

Eichmann: um dispositivo burocrático ou mais um espetáculo jurídico?

EICHMANN: A BUREAUCRATIC DEVICE OR ANOTHER LEGAL SPECTACLE?

*Marcus Cesar Ricci Teshainer**

*Ronaldo Manzi***

RESUMO

Quem é Eichmann? O que ele representa? Estas questões nos levam a outras: ele representa algo na história da humanidade? Que tipo de memória temos deste homem? Seu julgamento é um exemplo? Eichmann representa um exemplo de uma patologia? Ou seu caso é uma exceção? O que significa sua indiferença em seu julgamento? Seria um exemplo do que o homem é capaz de realizar? Eichmann continua a ressoar para nós? Por que ele nos leva a questionar a lei? É apenas um exemplo de quem é capturado pelo dispositivo burocrático? Este ensaio busca compreender a representação de Eichmann enquanto uma memória de um tempo que insiste em não se calar.

PALAVRAS-CHAVE: Eichmann; Lei; Exemplo; Exceção; Memória

ABSTRACT

Who is Eichmann? What he represents? Those questions lead us to others: does he represents something in the history of mankind? What kind of memory do we have of this man? Is his judgment an example? Is Eichmann an example of a pathology? Or is his case an exception? What means his indifference mean in his judgment? Would it be an example of what man is capable of accomplishing? Eichmann continues to resonate for us? Why does he lead us to question the law? Is it just an example of who is caught by the bureaucratic device? This essay seeks to understand the representation of Eichmann as a memory of a time that insists on not shutting up.

KEYWORDS: *Eichmann; Law; Example; Exception; Memory*

* Psicanalista, mestre e doutor em Ciências Sociais (sociologia) pela PUC/SP, pós doutorando do Instituto de Psicologia da USP. mteshainer@usp.br.

** Doutor em filosofia (USP/RUN); pós-doutor em filosofia (USP); psicanalista; atualmente, professor UNG. manzifilho@hotmail.com

Depois desses acontecimentos, Deus pôs Abraão à prova, dizendo-lhe: - Abraão! Respondeu: - Aqui estou! Deus lhe disse: - Pega teu único, teu querido Isaac, vai ao país de Moriá, e aí o oferecerás em sacrifício num dos montes que eu te indicarei. Abrão madrugou, selou o asno, e levou dois criados e seu filho Isaac; cortou lenha para o sacrifício e encaminhou-se para o lugar que Deus lhe havia indicado. (...) Abraão pegou a lenha para o holocausto, colocou-a sobre seu filho Isaac, e ele levava o fogo e a faca (...) (GÊNESIS, 22, 1-7).

Numa declaração de Simon Wiesenthal, um dos sobreviventes dos campos de extermínio, ele nos diz que os próprios agentes da SS se divertiam ao avisar que eles já haviam ganhado, pois

seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruímos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (WIESENTHAL in LEVI, 2004, p. 9).

Ou seja, o que parece ser bem pior que o destino de uma morte sem sentido e desumanizada, é a perda de memória – como se as vítimas fossem esquecidas e os sobreviventes desacreditados, pois mesmo esses sobreviventes do *Lager* dizem ser indizível o que aconteceu. Dizem que o verdadeiro testemunho só poderia ser dito por aqueles denominados *mulçumanos* – mas que morreram e, por isso, não há uma fala concreta do que se passou, como afirma alguns dos sobreviventes:

(...) são eles, os ‘mulçumanos’, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chama-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (Sofsky *apud* Agamben, 2008, p. 52); o homem nunca deveria suportar tudo o que pode suportar, nem deveria nunca chegar a ver que tal sofrer levado à extrema potência já não tem nada de humano (LANGBEIN *apud* AGAMBEN, 2008, p. 82).

Giorgio Agamben se volta à fala de alguns sobreviventes para tentar anunciar que ainda resta algo de Auschwitz presente em nossas formas de vida. Ou seja, Agamben parte das vítimas desse horror para pensar o presente. Neste sentido, a análise de Agamben se baseia no testemunho das vítimas. Ou seja, daqueles que sentem vergonha por terem sobrevivido..., melhor, “o que lhe sobrevive é a vergonha” (AGAMBEN, 2008, p. 108) e mesmo culpado. Este é o sentimento, por exemplo, declarado de Primo Levi:

vive em nós [sobreviventes] uma instância mais profunda, mais digna, que em muitas circunstâncias nos aconselha a calar sobre os campos de concentração ou pelo menos atenuar, censurar suas imagens, ainda tão vivas em nossa memória. É a vergonha. Somos homens, pertencemos à mesma família humana a que pertenceram nossos carrascos. Diante da enormidade de sua culpa, também nós nos sentimos cidadãos de Sodoma e Gomorra; não conseguimos nos sentir alheios à acusação que algum juiz extraterrestre proferiria contra a humanidade inteira, com base em nosso próprio testemunho (LEVI, 2016, pp. 4-5).

Outros autores, como Theodor Adorno, tentaram explicar como uma nação pode se voltar às ideias do nazismo: será que eles realmente

acreditavam nisso? Quer dizer, Adorno tenta pensar como todo um povo pode acreditar ou agir como se acreditasse no que a Alemanha estava realizando.

É conhecido como Adorno chega à conclusão que só se podia tratar de uma sociedade psicótica – como se uma sociedade fosse capaz de adoecer e seguir cegamente um líder, mesmo que não acredite realmente nele. E mesmo grandes pensadores alemães, como Martin Heidegger, seguiu por certo tempo o partido nazista – algo que parece inacreditável, mas que de fato ocorreu.

Mas são poucos os momentos em que realmente pensamos a partir do próprio carrasco. Não o povo como um todo, não as ideias que eram difundidas, mas aquele que executava as ordens, que estava no campo. Uma dessas poucas oportunidades nos é dada pelo relato preciso de Hannah Arendt de Adolf Eichmann em seu julgamento em Jerusalém.

O livro de Arendt causou um tremendo incômodo: por que ouvir um carrasco? Por que tentar entendê-lo? Um dos problemas que Arendt nos traz nesse julgamento é a incapacidade dos juízes em compreender o criminoso que eles estavam julgando (cf. ARENDT, 1997, p. 443). Mas vale a pena ouvi-lo? Para que? Por quê? O que ganhamos com isso?

É verdade que o interesse de Arendt não é tomar Eichmann nem como uma exceção, nem como um exemplo. Ou seja, poder-se-ia tomar esse caso como um exemplo: um caso que serviria de modelo para se pensar o que se passava na mente daqueles que obedeceram às leis que Hitler implementou; ou como exceção: um caso único que abre uma nova possibilidade para se pensar o ser humano de forma geral – algo que ainda não

teríamos previsto. O que interessa a ela, não é um nem um ponto nem outro, mas um processo que tem interesse para a justiça (cf. ARENDT, 1997, p. 459). Mais especificamente, a natureza e o mecanismo da faculdade do homem de julgar (cf. ARENDT, 1997, p. 470), pois “a presente obra se propunha simplesmente em descobrir em qual medida o tribunal de Jerusalém tinha conseguido satisfazer as exigências da justiça” (ARENDT, 1997, p. 477).

Nem o público, nem Arendt, precisam daquele espetáculo para saber o resultado do julgamento: todos já condenaram Eichmann antes de qualquer fala, porque se trata de algo não-defensável. Mas como se deu o julgamento? O que ele nos disse? Ele tentou se defender? Que tipo de argumento foi utilizado?

Seguindo essa ideia da justiça, Arendt acaba colocando em jogo a legitimidade do processo, uma vez que ela discorda que Eichmann devesse ser julgado por um país específico (Israel) e não por um tribunal internacional (por se tratar de um crime contra a concepção de homem e não simplesmente contra um povo, uma raça), além de colocar em dúvida as próprias acusações dos promotores e a decisão e legitimidade do veredicto.

Esses questionamentos de Arendt foram duramente criticados, mas em nenhum momento ela deixa de frisar que Eichmann tinha culpa pelos seus atos. Ela resume assim a culpa de Eichmann:

porque você sustentou e executou uma política que consistia em recusar partilhar a terra com o povo judeu e os povos de um certo número de outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito

de decidir quem deve e quem não deve habitar esse planeta – estimamos que ninguém, que nenhum ser humano, não pode ter vontade de partilhar esse planeta com vocês. É por essa razão, e por essa razão somente, que você deve ser enforcado (ARENDR, 1997, p. 448).

Apesar de Arendt não ter em vista tomar esse caso como exemplo ou exceção, o caso nos leva a pensar um de seus objetivos (o papel da lei e da justiça na ação do homem) a partir deste problema: Eichmann é um exemplo de um homem que segue a lei ou uma exceção? Em que medida é ético seguir a lei, independente de qual ela seja; em que medida transgredir a lei é ético?

O objetivo desse ensaio não é, portanto, fazer uma espécie de análise do sujeito Eichmann. Seguimos aqui Arendt:

que se possa estar nesse ponto longe da realidade, nesse ponto privado de pensamento; que isso possa fazer mais mal que todos os instintos destrutivos reunidos que são, talvez, inerentes ao homem – eis uma das lições que se poderia tirar do processo de Jerusalém. Mas isso não é senão uma lição: isso não era uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre esse sujeito (ARENDR, 1997, p. 461).

Pretende-se, por outro lado, a partir dessa lição, pensar o caso Eichmann como exemplo e/ou exceção.

Em nenhum momento do livro Arendt vê Eichmann como um monstro – uma aberração da humanidade. Ele é um homem. Um homem que não pensa, como dirá, mas um homem. Algo que poderíamos associar com esta análise de Primo Levi a respeito de um comandante de Auschwitz:

sob esse aspecto (e só esse!) [a matança que ocorreu na tentativa de eliminar uma tradição e uma civilização], é altamente instrutiva a leitura do diário de Höss, que foi comandante de Auschwitz. O livro, cuja edição italiana está no prelo, é um documento arrepiante: o autor não é um sádico sanguinário nem um fanático cheio de ódio, mas um homem vazio, um idiota tranquilo e diligente, que se empenha em desenvolver com o máximo cuidado as iniciativas bestiais que lhe são confiadas, e nessa obediência parece satisfazer plenamente todas as suas dúvidas ou inquietações (LEVI, 2016, pp. 8-9).

Nesse caso, a tendência de Arendt é ver Eichmann como um exemplo de um sujeito que age sem pensar nas consequências para além de sua função, seguindo cegamente ordens irracionais. Eis um problema: “Eichmann era um caso modelo de ‘autointoxicação’ e de estupidez extrema? Ou era o tipo mesmo de criminoso que jamais se arrepende, que não pode se permitir afrontar a realidade porque seu crime é dela parte integrante?” (ARENDDT, 1997, p. 89).

Em outros momentos, Arendt tende a afirmar que Eichmann comete um crime que ainda não conhecíamos: um crime que não sabemos enquadrar bem na ordem jurídica, porque Eichmann não pode ser condenado por um crime direto de assassinato de qualquer pessoa, mas por ter levado milhares de pessoas para a morte – nesse caso, por se tratar de algo inesperado, seria uma exceção. Essa passagem deixa clara essa suposição: “um ato sem precedente pode, portanto, constituir um precedente para o futuro” (ARENDDT, 1997, p. 440).

Por um lado, esse caso, por mais terrível que ele se revele, pode ser visto dentro do ser-de-possibilidades que é o homem como insiste Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, por exemplo, nos levando a assumir

como os mais terríveis crimes podem ser realizados enquanto possibilidade humana. Por outro, Eichmann age de um modo tão banal em relação a crimes tão bárbaros, que parece ser uma exceção. Mesmo sem sabermos realmente se ele se arrepende ou não por seus atos, ele parece indiferente diante dos acusadores e não expressa nenhuma reação – somente uma veemente insistência em afirmar que *só seguia ordens* (parecendo não se importar nem um pouco com o resultado de qualquer ação sua sob estas ordens). Seguindo essa última possibilidade, entendemos porque o subtítulo (*Eichmann em Jerusalem – um relato sobre a banalidade do mal* (1963)) se volta à *banalidade do mal*, sem que Arendt teorize, senão alusivamente, sobre o que isso significa (a própria exposição do caso seria a definição dessa banalidade).

Uma das primeiras iniciativas para que houvesse o processo, nos diz Arendt, foi uma avaliação por profissionais da saúde para verificar a sanidade de Eichmann. A triste realidade é que ele foi avaliado por vários psiquiatras e todos disseram que ele é normal e tem uma vida “exemplar” em relação à sua família. Ou seja, podemos afirmar que ele não era louco e sabia conscientemente o que estava fazendo e, pior, não havia nenhuma razão pessoal para se ter ódio de judeus (há uma insistência por parte de Eichmann que é acusado de ter criado a ideia da Solução Final (extermínio total do povo judeu), em afirmar que não tinha nenhuma hostilidade pelos judeus). Diante desse diagnóstico, o problema da exceção e do exemplo nos vem à tona:

a opinião dos juizes repousava sobre a hipótese que o acusado [Eichmann], como todo mundo ‘normal’, tinha consciência da natureza criminal de seus atos; Eichmann era, de fato, ‘normal’ na medida em que ‘ele não era uma exceção’ no regime nazista. Mas, sendo dado o que foi o Terceiro Reich, somente as ‘exceções’ teriam reagido ‘normalmente’. Essa simples verdade criou um dilema que os juizes não podiam resolver nem passar sob silêncio (ARENDDT, 1997, p. 50).

Isto é, a exceção seria a normalidade para o que consideramos humano; o exemplo é a anormalidade. Mas isso nos leva imediatamente ao problema da lei: a relação do homem com a lei. O que é ilegal no Terceiro Reich é escolher *conscientemente* o que é o bem e o que é o mal contrariando o que a lei manda executar.

Que se perceba que não está em jogo aqui se o Terceiro Reich foi ou não uma exceção. Seguimos aqui Agamben ao mostrar como Auschwitz, por exemplo, é uma exceção – algo absolutamente fora de qualquer previsão humana:

Auschwitz representa, em tal perspectiva, um ponto de derrocada histórica desses processos, a experiência devastadora na qual se faz com que o impossível seja introduzido à força no real. É a existência do impossível, a negação mais radical da contingência – portanto, a necessidade mais absoluta. O mulçumano, produzido por Auschwitz, é a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível (AGAMBEN, 2008, p. 149).

Entretanto, o que Agamben parece não trazer é se os homens que participavam da maquinaria desse estado de exceção podem também ser

considerados exceções. Quer dizer, as pessoas que seguiam as ordens, por mais absurdas que fossem, o que eles realmente realizavam?

Seguindo ainda os passos de Agamben, em seu texto *Mysterium burocarticum*, o autor se pergunta sobre o mistério que une culpa e pena no julgamento de Eichmann, já que durante o espetáculo jurídico que se encena em Jerusalém o que se está em questão não é nem a expiação, nem a salvação. O processo em si já atua como uma pena – o que mostra a insuficiência do juízo/julgamento.

Mas não há aqui um destino de pena. Se o homem sobreviveu à morte de Deus, é porque os contratos sociais foram suficientes para manter o homem humano (e não um monstro). O que acontece é que a rotina da metrópole e os dispositivos burocráticos do homem moderno são capazes de promover uma certa de-subjetivação; e, em tal nível, que os rituais jurídicos revelam um mistério entre culpa e pena.

“Como Eichmann, o homem comum conhece no processo o seu feroz momento de glória, o único, em todo caso no qual a opacidade de sua existência atinge um significado que parece transcendê-la” (AGAMBEN, 2014, p. 20). Aqui, o processo é reduzido apenas a um espetáculo no qual a relação entre culpa e pena permanece um mistério sem salvação ou redenção. Pena e culpa são incorporados à existência humana.

É nesta incorporação ao humano que Eichmann pode se dizer inocente, e que sua culpa era simplesmente de estar lá... Sua culpa não seria por seus atos, mas “apenas” pela sua existência – não seria este tipo de fala o trágico?

Eichmann tem convicção na lei. Ele diz que só poderia se sentir culpado perante Deus, e não perante a lei dos homens: diante do quadro do sistema jurídico nazista, ele não teria cometido crime algum – aliás, crimes que ele mesmo nem lembra... (incrível que se esqueça de ter ordenado a execução de tantas pessoas e nem se lembre). Diante dos homens, seguiu ordens e sempre foi um cidadão de bem, que cumpre as leis e as ordens dadas. Aliás, cumpria as ordens com um zelo invejável como descreve Arendt.

O que parece assustar é pensarmos nestes termos: sem um Deus que possa decifrar o mistério entre culpa e pena, o que resta a Eichmann senão o espetáculo de seu momento de glória?

Para responder/compreender este mistério, esta questão, Agamben recorre à concepção de *vinvulum* – algo que envolve culpa e pena. Ou seja, uma concepção que nos diz que o pronunciar as formulas jurídicas, ou o dar voz ao dito, envolve o falante ao *ius* – algo que obriga, que liga aquele que diz com o que é dito; algo que vincula o sujeito à palavra.

Afinal, conclui Agamben, o mistério que une a culpa e a pena é a *linguagem*, pois o ato de linguagem é um ato humano – desde que começou a falar o homem se submete à potência culposa de estar envolvido em ato em sua fala. Assim, Eichmann, enquanto fala, é um homem que realiza o ato de culpa de se corresponder à sua fala, aos seus atos. Humano por falar; desumano por corresponder à sua fala... desumano por realizar esta correspondência com atos bárbaros. Desumano, enfim, por não pensar? Ou por ser capturado por um dispositivo burocrático dessubjetivador? Se

acompanharmos Arendt, tal como ela nos apresenta em *A vida do Espírito*, poderíamos colocar em dúvida a humanidade de Eichmann, pois ser homem é ter a capacidade/faculdade de pensar (cf. ARENDT, 2009, p. 26). De forma muito estranha, podemos então dizer que Eichmann, ainda que possa falar, portanto humano, se desumaniza, por não poder pensar.

Aliás, como insiste Arendt, seria muito confortável simplesmente dizer que Eichmann é um monstro (uma exceção) e que não serve de exemplo para outros casos. O que realmente incomoda nesse caso é que Eichmann é considerado normal. E pior:

do ponto de vista de nossas instituições e de nossa ética, essa normalidade é muito mais terrificante que todas as atrocidades reunidas, pois ela supõe que esse novo tipo de criminoso, todo *hostis humani generis* que ele seja, como crimes nessas circunstâncias tais que lhe é impossível saber ou sentir que ele fez o mal (ARENDT, 1997, p. 444).

Eis o paradoxo – nessa linha, pela banalidade do mal, Eichmann seria uma exceção.

Eichmann, segundo Arendt, não faz o mal o tomando como um princípio. Ele não segue com afincos sua profissão para subir na carreira, “*simplesmente, ele jamais se deu conta do que ele fazia*, para que se fale de maneira familiar” (ARENDT, 1997, p. 460). Nesse ponto, a tese de Arendt é mostrar uma ausência de pensamento em Eichmann – um simplesmente se deixar levar, sem jamais colocar em dúvida a lei:

Eichmann não era estúpido. É a pura ausência de pensamento – o que não é a mesma coisa – que ele permitiu se tornar um dos maiores criminosos de sua época. Isso é ‘banal’ e mesmo cômico: com a mais boa

vontade do mundo não se chega a descobrir em Eichmann a menor profundidade diabólica ou demoníaca (ARENDR, 1997, p. 460).

Esperava-se de um homem como Eichmann, um prazer inigualável com o mal – um prazer de ter o poder e enviar para a morte pessoas que ele desprezava. Mas o que é revoltante é sua indiferença com seu cargo na maquinaria do Terceiro Reich, a indiferença com que Eichmann se defende afirmando que só seguia ordens. É esse o “privilégio” do caso: a possibilidade de ouvir o que tem para falar o que consideramos um carrasco. Seria muito mais fácil simplesmente eliminá-lo e tomar seu caso como uma exceção, como algo que jamais pode servir de modelo para se pensar o homem em geral. Assim, não seria preciso ouvir o que parece indizível. Mas não teria um interesse em ouvir uma fala que diz do indizível? de uma indiferença inimaginável do que ninguém está preparado para ouvir, e jamais espera que seja pronunciada...

Eichmann, aparentemente, não sentia prazer em sua tarefa. Entretanto, em sua defesa, ele afirma seguir o que anuncia o imperativo categórico kantiano. Entretanto, Eichmann faz uma “torção” desse imperativo. Kant assim formula este imperativo: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2001, p. 42). Eichmann tem sua própria versão deste imperativo: “aja como se o princípio de seus atos fosse o mesmo que aquele de legisladores ou de leis do país” (EICHMANN *apud* ARENDR, 1997, p. 223). Afinal, o que significa essa deformação? Ela é possível?

Com o imperativo elaborado por Eichmann, a ação deve ser re-

alizada não segundo à sua consciência, mas como se ele fosse avaliado a partir do Führer (agir de tal forma que ele fosse aprovar). Assim, ele era completamente capaz de expedir à morte milhares de pessoas, mas incapaz de pensar por si mesmo em sua ação, mas somente a partir de uma voz – do Führer. O curioso é que ele desobedece algumas ordens de seus superiores. Por exemplo, ele desobedece Himmler quando ele ordena que se interrompa a Solução final dos judeus (perto do fim da guerra, Himmler quer apagar os traços da barbárie). Eichmann continua a enviar os judeus para os campos de extermínio. Não se trata de uma contradição: Eichmann só tem ouvidos à voz do Führer. Se o próprio Führer não anunciou que se deve parar a solução final, Eichmann se sente na obrigação de continuar a agir segundo a voz da lei soberana. Nesta formulação, Eichmann segue o que *diria* o Führer. Fica claro aqui o peso da lei para Eichmann – a voz do Führer – e porque, durante o processo, “toda vez que se obrigou a reconhecer que ele apresentava os sintomas de um nazista inexpugnável, ele se desculpa dizendo: ‘com efeito, isso recomeça: sempre a mesma banalidade’” (ARENDR, 1997, pp. 62-63). Em outras palavras, toda vez que alguém pergunta porque ele agia de tal forma, é banal a resposta: ele simplesmente seguia o imperativo categórico da voz de Führer. A indiferença com que realiza seus atos se deve exatamente por essa crença na lei. Aliás, essa indiferença talvez fique mais clara se pensarmos que no Terceiro Reich o mal perde seu estatuto de tentação. Matar se torna algo permitido por lei. Assim, mesmo que não se queira matar, é-se “obrigado” a tal (*cf.* ARENDR, 1997, pp. 244-245). Daí porque esse julgamento nos ensina a

terrível, indizível, impensável *banalidade do mal* – nem ao menos se trata de uma transgressão do mal (*cf.* ARENDT, 1997, p. 408). Não se trata, portanto, de uma transgressão deliberada de um indivíduo particular, ou de um grupo generalizado, mas uma perversão que é sustentada pela ilusão prática de uma submissão à lei: o sujeito será tanto mais mal quanto mais obedece à lei.

Mas teria razão Eichmann ao afirmar que seguia “somente” um imperativo categórico?

Ora, a questão que Eichmann nos traz é que, sem seguirmos nossa própria consciência, podemos nos tornar absolutamente maus, ou pior, fazemos do mal uma banalidade, porque podemos seguir a sangue-frio qualquer tipo de ordem sem ponderarmos do que se trata. Se o imperativo categórico for plausível desta deformação, não há dúvida que a lei pode se tornar uma perversão. Ou seja, seria possível tomarmos uma injunção patológica como a voz da lei – uma lei que pode prescrever um dever que desconfigura o próprio imperativo categórico de seguir uma universalidade na ação.

Jacob Rogozinski, em seu brilhante estudo sobre a ética em Kant (*O dom da lei – Kant e o enigma da ética*), faz-nos notar a possibilidade de um desvio ou perversão da lei do imperativo categórico a partir de Kant e apesar de Kant. Como se trata de uma voz que ecoa como um dever – uma espécie de chamado destinado a nós, esta voz determina a vontade para agir. Como sabemos afinal que estamos agindo de acordo com a universalidade ou a partir de um mandamento de um Soberano? Não seria possível

se enganar? Acreditar que está agindo a partir daquela universalidade, mas cumprindo, no fundo, o mandamento de alguém que diz no lugar de um Soberano?

Todo problema está na questão do chamamento:

(...) o de um Chamado que comanda sem dizer o que ele comanda. Assim, atingir a Lei é algo experimentado na angústia, no sentimento de uma radical indeterminação, que se refere tanto à origem da prescrição (será que é a Lei que me chama?) quanto à sua destinação (será que é a mim que ela chama?) e a seu sentido (o que quer dizer seu chamado? o que ela quer de mim?) (ROGOZINSKI, 2008, pp. 140-141).

Do mesmo modo, o sujeito pode acreditar estar obedecendo à lei, mas está no fundo, seguindo uma injunção patológica – um desvio ou desconfiguração da lei enquanto universalidade. Neste caso, se age a partir de um chamado e não mais a partir do que se prescreve o que seria o bem. A lei e o bem não teriam, portanto, uma relação imediata – uma coisa pode prescrever um fim que consideramos mal, fazendo com que seja incerto, e mesmo, flutuante a distinção entre o bem e o mal.

Como o imperativo kantiano não prescreve exatamente algo que possa nos dar prazer – aliás, o prazer em realizar um mandamento não tem qualquer relação com a ética –, podemos agir contra o que queremos. Essa seria uma alegação possível de um carrasco ao obedecer a lei – seja ela qual for.

A *Crítica da Razão Prática* de Kant exige que a lei seja autônoma – o que a faz ser inquestionável. Sua ideia é que ninguém pode falar em nome da lei e muito menos ocupar este lugar. A lei, por si mesma, se auto-

-impõe como imperativa. Assim, a lei não tem fundamento senão circular: o dom da lei pertence à lei e não ao homem – é o fato da lei – a lei se expõe para além de qualquer situação, de qualquer sujeito, de qualquer época. Essa é a concepção da segunda crítica.

Entretanto, a lei se expõe ao perigo devido à sua formalidade. Ela pode recair na voz de um imperativo perverso devido a forma em que ela mesma pode se expor para o sujeito: sob a voz de uma universalidade, a lei pode ser anunciada por uma Vontade arbitrária, por um Sujeito que venha a ocupar esse lugar. Essa seria a perversão da lei: quando alguém vem ocupar este lugar e falar em seu nome. Não por acaso, Sigmund Freud tenha sido o pensador mais “sóbrio” na contemporaneidade ao afirmar que o lugar de uma figura despótica em nossa sociedade se localize em um mito – um lugar de exceção próprio à soberania, em que o gozo e o poder estão intimamente ligados.

O problema é quando não sabemos mais se nossa ação é boa ou má. Eis um enigma que nos diz Rogozinski:

a Lei não prescreve ‘fazer bem’: bem é fazer o que a Lei prescreve. Por esse termo ‘bem’, de agora em diante é preciso entender o ‘objeto necessário da faculdade de desejar’, o que a Lei comanda ao desejo com uma necessidade objetiva. Assim, não sabemos mais o que é Bem: pois todo bem só é segundo a Lei, e esta não prescreve nenhuma norma, nenhum valor, nenhum ideal de virtude preexistente cuja determinação precederia a prescrição imperativa, a ela imporia antecipadamente um ‘conteúdo’, submetendo novamente a Lei à autoridade heterônima desse ‘bem’ (ROGOZINSKI, 2008, p. 156).

A angústia está no vazio da Lei, por ser algo absolutamente formal, um chamado quase insensato que obriga, sem que se tenha concórdância, prazer ou que se trate de reconhecer que se age da melhor forma.

Assim, como descrito na Bíblia, Abraão simplesmente segue uma “lei insana” que o manda matar seu filho – uma espécie de loucura da lei – unicamente por se ouvir a voz do que se deve fazer. Uma possível loucura de um chamado! Parece que é isto que afirma Eichmann ao dizer ser kantiano... e se dizer submetido incondicionalmente a uma “lei louca” como aquela que é ditada à Abraão:

obedecerás, a qualquer um, e por muito tempo, se não (...) perderás até o último vestígio de auto-estima’. Nessa noite em que todos os chamados se equivalem, onde todas as obrigações se confundem, nada permite mais extrair uma orientação afirmativa, um critério de decisão, do nada vazio da Lei: nada nos autorizaria mais a afirmar que a ‘lei’ de Hitler à qual Eichmann se submete não é senão uma desfiguração da Lei (ROGOZINSKI, 2008, pp. 172-173).

“Aja como se o princípio de seus atos fosse o mesmo que aquele de legisladores ou de leis do país” – do ponto de vista formal, este imperativo não é necessariamente uma perversão da lei. Seu desvio está na forma de sua matéria: *o que diz* aqueles legisladores ou as leis do país. O fim de uma lei não pode ser o que diz ou diria quem fala em nome da lei, mas a própria lei. A questão propriamente kantiana é circular: a lei se fundamenta em si mesma; o fim em si mesmo da lei não pode ser o objeto da vontade, nem da ação, nem do resultado da ação, mas a vontade que quer essa ação e quer segundo a sua lei; uma lei que não visa qualquer objeto exterior a si, mas uma vontade capaz de dar sua própria lei como fim.

O problema está aqui na questão da voz. Em nenhum momento, segundo Kant, o homem tem escolha de se submeter ou não à lei: quer o sujeito transgrida ou não a lei, ele só realiza essa ação porque pressupõe uma submissão à lei que ele mesmo reconhece que pode ou não transgredir – é um fato que impõe à vontade; uma voz que o sujeito não pode deixar de ouvir. Assim, quando Kant diz de uma voz, ela não pode ser de alguém que poderia dizer em nome da lei, mas a voz da própria lei. No primeiro caso, trata-se de uma heteronomia, pois o sujeito da ação não pode ser responsabilizado pelo fim da ação – entre a voz que diz para agir de tal forma e a ação do sujeito está a deturpação da lei. No segundo caso, não se trata exatamente de uma vontade livre, porque o sujeito é coagido a agir segundo o que prescreve a lei, mas não em nome de quem fala no lugar da lei. Em ambos os casos é de um Outro a voz: de quem fala em nome da lei; da própria lei. É isto que torna possível a Eichmann dizer ser kantiano, apesar de perverter o imperativo categórico.

O problema que Eichmann nos traz é exatamente do lugar do Soberano: aquele que fala em nome da lei e, ao mesmo tempo, não está submetido a ela – fazendo com que um sujeito seja o próprio princípio supremo (como explora largamente Agamben em *Homo Sacer*). Mas como diz o próprio Kant: só pode pretender isso aquele que for um ser plenamente independente, sem carências, e com um poder sem restrição, adequado à sua vontade. Eis como Lacan interpreta essa posição:

o único que poderia responder absolutamente à posição do pai na medida que ele é o pai simbólico, é aquele que poderia dizer como o Deus do monoteísmo – *Eu sou aquele que sou*. Mas esta frase que

encontramos no texto sagrado não pode ser literalmente pronunciada por ninguém (LACAN, 1994, p. 210).

Daí o paradoxo da lei ser interpretado por Rogozinski como uma auto-heteronomia:

a autonomia, em seu autêntico sentido kantiano, não seria a autonomia absoluta de um Sujeito soberano criador da Lei (hipótese estritamente impossível segundo Kant) mas uma autonomia ‘heterônoma’, a *auto-heteronomia* de um sujeito que se submete a uma Lei de que ele não é o autor, que ele não criou, que ele recebe e faz sua como se fosse sua Lei (ROGOZINSKI, 2008, p. 253).

Sem esta auto-heteronomia, seria preciso admitir que Eichmann é kantiano, que respeita a voz da lei. Mas temos que admitir igualmente que há formas distintas de submissão à lei, ao Outro. Uma autentica sujeição ética para Kant não pode tomar o Outro como sujeito, mas literalmente como a forma da lei. Melhor dizendo, o sujeito deve agir a lei fosse de sua vontade. Acreditar-se ser o verdadeiro autor da lei, ou seja, ser a personificação simbólica de uma lei – eis o caso de sua perversão.

Poderíamos dizer em outras palavras. Para que o imperativo kantiano tenha validade, é preciso que ele esteja à altura do eterno retorno de Nietzsche. O que escapa a Eichmann é a impossibilidade desta afirmação: “que a vontade não se volte para o ‘assim é’ do passado, que ela o transfigure em um ‘assim eu o quis’ e o queira uma vez mais, eternamente, tal seria a grande libertação” (ROGOZINSKI, 2008, p. 427). Ao afirmar que só seguia ordens, esta afirmação só é válida para o “assim foi”, porque sem

a voz do Führer, sem o Führer, nenhuma daquelas ordens tem validade. Daí porque Eichmann se diz culpado diante de Deus e não diante da lei – porque ainda no julgamento ele interpreta a lei *segundo quem diz em nome da lei*, e por isto, ele teria agido corretamente...

Esse parece ser o modelo da engrenagem mortífera do Terceiro Reich. O que foi válido como lei só era válido dentro dos limites da voz do Führer. Eichmann não pode, portanto, se afirmar kantiano – porque o imperativo, tal como ele segue, só tem validade no “assim foi”, ou seja, trata-se de um imperativo que perverte a lei. Perverso e, portanto, culpado por querer dizer em nome da lei.

Mas se formos por esse lado, há uma tendência em culpar os nazistas somente dentro do quadro da situação da Alemanha em sua época – assim, os homens que seguiam a lei pervertida eram homens “honestos”, por não se darem conta desta perversão. Mas pode alguém se defender assim? Dizer-se inocente porque não tinha percebido a perversão da lei? Parece tão absurda a argumentação de inocência que não merece ser levada à sério, uma vez que dentro da própria burocracia jurídica nazista um oficial poderia negar uma ordem/ser desobediente caso visse nessa ordem um absurdo.

O mais estranho é que o julgamento dos nazistas pós guerra, realizado na própria Alemanha, tinha como premissa que haviam “assassinos entre nós”. Mas se trataram de julgamentos hipócritas vendo a descrição das condenações que foram feitas pelos alemães de seus próprios assassinos (condenar um sujeito a trabalho forçado por quatro anos para cumprir a pena pela morte de mais de quarenta mil judeus – é ridículo, porque a

pena comum de assassinato de qualquer pessoa na Alemanha é maior do que quatro anos). Isso porque havia uma crença sem igual, mesmo entre os alemães não-nazistas, que eles “só seguiam ordens” e, por isso, “(...) os alemães estavam muito indiferentes [no julgamento desses ‘assassinos entre nós’]; a presença de assassinos em liberdade em seu país não perturbava particularmente, pois era provável que nenhum entre eles cometeriam agora, seguindo a si próprio, um assassinato;” (ARENDDT, 1997, p. 33) – nada daquilo iria se repetir, porque nada daquilo poderia seguir o eterno retorno.

A cegueira do imperativo perverso leva Arendt a insistir que Eichmann não pensa. Basta ouvir o que pronuncia após a guerra: “pressenti que seria preciso viver uma vida individual, difícil, sem chefe; que não receberia mais ordens, que não daria mais [ordens], que não teria mais ordenanças a consultar – breve, que deveria levar uma vida quase desconhecida por mim” (ARENDDT, 1997, p. 59)¹. Eichmann havia entrado no S.S. sem nenhum propósito definido, pois nem partilhava das ideias e nem as conhecia bem – foi um acaso da vida. Ele simplesmente foi convidado para tal e disse: por que não? O caso em que se condena um homem por um dos crimes mais cruéis da humanidade se resume a um acaso, em que o sujeito nem tinha uma convicção pelo mal e aparentemente não sentia prazer ao enviar os judeus à morte – só seguia a voz de quem diz em nome da lei:

¹ Ele parece, inclusive, tentar descrever como sua vida não seguiu o rumo que gostaria e “o que é encantador nessas páginas do interrogatório da polícia é que Eichmann conta tudo isso como alguém que está certo de conquistar a simpatia ‘normal humana’ de seu interlocutor lhe fazendo a narrativa de suas desgraças” (ARENDDT, 1997, pp. 86-87).

em sua vida monótona, vazia de sentido, sem importância, o vento da História soprou, a varredura no Movimento da História tal que ele concebía: movimento que não jamais cessou e na qual um homem de sua espécie – já um desacreditado aos olhos de sua classe, de sua família e, então, aos seus próprios olhos – poderia recomeçar do zero e fazer, enfim, carreira (ARENDR, 1997, p. 61).

A fixação de Eichmann pela lei, em seguir seu imperativo categórico, o torna um exemplo ou uma exceção na maquinaria mortífera do Terceiro Reich?

Eichmann diz que se tornou idealista – alguém que se fixa num ideal:

(...) um ‘idealista’ era qualquer um que não *viveria senão pela sua ideia* (...) e que estava quase para sacrificar inteiramente e, notadamente, todo mundo, a essa ideia. Interrogado pela polícia, ele declara que teria enviado para morte seu próprio pai se ele tivesse recebido a ordem; ele entendia por isso que ele era alguém que executava; mas queria assim também mostrar que ele sempre foi um ‘idealista’. O perfeito ‘idealista’ tinha, como todo mundo, emoções e sentimentos pessoais, mas esses não poderiam intervir em seus atos, se eles estivessem em contradição com a ‘ideia’ (ARENDR, 1997, p. 74).

Diante deste ideal cego, Arendt chega a afirmar no cômico da atitude de Eichmann: a documentação do interrogatório de Eichmann “é uma mina de reensinamentos para um psicólogo – na condição que ele tenha a sabedoria de reconhecer que o que é horrível pode ser ridículo e, mesmo, francamente, cômico” (Arendt, 1997, p. 84). É como se Eichmann colocasse em relevo algo presente em outros homens – mas tão em relevo que chega a ser cômico (como nos filmes do Woody Allen, por

exemplo – o absurdo é tão absurdo que chega a ser cômico; um horror que beira o surrealismo). E, lembremos, ele foi considerado “normal” pelos psiquiatras. Afinal, o que há de normal em Eichmann?

Pensar, parece, não faz parte do diagnóstico da normalidade:

quanto mais o escuta, mais se chega à evidência de que sua incapacidade a se exprimir era estritamente ligada à sua incapacidade a *pensar* – a pensar, notadamente, do ponto de vista de outrem. Era impossível comunicar com ele, não porque ele mentia, mas porque ele se cercava de mecanismos de defesa extremamente eficazes contra as palavras de outrem, a presença de outrem e, portanto, contra a realidade mesma (ARENDDT, 1997, pp. 85-86).

Ou seja, uma pessoa pode ser considerada normal, sem ser capaz de ouvir ou se colocar no ponto de vista de outra pessoa – sem ser capaz de pensar. Não que ele não tinha uma suposta “consciência”, “mas mesmo que ela funcione normalmente [a sua consciência], a consciência de Eichmann não opera senão no interior de certos limites, e esses limites eram bem bizarros” (ARENDDT, 1997, p. 160).

A infeliz conclusão que se chega é que, dentro da maquinaria do Terceiro Reich, os sujeitos que seguiam a “lei enlouquecida”, uma lei que não diz em seu nome, mas pelo nome de um Soberano, eram o exemplo. A sobriedade de não seguir alguém que diz poder falar em nome da lei, era a exceção. Isto nos ensina, ao menos, que a perversão do imperativo categórico, pode se tornar o modelo do mal, e mesmo, da banalidade do mal.

Mas não podemos simplesmente comparar o “enlouquecimento da lei” entre a obediência de Abraão ao mandamento de Deus com a obe-

diência de Eichmann ao mandamento do Führer – mesmo porque só no primeiro caso teria justificativa seguir uma ordem cegamente. Mas o que há de peculiar no exemplo de Abraão é, como destaca Mircea Eliade em *O mito do eterno retorno – arquétipos e repetição* (1969), que o ato religioso de Abraão teria inaugurado uma nova dimensão religiosa. Isto porque, nas religiões arcaicas, em que o mundo era ordenado pelo eterno retorno, por uma história cíclica, em que os homens devem se renovar constantemente, a história não poderia ser pensada como uma história contínua, de acontecimentos. Não tem sentido que haja um acontecimento estranho como o mandamento de Deus a Abraão – porque isto fere a dimensão cíclica da regeneração do mundo. Na religião arcaica, afirma Eliade, de certo modo, não se produz nada de novo, pois tudo se resume na repetição dos mesmos arquétipos que atualizam o momento mítico da criação (daí a importância dos ritos por exemplo).

Com o monoteísmo, acontece algo única: a valorização da história – algo que quebra a concepção da visão cíclica da história. Ou seja, é a primeira vez que os próprios acontecimentos históricos têm um valor em si mesmo. Mas no cristianismo nascente, essa história era guiada por Deus, seguindo sua própria vontade, seja ela qual fosse, em que tempo fosse, por mais absurda que pareça sua vontade. Assim, “(...) Deus revela-se como pessoal, como uma existência ‘totalmente diferente’ que ordena, gratifica, exige, sem qualquer justificação racional (ou seja, geral e previsível), e para quem *tudo é possível*. Esta nova dimensão religiosa possibilita a ‘fé’ no sentido judaico-cristão” (ELIADE, 1985, p. 124).

A argumentação de Eichmann parece seguir essa mesma estrutura do pensamento monoteísta da possibilidade da fé. É exatamente essa estrutura em que ele toma Hitler como quem fala em nome do Soberano, como o Deus de Abraão, a irracionalidade ou a cegueira de Eichmann. Certamente que é bem mais cômoda esta posição, uma vez que, assim, o homem jamais é responsável pela sua própria história, porque ele, o homem em geral, estaria submetido à vontade de um Deus que pode agir ao seu bel prazer sem dar maiores explicações.

Mircea Eliade chega a descrever como o homem contemporâneo sofre por não poder culpar Deus pelas misérias da nossa história. É como se Eichmann vivesse um outro tempo histórico – aquele de Abraão... A ideia de que o homem é responsável pela sua própria história – uma concepção que herdamos do Iluminismo – fosse uma conquista que nos levasse à desagradável situação de assumir nossos erros e nossas barbáries. Daí a questão trágica de Eliade: como é possível ao homem contemporâneo aceitar o “horror da história”? Se na sociedade arcaica um acontecimento histórico era sem sentido (porque não importava o acontecimento em si mesmo); se no cristianismo se tratava da vontade de Deus, como lidar quando somos nós mesmos os responsáveis pela barbárie?

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Il fuoco e il racconto, Roma: Figure Nottetempo, 2014.

ARENDDT, Hannah. Eichmann à Jérusalem. Trad. Anne Guérin. Paris: Gallimard, 1997.

_____. A vida do espírito. Trad. Antonio Abranches. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2009.

ELIADE, Mircea. O mito do eterno retorno. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1985.

KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. Trad. Artur Mourão. Lisboa: edições 70, 2001.

LACAN, Jacques. Le Séminaire IV – La Relation d’Objet (1956-1957). Paris: Seuil, 1994.

LEVI, Primo. Os afogados e os sobreviventes. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo, 2004.

Eichmann: um dispositivo burocrático ou mais um espetáculo jurídico?

_____. *A assimetria e a vida – Artigos e ensaios (1955-1987)*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Unesp, 2016.

ROGOZINSKI, Jacob. *O dom da lei – Kant e o enigma da ética*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2008.