple mentira, ofreciendo un relato cuya exploración aún no ha concluido. Para los autores, esta exploración supone no sólo un trabajo de montaje, sino también el tratamiento de las imágenes con algunas técnicas provenientes de la ciencia ficción. Sin embargo, el film no busca mostrar lo real a través de la ficción, sino usar algunos recursos de la ficción para dar veracidad a las imágenes de archivo mismas y coherencia a la historia que se quiere mostrar con los documentos visuales, esto es, convertirla en un film.⁹ La ética de la mirada queda asentada en el modo de utilización de la técnica, y no en la técnica misma, así como en la posibilidad de acceder en todo momento a los archivos de los que proviene cada parte del film. Con ello, los autores asumen de entrada una “parcialidad” honesta de la mirada. Sobre esta parcialidad, sobre este juego de espejos, de montajes y reconstrucciones, hay que agregar algo más. Algo sobre las imágenes de archivo mismas.

Gracias al trabajo de Annette Wieviorka y Silvie Lindeperg podemos acceder, de alguna forma, a la “primera” lectura audiovisual del proceso: la del propio Hurwitz. Neoyorkino proveniente de Brooklyn, hijo de inmigrantes judíos del este, uno de los principales documentalistas de la izquierda norteamericana, el director elegido por el Estado de Israel planea un dispositivo fílmico que, sobre elementos arquitectónicos y discursivos existentes, da cuenta su interpretación y su anticipación respecto a lo que será la dinámica fundamental del proceso. Tal es el caso con la elección de las dos primeras cámaras, colocadas frente a frente. Con tal elección, Hurwitz “reforzaba la dramatización del eje acusado-testigos inscripto en la organización espacial del estrado (...) redoblando (la lectura) del fiscal Hausner” (Wieviorka y Lindeperg, 2012, p. 80). Además, proponía una lectura centrada en los primeros planos y los pequeños detalles, lo que descubriría toda una concepción sobre la verdad de la imagen, particularmente desarrollada en el cine de ficción: “se puede leer la verdad sobre el rostro de acusado, descifrando así el enigma” (idem). La sistemática frustración del director de las cintas de video, su siempre incumplida espera de ver caer de una vez el velo del asesino, la artificialidad del contrapunto entre unas víctimas y un acusado que no se miraron nunca, la inevitable sensación de que “no sucedía nada”, es el origen de otra lectura, que sobre las mismas imágenes muestra, con los mismos archivos, lo que sucede en esa “nada”.

⁹ En este aspecto se distancia de la película de H. Verneuil *Ícaro* (1979) la que, en un contexto absolutamente ficcional, se introduce el famoso experimento de Stanley Milgram. Para las diferentes conclusiones, por otra parte problemáticas, que Milgram extrae de sus experimentos y que lo llevan a tesis no arendtianas sobre la “tendencia” de los sujetos a obedecer, cabe recordar el importante trabajo de Martine Leibovici

Como señalamos al comienzo de este ensayo, el problema de la representación de los perpetradores ha adquirido notoriedad en los últimos años. En ese marco, elegimos mostrar el aporte de Arendt, haciendo énfasis menos en la idea de banalidad del mal que en los procedimientos retóricos y textuales que construye para mostrar esa banalidad en una escena de justicia cuyo sentido es la búsqueda de la verdad y la atribución de “responsabilidad” respecto de acciones criminales de lesa humanidad. Para complementar esa lectura, nos hemos apoyado en una película que, entendemos, desarrolla en un nivel fílmico un conjunto de elecciones epistémicas y éticas que deben mucho, y que su vez desenvuelven, la estructura meta-narrativa de *Eichmann en Jerusalén*. Entendemos que este modo de acceder al libro de 1964 nos permite actualizar la singularidad de la perspectiva arendtiana, en el marco de un debate actual sobre los modos de representación de la voz de los represores. Si en el caso de Sereny se trata de adoptar una actitud comprensiva frente a un hombre que explica y da razones de su conversión en agente del mal, y en el de Lanzmann de descubrir al perpetrador en el supuesto testigo, en el caso de Arendt, Brauman y Sivan, como señalamos, se trata de mostrar en la voz del testigo el propio acto de la conciencia de ocultar y de renegar de sí como actor en un plan de exterminio. Por ello, es una opción intelectual que da lugar al perpetrador como testigo, pero que establece una serie de recaudos éticos y epistémicos, entre los cuales no figura el engaño y el ocultamiento de información, sino la necesidad de contrastar el registro subjetivo con un análisis no ingenuo de la conciencia de los perpetradores en el marco de los crímenes efectivamente realizados, esto es, de la verdad de lo sucedido. Por ello, aquí, el testimonio del perpetrador no es el fin sino el comienzo de un complejo proceso de “descripción” en cuyo marco esa voz es comprendida e interpelada.

Bibliografía

a. Libros

- ARENDT, H. (1967). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción Carlos Ribalta. Barcelona: Editorial Lumen.
- _____. (1995). *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____. (1994). *Los Orígenes del Totalitarismo*, Vol. I: *Antisemitismo*, Vol. II: *Imperialismo*, Vol. III: *Totalitarismo*. Traducción cedida por Taurus de Guillermo Solana. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- _____. (1996). “Verdad y Política”. En: Arendt (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Traducción de Ana Poljak. Barcelona: Península, pp. 239-277.
- FEL, C. y SALVI, V. (2021). “¿Qué hacen los perpetradores cuando hablan? Aportes metodológicos a partir de una investigación sobre declaraciones públicas de represores (Argentina (1976-2018))”. En: *Cuadernos de Filología: Estudios Literarios*, XXVI: 181-204.
- FERRER, A. y SÁNCHEZ BIOSCA, V. edit (2019). *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*. Barcelona: Bellaterra.
- HILBERG, R. (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal.
- HUBERMAN, D. (2011). *Imágenes pese a todo*. Madrid: Paidós.

HUNZIKER, P. (2020). “Verdad, Justicia y Humanidades: la actualidad del pensamiento arendtiano en un debate argentino sobre el pasado reciente”. En *HannahArendt.net*, Ausgabe 1, Band 10, diciembre de 2020.

LOZANO AGUILAR, A. (2019) “El verdugo en *Shoah* (Claude Lanzmann, 1985): abismo al infierno”. En: FERRER, A. y SÁNCHEZ BIOSCA, V. edit (2019). *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*. Barcelona: Bellaterra, pp. 135-153.

REITTLINGER, G. (1961). *The final Solution*. New York: Perpetua ed.

SERENY, G. (1974). *Into that Darkness*. Londres: Random House Publishing.

SIVAN, E. y BRAUMAN, R. (2000). *Elogio de la desobediencia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

TRAVERSO, E. (2001). *La Historia Desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Editorial Herder.

WIEVIORKA, A. y LINDEPERG, S. (2012). “Las dos escenas del Proceso Eichmann”. En *Archivos de la Filmoteca*, 70, octubre.

b. Films

GODARD, J-L. (1988-1998). *Histoire(s) du cinema*. Francia.

LANZMANN, C. (1985). *Shoah*. París: Fayard.

SIVAN, E. y BRAUMAN, R. (1999). *Un especialista*. Israel.

VERNEUIL, H. (1979). *Í... como Ícaro*. Francia.