

FUNDAÇÃO MINEIRA DE EDUCAÇÃO E CULTURA
UNIVERSIDADE FUMEC
Programa de Pós-Graduação em Direito

Wagner Facundo Fantoni

**O DEVER DE AUTENTICIDADE DIANTE DA BANALIDADE DO MAL E A
SUPERAÇÃO DO PARADOXO DO MENTIROSO NAZISTA**

Belo Horizonte

2017

Wagner Facundo Fantoni

**O DEVER DE AUTENTICIDADE DIANTE DA BANALIDADE DO MAL E A
SUPERAÇÃO DO PARADOXO DO MENTIROSO NAZISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, da Universidade Fumec, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito Público.

Orientador: Professor Dr. Antônio Carlos Diniz Murta

Belo Horizonte

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F217d Fantoni, Wagner Facundo, 1972-
O dever de autenticidade diante da banalidade do mal
e a superação do paradoxo do mentiroso nazista / Wagner
Facundo Fantoni. – Belo Horizonte, 2017.
200 f. ; 29,7 cm

Orientador: Antônio Carlos Diniz Murta
Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade
FUMEC, Faculdade de Ciências Humanas, Sociais e da
Saúde, Belo Horizonte, 2017.

1. Autenticidade (Filosofia). 2. Direitos
fundamentais. 3. Dignidade. I. Título. II. Murta, Antônio
Carlos Diniz. III. Universidade FUMEC, Faculdade de
Ciências Humanas, Sociais e da Saúde.

CDU: 342.7



UNIVERSIDADE
FUMEC

PROGRAMA DE MESTRADO EM DIREITO EM INSTITUIÇÕES SOCIAIS, DIREITO E DEMOCRACIA

NOTA FINAL DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE
MESTRADO

BANCA EXAMINADORA:

ASSINATURAS:

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta

Prof. Dr. Luís Carlos Balbino Gambogi

Prof. Dr. André Joffily Abath

MESTRANDO: WAGNER FACUNDO FANTONI

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO:

***“O DEVER DE AUTENTICIDADE DIANTE DA BANALIDADE DO MAL E A
SUPERACÃO DO PARADOXO DO MENTIROSO NAZISTA”***

NOTA: (90) *NO VENTA PONTOS*

ASSINATURA ORIENTADOR:

DATA DA DEFESA: 17/04/2017

REITORIA

Av. Afonso Pena, 3880 - Cruzeiro
30130-009 - Belo Horizonte, MG
Tel. 0800 0300 200
www.fumec.br

CAMPUS

Rua Cobre, 200 - Cruzeiro
30310-190 - Belo Horizonte, MG
Tel. (31) 3228-3000
www.fumec.br

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais simplesmente por serem maravilhosos. A minha felicidade é tê-los ao meu lado. Quaisquer palavras e gestos são insuficientes para expressar o amor que sinto por eles.

Igualmente aos meus tios, irmãos, primos e sobrinhos.

À Professora Cláudia Maria Pires Bernardes Dias, pelos primeiros ensinamentos práticos na seara jurídica e por ser uma referência ética.

Igualmente à advogada Simone Gonçalves dos Mares Guia em razão de sua amizade e ética profissional.

Aos amigos Marcio Claudio Carvalho, Pedro Gonçalves Braga, Jaqueline Kellen Moreira da Cruz, José Ferreira Fróis, Rommel Gabriel Gonçalves Ramos, Davi José Gonçalves Ramos, Delio Isaias Gonçalves Ramos, Francis Arais Bezerra Gonçalves, Nadir Gonçalves, José Nilton e a tantos outros, que também são verdadeiros irmãos.

Ao meu orientador, Professor Doutor Antônio Carlos Diniz Murta, que possibilitou a concretização deste trabalho.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é identificar a autenticidade e sua natureza nas principais obras do filósofo francês Jean-Paul Sartre, a partir da adequada relação entre liberdade, angústia e responsabilidade, para, em seguida, testar a sobrevivência do produto deste enlace diante do paradoxo do mentiroso nazista. Isto será feito porque este tipo de contrassenso poderia hipoteticamente desfazer as principais teses deste estudioso, defendidas direta ou indiretamente naqueles trabalhos.

Para tanto, será utilizada a descrição fenomenológica dos projetos de vida conflitantes de Otto Adolf Eichmann, tenente-coronel das tropas de proteção nazistas, e de Simon Wiesenthal, sobrevivente de campos de extermínio e de concentração. Feito isto, será identificado entre estes o plano existencial prevalecente na intersubjetividade e o motivo pelo qual isto aconteceu.

A partir disto, será identificada a função e a importância da autenticidade fenomenológica-existencial como instrumento inicial da construção existencial dos Direitos humanos, notadamente com relação à dignidade da pessoa humana, descrita no artigo 1º da atual Constituição da República Federativa do Brasil.

Palavras-chave: Autenticidade. Liberdade. Angústia. Responsabilidade.

ABSTRACT

The target of this dissertation is to identify authenticity and its nature in the main works of the french philosopher Jean-Paul Sartre, starting from the correct relation between freedom, anguish and responsibility, and then to test the survival of this link's product before paradox of nazi liar. This will be done because this type of nonsense could hypothetically destroy the main theses of this scholar defended directly or indirectly in those works.

To reach this goal, the phenomenological description of conflicting life projects of Otto Adolf Eichman, nazi protection troops' lieutenant colonel, and Simon Wiesenthal, survivor of death and concentration camps, will be used. Once this is done, the existential plane prevailing in intersubjectivity and the reason for this will be identified.

From this on, the function and importance of phenomenological-existential authenticity as an initial instrument of human rights' existencial construction will be identified, especially with respect to the dignity of the human person, described in the first article of the current Constitution of the Federative Republic of Brazil.

Keywords: Authenticity. Freedom. Anguish. Responsibility.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 QUESTÃO DE DIREITO PÚBLICO	18
3 NAZISMO: PROJETO TOTALITÁRIO E INJUSTO	19
3.1 Antissemitismo: ideologia leiga e exercício inadequado do pensamento	21
3.2 Antissemitismo hitleriano e defeitos argumentativos	24
3.2.1 Multiplicidade de formas de análise da ideia de raça	27
3.3 Nazismo e movimento	30
3.3.1 Propaganda nazista e movimento	33
3.4 O interesse do terror nos campos de extermínio e de concentração	34
3.5 O Olhar totalitário: a mentira e a liberdade	37
4 FENOMENOLOGIA EXISTENCIALISTA SARTRIANA	42
4.1 Em-si	44
4.2 Para-si	47
4.2.1 Consciência	47
4.2.2 O nada	49
4.2.3 O Para-si e o problema do pensamento alheio	51
4.2.4 Facticidade e transcendência	54
4.3 O projeto fundamental e as principais teses de Sartre contidas na obra <i>O Ser e o Nada</i>	57
4.4 O pensamento sobre o absurdo e a preservação da liberdade e da vida	59
4.4.1 O absurdo segundo Jean-Paul Sartre e a origem da liberdade	60
4.4.2 O absurdo de acordo com Albert Camus e a preservação da vida	64
4.4.3 Direito e absurdo	69
4.5 Liberdade	70
4.5.1 Liberdade em Sartre, o Em-si e a situação	71
4.6 Angústia	74
4.7 O olhar do outro	77
4.8 A vergonha	80
4.9 Ódio e ira	82
4.10 Má-fé e boa-fé	85

5 A MORALIDADE DA LIBERDADE E A AUTENTICIDADE	87
5.1 A moralidade dos projetos fundamentais	88
5.2 O homem exemplar	89
5.3 Projetos ontológicos coletivos?	94
5.4 Tensão	95
5.5 Responsabilidade ontológica	96
5.6 Heidegger e a autenticidade do ser-para-a-morte	100
5.7 Autenticidade sartriana	106
5.8 Autenticidade e enfrentamento de problemas	110
6 PROJETOS DE VIDA CONFLITANTES E PROJETOS DE PERSEGUIÇÃO	112
6.1 Otto Adolf Eichmann na perspectiva do historiador David Cesarani	114
6.2 O projeto de vida escolhido por Otto Adolf Eichmann	118
6.3 Simon Wiesenthal	119
6.3.1 Pensamentos, liberdade e transcendência em Simon Wiesenthal	128
6.3.2 Muselmann, arquiteto ou caçador de nazistas?	131
7 O NAZISMO É MÁ-FÉ	142
7.1 A paixão e a perseguição em razão da facticidade	143
7.2 Fuga da autenticidade	145
7.3 Reflexo-refletidor	151
7.4 O fracasso da destruição da liberdade pelo mal banal	153
7.5 A contínua purga da inautenticidade nazista na intersubjetividade sartriana	155
8 A AUTENTICIDADE EM MATÉRIA DE DIREITOS HUMANOS	158
8.1 O Direito nazista (o não-Direito)	159
8.2 A natureza e a importância jurídica da autenticidade	165
8.3 Da afirmação à construção existencial dos direitos humanos	167
9 O PARADOXO DO MENTIROSO DIANTE DA AUTENTICIDADE DO SER	174
9.1 O projeto de vida do mentiroso	176
9.2 Solução	178
10 RESUMO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL DE REPÚDIO AO NAZISMO	180
11. CONCLUSÕES	186

REFERÊNCIAS

QUADRO HISTÓRICO SINTÉTICO SOBRE O ANTISSEMITISMO

1 INTRODUÇÃO

O estudo da autenticidade ou boa-fé merece uma análise mais detida no campo da Filosofia do direito a partir da base fenomenológica existencialista do estudioso parisiense Jean-Paul Sartre como instrumento de fortalecimento do Direito público, através do repúdio aos projetos totalitários e injustos, notadamente nazistas. Neste caso, pretende-se identificar a constituição da autenticidade e apurar sua natureza nas principais obras deste filósofo francês, quais sejam, *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é Humanismo*. Feito isto, a autenticidade será confrontada com uma espécie de problema que, hipoteticamente, poderia desfazer as principais teses deste filósofo parisiense, inscritas naquelas obras, qual seja, o paradoxo do mentiroso nazista. Caso resista a este embate, poder-se-á identificar a função e a importância da boa-fé em matéria de Direitos humanos, a partir da construção existencial destes, especialmente quanto à defesa da dignidade da pessoa humana, consagrada como fundamento do Estado Democrático de Direito na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988.

Os momentos de crise política e econômica, ao lado da expansão de diversas mazelas sociais, sempre trazem à tona a possibilidade de tomada de poder em vários países por sujeitos que alimentam pretensões totalitárias.¹ Eles podem transformar estes problemas em justificativas para a prática deste ato egoístico, valendo-se de diversos métodos para tanto, ainda que seja necessário se submeter a uma eleição democrática para alcançar tal intento.² Neste caso, expõe-se a expectativa do absurdo nos campos

¹ Não se pretende provar nesta dissertação que o poder seria despiciendo. Isto porque o homem é poder em vários sentidos, por si só. Entretanto, cuida-se de trabalho acadêmico que questionará a pretensão de poder da ideologia totalitária.

² Vale mencionar os métodos utilizados por Donald Trump, atual presidente dos Estados Unidos da América, durante sua campanha eleitoral: “Donald Trump, o candidato do Partido Republicano à Presidência dos Estados Unidos, talvez seja o mais influente e perigoso demagogo vivo. Há um ano, sua candidatura, feita de delírios factuais e agressões verbais, parecia uma aventura destinada somente a divertir a plateia. Agora, a comédia cedeu lugar à tragédia – ou a percepção de que esta é possível. Trump, o topete compressor da política americana, não discursa; xinga. Sua plataforma não tem propostas; tem tuítes. Ele se aproveita, deliberadamente ou não, do ressentimento que parte expressiva da classe média branca americana concede secretamente a latinos, gays, mulçumanos, mulheres, negros. Com a confirmação da candidatura, e de que ela é competitiva, chefes de Estado são obrigados a se perguntar: o que será de todos nós se o cargo mais poderoso do planeta for ocupado por um homem sobre cuja sanidade se duvida seriamente?”

A resposta, neste momento, fica à imaginação do leitor. Antes, uma reflexão: como é possível que os americanos, que vivem no que se costuma reputar uma das mais vigorosas democracias do mundo, levem a sério alguém como Trump? Há muitas respostas. Mas uma delas é especialmente preocupante. Diz respeito à relação entre democracia e verdade – entre democratas e demagogos. O demagogo, aquele que

político, econômico e social, pois a sensação de segurança desaparece para dar lugar ao obscuro e inimaginável. A força e a propaganda podem ser usadas como meios de assunção e manutenção do poder ditatorial. Fruto de um aglomerado caótico de ideologias, o nazismo esteve inserido neste tipo de contexto e foi escolhido como projeto de vida por muitas pessoas no Século XX.

Transcorrido bastante tempo depois de sua derrocada política em 1945 e do julgamento de alguns de seus principais líderes, ainda se pode observar manifestações esparsas de adeptos deste aglutinado de ideologias nos dias atuais (ISTO É, 2009). Tão perigoso quanto seu elemento totalitário, seu componente racista pode ser expresso por diversos meios e causar espanto em muitos lugares. Vale dizer que não são raras manifestações racistas em estádios (ISTO É, 2011) ou em sítios da *internet* atualmente (EBC, 2015), mesmo não declaradamente nazistas. Entretanto, isto revela em tese a suscetibilidade de um considerável número de indivíduos a tal concepção ideológica. Por isto, na seara do Direito público, o nazismo merece ser estudado de uma maneira diferenciada a partir de bases filosóficas com o propósito de expor a importância da autenticidade do ser em matéria de Direitos humanos, notadamente como critério de superação do absurdo que se abateu sobre as concepções jurídicas e também para propiciar melhor compreensão da dignidade da pessoa humana.

Os julgamentos dos principais líderes nazistas foram realizados em Nuremberg e Jerusalém. Destaca-se dentre estes o julgamento de Otto Adolf Eichmann,³ Tenente-

abusa dos sentimentos populares para ganhar e concentrar o poder, é, antes de tudo, um mentiroso. Seja à direita, seja à esquerda. Um democrata age livremente, mas age livremente no domínio da verdade dos fatos. Ele sabe que a verdade é um dos pilares da democracia. O demagogo age como um cupim nesse pilar.

Trump, como tantos outros antes dele, em especial líderes totalitários que tanto mal causaram à humanidade no século passado, criou uma realidade paralela, na qual crenças e sentimentos têm o mesmo status de fatos – na qual a ciência e a racionalidade não têm vez. Que ele tenha conseguido isso no país com o mais livre circular de informações do mundo é um atestado da crise das democracias ocidentais. Em tese, espera-se que cidadãos bem informados sejam capazes de detectar as cascatas de demagogos como Trump. Nem sempre é assim.” (ESCOSTEGUY, Diego. Os cupins da democracia. *Época*, São Paulo, n. 946, p. 11, 1 ago. 2016.)

³ O nome de Eichmann já é motivo de polêmica. Historiadores, filósofos e outros estudiosos divergem sobre o verdadeiro nome deste nazista. David Cesarani (**Becoming Eichmann**. Cambridge: Da Capo, 2007, p. 19) e Hanna Arendt (**As origens do totalitarismo**, São Paulo: Schwarcz, 2014, p. 32) informam que o nome dele é Otto Adolf Eichmann. Já Robert Lewis Koehl (**História revelada da SS**. São Paulo: Planeta Brasil, 2015, p. 251) emprega informalmente o nome Adolf Eichmann ou simplesmente “Eichmann,” denominações também utilizadas por Simon Wiesenthal (**Justiça não é vingança**. Petrópolis: Vozes, 1990). No livro *Eichmann, O Assassino de Milhões*, Comer Clarke (Rio de Janeiro: Do Autor, 1961, p. 16) informa que o nome do referido nazista seria Karl Adolf Eichmann. Isto leva a crer que Clarke teria trocado equivocadamente o nome de Otto Adolf Eichmann pelo nome do pai deste.

Coronel das Tropas de Proteção (Schutzstaffel – S.S.) na Corte Distrital de Jerusalém, o que foi denominado “O Caso Eichmann,” *Criminal Case 40/61*.⁴ No exercício das funções de oficial das SS nazistas, ele recebeu o título de Executor-Chefe do Terceiro Reich (MELO; SILVA, 2012, p. 04) por efetivar e otimizar a alocação e o transporte de judeus, ciganos e outras minorias em vagões lacrados para os campos de execução e de trabalhos forçados, espalhados pela Europa (ROLAND, 2013, p. 58).

A filósofa Hannah Arendt concluiu que ele não pensava adequadamente (2014, p. 62), malgrado não fosse desprovido de consciência (2014, p. 111). Por isto, em seu julgamento em Jerusalém a respeito da prática de crimes contra a humanidade, ele respondia as perguntas formuladas pelos juízes, promotores e advogados por meio de frases de efeito, clichês (ARENDR, 2014, p. 61-62), muitas vezes não resultantes de uma conexão entre premissas.

Arendt também percebeu que ele era um oficial nazista que se preocupava muito com a própria carreira e que ele ascendeu rapidamente das graduações inferiores até à patente de tenente-coronel. Hitler era para ele a lei transcendente no espaço e tempo. Neste sentido, Eichmann considerava-se um kantiano e cumpridor inabalável dela (ARENDR, 2014, p. 152-154). Logo, se algum de seus superiores hierárquicos determinasse a ele fosse interrompido o fluxo de vagões repletos de pessoas para os campos de extermínio, ele se sentiria um violador dos termos da lei (ARENDR, 2014, p. 162-166). Por seguir este procedimento, ele demonstrou “competência” na execução da solução final, o que explicou sua célere progressão na carreira nazista.

Por outro lado, Arendt identificou vários momentos de suposta perda de memória daquele tenente-coronel, notadamente em assuntos prejudiciais a ele (2014, p. 95-97). Fatos similares a este foram insistentemente colacionados por ela com o fito de apontar as mentiras de Eichmann diante daquele tribunal ou, no mínimo, gerar muitas dúvidas sobre a verdade das palavras dele. Além disto, ela citou outros instantes em que

Janaina Cardoso de Mello e Estefanni Patrícia Santos Silva (**Museo del Holocausto**. Buenos Aires: 2012, p. 04) disseram que o nome deste integrante das tropas de proteção nazistas é Adolf Otto Eichmann. Já Bettina Stangneth tratou do assunto na introdução do livro *Eichmann Before Jerusalem* (New York, Alfred A. Knopf, 2014) como sendo uma das grandes incógnitas acerca da vida do mencionado nazista. Adotaremos as mesmas qualificações apresentadas por estes estudiosos, exceto os nomes atribuídos a Otto Adolf Eichmann por Comer Clarke, Janaina Cardoso de Mello e Estefanni Patrícia Santos Silva.

⁴ Esta qualificação do Caso Eichmann pode ser encontrada no livro de Harry Mulisch (*Criminal Case 40/61, the trial of Adolf Eichman*. Filadélfia, Universidade da Pensilvânia, 2005).

ele obviamente mentia (ARENDR, 2014, p. 107), distorcia fatos ou omitia a verdade sobre os atos por ele praticados (ARENDR, 2014, p. 130).

Ademais, a defesa de Eichmann insistiu na tese dos pequenos dentes da engrenagem nazista segundo a qual ele seria um simples componente, dente, peça da máquina ditatorial de extermínio de pessoas (ARENDR, 2014; STANGNETH, 2014). Assim ele poderia determinar o transporte de milhões de indivíduos para a morte e transferir a responsabilidade pela prática deste ato a terceiros (ARENDR, 2014, p. 153). Também poderia alegar o estrito cumprimento de um dever legal (ARENDR, 2014, p. 108) e obter redução de pena ou absolvição, de acordo com a determinação da suposta lei vigente.

Tudo isto gerou dúvidas sobre o pensamento problemático daquele integrante das Tropas de Proteção e o apresentou como sendo um sujeito complexo, situado no contexto do absurdo, praticante de atos dotados desta característica, e obediente às leis criminosas de um estado ditatorial.

Hannah Arendt extraiu deste quadro uma série de problemas. Ela apontou a questão dos conceitos jurídicos diante do absurdo atinente ao nazismo. Noções como o estrito cumprimento de um dever legal mostraram-se frágeis e insuficientes para enfrentar este caso peculiar. Tal filósofa diagnosticou a dificuldade de um regramento legal diante do inaudito, ou seja, a dificuldade de o conceito jurídico resolver os problemas concernentes a tal movimento ditatorial, mormente quando se adota crimes como leis (ARENDR, 2014, p. 167). Assim ela expõe o antagonismo de um nazista ser ao mesmo tempo cumpridor das leis de seu Estado e praticante de crimes contra a humanidade. Ademais, detectou a grande dificuldade de a Corte de Jerusalém julgar um réu nunca antes analisado, enfrentar fatos indescritíveis e aplicar leis que não previam estas situações (ARENDR, 2014, p. 322).

Por tudo isto, as conclusões de Arendt são muito importantes, pois diagnosticaram vários problemas derivados do Caso Eichmann. Contudo, no Pós-Escrito do livro *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*, ela criticou e descartou a “possibilidade” de se tentar resolvê-los naquele momento e, por

efeito, de se identificar algum instrumento capaz de enfrentá-los adequadamente (ARENDR, 2014, p. 303-322).

Diante deste quadro, surgem algumas perguntas: O que ocorreu com o Direito diante do auge do nazismo? Qual é eficácia dele neste caso? Ele se transforma no direito dos mais fortes? Ele poderia se transmutar num Direito do inimigo, apto a eleger alguém como objeto de perseguição? Isto também corresponde ao Direito? Existe algum instrumento (dever, postulado ou princípio) na tradição existencial-fenomenológica que permita pensar este campo do conhecimento a partir dos projetos humanos fundamentais para combater e evitar este movimento totalitário?

Estas e outras indagações expõem a tarefa árdua e humilde do conhecer diante dos múltiplos problemas humanos e a importância da Filosofia como instrumento capaz de repensar e fortalecer o Direito público, o que marca o papel da Filosofia do direito neste caso.⁵ Por conseguinte, esta será utilizada para reanalisar questões enfrentadas no âmbito dos Direitos humanos, especificamente o problema do paradoxo do mentiroso diante da banalidade nazista do mal, no Caso Eichmann. A partir disto, pretende-se dar os primeiros passos em direção à construção existencial dos Direitos humanos.

Para tanto, diferentemente do enfoque filosófico de Hannah Arendt que escreveu sobre o tema na obra “Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal”, será empregada neste caso preponderantemente a Fenomenologia-Existencial (ou Existencialismo-Fenomenológico) de Jean-Paul Sartre, notadamente nos termos dos livros *O Ser e o Nada* (2012) e *O Existencialismo é um Humanismo* (2016). Ademais, sempre que exequível, serão agregados a este raciocínio outros estudos destes e de outros pensadores.

Isto porque Sartre pode fornecer um instrumento importante de interpretação dos Direitos humanos mesmo diante dos efeitos suspensivos, mitigadores ou destrutivos impostos por movimentos totalitários sobre este campo do conhecimento. Diagnosticado este instrumento, será testada a validade dele a partir de sua confrontação com o projeto de vida do mentiroso. Caso seja válido, constatar-se-á a contribuição da

⁵ ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo C.B. **Curso de Filosofia do Direito**, São Paulo: Atlas, p. 62-67.

filosofia sartriana no âmbito dos Direitos humanos e da Filosofia do direito. Neste caso, pode-se identificar um critério de cunho existencial-fenomenológico, aplicável a tais hipóteses a partir do pensamento sartriano.

Assim, será utilizada principalmente a pesquisa teórica por meio do estudo de livros, dissertações, teses e artigos científicos e os procedimentos de análise de conteúdo, tais como as histórias de vida, análise de discurso, estudos históricos etc. Por isto, serão analisados os projetos fundamentais⁶ de Otto Adolf Eichmann sob a ótica de Hannah Arendt e de outros estudiosos, e de Simon Wiesenthal, judeu, nascido do Império Austro-Húngaro em 1908, vítima do nazismo.

Mas por que isto será feito? Por que as histórias de outras pessoas não foram eleitas para atingir tal fim? Primeiro porque as histórias de vida de muitos homens foram afetadas de alguma maneira pelo nazismo, o que não foi diferente nos casos de Eichmann, Wiesenthal e Jean-Paul Sartre. Este filósofo escreveu *O Ser e o Nada* durante a ocupação de seu país pela Alemanha nazista e teve sua liberdade constrangida (ROUDINESCO, 2007, p. 65). Aquela abrangência dificultaria acentuadamente a descrição e análise de todos os casos. Contudo, o projeto de vida de Eichmann recebeu destaque filosófico e conclusivo de Arendt consistente na dificuldade de o Direito em geral enfrentar o absurdo, o inaudito, o inimaginável produzido pelo nazismo.⁷

Neste contexto, será necessário mencionar e descrever o projeto fundamental de Wiesenthal por ser contrário aos projetos de vida nazistas, e ser especificamente oposto ao plano de Eichmann. Porém, a história de Wiesenthal não foi explorada no livro *Eichmann em Jerusalém um relato sobre a banalidade do mal* (2014). A importância do projeto fundamental de Wiesenthal está atrelada fortemente às concepções filosóficas de liberdade, angústia e responsabilidade, ideias centrais do pensamento sartriano.

Mas por que as ideias de Sartre estão vinculadas ao sobredito embate de projetos fundamentais? Isto ocorre porque suas principais obras *O Ser e o Nada* e *O*

⁶ Podem ser utilizados os seguintes sinônimos da expressão “projeto fundamental”: plano ou projeto de vida, plano ou projeto existencial.

⁷ Não se pretende aqui atribuir inocentemente à Ciência do direito a tarefa mediúnica de prever atos e fatos. Busca-se apenas repensá-la em termos existencialistas como meio de combater “possíveis,” imprevistos e indesejáveis atentados contra os Direitos humanos.

Existencialismo é um Humanismo são verdadeiras reações teóricas contra a adoção individual ou coletiva de projetos ditatoriais, totalitários, notadamente nazistas, o que merece um estudo mais aprofundado (FANTONI, 2015).

E por que tal estudo poderia ser interessante ou complexo? Primeiro porque Sartre ainda não é um autor estudado tão fortemente nas searas da Filosofia do Direito⁸ e dos Direitos humanos.⁹ Segundo porque sua filosofia pode ser utilizada para tentar estudar questões jurídicas que Arendt identificou, mas não achou ser possível respondê-las ou, no mínimo, enfrentá-las. No Pós-Escrito do mencionado livro ela aduziu não ser possível ao “sistema legal dominante” combater certos problemas advindos do nazismo (ARENDR, 2014, p. 317).

Por isto, é importante o problema apresentado nesta dissertação: a identificação de um critério de justiça sartriano apto a fornecer meios ao jurista para tratar do nazismo e das distorções jurídicas decorrentes dele. Apurado tal critério pretende-se confrontá-lo com o seu principal adversário, qual seja, o projeto de vida do mentiroso, ou seja, o plano daquele que vive para mentir continuamente. Isto porque ele exterioriza um projeto fundamental, mas é capaz de negá-lo, mitigá-lo ou esquecer-lo, quando indagado sobre sua escolha e execução. Neste caso, o ato de confissão também se torna complexo.

Portanto, nota-se que não se trata de um tipo qualquer de mentira. Não se reporta a pequenas modalidades desta, tais como aquelas repetidas pelas crianças, por exemplo. Diz respeito preponderantemente a uma de suas espécies, qual seja, a má-fé.

Por meio da má-fé uma pessoa simplesmente adere a um projeto de vida de maneira pré-reflexiva, sem escolhê-lo efetivamente. Isto porque ela lança uma espécie de véu sobre as diversas opções postas diante de si e apenas segue uma delas para fugir da angústia decorrente do ato de decidir. Sendo assim, alguém pode aderir a

⁸ A título exemplificativo, é importante mencionar que os Professores Eduardo C.B. Bittar e Guilherme Assis de Almeida dedicam poucas páginas de seu Livro *Curso de Filosofia do Direito* ao Existencialismo de Jean-Paul Sartre. (ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo C.B. **Curso de Filosofia do Direito**, São Paulo: Atlas, p. 458-463.) Isto não significa dizer que estes e outros estudiosos não deram importância à filosofia de Jean-Paul Sartre. Contudo, em termos comparativos, eles exploraram mais os ensinamentos de outros filósofos.

⁹ Apesar disto, há estudos relevantes sobre Sartre no campo jurídico. Em 2016, foi publicado o livro *Sartre, Direito e Política*, da autoria do Professor Silvio Luiz de Almeida (São Paulo: Boitempo).

determinado projeto em virtude da influência exercida por outros, guiando-se, por exemplo, pela comodidade de praticá-lo.¹⁰

Contudo, é a liberdade de escolha que interessa a Sartre porque dela não se pode fugir. Para tal filósofo o homem está condenado a ser livre (SARTRE, 2012, p. 543), pois ainda que não opte por nenhuma das opções postas diante de si, ele já escolheu não decidir. Além de possuir esta característica, a liberdade é também ampla e poderosa porque confere ao sujeito (o Para-si) a possibilidade de escolher qualquer tipo de projeto de vida, moral ou não, ilegal ou não.

Todavia, isto colocaria a filosofia sartriana “aparentemente” em contraposição a um ditame do Direito em geral consistente justamente na impossibilidade de alguém praticar qualquer tipo de ato ou de se omitir diante de qualquer situação.

Por isto, num primeiro momento, poder-se-ia imaginar erroneamente que tal filósofo defenderia a existência de um mundo anárquico, injusto, imoral, ilegal e conivente com o exercício de projetos humanos ditatoriais. Contudo, isto não é verdade (FANTONI, 2015, p. 133). Malgrado sua filosofia não seja essencialmente moral, não pode ser acusada de ser imoral ou amoral. Diferentemente disto, ela pode fornecer a autenticidade como um importante instrumento apto a enfrentar os problemas derivados de projetos qualificados por aquelas características.

São justamente os caminhos da liberdade e a superação de todos os obstáculos postos diante dela que conferem responsabilidade individual e social aos sujeitos. Porém, estabelecer a relação entre a liberdade, angústia e responsabilidade sartrianas não é uma tarefa simples, pois este procedimento percorre diversas etapas de natureza descritiva e deve tentar superar os problemas delas derivados.

¹⁰ Sobre a má-fé vale dizer: “A má-fé é fuga da obrigação de liberdade e também um autoengano. Dá-se através de uma imersão no mundo, ou seja, a má-fé ocorre quando o “para-si” (o indivíduo) atende aos chamados deste, de forma pré-reflexiva, negando-se a decidir diante das possibilidades apresentadas ou simplesmente se abstém de decidir para aderir a um projeto alheio pelo fato de se sentir desconfortável diante da angústia de tal escolha. Percebe-se que a má-fé não é algo feito conscientemente. Na má-fé, o “para-si” age pré-reflexivamente, pois direciona a sua atenção a uma das possibilidades/evidências, normalmente agradável, deixando as demais encobertas sob um véu. Ela não se dá no nível da consciência. Trata-se de uma quase consciência.” (FANTONI, W.F.; A relação entre liberdade e responsabilidade nas obras O Ser e o Nada e o Existencialismo é um Humanismo. In: CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, 24., 2015, Aracaju. *Anais...Aracaju*: UFS, 2015. p. 128.)

Através desta relação, tentar-se-á identificar a produção de um instrumento (dever, postulado ou princípio) de autenticidade em sua vertente fenomenológica-existencialista, útil à construção existencial dos Direitos humanos, nas principais obras de Jean-Paul Sartre, sua importância e relação com a dignidade da pessoa humana, consagrada como fundamento do Estado Democrático de Direito na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988. Feito isto, verificar-se-á se a autenticidade pensada desta forma é capaz de dar meios aos operadores do Direito de solucionar o absurdo de não ser (ou paradoxo do mentiroso nazista) que permitiu, por sua vez, a subversão de conceitos diversos, notadamente jurídicos.

2 QUESTÃO DE DIREITO PÚBLICO

O nazismo pode ser tratado tanto sob a ótica do Direito privado quanto do Direito público. A relação entre estes é tensa no que tange ao assunto, já que os prejuízos causados por este movimento ditatorial podem ser avistados sob o ângulo privado e também público e social.

De acordo com o primeiro ponto de vista, é indelével o sofrimento de cada vítima, transposto para as respectivas famílias. Simon Wiesenthal, sobrevivente de tal ação de tortura e extermínio, relata no documentário denominado “O Holocausto e os Crimes de Guerra” que a árvore genealógica de muitos sobreviventes só apresentava pontos vagos após o fim de Segunda Guerra Mundial, o que também ocorreu com ele. Sua família foi dizimada diante de seus olhos em campos de extermínio (HIER; SCHWARTZMAN; TRANK, s.d.). Por conseguinte, nesta época, sua concepção de família estaria restrita à lembrança dos mortos e ao fato de ser o único representante vivo dos Wiesenthal.

Hipoteticamente este tipo de malefício poderia ser razoavelmente circunscrito ao âmbito de uma família. Entretanto, os efeitos deste extermínio familiar nunca se restringiriam a tal seara, já que outros laços também foram rompidos, tais como, vínculos de amizade, estudantis, relações de trabalho etc. Neste sentido, é difícil delimitar os prejuízos causados pelo nazismo, mesmo que este tivesse atingido apenas

uma ou algumas famílias. Portanto, o dano que inicialmente seria supostamente individual e familiar assume amplos contornos sociais.

Além disto, se maximizado, ou seja, quando este tipo de movimento é fruto da repetição prolongada em nome de uma ideologia estatal, toma proporções sociais potencializadas também imensuráveis. Neste sentido, o segundo ponto de vista é mais gravoso do que o primeiro, malgrado a possibilidade “real” de reparação dos danos causados tanto no âmbito público quanto privado seja impossível. A partir disto, pode-se pensar na progressão danosa iniciada contra uns ou alguns homens (referindo-se aos estágios iniciais do nazismo) e finalizada com o extermínio de milhões de pessoas (estágio que antecedeu a pretensão da solução final hitleriana).

Esta imagem do morticínio praticado pelos nazistas expôs a necessidade de reafirmar e ampliar a proteção dos Direitos humanos nas constituições e em tratados internacionais, o que está inserido no âmbito do Direito público. Para que isto ocorra, é necessário pensar os pressupostos daqueles direitos a partir de bases filosóficas. Por isto, a contribuição de Jean-Paul Sartre é importante, pois se origina na individualidade do Para-si autêntico, nascido da liberdade, angústia e responsabilidade, para fazer emergir o mundo.¹¹

3 NAZISMO: PROJETO TOTALITÁRIO E INJUSTO

A partir das ideias sartrianas, mescladas com alguns ensinamentos de Edmund Husserl (DIAS, 2014. p. 1-11), pode-se dizer que o resultado da descrição fenomenológica do nazismo é o absurdo e a náusea.¹² Corresponde a um caminho que leva o ser ao nada porque o sujeito observador não identifica qualquer horizonte de sentido (HUSSERL, 2001, p. 62) a partir dos infindáveis ângulos de análise deste conglomerado de ideologias. Neste caso só é possível perceber repetitivamente a fragilidade dos conceitos e da própria existência. Portanto, não se extrai do nazismo nenhuma ideia ou essência que possa ser reempregada naquilo que sobreviveu a ele. Também, por isto, resta prejudicada qualquer tentativa de propagá-lo pelo mundo.

¹¹ O mundo é formado a partir das relações entre os sujeitos e destes com o Em-si.

¹² A noção mais perigosa do nazismo é a manipulação maliciosa de conceitos. Através disto, tentou-se redesenhar o mundo e, concomitantemente, apagar o próximo.

Assim, o nazismo não passou de uma máquina nadificadora de seus próprios idealizadores e defensores, o que será tratado no momento adequado.

Por outro lado, para tentar atingir seus propósitos, os nazistas empregaram algumas estratégias e métodos passíveis de descrição e análise, quais sejam, a defesa de ideologias leigas; o desprezo por um raciocínio compatível com o método lógico e com a intuição; o tratamento de seu ínsito absurdo através da noção de movimento; a divulgação de seus ditames por meio da propaganda; o emprego contraditório do terror como um instrumento artificial de realização das forças da natureza e de submissão humana e, por fim, a tentativa de destruição da liberdade humana pela ação de um olhar totalitário justificado em mentiras.

O termo “movimento,” expresso em múltiplos significados no livro *Mein Kampf* (2016), e outras tentativas de manipulação da realidade serviram para preparar um tipo de projeto político-ideológico cujo objetivo era disseminar o absurdo no mundo.

Por causa disto, Simon Wiesenthal criou um centro de documentação a respeito da memória judaica, onde recebeu e armazenou material referente ao antissemitismo mundial (1990, p. 29). Estas provas somadas as suas vivências como ex-prisioneiro de campos de concentração e de extermínio foram utilizadas em seu trabalho e também na produção de livros sobre o nazismo. Com base nestes dados, foi confeccionado um quadro histórico resumido, exposto ao final desta dissertação, atinente ao antissemitismo praticado no mundo.

Vale ressaltar que não foram encontrados dados sobre o antissemitismo alemão e austríaco referente ao século XVIII. Isto ocorreu porque, neste período, os judeus e outros grupos tiveram seus direitos reconhecidos por força dos pilares da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade, o que não foi colocado em prática, entretanto, durante os períodos subsequentes, notadamente no Século XX.

A associação dos ditames nazistas acima referidos inspirou um projeto coletivo totalitário cujo atributo “injusto” decorre de uma redundância proposital, eis que tal pretensão já traz em si mesma tal característica, embora isto possa passar despercebido eventualmente quando lido apenas como “projeto coletivo totalitário.”

3.1 Antissemitismo: ideologia leiga e exercício inadequado do pensamento

O antissemitismo é escolher não tolerar o próximo, imputando-lhe continuamente características, estados ou culpa referentes a sua própria existência, qual seja, ser um judeu.

Historiadores indicam os alegados motivos da perseguição aos judeus: as cruzadas; questões religiosas (inclusive as pregações de Lutero); aquisição de igualdade jurídica derivada dos ideais da Revolução Francesa; ascensão profissional durante o Século XIX; permissão do “exercício das profissões liberais e da política” na República de Weimar etc (CAPELATO; D`ALESSIO, 2012, p. 80-83).

Para estes estudiosos, o antissemitismo remonta à Baixa Idade Média:

[...] Na Baixa Idade Média, os judeus foram discriminados pelos cristãos, e as primeiras perseguições estão relacionadas às Cruzadas. De base religiosa, as questões eram acompanhadas de razões políticas e econômicas porque membros desse povo estavam, muitas vezes, envolvidos com atividades ligadas ao comércio ou ao câmbio. Os saques às casas dos judeus eram lucrativos, pois os bens eram vendidos facilmente.

No século XII, o judeu passou a ser considerado, em boa parte da Europa, inimigo do Cristianismo. Dois séculos depois, num contexto de crise política e econômica, agravada pela fome, pela peste e por calamidades naturais, os judeus foram responsabilizados por desgraças (CAPELATO; D`ALESSIO, 2012, p. 80).

Na obra *El Libro de Memoria Judia: calendario de um martirologio*, Simon Wiesenthal (1988) produziu um catálogo diário e mensal referente à intolerância contra os judeus, que abrange o período de 31 de agosto de 38 até 13 de janeiro de 1953. Neste livro são apontados internações, perseguições, massacres e outros crimes praticados contra este grupo. Porém, da mesma forma indicada pelos sobreditos historiadores, ele expõe manifestações antissemitas mais constantes a partir da baixa idade média, como está demonstrado nos quadros históricos indicados no final desta dissertação.

Por outro lado, nos períodos posteriores, além do morticínio frequente de judeus diluído em eventos menores, mas não menos trágicos, também ocorreram massacres de

milhares de pessoas concentrados num mesmo ato criminoso, ainda que paulatino, entre os quais podem ser mencionados:

22 de agosto

1648. Os 40.000 judeus de Narol (Polônia) são feitos prisioneiros pelas hordas cossacas de Bogdan Chmielnicki e, em seguida, massacrados por elas. Entre as vítimas se encontram refugiados dos povos das imediações, que tentaram obter refúgio naquele local para evitar as atrocidades dos cossacos. [...] (WIESENTHAL, 1988, p. 204, tradução nossa).

24 de outubro [...]

1941. Durante uma *Aktion* que dura dois dias, 16.000 judeus de Odessa (R.S.S da Ucrânia) são conduzidos para fora da cidade e distribuídos em grupos de 40 a 50 pessoas. São jogados nas trincheiras antitanques e fuzilados. Este massacre foi executado pelos romenos com a ajuda do 11º comando especial dos *Einsatzgruppe* [...] (WIESENTHAL, 1988, p. 262).

Entretanto, seja nos eventos menores, seja nos maiores, não se detecta qualquer liame entre aqueles supostos motivos da ocorrência do antissemitismo e as práticas criminosas acima apontadas. Daí surge a seguinte indagação: qual é a natureza do antissemitismo?

Hanna Arendt percebeu a transformação do antissemitismo no tempo, motivo pelo qual o descreveu em dois tipos. O primeiro é o antissemitismo antigo, marcado preponderantemente pelo ódio religioso, ao passo que o segundo, consistente numa espécie de ideologia leiga, caracteriza o antissemitismo moderno, hitleriano (2015, p. 17-24), o que também restou nítido no quadro histórico sobre o antissemitismo antes referido. Porém, apesar de o exercício inadequado do pensamento ocorrer nas duas espécies, é o segundo tipo de antissemitismo que será explorado aqui.

O antissemitismo como ideologia leiga é uma ideia ou visão do mundo não derivada do conhecimento. Desta maneira, pode ser entendido como uma forma tortuosa e enganosa deste, conspurcada pela má-fé. Por isto, o antissemitismo é incapaz de justificar o suposto vínculo entra esta ideologia falaciosa e a prática daquelas condutas com base em quaisquer daqueles alegados motivos.

Isto ocorre porque as ideologias derivam apenas de uma premissa; e assim produzem argumentos que envolvem tal proposição e a respectiva conclusão. Todavia, esta é totalmente dependente da lógica isolada da premissa (ARENDDT, 2015, p. 623-624). A partir disto, os aderentes da ideologia assumem o condão de aplicar tal lógica a tudo, inclusive por meio de posteriores argumentações, eventualmente ligadas desta vez a um correto (mas tardio) enlace entre premissas e conclusão.

Desta forma, o aderente apega-se a seguinte proposição leiga e, portanto, desprovida de qualquer critério científico: * Judeus não são humanos. Cuida-se da premissa *unttermenschen* por meio da qual os judeus poderiam ser tratados como sub-humanos. Este olhar nazista é descrito amplamente em livros acerca deste assunto (ARNAUT; MOTTA, 2014, p. 35). Esta proposição, já viciada em seu nascedouro, associada a outras, pode produzir argumentos tortuosos, tais como:

- * Os humanos têm direito à vida.
- * Os judeus não são humanos.
- * Os judeus não têm direito à vida.

Ainda que não se formasse o argumento acima, a simples utilização da premissa *unttermenschen* em qualquer circunstância seria suficiente para causar aos judeus transtornos e sofrimentos incorrigíveis. A partir dela, pode-se tentar construir outro mundo (alheio à realidade), com novas categorias, leis, deveres, direitos e justiça, realocados no curso da história.¹³ Isto porque, segundo Arendt:

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica de sua “ideia.” As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias.

¹³ Para um estudo mais aprofundado disto, recomenda-se o livro *Representando o Mundo: ensaio sobre conceitos*, cujos organizadores são os professores André Joffilly Abath e André Leclerc (São Paulo: Loyola, 2014). Logo na introdução desta obra salta aos olhos a responsabilidade filosófica derivada do ato de conceituar algo ou alguém, o que marca a escolha daquele título, inclusive.

As ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir a ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma “lei da natureza” (2015, p. 624-625).

Verifica-se em Arendt que a utilização da ideologia antissemita permite ao seu aderente dar outro significado ao próprio homem e ao mundo, reexplicar toda a história (passado, presente e até o futuro) em detrimento à realidade e libertar o pensamento da experiência (2015, p. 627-628). Significa dizer que este procedimento trabalha inicialmente com o menosprezo ao raciocínio lógico pleno, transformando-o em assunção inquestionável de uma premissa regente do mundo, para, em seguida, criar um abismo entre o método lógico e as intuições. De acordo com o Professor Luís Carlos Balbino Gambogi, as intuições “[...] permitem-nos suprir a lacuna deixada pelos métodos lógicos e construir nossas teorias científicas. Sem as intuições ser-nos-ia impossível celebrar a síntese, a evidência teórica ou empírica, e até mesmo a conclusão de um silogismo simples” (2006, p. 11).

Por permitir ações daquele tipo, a ideologia leiga pode ser utilizada como instrumento de dominação cujo resultado desta espécie de não conhecimento é apresentado politicamente às pessoas como solução de seus problemas. Nestas condições, o raciocínio impróprio pode ser copiado por elas, momento em que passam integrar uma massa de iguais.

Todavia, Arendt não concorda com este procedimento falacioso porque, para ela “Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser e possa ter sido” (2015, p. 21). É necessário enfrentar a realidade da maneira como ela aparece, o que não é característico da ideologia leiga do antissemitismo.

3.2 O antissemitismo hitleriano e defeitos argumentativos

Adolf Hitler aduziu em *Mein Kampf* que o antissemitismo seria um movimento, nos seguintes moldes:

A minha maior metamorfose foi, porém, a que experimentei em relação ao movimento antissemitico.

Isso me custou, durante meses, as maiores lutas íntimas, entre os meus sentimentos e as minhas ideias, luta em que as ideias acabaram por triunfar.

Por ocasião dessa áspera luta entre a educação sentimental e a razão pura, a observação da vida de Viena prestou-me serviços inestimáveis. Eu já não errava pelas ruas da importante cidade como um cego que nada vê. Com os olhos bem abertos, observava não mais somente os monumentos arquitetônicos mas também os homens.

Um dia em que passeava pelas ruas centrais da cidade, subitamente deparei com um indivíduo vestido em longo caftan e tendo pendido da cabeça longos cachos pretos.

Meu primeiro pensamento foi: isso é um judeu?

Em Linz eles não tinham as características externas da raça.

Observei o homem, disfarçada mas cuidadosamente, e quanto mais eu contemplava aquela estranha figura, examinando-a traço a traço, mais me perguntava a mim mesmo: isso é também um alemão? (HITLER, 2016, p. 48)

Destaca-se aqui a introdução de um assunto sem qualquer preocupação com sua definição pelo referido ditador. Ele deu início à discussão sobre o antissemitismo sem explicar a natureza disto ou informar o seu conceito. Limitou-se a dizer que ele seria um movimento. Tal nazista não se preocupou em esclarecer este termo sequer nos trechos subsequentes. Por isto, a dúvida surge logo na introdução do assunto: o que é um movimento? Seria o partido nazista,¹⁴ a totalidade dos alegados arianos, um projeto, um disfarce para o termo mentira, uma noção de absurdo político? Tentar-se-á responder esta indagação no tópico posterior. Porém, vale dizer aqui que a expressão movimento não segue qualquer padrão conceitual prévio.

Pensando-se nisto de maneira inicial, nota-se imediatamente que aquele tirano aderiu a algo que ele mesmo deixou em aberto, concedendo-lhe o direito de movimentar sua noção de antissemitismo illogicamente em direção ao objeto que bem lhe aprouvesse. Por efeito, ele deu a si mesmo o poder de atribuir e suprimir as categorizações antissemitas ao seu livre arbítrio. Nesta fase ele poderia indicar como raças impuras ou sub-humanos os judeus, ciganos, negros e homossexuais. Extirpados estes grupos da face da terra, Hitler poderia também atacar outros aos quais ele próprio dirigiu sua fúria quando disse: “Odiava o conglomerado de raças, tchecos, polacos, húngaros, rutenos, sérvios, croatas etc” (2016, p. 96). Alcançada esta solução, passar-se-ia a outra até produzir resultados inimagináveis.

¹⁴ Serão utilizados os seguintes sinônimos de Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães: partido nazista ou a sigla NSDAP referente a Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei.

Em seguida, ele apresentou o principal alvo do “movimento”, qual seja, os judeus. Para tanto, tal nazista dirigiu seu olhar restritivo contra eles, descrevendo-os sempre negativamente. Assim, ele apresentou alguns de seus supostos argumentos em desfavor dos judeus para depois concluir de maneira ilógica:

[...] Que eles [os judeus] não eram amantes de banhos podia-se assegurar pela simples aparência. Infelizmente não raro chegava-se a essa conclusão até de olhos fechados. Muitas vezes, posteriormente, senti náuseas ante o odor desses indivíduos vestidos de caftan. A isso se acrescentem as roupas sujas e a aparência acovardada e tem-se o retrato fiel da raça. Tudo isso não era de molde a atrair simpatia. Quando, porém, ao lado dessa imundície física, se descobrisse as nódoas morais, mais seria a repugnância.

Nada se afirmou em mim tão depressa como a compreensão, cada vez mais completa, da maneira de agir dos judeus em determinados assuntos.

Poderia haver uma sujidade, uma impudência de qualquer natureza na vida cultural da nação em que, pelo menos um judeu não estivesse envolvido?

Quem, cautelosamente, abrisse o tumor haveria de encontrar, protegido contra as surpresas da luz, algum judeuzinho. Isso é tão fatal como a existência dos vermes nos corpos putrefatos (HITLER, 2016, p. 49)

Nota-se que Hitler escreveu por meio de saltos entre suas possíveis premissas e suas conclusões, normalmente abruptas, método que percorre o livro *Minha Luta* (2016). No caso em exame, ele não esclareceu o lapso existente entre o falso argumento da alegada sujidade dos judeus e a conclusão acerca da imoralidade destes. Por outro lado, ele também não se preocupou em apontar estas imoralidades.

Da mesma forma, ele utilizou analogias que também não corroboraram com suas conclusões, pois eram apenas de frases de efeito e de mau gosto, o que se observa do último parágrafo do trecho acima transcrito, por exemplo.

Ele também alegou que o antissemitismo originário teria falhado porque possuía bases religiosas e por causa da obscuridade de seus objetivos. Para tal ditador o antissemitismo deveria possuir fundamento racial (2016, p. 93).

No entender dele, o erro não seria matar, mas sim fazê-lo pelo fundamento incorreto porque tal procedimento não atingiria o número de vítimas necessárias. No sentir deste nazista era preciso eliminar judeus para além do argumento religioso, desta

vez com base na justificativa racial, porque assim nenhum deles poderia fugir da posição de alvo, o que facilitaria o seu desígnio de exterminá-los (HITLER, 2016, p. 30). Ele só não havia reconhecido que as condutas imorais foram, na verdade, propostas por ele neste caso. Invariavelmente, os argumentos de Hitler seguiam este padrão defeituoso e contraditório.

3.2.1 Multiplicidade de formas de análise da ideia de raça

Hitler pretendeu justificar no livro *Mein Kampf* a necessidade de eliminar os judeus ao argumento de que estes pertenceriam a uma raça inferior. Para tanto, alegou que a miscigenação provocaria o enfraquecimento da suposta raça superior ariana (2016, p. 305).

Mas será a raça uma ideia tão precisa a ponto de ser empregada como um critério de ressignificação da história, da vida e do mundo? Vale ressaltar que a noção de raça é polêmica entre sociólogos, filósofos e juristas.

Hannah Arendt concluiu que, no racismo, a ideia de raça é lançada como premissa, a partir da qual aquele ditador tentou reconstruir a história, em detrimento da realidade e do exercício do pensamento. A raça teria sido concebida como uma ideia dotada de uma lógica capaz de explicar tudo. Uma nova visão do mundo seria guiada por esta ideia. Isto permitiu ao racista repensar a história e a natureza ao seu modo tortuoso e tentar recolocar tudo sob esta nova orientação. Assim, a raça se transformaria numa ideia basilar e inquestionável, capaz de produzir o racismo como ideologia (ARENDR, 2015).

Esta filósofa compreendeu que não se produziu cientificamente neste caso qualquer concepção de raça capaz de justificar o racismo:

[...] A palavra “raça” no racismo não significa qualquer curiosidade genuína acerca de raças humanas como campo de exploração científica, mas é a “ideia” através da qual o movimento da história é explicado como um único processo coerente (ARENDR, 2015, p. 625).

Para ela, a palavra raça não passa de uma ideia determinante de uma ideologia leiga neste caso. Por isto não deriva do exercício próprio do pensamento, mas apenas da imposição desta ideia como estratégia reconstrutiva dos significados do mundo. Percebe-se que Arendt não nega a possibilidade de raciocinar sobre o sentido da palavra “raça.” Contudo, ela não admite o emprego dela como a ideia produtora de uma ideologia. De certa forma, Arendt compõe um grupo de pensadores que não rejeita a multiplicidade racial, o que, por si só, mostra que aquela resposta é negativa.

O sociólogo Antonio Carlos Gil aponta a possibilidade de a noção de raça ser pensada em termos biológicos (genéticos) ou ainda como uma categoria socialmente construída. Porém, ele menciona vários problemas referentes à precisão destas classificações, bem ainda as confusões conceituais que as pessoas fazem sobre isto. Segundo tal estudioso, elas confundem raça com nação, etnia, comunidade de cultura, de língua ou de religião (2011, p. 131).

Para diferenciar raça de etnia, aquele sociólogo argumenta (GIL, 2011, p. 132):

Maior significado que o conceito de raça é conferido ao de etnia, que é utilizado para designar grupos formados com base no patrimônio cultural herdado. Enquanto a raça é baseada em características físicas como a cor da pele, a textura do cabelo ou a forma dos olhos, a etnia é baseada em traços culturais que refletem a origem nacional, a religião ou a língua dos antepassados.

Esses traços culturais são constituídos pela maneira de vestir, gesticulação, formas de expressão oral, hábitos alimentares, valores éticos, crenças religiosas, literatura, etc. Assim, chega-se ao conceito de grupo étnico, que pode ser definido como um conjunto de pessoas que compartilham uma herança comum de hábitos alimentares, estilo de vestir, música e literatura e identificam uma história que reflete a experiência coletiva desse grupo com base na raça, religião, origem nacional ou por alguma combinação dessas categorias. Dessa forma, judeus, muçulmanos, árabes, curdos, ciganos e armênios podem ser considerados grupos étnicos.

Percebe-se também que realmente não havia qualquer tipo de conhecimento científico da noção de raça por parte dos nazistas na seara sociológica. Isto porque eles pretenderam eliminar pessoas (ação que, por si só, já seria um erro), motivados pelo argumento racial, mas o fizeram pelo aspecto étnico. Como se observa dos

ensinamentos acima, os judeus não são uma raça. Eles integram um grupo étnico no entender daquele sociólogo.

O filósofo Bernard Boxill reconhece a multiplicidade dos sentidos de raça no livro *Racismo em Mente*, organizado por Michel P. Levine e Tamas Pataki. Porém, entende ser perda de tempo discutir a veracidade dela. Boxil pensa ser mais útil reconhecer que a ideia de raça pode limitar a capacidade humana para a compaixão (2005, p. 232-249).

Já no Supremo Tribunal Federal formou-se o entendimento segundo o qual não há divisão da raça humana, nos seguintes moldes:

HABEAS CORPOUS 82424-2 RIO GRANDE DO SUL

RELATOR ORIGINÁRIO: MIN. MOREIRA ALVES
RELATOR PARA O ACÓRDÃO: MINISTRO PRESIDENTE

EMENTA: HABEAS CORPUS. PUBLICAÇÃO DE LIVROS: ANTI-SEMITISMO. RACISMO. CRIME IMPRESCRITÍVEL. CONCEITUAÇÃO. ABRANGÊNCIA CONSTITUCIONAL. LIBERDADE DE EXPRESSÃO. LIMITES. ORDEM DENEGADA.

1. Escrever, editar, divulgar e comercializar livros “fazendo apologia de idéias preconceituosas e discriminatórias” contra a comunidade judaica (Lei 7716/89, artigo 20, na redação dada pela Lei 8081/90) constitui crime de racismo sujeito às cláusulas de inafiançabilidade e imprescritibilidade (CF, artigo 5º, LXII).
2. Aplicação do princípio da prescritibilidade geral dos crimes: se os judeus não são uma raça, segue-se que contra eles não pode haver discriminação capaz de ensejar a exceção constitucional de imprescritibilidade. Inconsistência da premissa.
3. Raça Humana. Subdivisão. Inexistência. Com a definição e o mapeamento do genoma humano, cientificamente não existem distinções entre os homens, seja pela segmentação da pele, formato dos olhos, altura, pelos ou por quaisquer outras características físicas, visto eu todas se qualificam como espécie humana. Não há diferenças biológicas entre os seres humanos. Na essência todos são iguais.
4. Raça e Racismo. A divisão dos seres humanos em raças resulta de um processo de conteúdo meramente político-social. Desse pressuposto origina-se o racismo que, por sua vez, gera a discriminação e o preconceito segregacionista. [...]

No acórdão acima não se aborda a multiplicidade de sentidos de raça. Enfrenta-se a questão racial por meio da indivisibilidade deste termo. A ideia de raça não foi

utilizada para dividir os homens em tipos diferentes porque a universalidade racial foi expressa em sua qualificação, qual seja, “humana.” Os dois termos são lidos conjuntamente, o que concede àquela noção unicidade de sentido, qual seja, humano. Conseqüentemente, esta maneira de pensar também rechaça a ideologia racista.

Conclui-se que as possibilidades de análise do termo raça podem conduzir a vários significados e maneiras de enfrentamento dele, o que lança tal noção juntamente com o racismo no âmbito do absurdo. “Porém, se a identificação de um objeto na percepção pressupõe a aplicação de um conceito, a posse de um conceito não garante o sucesso da identificação” (ABATH, LECLERC, 2014). Pensar a ideia de raça remete esta espécie de problema. De acordo com o tipo de olhar, a noção de raça assume um significado diferente ou pode ainda não se vincular a qualquer conceito com precisão. Assim, de posse de um conceito alguém pode não conseguir sequer identificar um objeto entre outros.

Mas então o que os nazistas fizeram para colocar uma ideia tão complexa quanto esta na base de sua ideologia racista de maneira simplista e aos olhos de seu povo? O que explica ou justifica o nexos atribuído pelo nazismo entre a existência de certa raça e a decisão de exterminá-la?

Para manter a ideologia do antissemitismo pautada em ideais racistas, os nazistas utilizaram diversas estratégias para tentar turvar o pensamento de seus seguidores e das massas, entre as quais está o emprego da expressão “movimento.”

3.3 Nazismo e movimento

O nazismo foi um projeto coletivo-ideológico, liderado por Adolf Hitler no século XX, cujo objetivo era exterminar alvos humanos assim eleitos em virtude de detalhes de sua própria existência (origem, raça, sexualidade, incapacidade física ou mental, cor de pele etc.) com o objetivo de conceder espaço a uma suposta raça superior.¹⁵ Por isto ele foi conceituado por historiadores da seguinte maneira:

¹⁵ Hitler mostrou-se ávido por adquirir novos territórios (**Minha Luta**. São Paulo: Centauro, 2016, p. 104 - 107) para garantir a sobrevivência da raça ariana que ele julgava superior (Id.; 2016, p. 215).

Nazismo – Conjunto de idéias [sic], dogmas, preconceitos e práticas do pensamento político de extrema direita expresso pelo Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães. Este pode ser descrito como nacionalista extremado, racista, belicista, totalitário, anticomunista, antiliberal, anti-semita [sic], antiparlamentar, antiindividualista [sic] (ARNAUT; MOTTA, 2014, p. 86).

O conceito de nazismo acima transcrito é importante, pois abrange tanto preconceitos, ideias, dogmas, quanto práticas. Contudo, vale ressaltar que o vínculo estabelecido entre estes produz uma concepção muito mais trágica denominada “movimento.” Em suma, o movimento é a aplicação inconsequente no mundo real das ideologias nazistas, quais sejam, antissemitismo, racismo, imperialismo, totalitarismo etc. Ele seria o resultado das absurdidades praticadas.

Sem qualquer precisão conceitual, Hitler utilizou este termo em situações variadas e de maneiras diferentes: movimento sindical (2016, p. 43), movimento antissemita (2016, p. 48), movimento pangermanista (2016, p. 80), movimento das massas (2016, p. 246), movimento político (2016, p. 342), doutrina racista (2016, p. 344), a organização da ideia (2016, p. 433), movimento nacionalista (2016, p. 483), movimento nacional-socialista (2016, p. 484) etc. Além disto, esforçou-se para utilizá-lo como sinônimo do programa do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (2016, p. 345).

Desta forma, tal ditador escreveu de maneira a tentar convencer o seu leitor “ariano” a aderir a tal “movimento,” sem revelar a ele que este corresponderia ao absurdo produzido artificialmente. Isto porque ele disseminou esta ideia em todos os seguimentos sociais e políticos. Tudo se reduziu a isto. Por meio desta estratégia, Hitler quis atribuir a esta concepção uma força atrativa da qual todos alemães não poderiam escapar. Por trás dela está a noção de captação das massas (HITLER, 2016, p. 80) e a imposição de uma doutrina através da propaganda (HITLER, 2016, p. 433). Todos seriam lançados neste absurdo, construído artificialmente.¹⁶

¹⁶ O termo “artificialmente” foi utilizado aqui para introduzir a diferença entre o absurdo natural, original, primário do Em-si (mundo não categorizado, que será explicado no momento adequado) e o absurdo produzido pelos nazistas nas qualificações já realizadas pelos homens. Daí o atributo artificial, secundário ou subsequente do absurdo perpetrado pelos defensores desta ideologia.

Curiosamente, a multiplicidade, antes referente à significação de movimento, é também indiciária da insegurança conferida por ele. O movimento não possui forma, limites nem significado único. Cuida-se de uma mutação continuada. “Pois a única coisa que importa num movimento é precisamente manter-se em constante movimento” (ARENDDT, 2015, p. 360). Quando se depara com um objeto, ele pode destruí-lo ou integrá-lo a si mesmo, conforme o caso. Para tanto, orienta-se apenas pelos critérios de inclusão ou exclusão de seu alvo.

Hannah Arendt utilizou o termo “movimento,” repetido por Adolf Hitler (2016). Porém, diferentemente deste ditador, ela atribuiu claramente a tal palavra a qualificação de “totalitário,” na obra *As Origens do Totalitarismo*, inclusive para destacar nele certas características das sociedades secretas, tais como a mentira:

Os movimentos totalitários têm sido chamados de “sociedades secretas montadas à luz do dia. Realmente, embora pouco se saiba quanto à estrutura sociológica e à história mais recente das sociedades secretas, a estrutura dos movimentos, sem precedentes quando comparada com partidos e facções, lembra-nos em primeiro lugar certas características dessas sociedades. As sociedades secretas formam também hierarquias de acordo com o grau de “iniciação”, regulam a vida dos seus membros segundo um pressuposto secreto e fictício que faz com que cada coisa pareça ser outra coisa diferente; adotam uma estratégia de mentiras coerentes para iludir as massas de fora, não iniciadas; exigem obediência irrestrita dos seus membros, que são mantidos coesos pela fidelidade a um líder frequentemente desconhecido e sempre misterioso, rodeado, ou supostamente rodeado, por um pequeno círculo de iniciados; e estes, por sua vez, são rodeados por semi-iniciados que constituem uma espécie de “amortecedor” contra o mundo profano e hostil (ARENDDT, 2015, p. 512-513).

Nos mesmos termos da sociedade secreta, percebe-se que a mentira é uma importante característica do “movimento” totalitário nazista. Ela é pulverizada numa estrutura hierárquica e controlada através da obediência cega de seus membros. Para tanto, as sociedades secretas e o movimento totalitário criam um pressuposto falacioso que serve de critério para aceitar ou recusar seus partícipes. Em ambos, será excluído aquele que não estiver em consonância com ele.

Os movimentos totalitários têm ainda em comum com as sociedades secretas a divisão dicotômica do mundo entre “irmãos jurados de sangue” e uma massa indistinta e inarticulada de inimigos jurados. Essa distinção, baseada na absoluta hostilidade contra o mundo que os

rodeia, é muito diferente da tendência dos partidos comuns de dividir o povo entre os que pertencem e os que não pertencem à organização. Os partidos e as sociedades abertas, geralmente, só consideram inimigos aqueles que se lhes opõem expressamente, enquanto o princípio das sociedades secretas sempre foi que “aquele que não estiver expressamente incluído, está excluído.” [...] os nazistas ofereciam aos seus membros pelo menos o equivalente psicológico do ritual de iniciação das sociedades secretas quando, em lugar de simplesmente excluírem os judeus da organização, exigiam prova de ascendência não judaica de seus membros, estabelecendo um complicado mecanismo para esclarecer a obscura origem genética de 80 milhões de alemães. O resultado foi uma comédia, e uma comédia cara, quando 80 milhões de alemães saíram à cata de avós judeus; mas aqueles que passavam a prova sentiam pertencer a um grupo de incluídos que se destacava contra uma multidão imaginária de inelegíveis (ARENDDT, 2015, p. 513).

Desta maneira, se o pressuposto de inserção num determinado grupo é uma farsa montada, nada mais se torna seguro. Isto porque, quando a mentira é somada a ideia de movimento, pode estimular a prática de atos destrutivos e imprevisíveis. Trata-se de manter em movimento contínuo tudo aquilo que não deve ser objeto de questionamentos: antissemitismo, racismo, totalitarismo etc. Sobre isto argumenta Karin A. Fry

[...] a descrição de Arendt do totalitarismo é que ele é mais parecido com um furacão que derruba tudo o que acha em seu caminho, que não é deliberadamente planejado ou estruturado, mas “movimento de destruição caótico, não utilitário, insanamente dinâmico, que ataca todos os atributos da natureza humana e do mundo humano que possam tornar possível a política. [...] (2010, p. 23):

Percebe-se que a ideia de movimento atende muito bem aos interesses totalitários, pois executa os objetivos do ditador e consegue propalar contraditoriamente a mentira às claras. Diferentemente das sociedades secretas cuja estrutura da mentira permanece sob um manto, ela é divulgada pelos movimentos totalitários como observa Hannah Arendt (2015, p. 514). A imprecisão da palavra “movimento” encobria a mentira que ela representava.

3.3.1 Propaganda nazista e movimento

A propaganda nazista foi um instrumento destinado à realização das metas do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães - NASDAP. Ela foi direcionada

à captação de adesistas, empolgação das massas, organização do movimento e à imposição da doutrina nazista a todo o povo, segundo Adolf Hitler (2016, p. 431-433).

Para tanto, tal ditador argumentou (HITLER, 2016, p. 433): “a organização da ideia, isto é, o movimento, deve abranger unicamente os homens absolutamente necessários aos postos de comando.” Por fim, disse: “A propaganda devia preceder a organização” (HITLER, 2016, p. 431).

Assim, para tal ditador, a propaganda possibilitava a inserção das massas no movimento, chamado por ele também de organização neste caso. Por sua vez, o movimento deveria ser executado por homens dotados de um suposto poder de comando sobre os demais. Por consequência, seriam produzidas as condições de criação do movimento e de seu exercício pelos respectivos combatentes. Estes seriam os indivíduos aptos a impor a respectiva ideologia à massa, através da força.

Diferentemente de uma noção comum de propaganda cujo objetivo em tese é informar alguém sobre o conteúdo de algo a ser adquirido por ele, a propaganda nazista pretendeu doutrinar e iludir as massas, levando-as a assumir uma ideia alheia como própria. Para tanto, divulgou um falso argumento por meio do qual a ideologia foi produzida e desenvolvida. Em seguida, esta se tornou objeto de propalação no discurso de muitas pessoas. Surgiu, então, o movimento da divulgação, defendido agora por combatentes, lutadores, instante a partir do qual estes puderam desempenhar tanto a tarefa da propaganda quanto a luta pela ideologia.

Através deste procedimento, foram combatidos também o pensamento, a realidade e os alvos eleitos por esta ideologia leiga.

3.4 O interesse do terror nos campos de extermínio e de concentração

O terror é a execução da lei do movimento nazista e seu objetivo é a propagação livre da força da natureza sobre a humanidade, sem qualquer interferência de ações individuais dotadas de espontaneidade. A lei neste caso é racial e de realinhamento dos homens a partir desta ideia. Assim, explica Hannah Arendt em tom irônico: “O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens

nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo” (2015, p. 618).

A prática do terror nazista surgiu como pretensão de aceleração da ação da natureza sobre os supostos indivíduos racialmente mais fracos, o que foi assim exposto no livro *Mein Kampf*:

Já, naqueles tempos, eu havia chegado à conclusão de que só um caminho duplo poderia conduzir ao objetivo da melhoria dessa situação: *um mais profundo sentimento de responsabilidade no sentido de estabelecimento de melhores bases para a nossa evolução, combinado isso com a brutal resolução de demolir todas as incorrigíveis excrecências.*

Assim como a natureza conserva os seus maiores esforços, não na conservação do que já existe, mas no cultivo do que cria, para continuação da espécie assim também na vida humana trata-se menos de melhorar artificialmente o que há de mau – o que, pela natureza humana, em noventa e nove por cento dos casos é impossível – do que, desde o início, assegurar, por melhores métodos, a evolução das novas criações (HITLER, 2016, p. 30, grifos do original).

Desta forma, se a natureza não realizasse tal tarefa, a alegada raça superior assumiria esta atribuição. Este argumento surgiu como uma advertência acerca do terror nazista que seria praticado *a posteriori* e como tentativa de defesa antecipada acerca dos atos realizados neste sentido, o que significaria dizer: só foi feito o que a própria natureza faria ao seu tempo. Esta seria uma das muitas tentativas de fuga da responsabilidade pelos atos praticados, o que será tratado de maneira específica posteriormente.

A respeito desta tarefa, Arendt explicou ironicamente:

O terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. [...] No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz todos aqueles Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são

“indignos de viver”, ou que a História decretou as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (ARENDRT, 2015, P. 620-621).

Porém, para assumir a suposta atribuição da natureza, os nazistas criaram ambientes incomuns, bizarros, lugares estes onde seriam realizados experimentos de terror total: os campos de concentração e de extermínio. Sobre tais lugares e as ações que neles foram praticadas, a Professora Nádia Souki esclarece:

Se pudermos falar que os campos tinham um objetivo, este seria somente o de minar a individualidade dos prisioneiros e transformá-los em massa dócil, da qual não pudesse surgir nenhum ato de resistência individual ou coletiva. Outro objetivo era espalhar o terror entre o restante da população, utilizando os prisioneiros tanto como reféns quanto como exemplos de intimidação do que aconteceria se alguém tentasse reagir. Além do mais, os campos eram local de treinamento da SS. Lá os guardas eram ensinados a livrar-se de suas emoções e atitudes anteriores mais humanas, para adotar os modos mais eficazes de quebrar a resistência de uma população civil indefesa; assim, os campos tornaram-se um laboratório experimental para estudar os meios mais efetivos de fazer o terror.

Vistos de fora da perspectiva do terror, o mundo dos campos não tem objetivo utilitário, é um mundo que funciona sob a ausência de sentido. A realidade dos campos permanece impenetrável à imaginação e ao entendimento normais: as descrições dos sobreviventes chocam por sua característica de irrealidade e ficção, e é precisamente esta atmosfera de loucura e irrealidade que esconde e protege com uma rede espessa a hedionda realidade dos campos aos olhos do mundo exterior. Dizendo de outra maneira: os campos têm uma aparência de ficção, pois eles realizam, efetivamente, o absurdo; é exatamente este absurdo que os torna invulneráveis. E, se existe uma instituição que consegue realizar isso, é porque os homens normais se recusam a acreditar no absurdo e a ignorar que tudo é possível (2006, p. 57-58)

O resultado das “pesquisas” realizadas nestes campos de concentração e de extermínio é o absurdo, ou seja, a possibilidade de ocorrer qualquer ato, fato, categorização etc. “Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte” (ARENDRT, 2015, p. 589). Contudo, segundo a Professora Nádia Souki, as pessoas normais se recusam a acreditar que o absurdo acontece diante de seus olhos. É neste momento, segundo ela, que “ao se recusar a crer na loucura, apesar desta ser traduzida em fatos efetivos, o homem normal se torna cúmplice da demência totalitária” (SOUKI, 2006, p. 58).

Arendt pensa sobre isto da seguinte forma:

[...] Por outro lado, a compulsão do terror total – que, com o seu cinturão de ferro, comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto – e, por outro, a força autocoerciva da dedução lógica – que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros – correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade. Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (2015, p. 631-632).

Desta maneira, as supostas pessoas normais seriam captadas pelos movimentos totalitários para aceitar o terror porque estariam isoladas, atomizadas, ou seja, não se destacariam da massa e não exerciam qualquer participação na vida política (ARENDR, 2015, p. 634). Quando elas fossem afetadas pelo poder da ideologia, tornar-se-iam incapazes de enfrentar e reconhecer o absurdo através do pensamento. “O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas” (ARENDR, 2015, p. 600).

Contudo, apesar da absurdidade que era própria da matança ocorrida nos campos de extermínio, o mencionado ditador e seus seguidores não se preocuparam em solucionar o contrassenso entre “a naturalidade” da ação das forças da natureza e a “artificialidade” daqueles campos. Por mais terríveis que estes lugares pudessem ser, eles não passaram de construções (artificiais) humanas; motivo pelo qual nunca poderiam fazer as vezes da suposta lei da natureza.

3.5 O olhar totalitário: a mentira e a liberdade

Hitler tentou extirpar a multiplicidade racial, cultural, de ideias, de origens, para produzir um mundo indiferenciado, o qual seria integrado por pessoas indistintas. O

movimento de execução da lei da natureza como instrumento de eliminação dos mais fracos, muito além de expandir um império, transformaria o mundo num bloco, sem diferenças, e talvez até sem pessoas a partir de determinado momento. Aqui, o absurdo seria produzido pela seguinte contradição: a “petrificação” causada pelo “dinamismo” dos movimentos totalitários amorfos e insanos.

Por que isto ocorreria? Porque aquele racista não reconhecia no homem as capacidades de pensar, memorizar e de viver livremente. É essa a transcrição extraída do livro *Mein Kampf*:

[...] as massas gostam mais dos que mandam do que dos que pedem e sentem-se mais satisfeitas com uma doutrina que não tolera nenhuma outra do que com a tolerante largueza do liberalismo. Elas não sabem o que fazer da liberdade e, por isso, facilmente sentem-se abandonadas (HITLER, 2016, p. 39).

Para complementar o trecho acima, ainda é necessário mencionar as seguintes palavras de tal nazista: “A capacidade de compreensão do povo é muito limitada, mas em compensação, a capacidade de esquecer é grande” (HITLER, 2016, p. 138).

Conclui-se que, aos olhos do sobredito ditador, o povo seria néscio, já que teria uma capacidade de compreensão reduzida e não conseguiria reter o pouco conhecimento que adquiriu. Portanto, por ser a massa formada por um grupo de tolos, não saberia o que fazer da liberdade.¹⁷ Isto justificaria o controle e a doutrinação dela. Em suma, o olhar do ditador coloca o povo na condição de idiota e dependente dele, um grupo quase animalizado.

Então surge a seguinte dúvida: como Hitler conciliaria a alegada superioridade da raça de seu povo com aquelas características depreciativas deste? Não há resposta para isto porque ele não tentou explicar este ponto, não percebeu esta contradição ou não se importava com a exposição da falsa natureza superior de uma raça sobre outras, malgrado isto fosse o alicerce de sua doutrinação.

¹⁷ Neste caso, apesar de cada trecho acima transcrito empregar palavras diferentes, quais sejam, “povo” e “massas,” a generalização feita por Hitler acerca da idiotia do primeiro também diz respeito ao segundo. Hitler quis utilizar aqueles termos como sinônimos, apesar da multiplicidade de sentidos das palavras “massa” e “massas” apontada por Abbagnano, por exemplo (**Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martin Fontes, 2015, p. 740).

Quaisquer destas explicações são possíveis, especialmente a última. Isto porque, se o próprio líder nazista concluiu que o povo compreende pouco e não se lembra de muito, várias mentiras poderiam ser ditas a ele, sem qualquer risco de questionamento sobre tal problema. Uma vez absorvida a ideia racista falaciosa, toda a argumentação mentirosa derivada desta premissa seria aceita facilmente pelo povo, que prefere ser doutrinado e comandado.

Aliás, a mentira não passava de mais uma estratégia utilizada pelo mesmo ditador para refazer a natureza humana. Para tanto, ele não se importava com quem seria o destinatário dela, pois o que lhe interessava era apenas a imposição da ideia racista na base de sua ideologia. Por isto, Hitler escreveu: *“Se uma doutrina que encerrasse mais inveracidade ao lado de idêntica brutalidade na propaganda, fosse oposta à social-democracia, triunfaria do mesmo modo, por mais áspera que fosse a luta”* (2016, p. 39, grifos do original).

Percebe-se que, para este ditador, a mentira, chamada por ele de “inveracidade,” aliada a outros fatores, tais como o emprego de uma propaganda nazista brutal, prevaleceria inclusive sobre as ideias contrárias ao nazismo. Conclui-se que, para ele, a mentira conduz ao sucesso dos empreendimentos.

Por sua vez, Hannah Arendt dá o exemplo da organização das massas como fator escamoteador de falsidades, ligação esta que chamava atenção da elite naquela época:

[...] O que os fascinava não era a habilidade com que Hitler e Stálin mentiam, mas o fato de que pudessem organizar as massas numa unidade coletiva para dar às suas mentiras uma pompa impressionante. O que era simples fraude do ponto de vista factual e intelectual parecia receber a benção da própria história quando toda a realidade dinâmica dos movimentos passou a sustentar a mentira, fingindo tirar dela o entusiasmo necessário para a ação (ARENDR, 2015, p. 466).

As elites que não foram destroçadas pelo nazismo ficaram boquiabertas com o poder de organização das massas, apesar das mentiras nazistas. O que chamou a atenção delas foi esta estratégia ou fator de dispersão ou de turvamento destas falsidades pelos respectivos movimentos. Paradoxalmente, as massas permaneciam organizadas diante do absurdo.

Outro exemplo sobre o uso da mentira por Hitler é a sua alegação de que a europeização dos judeus na cidade de Lins teria feito com que estes ficassem parecidos com gente (2016, p. 46). Por óbvio, a mentira inserida nesta frase é o argumento de que eles não seriam humanos e que apenas teriam se assemelhado a pessoas em virtude de sua permanência numa cidade europeia.

Em virtude da utilização de argumentos falaciosos pelo sobredito nazista (e por outros), a Professora Nadia Souki utilizou as expressões “demência totalitária” e “ideologia do mentiroso” para tratar dos absurdos da pretensão totalitária e do nazismo respectivamente (2006, p. 58).

Neste ponto, vale dizer que a tentativa totalitária de alteração da natureza humana ocorreu ao alvedrio do pensamento adequado inicialmente. Foram usadas estratégias de violência, doutrinação, tortura, medo, propagandas agressivas, categorizações, mentiras etc. Feito isto, pessoas foram inseridas em grupos distintos, e cada qual foi colocado contra o outro, de maneira que as pessoas inseridas no grupo das vítimas fossem julgadas culpadas pelas outras em virtude de sua própria existência. Em seguida, empregou-se o terror para mantê-las dominadas, estáveis, para então lhes retirar a dignidade e individualidade. Estas foram transformadas em coisas supérfluas, razão pela qual poderiam ser eliminadas pelo grupo integrante da suposta raça superior em campos destinados a este fim.

Diante da ação totalitarista, Hannah Arendt argumenta o seguinte sobre a liberdade:

Essa consistente arbitrariedade nega a liberdade humana de modo muito mais eficaz que qualquer tirania jamais foi capaz de negar. Numa tirania, era preciso ser pelo menos inimigo do regime para ser punido por ele. A liberdade de opinião ainda existia para aqueles que tinham a coragem de arriscar o pescoço. Teoricamente, ainda se pode fazer oposição também nos regimes totalitários, mas essa liberdade é quase anulada quando a prática de um ato voluntário apenas acarreta uma “punição” que todos, de uma forma ou de outra, têm de sofrer. No totalitarismo, a liberdade não apenas se reduz à sua última e aparentemente indestrutível garantia, que é a possibilidade de suicídio, mas perde toda a importância porque as consequências do seu exercício são compartilhadas por pessoas completamente inocentes. Se Hitler tivesse tido tempo para pôr (sic) em prática o seu sonhado Projeto de Lei Geral da Saúde Alemã, o homem que padecia de uma

doença do pulmão teria sofrido o mesmo destino que, nos primeiros anos do regime nazista, um comunista ou, nos últimos anos, um judeu. Do mesmo modo, o oponente do regime na Rússia, que sofre o mesmo destino de milhões de pessoas escolhidas para os campos de concentração a fim de completarem alguma cota, apenas alivia a polícia do ônus da escolha arbitrária. O inocente e o culpado são igualmente indesejáveis (ARENDDT, 2015, p. 575):

Percebe-se que, no sentir de Hanna Arendt, o totalitarismo produz sob a liberdade humana coerções extremas. Em muitos casos, estas só permitem à vítima o exercício da liberdade pelo autoextermínio.

Por outro lado, ela mesma entende que o poder do homem é tão grande que ele pode vir a ser o que desejar em tese. Porém, a condição para que isto ocorra é que os demais homens sejam “dominados em todos os aspectos da vida” (ARENDDT, 2015, p. 604-605). Desta forma, o exercício máximo da liberdade de alguém só poderia ocorrer em prejuízo da liberdade de todos os outros. Visto desta forma, o exercício da liberdade paradoxalmente também é fonte da escolha do totalitarismo.

Contudo, a mesma autora elevou a liberdade ao nível de manancial de esperança ao compreender que, mesmo no auge das ações totalitárias nazistas, cada nascimento representava a possibilidade do exercício do pensamento e da extinção do totalitarismo (ARENDDT, 2015, p. 631). Neste sentido, ela concluiu:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse agostinho. Cada novo nascimento garante este começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDDT, 2015, p. 639).

Mesmo que ocorra no interior de uma estrutura totalitária, cada nascimento põe em risco o próprio totalitarismo, pois representa a possibilidade de que alguém exerça no futuro o pensamento e, conseqüentemente, a liberdade.

Mas então surgem as seguintes dúvidas: A pretensão nazista de criar pessoas indiferenciadas poderia ser alcançada? A liberdade poderia ser modificada por meio

disto? Ela poderia ser destruída? O próprio indivíduo poderia abdicar de sua liberdade? Se o nazismo e suas ínsitas ideologias leigas são explicados pelo exercício inadequado do pensamento, em que nível isto ocorria? Se cada nascimento humano é uma esperança contra o totalitarismo, qual é a responsabilidade individual e coletiva pela execução de cada projeto de vida? Considerando-se estes questionamentos, pode-se extrair destas ideias um critério apto a enfrentar a ideologia nazista no curso da destruição dos Estados de Direito, sem se incorrer na prática de um Direito do inimigo? Para se analisar estas questões é preciso abordar a linha de pensamento filosófico a seguir.

4 FENOMENOLOGIA EXISTENCIALISTA SARTRIANA

É importante traçar inicialmente uma distinção relativa à filosofia de Jean-Paul Sartre: ele adota um método específico para pensar os homens, o mundo e suas relações. Para tanto, apresenta teses próprias. Por isto, ele integra a tradição filosófica do existencialismo. Diferentemente da filosofia existencial, o existencialismo é caracterizado por defender tais proposições intelectuais. As teses sartrianas são “a existência precede a essência” (SARTRE, 2012, p. 54) e “a essência é o é tendo sido,” (SARTRE, 2012, p. 79), que serão analisadas no momento oportuno.

A filosofia existencial já existe muito antes da filosofia sartriana. Integram este ramo filosófico Kierkegaard, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel etc. Tal tradição filosófica diverge do existencialismo porque não é caracterizada pela defesa de teses próprias. A filosofia existencial é marcada por uma postura ou abordagem humana diante do mundo e da vida, que consiste basicamente na posição do ser encarnado.¹⁸

A filosofia existencial volta-se para o mundo concreto para lidar com casos práticos da vida humana. Ela discute a relação do homem com o ambiente, reações corpóreas, sentimentos etc., ou seja, aborda as maneiras pelas quais o homem interage com o mundo. Sobre isto ensina Merleau-Ponty (2011, p. 14): “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me

¹⁸ Esta concepção de sujeito incorporado é utilizada por Maurice Merleau-Ponty, por exemplo, no livro *Fenomenologia da Percepção*. Para este filósofo a conquista do mundo se dá através do corpo porque cada pessoa possui um modo de se relacionar com este, o que é denominado esquema corporal. Caso isto seja perdido, o mundo também se perde para ela (MERLEAU-PONTY. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF, Martin Fontes, 2011, p. 228).

indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.” Desta forma, a filosofia é retirada da seara metafísica (da ideia pura) e trazida para o mundo vivido.

Já o existencialismo sartriano, além de se destacar por defender teses próprias, orienta-se pelo método fenomenológico. A finalidade deste é estudar os fenômenos da maneira pela qual estes se apresentam ao observador. Descreve-se o fenômeno, seja este referente a algo inanimado ou não. O homem é avistado em relação consigo mesmo, com o ambiente e com os demais indivíduos. Neste contexto, ele também surge diante dos olhos de alguém como um fenômeno, um acontecimento. Porém, este aparecimento deve ocorrer de maneira diferente das relações meramente materiais, por se tratar de uma existência que pode exercer o pensamento na condição de sujeito e ser detentora de um olhar, ou seja, um indivíduo que pode perceber e ser percebido de forma ontológica. Desta maneira, congregam-se os conhecimentos advindos da aparência atinentes aos fenômenos com os aspectos da existência humana.

Diante de tudo isto, contata-se a importância do método fenomenológico que, antes de promover a descrição das coisas, preocupa-se com a gama de possibilidades de realizá-la livremente, sem desprezar a maneira pela qual o fenômeno se apresenta. Não se trata de estudo de causas científicas, mas de uma descrição honesta da multiplicidade de ângulos oferecida por um objeto e da sua relação com o sujeito. “A fenomenologia está precisamente ocupada com os modos pelos quais as coisas aparecem ou se manifestam para nós, com a forma e estrutura da manifestação” (CERBONE, 2014, p. 20). Não se tolera a degradação destas relações através de descrições tortuosas disto.

Aliando-se as características de tal método ao existencialismo, tem-se o Existencialismo-fenomenológico, Fenomenologia-existencialista ou simplesmente o Existencialismo Sartriano, no caso em análise.

Vale destacar que vários filósofos contribuíram ao seu modo para que esta visão geral do existencialismo fosse obtida.

Pode-se mencionar o pensamento de René Descartes que trabalhou com a concepção de cogito: “eu penso, logo existo.” Por duvidar de tudo através de seu método filosófico, Descartes não conseguiu negar que ele pensava e, conseqüentemente,

que não poderia colocar em xeque a sua existência (CUNHA, GUINSBURG, ROMANO, 2010, p. 87). Por sua vez, Edmund Husserl (2001, p. 85) aproveitou-se desta conclusão e a desenvolveu nos seguintes moldes: “Eu existo por mim mesmo e sou continuamente dado a mim mesmo, pela evidência experiencial, como “*eu mesmo*” (CERBONE, 2014, p. 111).

Entretanto, esta concepção de “eu” foi aperfeiçoada por Jean-Paul Sartre. Isto porque o sujeito não existe por si mesmo de maneira automática; ele é responsável pela sua formação.¹⁹ Ocorre que esta pode ser modificada ou redirecionada pelo indivíduo de acordo com suas escolhas livres. Qualquer influência da cultura, ambiente, família etc deve ser observada pelo Para-si, mas não pode ser exclusivamente determinante das escolhas deste. Fruto de sua reflexão, a decisão livre e final do indivíduo deve prevalecer.

Porém, para desenvolver esta noção do existencialismo sartriano é necessário caracterizar as ideias de Em-si, Para-si e projeto fundamental, o que será feito a seguir.

4.1 Em-si

Pensar o mundo sem as pessoas causa estranheza. O sentido dele desaparece porque não se detecta destinação, categorias ou os planos de alguém. Atribuições também gerariam perplexidade neste caso porque tudo simplesmente está lá em funcionamento aleatório, impulsivo, descoordenado. As transformações orgânicas não são entendidas, pois apenas acontecem e, desta forma, quaisquer diferenças não se destacam. Só há um bloco, uma massa indiferenciada, densa, sem forma, denominada Em-si.²⁰

¹⁹ Esta ideia, por sua vez vinculada as principais teses de Sartre, explica a utilização do termo Existencialismo para denominar o campo filosófico explorado por Jean-Paul Sartre (Morris. **Sartre**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 57).

²⁰ Por outro lado, o mundo também poderia ser imaginado da mesma maneira, mas, desta vez, com homens autômatos, simples componentes dele. Neste caso, eles não pensariam nem se angustiariam, tampouco decidiriam algo. Perambulariam e não se destacariam; não apontariam para nada. A liberdade deles seria apenas um fato porque não seria fruto de qualquer pensamento. Existiriam como animais, sem qualquer destaque daquela massa. Nestas condições, eles integrariam o mesmo bloco amorfo. Todavia, isto é apenas uma descrição hipotética de homens alheios ao pensamento e do seu modo de se relacionar com o mundo. Não é desta forma que Sartre pensou a relação entre o homem e o Em-si. Este se mantém disforme apenas até o momento em que os homens decidem categorizá-lo. Se, por hipótese, existiu uma fase histórica na qual os homens existiam e não raciocinavam, poder-se-ia imaginar uma forma de

Imaginado por Sartre, o Em-si é opaco, nos seguintes termos:

Designa a opacidade do ser-Em-si. Opacidade que não depende nossa posição com respeito ao Em-si, no sentido de que seríamos obrigados a apreendê-lo ou observá-lo por estarmos “de fora.” O ser-Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço. [...] É plena positividade. Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação com o outro (SARTRE, 2012, p. 39).

Cuida-se de uma imensa placa desprovida de sentido. Não é necessariamente a mesma ideia de um mundo pré-histórico, apesar de poder ser pensada assim, mas é fruto do exercício do pensamento deste filósofo. O Em-si existe por si mesmo, independentemente do homem, malgrado este possa estar lá. Nele nada está construído ou classificado. O mundo é simplesmente dado. Ele está lá, mas ele “não pode ser além disto.” Nele não há negatividade justamente por ser um *totum*. Nele não existem desconexões:

[...] Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno. O princípio de identidade pode ser chamado sintético, não apenas porque limita seu alcance a uma região definida do ser, mas sobretudo porque reúne em si o infinito da densidade. “A é A” significa: A existe sob uma compreensão infinita, em uma densidade infinita. A identidade é o conceito-limite da unificação; não é verdade que o Em-si necessite de uma unificação sintética de seu ser: no extremo limite de si mesma, a unidade se dissipa e passa à identidade. O idêntico é o ideal do uno, e o uno vem ao mundo pela realidade humana. O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada (SARTRE, 2012, p. 122).

Sartre expõe por meio destas ideias o problema de ser apenas algo, ou seja, ser o mesmo sempre, ou dito de outra maneira, “ser meramente isto ou aquilo.” Esta concepção é muito importante para desenvolver outras ideias sartrianas afetas à Filosofia do direito, o que será explorado oportunamente. Contudo, vale ressaltar que corresponder tão-somente a este *continuuus* é estar impossibilitado de ser diferente a

fragmentação ou implosão do Em-si a partir do instante em que os sujeitos começaram a refletir. Sartre só se interessou em estudar o homem como um ser pensante, motivo pelo qual não especulou sobre aquela possibilidade. Então, sua filosofia não diz nada a respeito de pessoas portadoras de doenças mentais, por exemplo. Assim, de acordo com esta linha filosófica, pode-se especular que o sujeito deu início as categorizações do Em-si já nos seus primeiros contatos com ele.

partir de si mesmo. Desta forma não se pode ser mais nada. É puro fato, não classificado, que é simplesmente isto. Logo, recebe a característica de ser eternamente supérfluo:

[...] O ser-Em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é. Será isto expresso pela consciência – em termos antropomórficos – dizendo-se que o ser-Em-si é supérfluo (de trop), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incrédulo, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade (SARTRE, 2012, p. 40)

Mas o que se apura disto? Inicialmente, identifica-se a noção de existência a partir do Em-si, o que é muito importante no âmbito da Fenomenologia-Existencial. Isto porque, para se tratar dos fenômenos, é pré-requisito abordá-la. É necessário estudar o Em-si previamente para ressaltar a ideia de existência. Nada melhor para Sartre do que expor a imagem do Em-si como passo inicial da descrição da existência. Isto porque compete a Fenomenologia sempre explorar a descrição dos fatos e também dos pensamentos correspondentes a eles. Neste sentido, a existência é inserida na realidade inaugural por meio do Em-si.

Contudo, isto não é suficiente para o filósofo francês, pois é necessário explorar mais a relação entre o Em-si e a existência. Assim, há outro problema advindo deste liame: se o Em-si é opaco, amorfo, desinteressado de si mesmo, ele é expressão de um puro fato, é coisa, características que a existência pode assumir. Ela pode ser petrificada e una.

Porém, pode ser realizado o seguinte exercício do pensamento acerca dos primórdios: Hipoteticamente, enquanto os homens não dessem início às interrogações do mundo, em tese eles fariam parte de uma espécie de Em-si. Contudo, ainda neste instante, eles seriam existenciais contrapostos ao Em-si por não serem opacos, fechados. Então, hipoteticamente, dentro do Em-si existiriam em tese seres que não apresentariam tais características. Desta possibilidade existencial, extrai-se do mundo tudo e nada, contraditoriamente. O nada é humano e o Em-si, pleno, fechado, não translúcido. Da identificação desta contraposição surge a possibilidade de qualificar algo: ser e não ser. O Em-si do mundo, antes fechado, começa a fragmentar-se de dentro para fora, pois o

homem dá início à categorização dele e também de si mesmo. Este movimento do interior para o exterior é indiciário do direcionamento humano para as imediações, o que o faz dirigir sua atenção sempre para algo. O homem inicia o procedimento de apontar para tudo e categorizar seus arredores. Por isto, ele faz destacar os objetos do Em-si e, desta forma, ele também se descola deste bloco. O ser humano passa a ser chamado de Para-si.

4.2 O Para-si

Sartre (2012) preocupa-se em descrever o homem (sujeito), denominado Ser-Para-si ou Para-si. Porém, quando direciona sua atenção ao Em-si, o Para-si questiona o mundo e produz categorias. Assim, esta massa disforme dá lugar a várias partes nominadas. As categorizações são fruto do olhar do sujeito que é direcionado a si mesmo, às pessoas e às coisas. Então, o Para-si é o sujeito apto a realizar tudo isto.

Contudo, entre estas categorizações há o nada, que surge como expectativa. Isto porque, quando o Para-si olha para o mundo, não encontra apenas positividade, já que não se vê apenas num bloco disforme. Ele não se depara exclusivamente com o uno porque ele já havia fragmentado e classificado o Em-si. Ele partiu e classificou cada fração do Em-si. Por isto, ao olhar o mundo ele passa a aguardar por partes distintas. Porém, elas podem não ser mais encontradas. Assim, é o homem que coloca o nada no mundo por meio da consciência. Por sua vez, esta é uma das características ou propriedades do Para-si a seguir destacada.

4.2.1 Consciência

A consciência pode ser entendida inicialmente como uma espécie de vazio humano, um nada. Também por isto ela motiva as relações do homem, pois este passa a apontar para os arredores em busca de algo pleno. O sujeito realiza um movimento em busca disto. Desta forma, o indivíduo sartriano é relacional. Assim, o raciocínio segundo o qual o homem se esgotaria nele mesmo é incorreto porque ele busca algo ou alguém por meio da consciência. Por isto, a consciência é sempre consciência de algo (MOURA, 2012, p. 57). Por estar sempre voltada para o mundo, ela é caracterizada pela intencionalidade.

Assim, deve-se entender que a consciência é uma propriedade do ser, que não é palpável, corpórea ou mesmo um ente independente. É um tipo de nada do Para-si, que também é transposto para o mundo. Isto é tratado por Sartre nestes termos:

[...] Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância, nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza da consciência é o seu nada, o nada da crença como crença, como crença em si [...] O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo (SARTRE, 2012, p. 127).

Desta forma, diferentemente do Em-si, o Para-si não coincide consigo próprio porque projeta o seu vazio no mundo. Para tanto, o primeiro passo do Para-si é interrogar o ambiente e identificar respostas que podem ser positivas e negativas. É por meio das interrogações que ele faz emergir o mundo, nos seguintes termos:

Ora, a própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que *eu* sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. No momento em que pergunto “há uma conduta capaz de me revelar a relação homem com o mundo?”, faço uma interrogação. Posso encará-la de modo objetivo, pois pouco importa que o indagador seja eu mesmo ou o leitor que me lê e interroga junto comigo. Mas, por outro lado, essa pergunta não é apenas o conjunto objetivo de palavras postas no papel: é indiferente aos signos que a expressam. Em *suma*, uma atitude humana dotada de significação. O que nos revela?

Em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos. Toda interrogação presume, pois um ser que interroga e outro a qual se interroga. Não é a relação primitiva do homem com o ser-Em-si, mas, ao oposto, fica nos limites dessa relação e a pressupõe. Por outro lado interrogamos o ser interrogado *sobre* alguma coisa. Esse *sobre o que* faz parte da transcendência do ser: interrogo o ser sobre suas maneiras de ser ou seu ser. Neste ponto de vista, a interrogação correspondente à espera: espero uma resposta do ser interrogado. Ou seja, sobre o fundo de uma familiaridade pré-interrogativa como ser, espero uma revelação de seu ser ou maneira de ser. A resposta é sim ou não. A existência de duas possibilidades igualmente objetivas e contraditórias distingue por princípio a interrogação da afirmação ou negação. [...] Para o investigador existe portanto a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa. Com relação a isso, aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não determinação: *não sabe* se a resposta será afirmativa ou negativa. Assim, a interrogação é ponte lançada entre dois não seres: o não ser

do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente (SARTRE, 2012, p. 44-45, grifos do original).

Nota-se da transcrição acima que o mundo não dá respostas indubitáveis ao sujeito, pois há sempre a possibilidade de ser e não ser. Mesmo, sendo dirigida a algo, a consciência não obtém respostas advindas de tais interrogações. Desta forma, o nada está tanto na consciência, como pode estar no mundo.

E qual é a importância da consciência para o filósofo francês? As indagações humanas são fruto do direcionamento feito pela consciência, o que faz surgir o mundo. É a partir das interrogações que o Para-si consegue categorizá-lo. Entretanto, é também por meio deste procedimento que a consciência faz emergir o nada.

A interrogação é, portanto, por definição um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser (SARTRE, 2012, p. 66).

Nestes moldes, pode-se afirmar que o sujeito por meio de sua consciência põe o nada no mundo.

4.2.2 O nada

São várias as noções do nada contidas no livro *O Ser e o Nada*, que poderiam, inclusive, ser intuídas, pois corresponderiam a um tipo de fenômeno (SARTRE, 2012).

A primeira destas concepções seria derivada da própria diferença entre Em-si e Para-si. Por ser maciço, aquele não poderia ser um nada, ao passo que este, por nascer vazio e, por ser consciência, está vinculado de várias maneiras a ele. Por outro lado, com relação ao Em-si, pode-se afirmar que ele é um nada quanto a sua possibilidade de ser. Tal massa amorfa simplesmente existe. Quanto ao homem isto é diferente, pois o nada sempre depende de suas expectativas (SARTRE, 2012, p. 47). Para explorar esta ideia, Sartre emprega importantes exemplos. Primeiramente, ele cita o caso segundo o qual ele esperava localizar certa quantia em dinheiro em sua carteira. Todavia, ao abri-la, ele encontrou um valor menor do que o esperado (SARTRE, 2012, p. 46).

Em seguida, Sartre traz o exemplo de seu encontro hipotético num bar com um sujeito chamado Pedro. Este é conhecido pela sua pontualidade. Contudo, Sartre chegou alguns minutos atrasado neste lugar. Ele tenta localizar Pedro, mas não o vê. Por isto, o filósofo parisiense começa a varrer o ambiente com o olhar. Progressivamente, neste ato, tudo o que não fosse Pedro passava a compor um pano de fundo. Por fim, todo o bar assume esta “organização sintética de fundo,” da seguinte forma:

[...] Parece que deparamos com plenitude por toda parte. Mas é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção. Quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre a qual Pedro é dado como “devendo aparecer.” E esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação. Cada elemento do lugar, mesa, cadeira, tenta isolar-se, destacar-se sobre o fundo constituído pela totalidade dos outros objetos, e recai na indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele. Porque o fundo só é visto por acréscimo, objeto da atenção puramente marginal. [...] Na realidade, Pedro está ausente de todo o bar: sua ausência fixa o bar na sua evanescência, o bar mantém-se como fundo, persiste em se oferecer como totalidade indiferenciada unicamente à minha atenção marginal, desliza para trás, continua sua nadificação. Só se faz fundo para uma forma determinada, leva-a aonde quer que seja diante de si, apresenta-a a mim por todo lado, e essa forma que desliza constantemente entre meu olhar e os objetos sólidos e reais do bar é precisamente um perpétuo desvanecer-se, é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar. De modo que é oferecida à intuição uma espécie de ofuscação do nada, é o nada do fundo, cuja nadificação atrai e exige a aparição da forma, é a forma “nada”, que desliza na superfície do fundo como nada. Portanto, o fundamento para o juízo “Pedro não está” é a captação intuitiva de dupla nadificação (SARTRE, 2012 p. 50-51).

A partir da relação forma e fundo e do direcionamento da atenção, Sartre estabelece um procedimento de nadificação segundo o qual tanto o ambiente quanto alguém podem ser captados como nada. Nota-se desta maneira que o nada é colocado no mundo pelo homem (SARTRE; TRIGO, 2012, 2012) cuja expectativa é frustrada pela não localização de algo ou alguém no lugar esperado. Assim, num ambiente cujos componentes ou partícipes (pessoas, mesas, cadeiras, luz, copos, bancos etc.) são previamente categorizados, surgem “espaços,” fissuras para a percepção do nada, o que não existia na massa amorfa totalizada, intitulada Em-si.

Os casos acima não são idênticos. Isto porque o objeto da nadificação é parte do dinheiro mencionado no primeiro caso, ao passo que no segundo são os objetos que compõem um ambiente e também uma pessoa. Percebe-se que este caso é mais amplo que aquele e, que, neste sentido, poderia englobá-lo, motivo pelo qual serve para expor mais facilmente a capacidade humana de produzir o nada a partir suas expectativas.

Daí pode ser destacado o problema terrível da nadificação do Para-si. O homem pode ser percebido como nada de certa forma porque sua ausência pode ser intuída no entender daquele filósofo, como foi destacado neste exemplo. Isto não deixa de ser uma maneira de se pensar sobre o nada. Mas então neste momento surge a seguinte indagação: Ao invés de não aparecer num ambiente de onde se extrai uma noção de nada como dito acima, de que forma uma pessoa poderia em vida aparecer como nada?

4.2.3 O Para-si e o problema do pensamento alheio

Através do exercício da dúvida metódica, o filósofo René Descartes questionou tudo. Percebeu a imensa dificuldade de se conhecer algo. Entretanto, apurou um núcleo do qual não conseguiu duvidar, qual seja, “penso, logo existo” (CUNHA, GUINSBURG, ROMANO, 2010, p. 87).

Porém, este procedimento não resolveu o problema das outras mentes, consistente na impossibilidade de alguém conhecer o conteúdo do pensamento de outra pessoa que imediatamente lhe aparece. Sartre resume tal questão assim: “[...] E, na prova do olhar, experimentando-me como objetividade (*objectité*) não revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do Outro” (SARTRE, 2012, p. 347). Imaginar que isto poderia ser totalmente resolvido é de fato muito inocente. Porém, não se pode negar a possibilidade de que tal questão seja tratada ou enfrentada de alguma maneira.

Assim, seguindo a linha fenomenológica-existencial, este filósofo descreve o nascedouro e a natureza das relações humanas. Por isto, para ele, os homens aparecem uns para os outros como nada. Isto significa que Sartre os concebe como seres desprovidos de importância? Efetivamente não é isto. Não se trata de qualquer forma de rejeição dos homens ou de sua importância. Mas se cuida de estudá-los da maneira

como eles se apresentam, ou seja, como nada. Em que sentido? Como sendo os portadores do problema não solucionado das outras mentes. O pensamento alheio não pode ser plenamente conhecido. Por isto é captado como nada (SARTRE, 2012, p. 466).

Sabe-se que o exclusivamente existente não pode ser, o que foi exemplificado com a hipótese do Em-si. Se alguém surge diante de outro, ambos se mostram primeiramente como existência. Assim, o Para-si capta o outro inicialmente como mero existente, coisa. Isto não significa dizer que este não possa ser percebido como homem; apenas informa que isto não é fruto de simples apreensão imediata. Na hipótese de não ser percebido como sujeito, este é visto numa relação aditiva com o ambiente, ele está imiscuído com este. Quando visto como um homem, tal relação é não aditiva, ou seja, ele se destaca deste lugar. Neste sentido, descreve o filósofo francês:

Estou em um jardim público. Não de longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isto? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem?

Se eu fosse pensar tratar-se apenas de um boneco, aplicaria as categorias que geralmente servem para agrupar as “coisas” espaço-temporais. Quer dizer, captaria esta figura como situado “junto” aos assentos, 2,20m do gramado, exercendo certa pressão sobre o solo, etc. Sua relação com os demais objetos seria do tipo puramente aditivo; significa que poderia fazê-la desaparecer sem que as relações dos outros objetos entre si fossem sensivelmente modificadas. Em resumo, nenhuma relação nova apareceria por meio dela entre essas coisas de meu universo: agrupadas e sintetizadas *por mim* em complexos mentais, iriam desagregar-se *por ela* em multiplicidade de relações de indiferença. Ao invés, perceber tal figura como *homem* é captar uma relação não aditiva entre ele e o assento, é registrar uma organização *sem distância* das coisas de meu universo em torno deste objeto privilegiado (SARTRE, 2012, p. 328).

Desta forma não se pode excluir a possibilidade ou probabilidade de o Para-si ser captado pelo “outro” como simples materialidade, justamente porque ele se apresenta inicialmente como vazio. Daí porque argumenta Sartre (2012, p. 332): “O outro não é somente uma verdade ausente que visto através da presença concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro me olha.” E mais adiante conclui (SARTRE, 2012, p. 344): [...] “ser visto é captar-se como objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis.” Por conseguinte, o problema das outras

mentes aparece como questão que não pode ser superada, já que a verdade da existência do outro não fornece qualquer garantia sobre o conteúdo de seus possíveis pensamentos. Quando expostos eventualmente por meio da linguagem, estes podem causar fascínio ou horror (SARTRE, 2012, p. 341).

Daí surge o perigo da crueldade das classificações humanas no sentido de se imputar a alguém a mera existência como algo (facticidade), negando-lhe sua possibilidade de exercer sua liberdade e de avançar no exercício de seus projetos de vida (transcendência). Isto foi constatado por Sartre nos seguintes moldes:

Assim, o ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é minha liberdade. Nesse sentido, podemos considerar-nos “escravos”, na medida em que aparecemos ao Outro. Mas esta escravidão não é o resultado – histórico e susceptível de ser superado – de uma *vida*, na forma abstrata da consciência. Sou escravo na medida em que sou dependente em meu ser do âmagô de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesmo de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão. Conjuntamente, enquanto sou instrumento de possibilidades que não são minhas possibilidades, cuja pura presença Para-além de meu ser só posso entrever, e que negam minha transcendência para constituir-me como meio rumo a fins que ignoro, estou em perigo. E esse perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-outro (SARTRE, 2012, p. 344).

O problema do pensamento de outrem também é fundamento de qualificações não reveladas:

A brusca modificação que então experimentamos não é, de modo algum, provocada pela irrupção de um conhecimento. É bem mais uma solidificação e uma estratificação brusca de mim mesmo, que deixam intatas minhas possibilidades e minhas estruturas “para-mim”, mas que me empurram subitamente a uma nova dimensão de existência: a dimensão do não revelado (SARTRE, 2012, p. 344-345).

Logo, o perigo advindo do nada interior é a produção de classificações capazes de petrificar alguém em vida. Estas categorizações podem ser assumidas por seus destinatários de uma maneira tão poderosa que eles talvez nunca se livrem delas. Por isto é importante analisar adiante os aspectos da facticidade e da transcendência em Sartre.

4.2.4 Facticidade e transcendência

Inicialmente o Em-si foi descrito como uma massa disforme e sem desconexões, que subsistiu assim até o momento em que o sujeito começou a identificar as partes deste bloco e categorizá-las. Isto expôs o importante papel da consciência humana, derivado de sua intencionalidade, que é posicionar o sujeito em direção ao mundo.

Por tal motivo, pensa-se na possibilidade de o mundo para determinada pessoa se perder diante da aparição de outras consciências. Nesta hipótese, a atenção direcionada ao mundo tem outras fontes e vem de outros ângulos. Assim, outros homens podem realizar diferentes formas de agrupamento e de reagrupamento da materialidade de tal pessoa em conceitos. Neste caso, o Para-si não pode mais se colocar no centro das relações estabelecidas com o mundo, razão pela qual estas se perdem. Por isto, ao abordar o exemplo de um homem que surge num jardim público, Sartre expõe também o seguinte:

Por fim, a relação conserva um puro caráter de probabilidade: primeiro, é *provável* que este objeto seja um homem, permanece somente provável que ele *veja* o gramado no mesmo momento que eu o percebo: pode estar pensando em outra coisa, sem tomar consciência nítida do que o cerca, pode ser cego etc. Todavia, esta relação nova entre o objeto-homem e objeto-gramado tem um caráter particular: ela me surge inteira e de uma só vez, pois está aí, no mundo, como objeto que posso conhecer [...] e, ao mesmo tempo, como algo que me escapa inteiramente; na medida em que o objeto-homem é o termo fundamental desta relação e que esta *ruma* em sua *direção*, a relação me escapa, e já não posso me colocar no centro; a distância que se estende entre o gramado e o homem que vejo, através do surgimento sintético desta relação primeira, é uma negação da distância que eu estabeleço – como puro tipo de negação externa – entre esses dois objetos. Revela-se a mim como pura *desintegração* das relações que apreendo entre os objetos de meu universo. E esta desintegração não é realizada por mim: aparece-me como relação que encaro no vazio através das distâncias que estabeleço originariamente entre as coisas. É como se o fundo das coisas, que me escapa por princípio, fosse-lhe conferido de fora. Assim, a aparição, entre objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de *um homem* no meu universo. O outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias. Mas esta desagregação avança pouco a pouco [...] (SARTRE, 2012, p. 329).

Porém, se o outro pode fazer desaparecer o mundo do Para-si mediante a desintegração de suas relações, este corre o risco de ser visto e tratado como pedra, coisa, animal selvagem, ou reagrupado em certas categorias de objetos meramente existentes. Ademais, numa versão um pouco menos nefasta deste procedimento em desfavor de alguém, pode-se atribuir a ele a impossibilidade de ser além do que já é (tornar-se), ou seja, imputar a ele a característica de “ser meramente.”²¹

Então, se Sartre admite a objetividade²² provável do Para-si diante do outro, ele seria conivente com a perpetuação deste tipo de comportamento? A resposta é negativa porque, se o Para-si faz surgir o mundo mediante a categorização deste, não faz sentido ser compreendido definitivamente daquela forma. Por isto argumenta:

Sublinhei que eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do Outro, que o faça escapar a objetividade. Portanto, eu não poderia considerar o olhar que o outro me lança como uma das manifestações possíveis de seu ser objetivo: O outro não poderia me olhar como olha a relva. E por outro lado, minha objetividade não poderia resultar *para mim* da objetividade do mundo, porque, precisamente, sou aquele pelo qual *há* um mundo; ou seja, aquele que, por princípio, não poderia ser objeto para si mesmo. Assim, essa relação que denomino “ser-visto-pelo-outro”, longe de ser uma das relações significativas, entre outras, pela palavra *homem*, representa um fato irreduzível que não se poderia deduzir seja essência do Outro-objeto, seja de meu ser-sujeito. Mas, ao contrário, se o conceito de Outro-objeto há de ter sentido, só pode resultar da conversão e da degradação desta relação originária (SARTRE, 2012, p. 333).

Então há uma relação originária que deriva da exposição de uma pessoa a outra como foi descrito no exemplo do homem que surge no jardim público e é visto por outro. Neste caso, há duas possibilidades de análise do Para-si pelo Outro: reconhecê-lo como homem ou como objeto. Porém, aquela relação pode ser degradada somente no segundo caso. Tal conclusão deriva da possibilidade exclusiva de o Para-si fazer emergir o mundo. Somente o homem pode criar conceitos atinentes ao Em-si e demais objetos e pessoas, o que afasta qualquer possibilidade de atribuir ao sujeito características exclusivas de coisa.

²¹ Isto pode ser exemplificado com a seguinte afirmação hipotética de uma pessoa a outra: “Você é só um advogado!” Outro exemplo disto poderia decorrer de uma pergunta irônica e depreciativa, nestes termos, por exemplo: “Por quanto tempo você foi policial, hein?” Através de estratégias diferentes, pretende-se atingir a possibilidade de transcendência de alguém em ambos os casos.

²² Nesta hipótese, a objetividade é a possibilidade de ser simples objeto: boneco, coisa etc.

Mas não se pode olvidar que uma degradação como o próprio nome indica deriva de grau ou nível em sentido decrescente. Assim, a hipótese de tratar alguém como sendo meramente isto ou aquilo parece ser um pouco menos prejudicial do que compreendê-lo exclusiva e instantaneamente como coisa. Todavia, não se pode negar que o objetivo nos dois casos é o mesmo, qual seja, impedir que o outro seja ou venha a ser o que escolher. No primeiro, ele pode ser compreendido como uma pessoa impossibilitada de ser. No segundo, ele é entendido como nunca tendo sido nada. Nos dois casos, é atribuído ao outro a própria facticidade apenas.²³

Por isto, ensina Luiz Claudio Pfeil em obra organizada por Constança Marcondes Cesar e Marly Bulcão:

[...] Admitir que a *facticidade* seja determinante do ser *para-si* é não compreender o homem diante de sua *existência*. É o mesmo que negar a própria realidade humana. A *facticidade* revela ao homem como sua realidade se apresenta, do jeito que ela é. O ser *para-si* e o *em-si* estão lançados no meio do mundo e convivem lado a lado com suas facticidades (BULCÃO; CESAR, 2008, p. 171).

Assim, negar a alguém a condição de ser humano também, ao argumento de que ele seria facticidade, implica lhe recusar a liberdade, angústia e a responsabilidade, o que será tratado no momento adequado. Mas vale ressaltar que a facticidade produz tais consequências. Não é admissível atribuir-lhe uma qualificação ancorada exclusivamente nesta característica porque ele não é tão somente materialidade ou elementos dos quais não possa dispor. Ele é facticidade, mas não é apenas isto.

O Para-si é também transcendência porque não se define apenas pela aparência da sua materialidade ou por aspectos próprios de sua existência. Diferente do Em-si, o Para-si pode ser. Esta possibilidade de se tornar algo mediante o exercício de suas escolhas é denominada transcendência. O indivíduo ultrapassa a si mesmo em direção ao futuro; ele pode realizar projetos, criar e alterar seu plano fundamental. A ele compete projetar e realizar a própria vida (BULCÃO; CESAR, 2008, p. 151).

²³ Através deste procedimento, os nazistas quiseram negar a transcendência dos judeus e das demais minorias por eles perseguidas.

Então o homem é facticidade e transcendência. Por isto deve escolher entre ser apenas aquilo que dizem que ele é (aquilo que afirmam que ele meramente é) ou transcender para aquilo que ele pode ser pelos seus próprios meios e escolhas. Isto dá ensejo a diferentes formas de ser. Para tanto, há variadas maneiras de realização de opções, motivos pelos quais a noção sartriana de projeto fundamental deve ser tratada a seguir.

4.3 O projeto fundamental e as principais teses de Sartre contidas na obra *O Ser e o Nada*

A principal obra filosófica sartriana é *O Ser e o Nada* cujo conteúdo é basicamente um projeto sobre a formação humana. Isto ocorre porque o homem nasce vazio. Por outro lado, o Para-si também nasce sem uma essência e não possui qualquer caráter inalterável que percorra toda a sua vida. Assim, o homem é uma potencialidade, motivo pelo qual compete a ele se desenvolver. Por isto, este filósofo aduz que o Para-si deve criar seu plano de vida (ou projeto fundamental) em direção ao futuro (SARTRE, 2012).

É a partir do exercício deste projeto que o homem alcança sua essência. Esta não é requisito para o sujeito ser o que ele é, mas indica o que ele foi. A essência é aquilo que marca o que o indivíduo foi em sua vida; ela expõe a categorização do projeto escolhido por ele. Desta forma, ela é delimitada pela vida do sujeito e é apurada hipoteticamente ao final desta.

E quem indica esta essência? Os outros, as demais pessoas. Desta forma, não são apenas a materialidade e os homens que estão sujeitos a categorizações, mas também os projetos de vida escolhidos por estes.

Por que estes projetos de vida são julgados pelos outros? Isto ocorre porque eles expõem de certa maneira uma imagem que é capturada pelo olhar alheio. No campo fenomenológico tudo se encontra em relação ao outro, ao próximo, aos demais. Neste sentido, a livre escolha de um plano de vida também implica responsabilidade porque isto pode influenciar o próximo. Isto porque a imagem dos projetos alheios surge para o outro como um exemplo de possibilidade. Então, no mundo dos fenômenos, há um

juízo ontológico decorrente do vínculo entre a liberdade, angústia, projeto fundamental, responsabilidade e a essência do homem.

Por escapar a seu alcance, ninguém exerce controle sob o modo pelo qual sua vida será vista pelo outro. Entretanto, ele é livre e responsável pela escolha e pelo exercício de seu projeto fundamental. Por isto, é relevante o caminho adotado por ele para produzir sua essência, qual seja, o modo de escolha de seu projeto de vida.

A sociedade, a família e a cultura tentam impor uma essência inicial ao homem. Pode haver, por exemplo, um forte apelo social e econômico para que os moradores de vilarejos situados nas proximidades de certa empresa mineradora escolham projetos vinculados a esta atividade. O estilo de vida deste grupo de pessoas poderá ser transformado radicalmente de agrário para industrial-minerário. As terras dos pequenos agricultores de subsistência e de singelos criadores de animais são compradas por aquela mineradora para atender a demanda de novas áreas de exploração. Os filhos de antigos agricultores são captados por tal sociedade empresária para exercer tarefas ínsitas a sua atividade de mineração.

As famílias que, antes recomendavam aos filhos trabalhar na área de agricultura ou pecuária, agora os estimulam a estudar em escolas capazes de atender as demandas daquela mineradora. A formação técnico-industrial passa a predominar sobre o aprendizado típico do campo até que este seja extinto deste lugar.

Ainda sobre o mesmo exemplo, os sujeitos nascidos neste meio social são lançados no interior de uma cultura específica. Por óbvio, eles não decidem sobre isto. Eles simplesmente chegam a um mundo não categorizado por eles, onde predominam os interesses daquela sociedade empresária. As qualificações técnicas de certos minerais são ditas pelos populares de forma rotineira pelas ruas daquele vilarejo. Os nomes das profissões destes homens referem-se à utilização de máquinas específicas cuja extinção pode corresponder à demissão deles. Neste caso, os indivíduos são lançados no *dasman*, no impessoal, numa cultura que não foi pensada nem produzida por eles.

Por meio dos exemplos acima, nota-se que a sociedade, a família e a cultura podem tentar impor ao Para-si uma espécie de essência inicial. Tenta-se atribuir a ele

algo que nem ele mesmo decidiu para si. Tais propostas podem ser aceitas, melhoradas ou negadas por ele, mas, de alguma maneira, apontam para a produção de seu plano de vida. Tais ideias indicam que há diversos caminhos que conduzem ao referido objetivo.

Além disto, o projeto fundamental não é uma tarefa instantânea. Ele é muito mais amplo do que isto e engloba todos os demais caminhos intermediários (BURDZINSKI, 1999, P. 31).

O projeto humano é uma atividade individual, pois cada homem se prepara para ser um sujeito. Por conseguinte, Sartre pretende estudar o liame entre o Para-si, seu projeto de vida e sua essência, sem olvidar que não pode haver nada que se interponha entre o homem e aquilo que ele possa se tornar: advogado, engenheiro, servidor público, médico, nazista, geólogo, garimpeiro etc. Não há nada que se coloque entre um projeto atual e um projeto futuro (SARTRE, 2012, p. 86).

Por outro lado é necessário dizer que o exercício de um projeto de vida é fruto de uma escolha. Contudo, há dificuldades advindas do exercício de tal opção. Esta tarefa pode causar sofrimento e conflitos existenciais complexos. Somente se tudo isto for ultrapassado, o sujeito pode executar o projeto de vida que escolheu. Nestes termos, o Para-si alcança sua essência.

Estas ideias estão atreladas às principais teses de Jean-Paul Sartre, quais sejam, “a essência é o é tendo sido” (2012, p. 54) e “a existência precede a essência” (2012, p. 79). Isto quer dizer o homem não é um simples existir no mundo porque ele pode tentar ser o que escolher. Logo, compete a ele se definir e qualificar de acordo com suas condições humanas, através da superação de todos os obstáculos, influências e conflitos existenciais. Só assim ele produzirá uma essência a ser lida pelos demais.

4.4 O pensamento sobre o absurdo e a preservação da liberdade e da vida

O absurdo foi estudado fortemente por Jean-Paul Sartre e Albert Camus, na seara existencial-fenomenológica no entender de Caio Jesus Granduque José (2012, p. 42-43). Aqueles filósofos se preocupam com o estudo de questões atinentes à liberdade

e à vida respectivamente. Para tanto, partem da análise do absurdo para atingir tais finalidades. É justamente este elemento de seus estudos que será tratado a seguir:

O absurdo está em toda parte, seja na contradição entre proposições, seja nas contraposições entre conceitos, categorizações de objetos, maneiras de viver, pensamentos etc. Ele expõe sempre “outra possibilidade” para quaisquer destes. Por isto coloca em xeque a verdade e as ciências, expondo a fragilidade e a necessidade da contínua busca humana pelo conhecimento.

Em virtude disto, é atribuído a todos os ramos do Direito uma espécie de tarefa de Sísifo,²⁴ no sentido de executar um trabalho infinito de oferecer alguma resposta ou tratamento ao absurdo. Tal tarefa se torna muito mais árdua quando repercute em questões referentes à autenticidade do sujeito diante da escolha de seu projeto de vida, o que será estudado no momento oportuno.

Antes disto, é necessário analisar o tratamento oferecido à questão do absurdo por Jean-Paul Sartre e Albert Camus.²⁵

4.4.1 O absurdo segundo Jean-Paul Sartre e a origem da liberdade

Deve-se compreender a ideia de absurdo na obra *A Náusea*, de Jean-Paul Sartre (2011), como sendo um elemento inaugural de sua filosofia, especialmente em *O Ser e o Nada* (2012). Isto ocorre porque a náusea é o sentimento humano de constatação do absurdo, malgrado este possua formas distintas. Uma vez sentido e vivido o absurdo, a pessoa em náusea descobre o elemento principal que dá significado a sua vida, qual seja, a liberdade. Portanto, a importância do absurdo e, conseqüentemente, do sentimento que ele gera, é justamente possibilitar ao indivíduo a descoberta de ser livre

²⁴ O trabalho de Sísifo é descrito por Albert Camus nestes termos: “Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso” (**O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 137). Porém, a filosofia de Albert Camus não foi lida aqui como fatalista ou pessimista, pois preserva a revolta humana contra o absurdo e conserva a esperança advinda disto. Por outro lado, a filosofia negativa contemporânea (fatalista e pessimista) é representada basicamente pelo romeno Emile Cioran (**Nos cumes do desespero**. São Paulo: Hedra, 2012), cujos argumentos não integram o presente estudo.

²⁵ A escolha dos estudos de Sartre e Camus acerca do absurdo não foi aleatória. Suas ideias contribuíram para combater uma das mais terríveis formas de absurdo, qual seja, o nazismo.

na realização das várias escolhas, o que lhe caracteriza como homem (sujeito, *para-si*), nos termos a seguir expostos:

O absurdo é a verificação de que o mundo e a vida são desprovidos de sentido inalterável, essencial, o que não significa dizer que estes não sejam importantes. O absurdo advém da constatação das contingências que os afetam. O mundo e a vida são contingentes, transitórios, mutáveis etc. Não há nada neles que lhes atribua necessidade, eternidade, imutabilidade ou outras características próprias de elementos dotados de algum tipo de fixidez. Em virtude disto, conclui Sartre que “o essencial é a contingência” (2011, p. 148). Em outras palavras, não apurando nada que seja inalterável neste mundo e na vida, conclui este filósofo que a contingência (em sentido amplo) é essencial. Passa-se aqui a explicação destes dois tipos:

Para tratar da contingência no mundo, Sartre utiliza grande quantidade de exemplos que percorrem toda a obra. Cuida-se de uma característica importante da fenomenologia, e, conseqüentemente, da filosofia sartriana, qual seja, o ato de descrever (CERBONE, 2014, p. 143-144). Assim, ele descreve os absurdos no mundo por meio de exemplos. Desta maneira, Roquentin, o personagem principal de *A Náusea*, uma espécie de *alter ego* de Sartre, tem durante o transcorrer de quase todo o livro o sentimento expresso no título deste. Nota-se aqui que Sartre não apenas se preocupa com o ato de descrever estes momentos de náusea, mas também em demonstrá-los por meio das vivências de Roquentin. Ou seja, por se tratar de um sentimento, fica claro que o referido filósofo pretende mostrar que a náusea deve ser sentida, ou seja, que o absurdo deve ser vivido.

Sobre este primeiro tipo de contingência, Sartre aborda o receio de se tocar certos objetos inanimados (utensílios), ao argumento de que estes poderiam se apresentar ao sujeito de maneira diferenciada da usual (2011, p. 18). Neste sentido, relata que a sensação da náusea não é algo agradável (SARTRE, 2011, p. 18-19). Ele menciona características e expectativas de usos não ordinários, inconsistentes destes objetos (SARTRE, 2011, p. 89-91). Assim, pode-se dizer que Sartre estuda o absurdo nas coisas, no Em-si.

Por outro lado, ele descreve também na sobredita obra filosófica vários casos atinentes à contingência da vida humana, seja com relação à própria existência das pessoas, seja com referência aos respectivos modos de viver. Ele pretende mostrar o absurdo da vida. Para tanto, ele expõe o caso de Jean Parrottin, indivíduo extremamente apegado ao Direito, que no seu leito de morte disse à esposa que não lhe agradecerá por nada, eis que, segundo ele, esta só teria cumprido o seu dever. Jean Parrottin é descrito como um obcecado legalista (SARTRE, 2011, p. 102), que defendia várias categorias do direito conseqüentemente, entre os quais, o direito de existir (SARTRE, 2011, p. 102).

Porém, posteriormente Sartre menciona o caso de um homem, que violenta e mata uma criança (2011, p. 115). Após isto, este filósofo destaca o seguinte: “Os safados têm direito de existir” (SARTRE, 2011, p. 116). Esta frase no contexto da obra diz respeito também ao assassino da criança. Percebe-se então a oposição entre a morte de um indivíduo peculiar, que defendia o direito à vida (Jean Parrotin), e o direito à existência de um assassino. Desta forma, a contingência não se reporta apenas à utilização de objetos. Ela também diz respeito aos modos de vida.²⁶ Nestes termos, tal filósofo utiliza este método descritivo para indicar a contingência de tudo, seja do Direito, da vida, do modo de viver etc.

A enumeração daqueles vários exemplos revela múltiplas possibilidades do mundo e da vida, e assim mostra suas respectivas contingências. Desta maneira, o Direito não define a existência de alguém. Ele apenas apresenta certos paradigmas e referências de proteção aos bens e valores, sob pena de sanção eventualmente. Logo, ele pode ser frequentemente revisto, o que lhe retira o caráter de necessidade (imutabilidade). Por efeito, o Direito também não é essencial.²⁷ Por tudo isto “o essencial é a contingência” (SARTRE, 2011, p. 148), raciocínio também aplicável à

²⁶ É importante mencionar que, segundo Sartre, as relações humanas são marcadas pelo confronto das consciências, o que promove o sangramento de suas liberdades. Ao escrever o roteiro do filme “Freud, Além da Alma,” Sartre apresenta o exemplo do confronto entre Freud e o personagem identificado como “Homem gordo.” Nesta cena, Freud se sente enojado ao presenciar tal pessoa sorrir antecipadamente ao comprar um panfleto antissemita no qual constava a expressão “A História do Judeu e do Porco.” (SARTRE, Jean-Paul. **Freud, além da alma**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 57-58).

²⁷ Isto não quer dizer que o Direito não seja importante. Trata-se de ramo do conhecimento que pode tentar produzir categorias a partir do absurdo ou, por outro lado, apenas contribuir para sua disseminação, caso seja mal utilizado.

segunda forma de absurdo. Assim, a categorização das coisas poderia ser outra e as relações humanas e seus valores também poderiam ser diferentes.

Mas o que isto significa? Isto mostra que “o mundo das explicações e da razão não é o da existência” (SARTRE, 2011, p. 146). A existência é perene. Logo, não é essencial (imutável), razão pela qual não pode servir de fundamento para a explicação do mundo e da vida. A existência não serve de parâmetro para definir nada. Mas o que pode servir de base para a explicação daquelas situações? Aquilo que é essencial, ou seja, a contingência. Esta sim é inevitável, certa ou necessária, o que Sartre, na pessoa de Roquentin, conclui nos seguintes termos:

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio seio deste êxtase, qualquer coisa de novo acabava de aparecer; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não formulava intimamente as minhas descobertas. Mas creio que me seria fácil, agora, traduzi-las em palavras. O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade (SARTRE, 2011, p. 148).

Ora, mas se a paradoxal conclusão é a identificação de uma contingência necessária, que utilidade se apura disto? Em outras palavras, em que são importantes o absurdo e a náusea? A importância do absurdo e do sentimento que ele gera, a náusea, é justamente a descoberta da liberdade. Mas liberdade também depende da vida, já que é necessário estar vivo para ser livre neste mundo. Por conseguinte, viver é um pressuposto da liberdade humana (SCHUMACHER, 2009, p. 143). É por isto que o filósofo francês, por meio de seu *alter ego*, informa que viver é demais, ou seja, é algo importante, não desprezível, é o máximo (SARTRE, 2011, p. 190). E sendo assim e, ao mesmo tempo, contingente (não essencial), a vida humana (a existência) é um pressuposto da segunda forma do absurdo. Se não há vida humana, obviamente não há contingência na mesma esfera. Por outro lado, sem a existência também não há contingência nas coisas, pois é o Para-si (o sujeito) que promove a categorização delas e que sente sua absurdidade.

Mas como se descobre a liberdade a partir do absurdo? Sendo tudo necessariamente contingente, variável, transitório, surgem múltiplas possibilidades para o homem, seja no campo da categorização do Em-si, seja na esfera das relações

humanas, ou no âmbito da escolha dos projetos de vida. É assim que se descobre a liberdade: diante dos absurdos do mundo e da vida e do sentimento de náusea, causado por aqueles. É do absurdo que surgem as múltiplas possibilidades, e, daí, a liberdade de escolher.

Roquentin se vê diante das possibilidades de compor músicas ou de escrever um livro, mas opta pela segunda (SARTRE, 2011, p. 198). Feita tal escolha, entre estas ou entre inúmeras outras que ele pudesse cogitar, isto poderia fustigar a repugnância da análise de seu próprio passado, ou seja, das contingências nauseantes de sua vida. Em outras palavras, realizadas as escolhas livremente, pode-se atribuir sentido a esta (SARTRE, 2011, p. 189).

Conclui-se que a importância do absurdo é permitir ao homem descobrir sua liberdade²⁸ de realizar opções (COX, 2011, p. 93) diante da contingência dos múltiplos objetos destas, o que atribui sentido a sua vida.

4.4.2 O absurdo de acordo com Albert Camus e a preservação da vida

Já no ensaio denominado *O Mito de Sísifo*, Albert Camus, filósofo de ascendência francesa, nascido na Argélia Colonial, forma sua concepção de absurdo (que diverge daquela estudada por Sartre) a partir da impossibilidade de vinculação do universo²⁹ ao homem. Logo, não há como se partir daquele para alcançar este, o que gera uma noção de confrontação entre estes dois âmbitos: universal/cosmológico e o individual. Diante deste tipo de obstáculo e inevitabilidade, Camus pretende analisar o possível liame entre tal absurdo (e suas facetas) e a prática do suicídio, adotando para tanto um método através do qual o homem reconhece sua própria pequenez, diante de todas as contingências que lhe são apresentadas e da falta de resposta do mundo às suas indagações, revoltando-se contra isto e suprimindo suas esperanças no além-mundo.³⁰ A partir deste método, ele apresentará a resposta ao problema consistente na escolha entre a preservação da vida e a prática do autoextermínio.

²⁸ A liberdade é estudada mais profundamente por Sartre na obra *O Ser e o Nada*.

²⁹ Universo, cosmos e mundo são utilizados aqui como sinônimos. Cuida-se do conjunto de todas as coisas, conhecidas ou não.

³⁰ Malgrado sejam ateus, Camus e Sartre não são interpretados como filósofos do ateísmo. A filosofia divulgada por eles é motivada pela busca da solução de problemas no nosso mundo físico, não no além. Isto permite de alguma maneira aproximar tal filosofia ao direito mundano.

Num primeiro momento, Camus aparenta “considerar” uma versão do absurdo do mundo em sua obra num nível muito próximo da contingência do Em-si de Sartre (2012, p. 39), mas o faz de maneira muito superficial e, se muito, meramente indiciária, ao citar que o mundo é denso. Poder-se-ia até imaginar neste ponto que aquele filósofo tentaria explorar as contingências do mundo bruto, amorfo, não categorizado para em seguida atingir o absurdo da vida humana. Todavia, diferentemente do que faz Jean-Paul Sartre no livro *A Náusea*, Camus não explora este vínculo. Ao revés, ele apenas cita uma noção de mundo denso, mas não conduz isto necessariamente a algum tipo de contingência e às absurdidades da vida e do *modus vivendi*. Porém, utiliza inicialmente esta faceta do absurdo para introduzir a questão de que o mundo “escapa” aos indivíduos (REYNOLDS, 2014, p. 31).

Então a noção inicial de mundo denso é utilizada para indicar o divórcio entre o homem e o mundo. É denso no sentido de insuscetível de uma possível mistura com uma forma diferente, qual seja, a humana. Para Camus tal divórcio é inatingível por qualquer tipo de questionamento. As indagações são feitas, o que, aliás, é algo que integra o seu método, mas as respostas não são dadas pelo mundo, tampouco obtidas pelo sujeito.

Desta forma, diante daquela separação “homem-mundo” descobre-se a impossibilidade de tudo, seja do conhecimento, verdade, ciência (CAMUS, 2013, p. 34), relacionamentos humanos, engajamento em projetos de vida, comportamentos morais, da vida em liberdade etc. Tudo se mostra sem sentido, pois está limitado pelos *muros absurdos*. Neste momento, o indivíduo começa a questionar o mundo nestes e outros aspectos, tentando estabelecer algum tipo de equilíbrio entre ambos, mas o faz em vão, já que não obtém respostas. Surge aqui o absurdo na vida humana, ponto mais explorado por Camus e vinculado ao principal problema por ele discutido em seu método: “Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a pergunta fundamental da filosofia” (CAMUS, 2013, p. 17).

Para tanto, Camus procura mostrar o absurdo da vida humana ao leitor através de vários exemplos contidos no mencionado ensaio filosófico. Ele faz menção a cenários que desabam (CAMUS, 2013, p. 44) não no sentido físico, tal como determinado ambiente e suas formações, mas sim com referência a determinados

comportamentos humanos repetitivos, produzidos de forma injustificadamente maquinal. São exemplos de comportamentos humanos, nos quais aquele filósofo não encontra sentido, já que poderiam ser outros, esporádicos, eventuais, descontínuos.

Ele também cita exemplos de questões e comportamentos absurdos cujas facetas revelam a característica da contradição (CAMUS, 2013, p. 44). Esta aponta para outro fator importante na detecção do absurdo, qual seja, um elemento paradigmático/referencial, seja um comportamento, um valor, consequências de um raciocínio lógico etc, para, em seguida mostrar um dos seus aspectos mais importantes: a comparação.

Segundo este filósofo, o absurdo nasce sempre de uma comparação (CAMUS, 2013, p. 44), por meio do qual são apuradas as contradições. Estas indicam contingências inconciliáveis entre o mundo e homem (CAMUS, 2013, p. 43-44), o que torna a vida sem sentido.

Para Camus, estas comparações podem repercutir inclusive sobre algo que Sartre (2012) muito valoriza: a liberdade. Esta pode ser perfeitamente contrariada a partir do paradigma de uma divindade. Com base na imagem de sujeição a esta e na existência de um mundo situado no além, pode-se concluir que os homens não seriam livres, já que estariam subordinados a um amo, que é aquela autoridade divina. Desta maneira, a liberdade humana está sujeita a um tipo de limitação, o que lhe retira a própria natureza de liberdade. Por isto, o absurdo nega a possibilidade de liberdade humana no eterno (CAMUS, 2013, p. 68).

De outro modo, estimula a possibilidade de os indivíduos exercerem suas ações neste mundo (CAMUS, 2013, p. 68), no aqui e agora, por mostrar que não há amanhã. Para realizar de maneira continuada sua liberdade de ação (liberdade “limitada” ao mundo físico), também é necessário viver mais, o que será estudado aqui para explicar a metodologia apresentada por Camus em seu ensaio filosófico.

Para Camus não há verdade, ciência, moralidade, *self*, (2013, p. 33), amor, projetos de vida ou conhecimento, que sejam plenamente justificados (2013, p. 30). Por

força das indagações humanas incessantes direcionadas ao mundo absurdo e aos próprios indivíduos, tudo é questionável e contraditório. Logo, sem sentido.

Já que nada pode ser explicado, justificado, que tipo de argumento Albert Camus teria para empregar o seu método peculiar? Em que ele poderia consistir? Este filósofo esclarece que não se trata de um método de conhecimento, mas sim de análise, por reconhecer que nenhum conhecimento verdadeiro é possível. Tal método limita-se elencar as aparências e mostrar o ambiente (2013, p. 27).

Por meio deste procedimento, tal filósofo enumera vários exemplos que mostram o divórcio entre o homem e o universo, distanciamento este que aqui pode ser chamado de absurdo fundamental.

Esta descoberta é precedida pelas incessantes indagações humanas dirigidas ao universo, bem ainda da ausência de resposta deste. Esta omissão acentua a escuridão humana, a manutenção de suas dúvidas, o que, conforme o caso, pode levar inadvertidamente ao suicídio, o que Camus (2013) pretende combater através do citado método.

Como? É ínsito ao homem absurdo entrar num modo de embate contínuo com a ausência de respostas do mundo, com a sua escuridão, ao que se dá o nome de revolta. Todavia, com base nesta metodologia, este enfrentamento não é capaz de lhe gerar esperança no além-mundo, condição da qual o homem absurdo também tem ciência, eis que os pressupostos deste enfrentamento são assim descritos:

E levando ao extremo esta lógica absurda, devo reconhecer que tal luta supõe a ausência total de esperança (que nada tem a ver com o desespero), a recusa contínua (que não deve ser confundida com a renúncia) e a insatisfação consciente (que não poderia assimilar a inquietude juvenil) (CAMUS, 2013, p. 46).

Percebe-se que aquele método não só envolve a análise de exemplos finalisticamente voltados a mostrar a cisão entre o homem e o universo, através da comparação de suas contradições e consequências, mas também a necessidade de o indivíduo absurdo revoltar-se contra isto, de forma contínua (CAMUS, 2013, p. 64), recusando as formas metafísicas e abstratas de “saltos” às estruturas e universos

desconhecidos, incapazes de responder neste mundo sensível aos questionamentos humanos. Por isto, malgrado o Direito faça parte da referida contingência, ele não deixa de ser muito importante neste âmbito como instrumento de reação contra o absurdo.

Exposto o método apresentado por Albert Camus na obra *O Mito de Sísifo* (2013), passa-se a análise de seu uso e destinação: Através dele, pretende-se analisar o seguinte problema: Diante do absurdo da vida e, conseqüentemente, da falta de sentido desta, poder-se-ia concluir logicamente que ela não valeria a pena e que, por efeito, o suicídio seria justificável?

Aplicando-se o sobredito método à hipótese descrita nesta pergunta, conclui-se que a resposta é negativa. Isto porque o homem absurdo é ciente de que a cisão entre ele e o mundo é intransponível, razão pela qual suas escuridões e dúvidas são insanáveis. Nestas condições, frente a contraposição entre a imensidão do universo e as condições do homem, este percebe a sua própria pequenez. Contra tal hiato ele se revolta de maneira continuada, sem ter qualquer esperança de que elementos metafísicos resolvam estes problemas.

Todavia, aplicando-se aquele método, o que resta ao indivíduo? Diante do absurdo, somente a própria vida (PUENTE, 2008b, p. 43). A função dele é justamente mostrar ao homem o que lhe sobra, bem como certas características dele que lhe impedem de se iludir e de se acomodar, e por fim a ausência de vínculo lógico entre o que lhe resta e a possibilidade de supressão deste único bem.

Ademais, o indivíduo é portador de uma liberdade de ação, mundana. Isto porque percebe que sua liberdade é absurda, já que também está sujeita à confrontação com uma possível liberdade no eterno, subordinada a uma divindade. Contudo, uma liberdade subordinada a algo, não é liberdade plena para Camus. Por conseguinte, percebe que precisa se colocar em disponibilidade para realizar sua liberdade de ação, ou seja, no mundo sensível. Para exercê-la, deve estar disponível, vivo. Assim, busca viver mais para mais exercê-la. Esta disponibilidade incentiva a prática de ações.

Ademais, portador destas qualificações e sabedor do que possui, não se torna passível de agir em resignação, tampouco em desespero, motivos pelos quais não

comete o ato de ignorância consistente no suicídio (PUENTE, 2008b, p. 42). Em outras palavras, não se resigna com pensamentos de autoextermínio nem se sente influenciado pelos possíveis comportamentos suicidas de terceiros.

Além disto, quando diante da visualização *a posteriori* da contradição de possíveis mundos metafísicos ou outras estruturas abstratas com os quais se iludia inicialmente em busca da solução de seus problemas, não entra em desespero, não se perde no sentido de imaginar incorretamente a existência de um vínculo entre a ausência de sentido da vida e a possibilidade de suprimi-la, razão pela também qual não comete o autoextermínio.

Resta aos indivíduos absurdos não apenas viver ou fazê-lo somente em boas condições, mas sim viver mais, expressão máxima de rejeição do suicídio (CAMUS, 2013, p. 72) e justificadora da vida. Portanto, verifica-se que o absurdo deve ser vivido (CAMUS, 2013, p. 54) e que ações devem ser praticadas. Assim, dentro deste conjunto infinito de elementos contingentes, que engloba tudo, a vida é o seu componente mais importante. Sem ela, não há sujeito. Sem este, o absurdo não se mostra. Desta forma, explica-se a utilização daquele método.

4.4.3 Direito e absurdo

Pelo que se extrai destes pensamentos sobre o absurdo, o Direito é uma das diversas categorizações do mundo realizadas pelos sujeitos. Neste sentido, o Direito não se mantém estático, já que sua categorização pode ser múltipla, variável. Pelo mesmo motivo, ao Direito contrapõe-se o não Direito, o autoritarismo, o totalitarismo etc. Isto porque diversas pessoas podem negá-lo ou mesmo viver independentemente dele, o que ressalta o seu aspecto contingencial. Além disto, sendo uma construção humana sob certo ângulo, ele é variável temporal e espacialmente, o que reforça esta característica.

Por outro lado, o Direito também se apropria de recortes, feitos artificialmente pelos sujeitos. Tais recortes também poderiam ser outros, diferentes dos atuais, o que pode dar ao Direito ou a qualquer ramo do conhecimento bases meramente voláteis.

Ademais, ele é um sistema aberto a fontes variadas, tais como as leis em sentido geral e a jurisprudência, o que acentua a sua mutabilidade.

Porém, sendo um campo do conhecimento cujo objeto é disciplinar a vida social, o Direito deve dar tratamento ao absurdo, estabelecendo bases de comportamento. Desta forma, não pode ser indiferente a este tipo de contrassenso ou ainda propalá-lo ou incentivá-lo. Por conseguinte, o Direito entra num modo de embate interminável contra o absurdo, mas não pode abrir mão do sujeito como seu ponto de partida e alvo de sua proteção. Qualquer inversão ou fragilização deste paradigma afeta as categorizações do Direito para transformá-lo num modo de beneficiar grupos, perseguir outros, e violar a democracia, o que será mais explorado no tópico 8.1 da presente dissertação. Por isto é necessário pensar em métodos capazes de fortalecê-lo diante daquele confronto.

4.5 Liberdade

Há visões diferentes sobre a liberdade humana. Ela remete por si só ao enfrentamento do múltiplo do qual também se origina. Assim, falar da liberdade é também abordar a variedade do pensamento concernente a ela.

Uma das maneiras de estudar a liberdade é identificar o que foi feito a partir dela em cada fase histórica. Desta forma, poder-se-ia pensar a liberdade na Grécia e Roma Antigas, Medievo, Idade Moderna e Contemporânea e, a partir desta fragmentação, identificar aspectos sociais, culturais, jurídicos de cada momento histórico. Conseqüentemente, o pesquisador apura as formas especializadas de utilização e de desenvolvimento da liberdade a partir de determinado período histórico.³¹ Neste caso, é possível pensar inclusive uma noção geral do que foi o homem em cada uma destas fases.³²

³¹ O livro *Direito à Liberdade*, da autoria de Professor Luiz Eduardo de Souza, expressa este modo de análise da liberdade (Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2007, p. 53). Por exemplo, o autor expõe a seguinte noção de liberdade na Grécia Antiga: “A liberdade estava relacionada com a ação política do cidadão, ora indicando sua condição jurídico-política, ora representando sua autossuficiência moral, ora denotando o seu domínio racional de suas necessidades.”

³² A concepção de homem difere muito entre os filósofos. Por isto, no primeiro volume do livro *Antropologia Filosófica*, o Padre e filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz aponta os vários modos de se pensar o que é o homem. Ele aborda as noções clássica, cristão-medieval, moderna e contemporânea do homem. Para cada época, ele pretende expor respostas dadas a seguinte pergunta: *O que é o homem?* Por exemplo, a concepção medieval de homem é formada pelas linhas bíblica (o homem como sendo imagem, semelhança e criação de Deus) e patrística, segundo a qual o homem é visto apenas diante de um

Entretanto, pretende-se aqui trabalhar outra concepção de liberdade humana, inserida num determinado contexto histórico, mas não determinada exclusivamente por ele. Cuida-se de posição vinculada à ontologia fenomenológica porque diz respeito à formação do homem diante do próximo e do mundo.

4.5.1 A liberdade em Sartre, o Em-si e a situação

Sendo a contingência a única necessidade no mundo, a liberdade é exposta ao homem a partir deste absurdo. Esta é expressa pela existência do múltiplo, manancial para o qual a consciência aponta e realiza suas escolhas. Considerando que a consciência humana se dirige a elas por força de sua intencionalidade, não é possível ao sujeito deixar de escolher, mesmo que isto ocorra apenas em pensamento.

A liberdade é o fio condutor da filosofia sartriana. “A ênfase reside no elemento originário, quando a liberdade aparece como algo inexorável para a humanidade, que deve viver sua própria história de sujeitos livres” (ECKER, SALVETTI, 2013, p. 108). Noções como boa-fé, má-fé, angústia, responsabilidade, facticidade, transcendência e projeto fundamental estão vinculadas de alguma forma à liberdade pensada à maneira sartriana.

Por isto, ela faz o homem ser o que é. A liberdade não é uma característica ou qualificação humana; ela é simplesmente humana. Daí vale dizer que o homem é liberdade (RENAUD, 2013, p. 294), premissa ligada à outra, qual seja, “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 2012, p. 543). Ninguém pode se livrar da liberdade em sua consciência sem deixar de ser um indivíduo pensante, o que seria um contrassenso. Assim, pode-se afirmar que ela está sujeita a constrangimentos diversos, mas não se pode concluir que ela poderia ser eliminada através de uma ordem dada por outrem ao sujeito.³³

Gnosticismo, que rejeita a matéria (VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 65). Neste caso, porém, Vaz dá mais destaque a primeira linha, e notadamente a Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino.

³³ Sartre não foi inocente no sentido de entender que todos os homens desejariam ser livres. Alguns gostariam de não ser assim. Todavia, este filósofo compreendeu que nenhum ser pensante conseguiria de maneira eficaz abdicar de sua liberdade.

O homem enfrentou as dificuldades típicas do Em-si já nos primeiros contatos com ele. Porém, foi diante desta barreira material que o sujeito expôs inicialmente a liberdade de escolher as respectivas categorias dos objetos dele extraído. A liberdade humana foi utilizada diante do Em-si para categorizá-lo. Este bloco amorfo foi cindido para dar lugar a objetos qualificados pelo Para-si. O sujeito escolheu estas partes, a relação entre elas e a nomenclatura de tudo isto. A partir deste ponto, construiu o contexto cultural, social, econômico e político que considerou esta descrição fragmentada. As gerações futuras serão lançadas neste âmbito, que não foi selecionado previamente por elas. As modificações históricas deste contexto ocorrerão, mas, ainda assim, cada geração será, simplesmente, colocada nele.

Por outro lado, as dificuldades da liberdade não se resumem à denominação dos objetos destacados do Em-si, mas também ao enfrentamento da resistência imposta por eles. Todavia, isto não serve de justificativa contra o exercício da liberdade. Ao contrário, é uma exigência de sua realização, o que se apreende do seguinte trecho do livro *O Ser e o Nada*:

[...] O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra a liberdade, porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade. Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem. Em si mesmo – se for sequer possível imaginar o que ele é em si mesmo –, o rochedo é neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar. Também só pode manifestar dessa ou daquela maneira no interior de um complexo-utensílio já estabelecido. Sem picaretas e ganchos, veredas já traçadas, técnica de escalagem, o rochedo não seria nem fácil nem difícil de escalar; a questão não seria colocada, e o rochedo não manteria relação de espécie alguma com a técnica do alpinismo. Assim, ainda que as coisas em bruto (que Heidegger denomina “existentes em bruto”) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites. Mesmo se o rochedo se revela como “muito difícil de escalar” e temos de desistir da escalada, observemos que ele só se revela desse modo por ter sido originariamente captado como “escalável” (*gravissable*); portanto, é nossa liberdade que constitui os limites que irá encontrar depois (SARTRE, 2012, p. 593-594).

Vale dizer que o sujeito é destinado à ação em sentido amplo; ele não encontra subterfúgios para negar sua liberdade e deixar de optar diante dos obstáculos impostos

pela materialidade. A liberdade é condição necessária do agir, motivo pelo qual “o Para-si é o ser que se define pela ação” (SARTRE, 2012, p. 535). Neste caso, entende-se por ação o exercício da liberdade mediante realização de escolhas.

As resistências materiais são representadas também pelos próprios corpos humanos. Por isto, o sujeito não está isento de pensar na viabilidade de seu projeto de acordo com sua própria facticidade. O corpo faz parte desta e pode, conforme o caso, impor a ele dificuldades ou facilidades de acordo com o tipo de plano pelo qual optou. Neste sentido as dificuldades decorrem do exercício da liberdade do homem porque são também escolhidas por ele. Por isto tal filósofo reconhece que a dificuldade típica de certo obstáculo é uma criação humana. Portanto, selecionar um projeto existencial é também escolher as dificuldades que lhe são ínsitas. Se o exercício de um plano de vida depende da aquisição de determinada qualificação, esta também deve ser buscada pelo Para-si. O seguinte trecho reforça estes argumentos:

[...] Sendo igual o desejo de escalar, o rochedo será fácil para um alpinista atlético, difícil para outro, novato, mal treinado e de corpo franzino. Mas o corpo, por sua vez, só se revela bem ou mal treinado em relação a uma escolha livre. É porque estou aí e faço de mim o que sou que o rochedo desenvolve com relação a meu corpo um coeficiente de adversidade. Para o advogado que permanece na cidade e defende uma causa, com o corpo escondido sob sua toga, o rochedo não é difícil nem fácil de escalar: está fundido na totalidade “mundo”, sem dela emergir de modo algum. E, em certo sentido, sou eu quem escolhe meu corpo como franzino ao levá-lo a defrontar-se com dificuldades que eu mesmo faço nascer (alpinismo, ciclismo, esportes). Se não escolhi praticar esportes, se permaneço em cidades e se me ocupo exclusivamente de negócios ou trabalhos intelectuais, meu corpo de forma alguma será qualificado por esse ponto de vista. Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade (SARTRE, 2012, p. 602).

Portanto, “toda liberdade está em situação e não existe situação sem liberdade” (BORNHEIM, 2011, P. 118). Tais conceitos estão entrelaçados, o que se observa do seguinte trecho de *O Ser e o Nada*:

[...] Mas, sendo assim, a ordem mesmo dos existentes é indispensável à própria liberdade. É por meio deles que a liberdade é separada do e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é. De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como

liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente [...] (SARTRE, 2012, p. 594).

Conclui-se que, por não perder de vista que o homem passa a ser lançado num mundo resistente e, a partir de certo momento, previamente compartimentado pelas denominações da matéria, Sartre não trata da liberdade no limbo ou em outras estruturas metafísicas (ECKER, SALVETTI, 2013, p. 109). Por esta tradição filosófica, a liberdade é pensada em termos mundanos e, por isto, considera todas as barreiras postas diante dela, sejam naturais ou artificiais. A liberdade é estudada pelo filósofo parisiense em termos ontológicos e práticos, razão pela qual o sujeito deve enfrentar a materialidade para realizar seu projeto de vida.³⁴

4.6 Angústia

A angústia é um sentimento muito importante estudado por Jean-Paul Sartre. Ela está ligada às concepções de liberdade e de projeto fundamental. Tal sentimento eclode quando o indivíduo se depara com possibilidades postas diante de si e pretende exercer de maneira autônoma sua liberdade de optar por uma delas. Isto mostra que a angústia está vinculada ao nada, pois o sujeito se angustia justamente nos momentos que antecedem a tal escolha, ou seja, ele se angustia nos instantes de não exercício de uma opção (SARTRE, 2012, p. 78).

A angústia não é necessariamente ruim. Ela gera um conflito existencial decorrente do exercício da liberdade de escolha de opções. Ao lado da liberdade, ela faz o homem ser o que é. Logo, a liberdade e a angústia são puramente humanas. Toda vez que se abre mão delas, abandona-se aspectos fundamentais do homem. E é a partir da angústia que cada qual se reconhece como sendo livre.

O argumento central de Sartre “é estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência da liberdade” (2012, p. 77). Ele pretende provar isto através da apresentação de uma série de exemplos.

³⁴ Ressalte-se que não há relação de necessidade entre a escolha de determinado plano existencial e a obtenção de um resultado favorável. Conseqüentemente, o exercício da liberdade para ultrapassar determinados bloqueios não está adstrito ao sucesso pessoal ou à felicidade.

Inicialmente este filósofo diferencia a angústia do medo. Ele entende basicamente que o medo identifica um ponto específico do mundo material, temido pelo sujeito. Todavia, a angústia não se relaciona com objetos mundanos, visto que, em grande parte, ela é angústia do nada. O medo tem um objeto, como, por exemplo, ter medo da pobreza causada pela quebra da bolsa. A angústia não é assim, pois não possui um objeto claro (SARTRE, 2012, p. 73).

Além disso, “medo e angústia são mutuamente excludentes, já que o medo é a apreensão irrefletida do transcendente e a angústia é a apreensão reflexiva do si” (SARTRE, 2012, p.73). Esta se dá diante de possibilidades, sendo, portanto, marcada pela pergunta que o sujeito se faz: *O que fazer?* O prazo de inscrição do vestibular se aproxima do fim e o candidato ainda não decidiu qual dos cursos pretende fazer: Filosofia, História, Ciências Sociais, Antropologia, Direito ou Letras. Isto gera angústia.

O que pode causar o mal-estar em virtude da angústia é justamente não saber o que fazer. É o fato de não saber escolher, ou seja, não descobrir qual caminho percorrer. Neste caso, não há nada entre o “Para-si” e quaisquer destas opções. Não é um sentimento de deleite, pois este sujeito experimenta um impasse. Mesmo diante de escolhas naturalmente agradáveis como escolher entre viajar para as cidades litorâneas catarinenses ou potiguares, ainda assim se trata de um embaraço. E frente a este há certo sofrimento na tomada de decisões. Mas, por outro lado, o aspecto bom da angústia e da liberdade é fazer do homem o que ele é. Quando este abraça sua liberdade e sua angústia, ele se torna criativo, ou seja, ele se põe em construção e pode buscar o seu projeto fundamental, o que gera reflexos sobre uma noção que será apresentada posteriormente, denominada “Construção Existencial dos Direitos Humanos” (JOSÉ, 2012).

Sartre trabalha como vários exemplos de angústia. Porém, o tipo mais importante é a angústia diante do futuro, o qual pode ser exemplificado com “O Caso do Precipício.” Diante de sua conduta de estar a margem deste, o “Para-si” percebe que há várias outras possíveis, entre as quais, jogar-se. Esta é a conduta do suicídio que interessa a Sartre, nos seguintes termos:

[...] O precipício me aparece como algo *a evitar*, representa um perigo de morte. Ao mesmo tempo, imagino certo número de causas independentes do determinismo universal e capazes de converter essa ameaça em realidade: posso escorregar em uma pedra e cair no abismo; a terra friável do caminho pode desabar aos meus pés. Através dessas previsões, apareço a mim mesmo como uma coisa, sou passivo com relação a tais possibilidades, que me atingem de fora, na medida em que sou *também* objeto do mundo, submetido à atração universal, e elas não são *minhas possibilidades*. Nesse momento surge o *medo*, que é captação de mim mesmo, a partir da situação, como transcendente destrutível em meio aos transcendentais, objeto que não têm em si a origem de sua futura desapareição. Será uma reação de ordem reflexiva: “prestarei atenção” às pedras do caminho, ficarei o mais longe possível da borda. Sei que estou repelindo com todas as forças a situação ameaçadora e projeto diante de mim certo número de condutas futuras destinadas a afastar as ameaças do mundo. Estas condutas são minhas possibilidades. [...] Mas essas condutas, precisamente por serem *minhas possibilidades*, não me aparecem como determinadas por causas estranhas a mim. [...] Por isso, sua possibilidade tem como condição necessária a possibilidade de condutas contraditórias (*não* prestar atenção às pedras do caminho, correr, pensar em outra coisa) e a possibilidade de condutas contrárias (lançar-me no precipício). [...] Mas me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos para repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes. [...] Em resumo, para evitar o medo, que me entrega um devir transcendente rigorosamente determinado, refugio-me na reflexão, que só tem a me dar um devir indeterminado. Significa que, ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la. Porém, encontro-me decerto já no devir, e é em direção àquele que serei em instantes, ao dobrar a curva do caminho, que me dirijo com todas as minhas forças – e, nesse sentido, existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas, no miolo dessa relação, deslizou um nada: *não sou* agora o que serei depois. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser (SARTRE, 2012, p. 73-75, grifos do autor).

Em face das ações de andar cuidadosamente as margens do precipício e da possibilidade de suicidar-se, o indivíduo angustia-se. E por que ele sente este conflito existencial? Em virtude do nada, que neste caso consiste em se descobrir que não há nada entre aquele que anda cuidadosamente a beira do penhasco, preservando sua própria vida, e aquele que se suicida. Neste caso, não se trata do sentido ordinário de nada (ausência), mas sim o nada consistente em não haver obstáculo entre uma conduta e outra.

Nas palavras de Sartre, “Se nada me constrange a salvar a minha vida, nada me impede de jogar-me do abismo” (2012, p. 76). O indivíduo valoriza a preservação da sua vida, mas nada se coloca entre ele e outro que não o faz. Mas se ele for este outro que não valoriza a vida, ele saltará no precipício. Nada o constrange a salvar a própria vida. E isto o angustia.

Sartre alinha-se a uma corrente filosófica segundo a qual não há um eu permanente, mas sim momentos deste eu. O que existe é aquilo que o indivíduo construiu no momento (pensamentos, condutas, princípios etc). Mas o que ele é agora não determina o que ele será. Ele é livre, inclusive para se suicidar.³⁵ Diante destas possibilidades o sujeito livre vive em angústia. E se trata, neste caso, de um conflito existencial profundo e que causa grande sofrimento.

Logo, “o caso do precipício” é um exemplo drástico, pautado numa decisão difícil, e que provoca desconforto não só a quem a põe em prática, mas ao leitor destes escritos possivelmente.³⁶ Tudo isto exemplifica o que o olhar do outro pode provocar nas decisões do sujeito, o que será estudado a seguir:

4.7 O olhar do outro

Para Sartre, as relações humanas são conflituosas. Segundo ele, “o inferno são os outros” (2014a, p. 125). O olhar do outro exerce um poder em relação ao sujeito, que deriva de seu vazio enigmático, já que sua consciência se apresenta como nada. Não é possível captar o que ele está pensando. Assim, fenomenologicamente, o olhar alheio aparece como tentativa de fustigar a liberdade do próximo. O olhar do outro exerce este poder de julgar o homem, constrangendo a liberdade deste, roubando sua transcendência. Pretende assim manter o sujeito na sua facticidade, reduzindo-o a determinada concepção (SARTRE, 2012, p. 344).³⁷

³⁵ Sartre não faz apologia ao suicídio porque a morte é a nadificação do ser e, por conseguinte, uma forma de derrota (**O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 2012).

³⁶ Mas este tipo de decisão decorre da submissão pré-reflexiva de alguém ao olhar do outro, o que deve ser evitado.

³⁷ Apesar de o olhar do outro parecer à primeira vista integrar um raciocínio pessimista acerca das relações humanas, isto não ocorre. Como será mostrado posteriormente, tal olhar não pode ser desprezado individual ou coletivamente porque justifica a liberdade.

Mas, apesar disto, ele deve se projetar para alcançar sua essência porque nasce vazio. Ele é facticidade e transcendência. Mas o olhar do outro pretende reduzi-lo, julgá-lo como facticidade, provocando uma hemorragia em sua liberdade. Isto ocorre porque o outro enxerga o indivíduo como objeto inicialmente, já que seus pensamentos são incognoscíveis na sua totalidade.

Ocorre que a liberdade é um aspecto fundamental do indivíduo. Tal qual a angústia, é a liberdade que o torna humano. Mas se visto como coisa, sem possibilidade de vir a ser, e sem liberdade, o homem é julgado como sendo mera facticidade pelo olhar do outro. Conseqüentemente, pode assumir irrefletidamente o projeto alheio, sem exercer livremente suas escolhas diante de angustiantes opções postas diante de si. E pensando ser mera facticidade, alguém pode se ver como sendo fundamentalmente um depravado, bisbilhoteiro, idiota etc. Estes podem ser exemplos das conseqüências do poder do olhar do outro no sentido de reduzi-lo a uma mera concepção: “você é isto!”

Na imensa e inacabada obra *O Idiota da Família*, disposta em três volumes, Sartre (2013, 2014b e 2015), estudou a vida de Gustave Flaubert que, ainda criança, não sabia ler nem escrever, diferentemente de outros parentes dele. Ele nasceu no seio de uma família de gênios, mas teve um aprendizado lento durante a infância. Logo, foi categorizado como sendo um idiota. Ocorre que posteriormente ele aprendeu a ler e escrever rapidamente e desenvolveu outras habilidades. Gustave Flaubert escreveu importantes obras, entre as quais, *Madame Bovary*, *Memórias de um Louco*, *Salambô*, etc., além de peças teatrais. Mesmo se tornando um genial escritor, ainda assim nunca se libertou da pecha de idiota imposta pelo olhar de seus pais.

Sartre (2013, 2014b, 2015) então se interessou por este salto, iniciado do ponto em que Flaubert foi taxado como idiota até instante em que se tornou um inteligentíssimo escritor. Desta forma, vale perceber que os pais lançam um olhar inicial sobre os filhos, categorizando-os de alguma maneira. Este olhar estabeleceu a essência inicial de Flaubert. Desta forma, a sociedade, a família e o Estado podem criar um projeto inicial para o sujeito, lançando-o desta maneira no nada. Joga-se o indivíduo num projeto criado pelo mundo. Em outras palavras, o olhar do outro tenta fazer algo do sujeito, representando um peso sobre a liberdade deste.

Exemplifica-se também o poder do olhar do outro com os procedimentos utilizados pelas antigas instituições de tratamento de saúde mental, representadas por estudiosos de uma psiquiatria ainda insipiente. Muitos pacientes eram postos nestes locais sob o rótulo de “loucos,” mesmo sendo portadores ou partícipes de outros problemas, mais singelos eventualmente, tais como alcoolismo, mendicância, pobreza, dislexia etc. Estes eram colocados no mesmo ambiente em que deveriam ser tratados psicopatas, esquizofrênicos etc. Todos eram rotulados como loucos. Passando por isto, afligidos pelo sentimento de vergonha, muitas pessoas poderiam não se libertar de tal denominação e, por isto, reconhecer equivocadamente que seriam realmente loucos.

Todavia, seria mais recomendável o tratamento específico e refinado aos pacientes de acordo com suas patologias. Caso contrário, muitas destas pessoas poderiam simplesmente nunca se libertar deste rótulo, aceitando o projeto de terceiros para a sua vida, em prejuízo de suas próprias escolhas.

Ocorre que a liberdade do sujeito atua justamente sobre o fato de ele aceitar ou rejeitar tal plano. Desta forma, é mais importante aquilo que o indivíduo pode construir com o que tenta fazer dele o olhar alheio.

Mas quando o olhar de outrem sangra a liberdade do sujeito? Isto ocorre quando o outro surge fenomenologicamente como sujeito, o que foi exemplificado anteriormente com o caso do homem que está num parque e que percebe outro indivíduo observando este lugar. Ele vê as relações deste outro homem com o ambiente. Então, é como se o mundo do sujeito desaparecesse na perspectiva do outro, o que marca o surgimento de uma espécie de conflito entre eles (SARTRE, 2012, p. 328).

Além disto, neste momento, surgem as seguintes dúvidas: Este olhar exerce realmente tal poder sobre a transcendência do sujeito? A relação conflituosa é realmente estabelecida com o outro ou é algo interno ao sujeito? Em resposta à primeira pergunta, pode-se dizer que a aceitação irrefletida do olhar do outro, de modo que o sujeito aceite o constrangimento de sua liberdade, e deixe de decidir sobre suas opções (mesmo diante da angústia da escolha) para simplesmente aceitar o projeto alheio é um caso de má-fé.

Quando este tipo de ação ocorre na infância, as consequências podem ser severas, eis que as crianças, por estarem em formação, são julgadoras rígidas de si mesmas, o que pode causar prejuízos a sua transcendência e à formação de sua essência. Então, este peso do olhar do outro sobre a transcendência e a liberdade do sujeito pode produzir efeitos negativos, o que, contudo, não significa ser uma regra absoluta.

Quanto à segunda pergunta, é importante dizer: não se pode afirmar que a sobredita situação de conflito seja derivada de um aspecto interno das pessoas. Ela decorre muito mais do problema das outras mentes e da originária apresentação das pessoas como vazio enigmático, o que submete a liberdade delas ao risco de constante restrição. Neste caso, só resta a “exposição permanente destes problemas” através do olhar do outro.

4.8 A vergonha

A vergonha é um sentimento derivado da relação entre o sujeito e o olhar do outro. Tal sentimento corresponde à união do para-o-outro com o Para-si, ou seja, mostra a relação do sujeito com o próximo, expõe a captação pelo próprio indivíduo daquilo que ele é para outrem.

Cuida-se de um sentimento intencional, não-posicional, ou seja, não-reflexivo.³⁸ Apesar de ser não-reflexivo, ele é acessível à reflexão, pois o sujeito pode pensar sobre o porquê se envergonhou. Trata-se da hipótese da vergonha típica.

A vergonha aponta para o próprio sujeito. Desta maneira, o homem sente vergonha de si mesmo. Ela é a captação intencional de algo que ele próprio reconhece em si. Mas para que ocorra, a vergonha se dá, em regra, diante de alguém, o outro. Se o olhar de outrem é reprovador, o sujeito se sente envergonhado; se o olhar do outro é aprovador, ele se sente orgulhoso.

³⁸ Neste caso, a intencionalidade da consciência é direcionada ao próprio sujeito porque ele não posiciona o outro pelo olhar. Logo, não há reflexividade entre os olhares deles no sentido de produzir no sujeito o pensamento derivado desta troca.

Mas o sujeito pode se envergonhar se o outro não lhe olha? Sartre entende que existe esta possibilidade, consistente num tipo de prática religiosa da vergonha (2012, p. 370). É a mesma ideia dos confessionários: o sujeito não está fisicamente diante do olhar do outro (o padre), pois este está encoberto por aquele tipo de estrutura, mas ele se envergonha perante este religioso.

Outro exemplo da prática religiosa da vergonha decorre de o sujeito conceber que está sendo olhado por Deus. Isto, porém, remete a outros problemas que ultrapassam o propósito desta pesquisa: Deus julga ou não? Caso ele julgue, há dois julgamentos: um feito pelo próprio sujeito e outro por Deus. O indivíduo pode se sentir envergonhado perante ele, em virtude da prática de uma conduta desviante, mesmo sem presenciar diretamente o seu olhar, o que, em tese, por sua vez, só poderia ocorrer no momento da escatologia.

Se a pessoa se sentir envergonhada em virtude de sua conduta desviante, ainda assim poderá ser punido por Deus? Se o sujeito não se envergonhar diante do olhar de Deus (caso este julgue), em virtude de sua ação desviante, este teria sido desafiado por ele? Mas se Deus não julgar, existe vergonha?

Por outro lado, poder-se-ia dizer que o Deus-julgador neste caso seria a projeção do outro não presente. Fenomenologicamente, o outro está presente, embora, na prática, esteja ausente. Em outras palavras, o indivíduo sente o impacto fenomenológico da presença de Deus para se sentir envergonhado. Se isto não ocorrer, não é possível que o sujeito sinta vergonha.

Tudo isto também se aplica ao caso de o homem sofrer o impacto fenomenológico da vergonha causado pelo fato de um ente querido, falecido, ver de outra dimensão a conduta desviante praticada por ele. Neste caso, o Para-si se sentirá envergonhado.

Estas e outras questões correlatas demonstram a complexidade da prática religiosa da vergonha, o que pode ser objeto de outras pesquisas.

Porém, o que se pode confirmar é que Sartre admite a possibilidade de o indivíduo se envergonhar por questões ocorridas neste mundo empírico, independentemente de argumentos religiosos, mesmo que o outro esteja distante ou em lugar diferente (2012, p. 346).

Outro exemplo explorado por Sartre é a hipótese de o Para-si olhar o ser amado, através da fechadura da porta, por questão de curiosidade, ciúmes, depravação etc., e aí ele ouve passos, e, mesmo antes da incidência do olhar do outro, ele já se sente envergonhado. A projeção do olhar do outro, seja por experiências passadas ou não, já explica o fato de o indivíduo se envergonhar (SARTRE, 2012, p. 334).

Outro exemplo interessante é o caso do gesto vulgar. O sujeito pratica este ato, o outro percebe isto e o olha em termos de reprovação. Nota-se que para se envergonhar, ele deve reconhecer diante do olhar do outro que seu ato é desviante. Isto ocorre porque, frente a tal julgamento, ele se sente um objeto, mera facticidade. Ele pode se envergonhar ou não, pois, malgrado a vergonha não seja reflexiva, é necessário seja reconhecido o impacto fenomenológico do olhar do outro, para tanto.

Mas o principal problema da vergonha ocorre se o indivíduo passar deste sentimento para uma conduta de má-fé, para aceitar ser a mera facticidade expressa no olhar alheio, restringindo sua liberdade, transcendência e a possibilidade de executar seu projeto de vida de forma autêntica.

4.9 Ódio e ira

O ódio é descrito por Sartre como sendo a última de sucessivas frustrações humanas, sexuais e linguísticas. Desta maneira, “Um Para-si que, ao historiarizar-se, experimentou essas diferentes vicissitudes, pode se determinar, com pleno conhecimento da inutilidade de seus esforços anteriores, a perseguir a morte do outro. Esta livre determinação chama-se ódio” (SARTRE, 2012, p. 509).

Por meio do ódio, o sujeito denigre, rebaixa, desvaloriza o ser odiado, apontando-lhe supostos problemas raciais, comportamentais etc. Desta forma, ele

pretende viver sua liberdade sem limites, evitar o olhar alheio e constranger ao máximo a liberdade do odiado. Por isto, argumenta o filósofo francês:

Isso equivale a projetar realizar um mundo onde não exista o outro. O Para-si que odeia aceita não ser mais do que Para-si: instruído por suas diversas experiências sobre a impossibilidade de utilizar seu ser-Para-outro [...]. Aquele que odeia projeta não mais ser objeto de forma alguma [...] (SARTRE, 2012, p. 509).

Para conseguir tal intento, o sujeito que age pelo ódio turva ou desvia ao máximo o olhar do odiado. Para tanto, ele tenta reduzir a liberdade deste, imputando-lhe supostos problemas de fisionomia, defeitos físicos, ações particulares etc. Desta maneira, por atribuir a ele características depreciativas, o Para-si constrange a liberdade do odiado para, consecutivamente, exterminá-lo. Contudo, apesar de restringir a liberdade dele, não reconhece a existência desta. Em suma, ele imagina eliminar a liberdade através de constrangimentos para destruir o indivíduo.

Já, por meio da ira, o sujeito odeia a “existência em geral, enquanto transcendência-transcendida”, ou seja, odeia o projetar do homem, o exercício de sua liberdade, e, por isto, quer suprimi-la antes que aconteça. Para tanto, supõe conseguir fazê-lo através do assassinato do indivíduo odiado, o que está expresso no trecho abaixo:

[...] a ira só conhece o Outro-objeto, e concentra-se neste objeto. É este objeto que pretende destruir, de modo a suprimir conjuntamente a transcendência que o impregna. Esta transcendência é apenas presentida, como um Para-além inacessível, uma perpétua possibilidade de alienação do Para-si que odeia (SARTRE, 2016, p. 509).

Neste caso, o sujeito em ira tem o presentimento de que o outro possa ser livre e transcender nos seus próprios projetos. Ele reconhece a liberdade do objeto de sua ira, mas sua pretensão inicial não é restringi-la por meios diretos, pois ela está impregnada na pessoa detestada. Esta é vista como um objeto prestes a mostrar que pode ser livre. Neste sentido, a liberdade é reconhecida de forma abstrata e negativa, ou seja, como mera expectativa que não pode acontecer. A liberdade da pessoa detestada pode surgir como humilhação aos olhos de quem a detesta. Nesta situação, o sujeito furioso sente-se em *servidão real* diante da liberdade do outro. Daí o sujeito em ira tem o “sentimento de

que há “algo” a ser destruído” para que se liberte deste sentimento (SARTRE, 2012, p. 510). Por efeito, ele pretende destruir o outro para, concomitantemente, fazer o mesmo com a liberdade deste.

Entretanto, o filósofo francês reagrupa as ideias de ódio e ira da seguinte maneira: [...] “o ódio é a ira de todos os Outros em um só Outro” (SARTRE, 2012, p. 510). Ambos podem culminar na tragédia da eliminação do próximo. Sartre tenta explicar que o ódio pode se perpetuar de certa forma por meio da desaprovação dos demais. Isto porque os outros podem repudiar o ato de ódio, o que serve de motivo para reação de quem odeia. Por isto, argumenta Sartre:

[...] Desaprovo o ódio que o Outro professa em relação a algum Outro; tal ódio me perturba, e busco suprimi-lo, porque, embora não se dirija explicitamente a mim, sei que me concerne e se realiza contra mim. E, com efeito, ele pretende me destruir, não na medida em que tentasse me suprimir, mas enquanto requer principalmente minha desaprovação para poder seguir adiante. O ódio exige ser odiado, na medida em que odiar o ódio equivale a um reconhecimento desinquieto da liberdade daquele que odeia (SARTRE, 2012, p. 510-511).

Desta maneira, o odiado ao ser colocado na condição de *servidão real* pode dirigir tal sentimento contra aquele que o odeia, situação desejada por este, o que serve como instrumento de propagação deste sentimento. Isto produz um círculo vicioso de criação e fomento do ódio.

Assim, percebe-se que, através do ódio, alguém pretende imputar ao outro sua própria facticidade como forma de restringir sua liberdade e justificar a perseguição de sua morte. Já, por meio da ira, pretende-se explicar a própria liberdade de quem detesta a partir da destruição da facticidade do outro. Em ambos os casos, o resultado pode ser este. Então, as noções de ódio e ira são tratadas como uma ideia geral de ódio.

Contudo, tal filósofo entende que este sentimento está destinado ao fracasso, nestes termos:

Mas o ódio, por sua vez, é um fracasso. Seu projeto inicial, com efeito, consiste em suprimir as outras consciências. Porém, ainda que conseguisse, ou seja, ainda que pudesse abolir o Outro no momento

presente, não poderia fazer com que o Outro não houvesse sido. Melhor ainda: **a abolição do Outro, por ser vivida como triunfo da ira, pressupõe o reconhecimento explícito de que o Outro existiu.** Sendo assim, meu ser-Para-outro, deslizando ao passado, converte-se em uma dimensão irremediável de mim mesmo. É o que tenho-de-ser enquanto o havendo-sido. Portanto, não poderia livrar-me dele. Dir-se-á que, pelo menos, dele escapo pelo presente e dele escaparei pelo futuro: mas não. Aquele que, uma vez, foi Para-outro está contaminado em seu ser pelo resto de seus dias, mesmo que o Outro tenha sido inteiramente suprimido: não deixará de captar sua dimensão de ser-Para-outro como uma possibilidade permanente de seu ser. Não poderá reconquistar aquilo que alienou; inclusive, perdeu toda esperança de agir sobre esta alienação e volvê-la a seu favor, já que o Outro, destruído, levou para o túmulo a chave desta alienação. **Aquilo que fui para o Outro fica estabelecido pela morte do Outro, e o serei irremediavelmente no passado; também o serei, e da mesma maneira, no presente, caso preserve na atitude, nos projetos e no modo de vida que foram julgados pelo Outro como minha própria morte. Assim, em seu próprio surgimento, o triunfo da ira se transforma em fracasso. O ódio não permite sair do círculo vicioso. Representa simplesmente a última, a tentativa do desespero** (SARTRE, 2012, p. 511, grifos nossos).

Qualquer projeto de ódio ou ira está fadado à ruína porque não consegue eliminar por meios diretos ou indiretos a liberdade humana. O resultado deste tipo de plano de vida é apenas frustração porque a liberdade, compreendida como possibilidade de escolhas, é mantida mesmo diante da morte violenta. Neste caso, o projeto de quem odeia e elimina o próximo é a confirmação de que este existiu, decidiu e foi livre.

A essência de alguém é descrita por aqueles que permanecem. Por esta razão, no caso da busca da morte do outro através do ódio ou ira, isto será relatado por eles como projeto inútil e impossível por não atingir seu objetivo de eliminar a liberdade humana. A facticidade pode ser roubada, mas a liberdade aos moldes sartrianos, nunca.

4.10 Má-fé e boa-fé

A má-fé é fuga da obrigação de liberdade e também um autoengano (SARTRE, 2012, p. 118) e, portanto, realiza a imersão do sujeito no mundo. Em outras palavras, a má-fé ocorre quando o Para-si atende aos chamados deste, de forma pré-reflexiva, negando-se a optar por uma das possibilidades apresentadas a ele. Neste caso, ele simplesmente se abstém de decidir para aderir a um projeto alheio e, conseqüentemente, livrar-se do angustiante desconforto de escolher.

Percebe-se que a má-fé não é algo feito conscientemente.³⁹ Na má-fé, o “Para si” age pré-reflexivamente, pois direciona a sua atenção a uma das possibilidades/evidências, normalmente mais confortável e agradável, deixando as demais encobertas por um véu. Ela não se dá no nível de consciência. Trata-se de uma quase-consciência.

O mundo constrange; ele apresenta uma série de chamados. Caso o indivíduo não decida entre as diversas alternativas apresentadas e se “deixe levar” pelo projeto alheio, ele abriu mão de sua obrigação de liberdade, incorrendo em má-fé. Se a angústia de decidir lhe causa desconforto, e ele adere ao projeto de outrem (sem decidir livremente sobre isto), também está de má-fé.

Se, por exemplo, Cassius Marcellus Clay Jr, Muhammad Ali-Haj, nascido em 1942, optou livremente por ser um lutador de boxe, mesmo diante da angústia de escolher entre diversos esportes, ele agiu de boa-fé. Se tivesse adotado simplesmente o plano existencial que seu pai teria escolhido para ele, tal pugilista teria agido de má-fé.

Da mesma forma, quando ele foi convocado para lutar na Guerra do Vietnã, e recusou o alistamento militar, (mesmo diante do constrangimento exercido pelo mundo e do olhar de outros pugilistas que não aceitavam a sua recusa ao serviço militar), caso ele tivesse pensando que seu plano de vida não consistiria em ser um soldado do exército norte-americano, mas sim um lutador de boxe, nas circunstâncias anteriormente mencionadas, ele também agiu de boa-fé.

Caso isto tenha ocorrido desta maneira, este esportista também suportou a suspensão do seu direito de praticar o boxe por vários anos, perdeu um título mundial e ainda foi submetido a um julgamento federal, o que foi destacado por Miranda e outros (2010). Em outras palavras, ele suportou o chamado e a pressão do mundo, mas optou livremente por não ser coagido a alterar o seu projeto de vida, razão pela qual este é qualificado pela boa-fé.

³⁹ Isto não tem relação com qualquer forma de inconsciência.

Porém, se ele tivesse pensado que não deveria sair da facticidade de ser um pugilista, negando-se a contrariar seu passado e seu presente, ao argumento determinista de que nasceu um lutador rude e assim deveria morrer, incorreria em má-fé. Isto porque nega a sua possibilidade de transcendência para o futuro no sentido de exercer outra atividade.

Conclui-se que o homem que age em má-fé, por desconsiderar os aspectos humanos da angústia e da liberdade, não é dotado de autenticidade, característica daqueles que agem em boa-fé.

Desta forma, o objeto de estudo de Sartre é a formação do homem como plano de vida (2012), por meio do qual este pode ou não ser feliz. Isto não significa dizer que a felicidade seja dispensável porque ela pode ser escolhida pelo sujeito como possibilidade de ser. Contudo, a felicidade e a infelicidade não são necessariamente produtos respectivos da boa-fé e da má-fé. Alguém pode ser feliz sendo um médico e assim ter grande retorno financeiro e *status* social, mesmo estando imerso numa estrutura de má-fé, como, por exemplo, alguém que aceitou (pré-reflexivamente) o projeto profissional alheio. Outra pessoa pode escolher livre e angustiadamente seu plano existencial e, por conseguinte, construir-se como um indivíduo autêntico, mesmo diante das restrições impostas pelo mundo. Porém, apesar disto, pode ser uma pessoa infeliz. Portanto, diante das contingências do mundo, para se imaginar um “bem maior” a partir das principais obras de Jean-Paul Sartre, é necessário pensar na busca de “um feliz e autêntico plano de vida.” Daí se extrai a questão: tudo isto se dá ao alvedrio da moralidade?

5 A MORALIDADE DA LIBERDADE E A AUTENTICIDADE

Sartre não realizou um estudo da moralidade de maneira direta nos livros *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*. Não obstante, ele tratou de questões que repercutem nesta esfera: liberdade, angústia, responsabilidade, boa-fé etc.

Todavia, nestes casos, o poder de opção concedido ao sujeito é imenso, pois a ele cabe escolher livremente seu projeto de vida. Em virtude disto, surgem vários problemas: 1) Os projetos fundamentais devem ser morais necessariamente? 2) Sartre

deseja que o Para-si seja um exemplo para sociedade? 3) As ações dos indivíduos devem ser coordenadas para produzir um projeto coletivo? 4) Se os homens devem escolher livremente seus planos fundamentais, é cabível a coordenação absoluta deles, inclusive em termos morais? O enfrentamento destas questões será realizado em seguida.

5.1 A moralidade dos projetos fundamentais

No livro *O Ser e o Nada*, Sartre teve o cuidado de integrar ricos exemplos às explicações dos múltiplos conceitos apresentados por ele, orientando-se pela linha descritiva fenomenológica. Ele forneceu exemplos neutros de moralidade, que obrigam o leitor a pensar em hipóteses em que eles poderiam ser morais ou não. Desta forma, Sartre, que foi estudioso das obras de Hegel, inseriu seu leitor num método “semelhante” ao dialético para tratar dos fenômenos, inclusive na esfera moral, apesar de sua obra não representar essencialmente esta seara. Este filósofo não se contentou apenas em tentar explicar suas teses, mas também em transmitir os frutos do resultado alcançado através da inserção dos estudiosos de sua filosofia neste processo.

Entre estes exemplos, ele expõe o caso do penhasco, segundo o qual um homem caminha as margens deste e se sente desconfortável ao perceber que não há nada que e coloque entre o seu projeto atual e o plano de alguém que pretende se lançar neste precipício para suprimir a própria vida (SARTRE, 2012, p. 73-75).

Na mesma obra ele também menciona a hipótese de um sujeito, que recolhido numa prisão, projeta sua fuga (SARTRE, 2012, p. 595).

A exposição objetiva destes exemplos não fornece elementos suficientes ao leitor para constatar imediatamente a moralidade ou imoralidade do ato de autoextermínio e de fuga da prisão. Na primeira hipótese, o indivíduo pode perfeitamente estar submetido a uma coação irresistível ou tortura de maneira que opte pelo suicídio. Por outro lado, ele pode praticar o autoextermínio para causar sofrimento aos que ficam, em termos meramente vingativos, perversos etc, e, portanto, imorais. Na segunda hipótese, a pessoa pode estar custodiada injustamente em certo estabelecimento

prisonal. Nesta situação, é possível pensar que ela estaria amparada pela moralidade para fugir se tivesse sido presa sem justa causa.

Constata-se pelos exemplos colacionados por Sartre em suas obras que os projetos de vida não são necessariamente morais. Mas, ainda assim, é pretensão deste filósofo que o Para-si seja um exemplo para os demais.

5.2 O homem exemplar

Mesmo diante da impossibilidade mundana da existência exclusiva de projetos morais, Sartre almeja que o sujeito seja um exemplo para seus pares.

Para tanto, este filósofo anuncia uma teoria de etiquetamento dos atos e projetos humanos, que pode ser explicada pela seguinte analogia: Ao escolher e executar um plano existencial, o Para-si lança sobre ele uma estampa na qual existe a seguinte mensagem: “Este é um bom projeto!” Por conseguinte, se o projeto é bom para quem o ostenta, também deve ser bom para as demais pessoas, o que está expresso no livro *O Existencialismo é um Humanismo* nos seguintes moldes:

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser. Fazer a escolha por isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. Se a existência, além do mais, precede a essência, e nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, tal imagem é válida para todos e para nossa época inteira. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade com um todo. Se eu sou um operário e escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, e que o reino do homem não se dá nesta terra, eu não estou decidindo apenas meu caso particular: eu quero resignar-me por todos, conseqüentemente, minha escolha envolve a humanidade inteira. E se eu quero algo mais individual, casar-me, ter filhos, embora este casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com isso eu estou envolvendo não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade na prática da monogamia. Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma

determinada imagem do homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo o homem (SARTRE, 2016, p. 20-21)

Apesar de a liberdade ser o fio condutor da obra sartriana, ela não figura ostensivamente no trecho acima. Ainda assim, ela também é tratada neste caso porque foram utilizadas as palavras, “escolha,” “escolhe” e “escolhemos.” Contudo, nesta passagem, deu-se também destaque às palavras “imagem” e “valor.” E qual é a importância disto?

Para este filósofo a escolha e o exercício de um determinado projeto geram uma imagem acessível aos outros de como o sujeito deve ser. Tal escolha implica a inserção de um valor no projeto, qual seja, “bom.” Isto porque, segundo ele, sempre se escolhe o bem, nunca o mal.

O detalhe importante relativo a isto é a “opção” pelo bem; não a obtenção do bem. Este é um resultado contingente: o bem pode ser alcançado ou não.

E o que é o bem? Como ele é obtido? Tais perguntas correspondem a grandes problemas filosóficos, os quais não serão resolvidos aqui. Porém, o assunto é abordado em razão da diversidade do pensamento sobre tais respostas. Há de certa forma uma divergência entre Kant e Hegel sobre isto.

Kant estudou o bem maior, denominado Sumo Bem (2003). Este é produzido pela ligação entre a moralidade e a felicidade, nesta ordem. O sujeito deve praticar a lei moral para depois obter a felicidade. Mas alguns indivíduos agem de acordo com a lei moral e são felizes, ao passo que outros o fazem e são infelizes. E como este filósofo explica isto? Ele utiliza o argumento segundo o qual o vínculo entre moralidade e felicidade não pode sempre ser feito no mundo empírico porque, neste caso, a vontade é finita. Por isto, ele pressupõe a imortalidade da alma, o que por sua vez acompanha a ideia de infinito. Assim, a realização da felicidade de quem agiu de acordo com a lei moral estaria garantida no mundo físico ou no além-mundo. Ademais, como a ligação entre elas foge ao controle do homem no mundo empírico, Kant (2003) postula a existência de Deus. A este compete realizar tal liame de acordo com a maior ou menor adesão à lei moral, seja no âmbito da natureza ou do mundo supracosmético.

Já o filósofo Hegel estudou a fenomenologia do saber no livro *A Fenomenologia do Espírito* (2003). Este filósofo contrapôs a concepção segundo a qual existiria um abismo entre o saber e a verdade (o absoluto). Se há um absoluto, este não deveria possuir limites, pois isto implicaria o reconhecimento de algo fora dele, o que afastaria sua própria natureza absoluta. Para este filósofo, somente o absoluto é verdadeiro e só é verdadeiro o absoluto. Todavia, o saber não pode ser obtido de uma só vez. Em outras palavras, o saber não consegue esgotar o absoluto, motivo pelo qual aquele é produzido por meio de um transcurso de etapas. Para tanto, este filósofo utilizou a expressão “consciência” como sinônimo da relação entre um saber e uma verdade. Estes são continuamente objeto de várias experiências, por meio das quais são produzidos novos saberes e novas verdades. Há uma verdade para um saber e vice-versa, o que mostra o caráter relacional da consciência. Alterados o saber e a verdade, surge outra consciência que nega e engloba a anterior. Por conseguinte, Hegel produz um movimento dialético das consciências em busca de um saber absoluto.

Uma destas experiências é realizada no capítulo *A Visão Moral do Mundo* da obra *A Fenomenologia do Espírito*. Nele Hegel tenta resolver o problema da ligação entre âmbitos antagônicos, quais sejam, natureza *versus* racionalidade ou, dito de outra forma, felicidade *versus* moralidade. *A Visão Moral do Mundo* é justamente este tipo de relação, descrita por este filósofo no parágrafo 600 da seguinte forma:

600 – [Von dieser Bestimmung] A partir dessa determinação forma-se uma visão moral do mundo, que consiste na relação entre o ser-em-si e-para-si *moral* e o ser-em-si-e-para-si *natural*. [...] A visão moral do mundo contém o desenvolvimento dos momentos que estão presentes nessa relação de pressupostos tão completamente conflitivos (HEGEL, 2003, p. 412).

Como o próprio nome do capítulo indica, o mundo é analisado neste caso pela perspectiva moral. Contudo, o parágrafo 615, que corresponde à conclusão deste capítulo, considera as três proposições antagônicas extraídas dos parágrafos 612, 613 e 614. Em síntese, estes parágrafos expõe respectivamente a existência de uma consciência moral que não consegue formar o vínculo entre moralidade e felicidade; a inexistência de uma consciência moral efetiva; a realização deste liame por uma consciência representada no além (VIEIRA, s.d, p. 10).

A partir destas ideias, nesta experiência, Hegel concluiu neste capítulo que não há uma consciência moral no mundo empírico, ou seja, não existe um vínculo necessário entre moralidade e natureza ou racionalidade *versus* felicidade (2003, p. 420). Porém, a realização desta ligação era a proposta da visão moral do mundo. Desta forma, ao contrário de Kant (2003, p. 433-441), Hegel não se contentou em transferir a competência de realização desta ligação para o além, motivo pelo qual explorou tal ideia. Contudo, ele também não conseguiu eliminar o problema da contingência deste liame no mundo empírico.

Por sua vez, Sartre não informa o conceito de bem. Entretanto, afirma que se opta pelo bem e que cada projeto possui um valor bom, tudo isto na concepção do Parasi (2016, p. 20-21). Desta forma, a ideia de bem em Sartre pode ser entendida como o resultado produzido pelo exercício da liberdade na busca de um projeto de vida, isento de má-fé. O bem é a busca e efetivação de um plano de vida autêntico e que, por isto, também teria um valor positivo para o próprio sujeito. Isto porque tal filósofo pretende pensar um reino puramente humano onde os problemas devam ser enfrentados e, se possível, resolvidos. Por isto ele não admitiria transferir a realização do bem humano para o além.

Entretanto, se a necessidade é a contingência no entender deste filósofo (SARTRE, 2011, p. 148), o bem está sujeito a esta. Assim, considerando-se a forte noção de liberdade estabelecida no livro *O Ser e o Nada* (2012), nota-se que o sujeito poderia escolher um projeto bom para si e igualmente bom para o próximo. Além disto, poderia optar por um plano de vida bom para ele e ruim para o outro. Por outro lado, ele poderia escolher algo ruim para ele e bom para o próximo ou ruim para ele e para o outro.

O que é bom para um político desonesto (obtenção de elevadíssimo ganho financeiro, sem esforço, às custas do erário público) é péssimo para considerável parcela da população brasileira, desprovida de saúde e educação. Não há garantia de que o valor positivo de um projeto de vida aos olhos do próprio sujeito seja entendido desta maneira pelos demais.

Mas por que Sartre compreende que um plano pensado pelo próprio sujeito como sendo algo bom seria igualmente bom para os demais? Isto ocorre porque cada projeto possui uma imagem. Assim, estes planos também são apresentados como fenômenos. Por isto, eles se mostram; eles brilham.

Portanto, a imagem corresponde a tudo que se refira a este projeto e que possa ser captado pelos demais. A ideia de imagem abrange os comportamentos, a estética, a comunicação, a finalidade etc. Em outras palavras, a imagem é tudo o que se referir a um plano de vida e que for passível de percepção por parte dos outros. Por isto, Sartre defende a ideia do homem exemplar. Para ele, o sujeito deve ser uma referência para os demais em virtude de sua imagem.

Porém, considerando-se que as pessoas são diferentes e livres, elas poderiam escolher projetos maléficis a terceiros. Por isto, a relação apresentada por Sartre entre valor positivo de um projeto e sua imagem não assume o papel de lei, de imperativo categórico. Portanto, caso possua alguma função normativa e coercitiva, fatalmente estas não são maximizadas num momento inicial, o que pode ser assim exposto:

[...] Percebe-se que, malgrado Sartre pretenda que o indivíduo seja um exemplo para a sociedade, ele deixa as respectivas escolhas ao alvedrio de cada um. Desta maneira, estas individualmente podem ser boas. Mas ele argumenta que cada opção expressa uma imagem/etiqueta dotada de um valor, bem ainda que esta imagem pode ser copiada pelos demais. Isto porque “em tese” deveríamos escolher o que é bom para nós, e se assim agimos, isto também seria bom para os demais. Porém, isto não pode ser elevado à condição de lei, de imperativo categórico [...] (FANTONI, 2015, p. 126)

Daí surge o problema da cópia das imagens dos projetos. Hipoteticamente, a imagem de um plano de vida poderia estimular de alguma maneira a sua adoção por outras pessoas. Quando isto ocorre em detrimento do exercício adequado do pensamento, tragédias podem acontecer. O nazismo foi um exemplo disto.

Contudo, a filosofia sartriana não admite ou estimula este tipo de procedimento porque está embasada na liberdade e no exercício do pensamento. Somente nestas condições o homem pode ser considerado um exemplo.

Porém, a questão principal deste tópico é: Se para Sartre o homem deve ser uma referência para os demais, como compatibilizar isto com a liberdade aparentemente radical de o Para-si escolher qualquer plano de vida no conjunto das possibilidades absurdas postas diante dele? Esta resposta depende da produção de um critério de justiça sartriano em matéria de Direitos humanos, que está sendo desenvolvido no curso desta dissertação.

5.3 Projetos ontológicos coletivos?

A partir da filosofia sartriana apresentada nos livros *O Ser e o Nada* (2012) e *O Existencialismo é um Humanismo* (2016) é muito difícil tratar de um método de produção de um projeto coletivo absoluto, ou seja, um plano composto por um mesmo tipo de projeto individual ou ainda formado por planos existenciais diferentes cujo exercício e finalidades não sejam objeto de conflitos. Coordená-los social e politicamente nestes termos é uma tarefa hercúlea, praticamente impossível. Na seara moral, isto não é diferente.

Considerando-se as diferenças entre os indivíduos não é possível criar um projeto totalizador ou absoluto, já que os planos individuais têm função ontológica, ou seja, eles são destinados à formação humana, à constituição do ser. Esta não é a mesma para todas as pessoas. A formação pessoal pode variar em métodos, destinação, propósitos, condutas, interesses etc. Por isto não será um projeto existencial coletivo que determinará a formação de cada indivíduo. Isto não significa dizer que estariam dispensados da vida do sujeito os estímulos, orientações, aconselhamentos, instrução, poder estatal e a cultura em geral.

Ademais, há projetos que são inconciliáveis, tais como intolerantes e democráticos, nazistas e judeus, policiais e delinquentes etc. Isto, por si só, exclui a possibilidade de imposição de um projeto totalizador como solução destas diferenças. Nesta esfera, a coincidência entre planos de vida é aceitável, mas não pode haver identidade geral deles.

Porém, a criação de um projeto coletivo “absoluto” não é incabível apenas pela via autoritária, mas também democraticamente. Neste caso, tenta-se excluir a

possibilidade de as gerações futuras buscarem sua formação de maneira diferente. As ações dos sujeitos não podem ser propositalmente dirigidas à produção de um plano de vida coletivo de cunho ontológico. A liberdade sartriana atribuída aos projetos individuais é muito poderosa para permitir este tipo de intervenção externa na produção da individualidade do ser (SARTRE, 2012).

Mas, então, indaga-se: Nestas condições os novos elementos dos projetos de vida trazidos no livro *O Existencialismo é um Humanismo*, quais sejam, valor e imagem, seriam suficientes para produzir um projeto coletivo absoluto? A resposta é negativa. O valor e a imagem dos projetos não têm o condão de produzir um plano absoluto por si só. Em tese, a analogia da etiqueta ou estampa dos projetos poderia criar outro problema, qual seja, o incentivo à anarquia e ao conflito ao invés de coordenação. (FANTONI, 2015, p. 127). Se os indivíduos estão condenados à liberdade para escolher qualquer tipo de projeto de fundamental porque para cada qual este teria um valor positivo (bom), perde-se a garantia de um bem geral. Como ressaltado alhures, o que é bom para alguém pode não ser bom para o próximo.⁴⁰

5.4 Tensão

Pode-se apresentar até este ponto uma conclusão intermediária a respeito dos conceitos dos livros *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*. Eles revelam tensões humanas extraordinárias, tais como Em-si \times Para-si; facticidade \times transcendência; liberdade \times olhar do outro; má-fé \times boa-fé; necessidade \times contingência; ser \times nada. No âmbito moral isto não é diferente, pois a tensão neste caso ocorre entre o valor positivo do projeto individual na ótica do sujeito e o bem de todos. Tudo isto deriva do amplo poder da liberdade pensada por Jean-Paul Sartre.

Então, como seria possível harmonizar a liberdade humana de realização de escolhas, o fato de cada sujeito ser um exemplo para sociedade, a impossibilidade de constituição de um projeto fundamental absoluto, inclusive moral, e o convívio entre as pessoas? A liberdade de escolha pensada por tal filósofo não poderia ser utilizada pelos nazistas como argumento para adoção do nazismo como plano individual e coletivo?

⁴⁰ O controle disto deve ser feito pelos Direitos humanos, a partir de uma base moral e existencial.

A inquietação que motiva estas perguntas poderia ser apaziguada de alguma forma através da identificação de um critério de justiça sartriano. Para que isto ocorra é necessário identificar primeiramente o conceito correto de responsabilidade e sua relação com a liberdade.

5.5. Responsabilidade ontológica

A responsabilidade é um tema vasto e que, por esta razão, comporta estudos compartimentados, tais como responsabilidade civil, penal, contratual e extracontratual, subjetiva, objetiva etc (FILHO, 2007). Estas qualificações normalmente podem ser interligadas, o que mostra unicidade da responsabilidade humana e as razões didáticas de estudá-la de maneira específica.

Porém, pretende-se abordar aqui uma noção menos usual de responsabilidade, se comparada com aquelas, de natureza filosófica e repercussões jurídicas, que privilegia a liberdade humana, rejeita projetos totalitários e, conseqüentemente, repudia o Direito do inimigo.⁴¹ Por outro lado, não está vinculada a uma concepção minimalista do Direito. Cuida-se de responsabilidade que não se apega a tais extremos e que exerce papel importante na solução de intrincados problemas, descritos nos tópicos anteriores. Não se pretende imputar por meio dela a própria facticidade em desfavor do sujeito nem buscar sua punição por condutas criminosas exclusivamente.

Trata-se da responsabilidade pensada por Jean-Paul Sartre e divulgada nas suas principais obras, por isto denominada aqui “responsabilidade sartriana.” Ela possui natureza ontológica, ou seja, está atrelada à formação do ser. Por isto, permeia a resposta à pergunta: o homem é responsável pela escolha de seu projeto de vida (caso saiba o que ele é) e pelos atos praticados no contexto deste?

⁴¹ O Direito penal do inimigo pretende oferecer um tratamento ao seu destinatário, diferente do que é ofertado as outras pessoas. Estas seriam regidas pelo Direito, enquanto aquele seria submetido à coação. Isto só ocorreria porque teria sido dada ao Direito a autorização para coagir (JAKOBS, Günther; MELIÁ, Manuel Cancio; MELIÁ. **Direito Penal do Inimigo**. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2010, p. 24). Contudo, um dos diversos problemas desta alegada espécie de Direito é sua inclusão inevitável no gênero “Direito do inimigo,” pautado, por sua vez, na escolha e perseguição de alvos. Neste caso, o Direito do inimigo e suas espécies assumem a natureza de não-Direito. Neste caso, seria muito difícil afastar o Direito penal do inimigo do gênero do qual faz parte o suposto “Direito” nazista. Logo, nenhum destes parece ser científico.

No livro *O Ser e o Nada*, a noção de responsabilidade é apresentada da seguinte forma:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra “responsabilidade em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto” (SARTRE, 2012, p. 678).

Na obra *O Existencialismo é um Humanismo*, o filósofo parisiense diz o seguinte: “[...] E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens” (SARTRE, 2016, p. 20).

Sartre compreende a responsabilidade como consciência de que determinado ato *lato sensu* é da autoria do sujeito. É a assunção da autoria de um projeto de vida. Ele a divide em dois grupos: responsabilidade individual e responsabilidade coletiva (social).

A responsabilidade individual está ligada fortemente às noções de liberdade e projeto fundamental. Se o homem não pode abrir mão de sua liberdade, ele é o último a exercer influência sobre suas próprias decisões. Mesmo na hipótese do suicídio mediante coação extrema, o sujeito morre livre porque o último ato ainda é uma decisão dele, por mais chocante e absurdo que isto seja. Ao cometer o ato de autoextermínio, ele não pode abrir mão desta terrível decisão final. Ele tem a vida ceifada sem perder sua liberdade de escolher. O escravo é livre no sentido de projetar sua própria fuga porque seus pensamentos não podem ser expropriados. Ele se direciona para o futuro em busca de sua liberdade. Tiranos podem retirar a vida de certa pessoa e, ainda assim, deixar intocada a liberdade dela como possibilidade de escolha individual. Sob esta perspectiva, nota-se que a liberdade humana é indestrutível porque é exercida inicialmente em pensamento e pode resultar na execução de um plano de vida, o que corresponde à frustração dos ditadores.

Desta forma, se o homem nasce vazio e não pode fugir de sua própria liberdade de escolher, ele é o produto de suas opções, ou seja, ele é o seu projeto de vida. Neste sentido, o indivíduo é responsável pela sua formação, motivo pelo qual não pode

transferir a decisão de seu projeto fundamental a terceiros. E caso isto ocorra, a aceitação desta decisão também é uma maneira de escolher, o que preserva a mesma noção de responsabilidade.

Esta dá tratamento à tensão produzida pela liberdade individual acerca da possibilidade do convívio social e, ao lado daquela, pode oferecer soluções aos sobreditos problemas. A liberdade deixa de ser confundida com algo radical, ou seja, com um livre arbítrio desatinado. A liberdade sartriana nasce juntamente com a responsabilidade e, por causa desta, adquire sentido. Como? Se o Para-si não pode deixar de escolher seu projeto de vida, ou seja, a sua formação, ele também não pode fugir da responsabilidade atinente a tal plano. Se a liberdade é inevitável, irretorquível, obrigatória, a responsabilidade assume as mesmas características, ou seja, o homem não pode desconsiderar seu projeto fundamental. Por conseguinte, os atos referentes a este não podem ser negados.

Já a responsabilidade social está ligada ao valor e a imagem que os projetos individuais sustentam. Por isto a responsabilidade humana é imensa. Na origem, os projetos fundamentais são referências ou inspiração para os outros. As pessoas podem escolher planos de vida a partir destes, o que pode ser bom ou ruim. Por isto, argumenta o mesmo filósofo: “Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são” (SARTRE, 2016, p. 34).

Portanto, os projetos humanos surgem aos olhos dos demais como possibilidade de opção. É nesta medida que, quando alguém escolhe o próprio plano de vida, também decide acerca dos projetos alheios. O plano do sujeito vai ser exposto como mais um objeto suscetível de acolhimento, por ostentar um valor e uma imagem. Por isto argumenta o mesmo filósofo, “De qualquer modo, sou responsável por uma escolha que, ao me engajar, engaja a sociedade inteira” (SARTRE, 2016, p. 37). Mais adiante diz: “Para nós [...] o homem se encontra em uma situação organizada, em que ele mesmo está engajado, em que ele engaja, com sua escolha, a humanidade inteira, e em que não pode evitar escolher” (SARTRE, 2016, p. 37).

Para tanto, também é necessário ser capaz de compreender a escolha dos projetos alheios. O filósofo parisiense chama tal possibilidade de “universalidade humana” nos seguintes termos:

[...] E embora os projetos possam ser diferentes, ao menos nenhum deles me é completamente estranho, porque todos eles são uma tentativa de superar esses limites ou afastá-los ou negá-los ou acomodar-se a eles. Conseqüentemente, todo projeto, mesmo que seja individual, possui um valor universal. Todo projeto, inclusive o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Poder ser compreendido quer dizer que o europeu de 1945 pode se lançar, a partir de uma situação que ele concebe, em direção aos seus limites da mesma maneira, e pode refazer nele mesmo o projeto chinês, do indiano ou africano. Existe uma universalidade de todo projeto neste sentido de que todo projeto é compreensível a todo ser humano. [...] **Neste sentido, podemos dizer que existe uma universalidade humana; mas ela não é dada, e sim permanentemente construída. Edifico esta universalidade ao escolher-me.** Eu a construo compreendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Este caráter absoluto da ação de escolher não suprime a relatividade de cada época (SARTRE, 2016, p. 35-36, grifos nossos).

Identifica-se uma interação social permanente, instalada pela consciência no sentido de criar os planos de vida e de reconhecer as escolhas alheias. A segunda parte deste procedimento é a relação estabelecida entre a liberdade e responsabilidade. É somente mediante o reconhecimento do próprio projeto fundamental pelo sujeito que a liberdade de sua escolha adquire sentido.

Desta forma, este não se limita apenas ao nível individual. Mesmo na hipótese de o sujeito viver isolado, a escolha deste plano de vida passará consecutivamente pelo julgamento dos demais, sempre em direção à intersubjetividade. Percebe-se que esta é composta pelas diferenças, contingências. A ideia inicial de que a necessidade é a contingência (SARTRE, 2011, p. 148) é transposta para a vida coletiva, de maneira que a universalidade seja um permanente processo de inteligência das diferenças humanas. A universalidade do ato de escolher garante a intersubjetividade (conjunto em constante formação, constituído por planos existenciais variados).

É neste sentido que o sujeito é responsável também pela formação deste corpo social. Tal constituição é o objeto da responsabilidade social. Porém, esta é derivada da

responsabilidade individual porque a escolha dos projetos alheios é feita a partir da imagem e do valor de cada projeto humano.

Mas falta ainda um instrumento de integração de cada plano individual à intersubjetividade, qual seja, a autenticidade. Ela será analisada em duas linhas filosóficas distintas, quais sejam, heideggeriana e sartriana em obras específicas. Confrontadas, apurar-se-á qual delas deve prevalecer.

5.6 Heidegger e a autenticidade do ser-para-a-morte

A obra *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012) consiste basicamente numa grande investigação sobre o que torna o homem (*Dasein*) aquilo que ele é. Para tanto, este filósofo pretendeu descrever os vários modos de ser do indivíduo, entre os quais está o que ele denomina ser-para-a-morte. Este poderia se tornar autêntico (situação esta de maior destaque) quando caracterizado basicamente pelo sentimento de angústia perante a antecipação da morte, momento em que ele se destaca dos modos de ser impróprios, não autênticos, impostos pela cultura em geral, e obtém a sua individualidade.

Heidegger empregou a fenomenologia para realizar esta tarefa descritiva dos modos de ser do homem para tentar descobrir aquele que seja próprio do indivíduo, que o desgarra das estruturas sociais padronizadas, pré-estabelecidas, fazendo surgir fatos que estão acobertados. Para tanto, ele lançou mão desta tarefa descritiva que se limitou ao campo deste mundo. Ele não descreveu em *Ser e Tempo* qualquer possível ação de outra entidade ou essência externa que teria feito do homem o que este é. Por isto tal estudioso partiu da descrição dos objetos e dos homens num nível de funcionalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 115). Portanto, é a função de um objeto e sua interação com as pessoas que faz dele aquilo que ele é. Em outras palavras, são as práticas humanas (as interações com o *Dasein*) que fazem dos objetos (os equipamentos) aquilo que eles são. A natureza dos objetos é compreendida a partir das interações com as pessoas (HEIDEGGER, 2012, p. 118). Estes equipamentos aparecem aos homens no sentido de favorecer certas ações, ou seja, eles surgem como se já estivessem “disponíveis a mão.” Cada objeto aparece para o *Dasein* no sentido de favorecer a realização de determinadas ações. E, assim, um indivíduo, ao utilizar um martelo, está interpretando este instrumento, conferindo significado a ele. Ele investiga ontologicamente este

equipamento, ou seja, em termos de suas práticas. Neste momento tal pessoa está circunspecta, totalmente envolvida, engajada no ato de martelar. Da mesma maneira, com base em descrições (não em teorias), são as suas relações e práticas com o mundo e com os demais seres humanos (o ser-com) que tornam os homens o que eles são. Através de uma hermenêutica fenomenológica, uma descrição da vida em si mesma, Heidegger tentou buscar estruturas do ser humano, consistentes no seu modo de existir, que são comuns a ele. Sendo assim, tal filósofo não descreveu o modo de viver do povo de seu próprio país de origem, a Alemanha, ou de qualquer outro. É justamente destes aspectos meramente culturais, pré-estabelecidos, específicos e impostos, dos quais ele pretendeu se afastar (HEIDEGGER, 2012).

Então, este filósofo alemão descreveu uma situação inicial de harmonia da vida humana em que, por exemplo, o martelo é utilizado de forma absorta pelo indivíduo, que, por sua vez, está totalmente engajado e focado em seu uso (HEIDEGGER, 2012, p. 117). Mas, em determinado momento, problemas surgem, tais como o martelo que se quebra, ou ainda um corredor, que praticava este esporte de forma automática e com a mente livre, e é agarrado e impedido abruptamente por um espectador de prosseguir na competição. Então, o indivíduo sai deste estado de foco, de concentração extrema, para adentrar num momento de interpretação de si mesmo. O *Dasein* começa a se perguntar qual é o seu papel neste mundo. Este modo de questionamento também é um aspecto fundamental do indivíduo.

Neste contexto, Heidegger também estudou a angústia, sentimento que indica estrutura do *Dasein*. Vale destacar que as pessoas são lançadas num mundo já interpretado e categorizado pela cultura em geral, ou seja, por esta grande estrutura social também chamada por Heidegger de “impessoal” ou *Das Man* (2012, p. 184). Desta maneira, os homens não são livres para realizar a interpretação do mundo. As pessoas já exercem determinadas funções previamente estabelecidas pelo impessoal. Ainda que se crie uma nova atividade, esta também terá sido produzida pelo *Das Man*, ou seja, no âmbito desta mesma estrutura. Os equipamentos (utensílios) já estão devidamente interpretados e categorizados pela sociedade. Os recortes do mundo já foram realizados pela cultura quando o indivíduo foi lançado nele, ou seja, o significado do mundo já tinha sido conferido por outrem.

O *Dasein* constata que a interpretação dada pela sociedade ao mundo é contingente, bem ainda que não há fundamento nas coisas, nem sentido na vida. A função do martelo é meramente contingente, já que ele poderia ser utilizado não mais para construir objetos através dos movimentos contundentes sobre os pregos, mas poderiam ser utilizados como armas. Em outras palavras, este utensílio seria utilizado em sentido contrário, ou seja, para destruir, matar. Da mesma maneira aquele corredor constata que ele apenas teria aceitado um projeto que o impessoal teria criado, percebendo que não é possível fugir desta estrutura social. Ao ser agarrado por um espectador, ele constata que poderia ter praticado outro tipo de esporte, mas que ainda assim este seria um projeto de vida preestabelecido pela sociedade. Ele nota que tudo é contingente, que todas as coisas, comportamentos e relações poderiam ser diferentes. Então aquela harmonia entre homem e o mundo é rompida, e ele se angustia diante da constatação deste tipo de absurdo. Ocorre que a angústia também se relaciona com a percepção humana da finitude. Os indivíduos percebem que também são contingentes, ou seja, que podem existir ou não. Logo, eles se angustiam.

Diante da angústia, ao perceber que não há fundamento no mundo, o *Dasein* não consegue mais utilizar os objetos, nem se relacionar com as pessoas como fazia anteriormente. Este é o sentimento de constatação de que tudo é contingência (HEIDEGGER, 2012, p. 343). Então, o ser-aí, o ser engajado no mundo, o ser que estava absorto nas suas práticas, vê todas as categorizações se perderem, o mundo se perde, e percebe assim que suas relações com os outros estão comprometidas, estão em crise. O homem nota que não consegue mais se inserir nas práticas.

Mas a angústia também é um modo de ser fundamental para Heidegger (2012, p. 256). Diante deste sentimento de angústia perante estes contrassensos, o indivíduo passa a um estado de interpretação de si mesmo e lança-se em busca de autenticidade. Por isto, o homem se questiona. Se tudo poderia ser categorizado de forma diferente, se as práticas humanas poderiam ser outras, se tudo é uma criação artificial do *Das Man*, o que poderia trazer a autenticidade às pessoas? Além disto, não há algo diferente de autêntico e não autêntico? Esta pergunta será respondida imediatamente, ao passo que a segunda será respondida em seguida em virtude de sua complexidade.

Com relação ao segundo questionamento, há uma situação em que o indivíduo não é autêntico nem inautêntico, ele é indiferente (HEIDEGGER, 2012, p. 98). Cuida-se da conformidade, muito comum na vida das crianças. Elas podem ser indiferentes em relação ao próprio modo de se portar diante do mundo. Por não terem alcançado o mesmo nível cultural e de formação dos adultos, elas ainda são alheias à estrutura das coisas. Elas estão apenas engajadas no mundo em que foram lançadas, limitando-se a se relacionar com as pessoas, manipular objetos etc. Logo, elas apenas aceitam de maneira acrítica as práticas do impessoal.

Por outro lado, Heidegger também descreveu um modo de ser segundo o qual o sujeito se conforma com os planos do mundo. Neste caso, o indivíduo simplesmente é lançado nos vários projetos pela sociedade. Não há como fugir dos planos apresentados pela estrutura social. O *Dasein* pode escolher entre eles, mas sempre de forma limitada, a partir daqueles ofertados pela mesma sociedade, pelo impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 184). Portanto, o homem se vê obrigado a aceitar um destes projetos oferecidos e criados para ele. Por conseguinte, ele se conforma com este campo restrito de opções, que não são construídas por ele, mas sim pelo *Das Man*. Neste ponto, o indivíduo entra em queda (HEIDEGGER, 2012, p. 204), algo muito semelhante com o que Sartre denominou de má-fé. Ou seja, diante de uma série de opções, o sujeito simplesmente adere ao projeto alheio, de forma não reflexiva e cômoda, de maneira a evitar o sofrimento, a inquietação e o desconforto advindo do ato de escolher, não exercendo assim a sua liberdade. Ele simplesmente se conforma (agora já utilizando o jargão de Heidegger) com tal forma de plano existencial alheio (2012, p. 295).

Contudo, o homem pode tentar não cair. Ele pode agir de maneira comprometida, escolhendo livremente um projeto, sem qualquer influência de terceiros. Ele pode tentar inclusive se destacar dos demais sujeitos para se tornar uma pessoa autêntica. Para Heidegger, o homem está sempre a frente de si, ou seja, ele é capaz de reinterpretar o mundo e a si próprio, e por isto pode alterar os seus planos de vida. Ele não está obrigado a permanecer num determinado estado atual, privando-se de realizar outras práticas, profissões etc (HEIDEGGER, 2012, p. 204). Todavia, por mais que as pessoas escolham, as opções serão sempre restritas às criações do *Das Man*. E aí os indivíduos não conseguem encontrar um caminho para obter a autenticidade. Neste caso, mesmo tentando alcançar a sua individualidade e autenticidade, eles caem nos

projetos do impessoal, e verificam desta forma a própria inautenticidade. Mais uma vez eles não conseguem fugir dos projetos criados pela sociedade. Não há fuga destes planos. Qualquer projeto existencial escolhido pelo *Dasein* já terá sido objeto de opção anterior.

Por isto, Heidegger (2012) traçou uma forma própria de autenticidade. O homem só é autêntico quando percebe que não consegue se distinguir dos outros. Isto porque os modos de ser são criações coletivas. O indivíduo não cria um novo modo de ser. É a cultura que pode fazer isto! Portanto, é autêntica a pessoa que se compromete com um projeto, mas sabe que este plano não pode defini-lo. Ela sabe que é uma simples engrenagem da sociedade, da cultura.

Mas se os modos de ser escampam ao poder de criação individual, em que momento o *Dasein* pode se tornar autêntico neste mundo, no sentido de se diferenciar do *Das Man*? Segundo Heidegger, isto acontece quando o homem se torna ser-para-a-morte. Neste ponto, este filósofo articulou todas as ideias acima expostas, bem ainda informou os requisitos deste modo de ser. Assim, o *Dasein* percebe a sua própria finitude e também se encontra num momento de antecipação da morte. Não se trata do exato instante da morte, pois, por óbvio, neste momento ele não estará em condição de perceber isto. Esta antecipação da morte coloca a pessoa numa situação psicológica que lhe permite buscar sua autenticidade. Isto porque nesta fase o *Dasein* já promoveu inúmeras indagações sobre o sentido de sua vida, sobre sua individualidade e autenticidade. Sendo assim, segundo tal filósofo, é preciso pensar na própria morte (HEIDEGGER, 2012).

Então, tal estudioso elaborou um longo ensaio descritivo por meio do qual “mostrou” que a morte do *Dasein* não pode ser um mero findar. Ou seja, não se trata de uma morte desprovida de um impacto existencial, eis que cada um possui a própria história de vida. Não se deve morrer anonimamente. Não se cuida, portanto, da morte de uma planta, que simplesmente finda. Também não se refere a uma morte em abstrato mencionada num silogismo lógico qualquer, semelhante ao que foi apropriado e explorado por Tolstói, qual seja, “Todo homem é mortal. Caio é homem. Logo, Caio morrerá” (2011, p. 69). Da mesma forma, não se trata da morte de terceiros, mesmo que

a morte destes produza grande impacto existencial sobre as pessoas. Isto porque estes casos não revelam nada sobre a própria morte de alguém (HEIDEGGER, 322-323).

Mas, possuindo história, lembranças, família etc., alguém pode sentir medo de perder tudo isto, como ocorreu com Ivan Ilitch, personagem principal da obra de Tolstói, denominada “A Morte de Ivan Ilitch” (2011, p. 91-93). Entretanto, o ser-para-a-morte autêntico é necessariamente angustiado, não amedrontado pela morte. Ele deve estar angustiado diante de sua própria contingência, diante do absurdo, e dos inúmeros questionamentos que lança ao antecipar a sua morte. Porém, a angústia se caracteriza por não ser apontada para um objeto específico, diferentemente de medo. Basta afirmar a própria finitude e reconhecer que não há nada capaz de destacar alguém dos demais. Contudo, o medo é dirigido à morte e, conseqüentemente, às perdas da família, lembranças, situações que nem sequer foram vividas etc. Superado o medo da morte, o *Dasein* entra no estado de angústia, e de acordo com as referidas condições, ele se torna autêntico e ser-para-a-morte.

Então, em suma, é importante dizer que a ideia de Heidegger de ser-para-a-morte se refere ao indivíduo autêntico que, para tanto, é aculturado, angustiado (segundo o qual nenhuma possibilidade pode defini-lo) e que recebe a morte como sendo: iminente, indefinida (a pessoa não sabe quando morrerá), certa (inultrapassável, invulnerável), não-relacional (ninguém pode representar outrem na morte deste) e fortemente própria do respectivo indivíduo (que não se confunde ou se compreende por outras formas de morte), o que lhe permitirá se destacar do impessoal e lhe atribuir autenticidade.

Caso estes requisitos não sejam observados, o ser-para-a-morte não é considerado próprio, autêntico. Portanto, não se desgarra da morte descrita no falatório do impessoal, o que consiste numa morte inautêntica como ocorre no caso do moribundo que, ao seu turno, teme a morte. Neste caso o *Dasein* perde a possibilidade de dar significado à própria vida.

O argumento central de Heidegger é que a angústia referente à morte individualiza o homem. Para tanto, ele sustentou que a morte é fortemente própria, ou seja, é uma possibilidade de cada um (HEIDEGGER, 2012, p. 257).

5.7 Autenticidade sartriana

A filosofia de Jean-Paul Sartre (2012) não rejeita o que faz do homem ser o que ele é. Todavia, refuta a existência de uma natureza humana. O que há para este filósofo são condições de existência humana, quais sejam, liberdade, angústia e responsabilidade. Sem estas, o homem não se projeta, não se conduz ao futuro e não participa da formação da intersubjetividade. Por isto, Sartre atribuiu grande importância aos projetos humanos.

Para tanto, o sujeito deve realizar escolhas livres da influência exclusiva de terceiros, mesmo que elas possam produzir conflitos existenciais angustiantes, o que caracteriza os projetos de boa-fé. Estes dependem fortemente do exercício do pensamento, pois é a vida do próprio indivíduo que está sendo decidida por ele. Isto demanda responsabilidade porque seria um contrassenso alguém escolher seu plano existencial nestas condições e não assumir a sua própria formação humana, ou seja, não admitir o que ele fez de sua própria vida.

São os projetos de boa-fé que interessam a este tipo de filosofia porque eles são fruto do enlace adequado entre a liberdade, angústia e responsabilidade. Nestas condições, o Para-si é estimulado a pensar, enfrentar a angústia, decidir e reconhecer suas escolhas. Em suma, ele é pensado como ser humano, na condição de sujeito, indivíduo. O resultado de tudo isto é a autenticidade humana.

Diferentemente de Heidegger que não reconhecia a possibilidade de o homem ser autêntico independentemente do impessoal, Sartre pensou a autenticidade de maneira diferente. Para este filósofo, o sujeito deve ser autêntico pelos seus próprios meios porque não há outro caminho que respeite aquelas condições humanas. A autenticidade não se confunde com exclusividade de um tipo de projeto. O que interessa ao filósofo francês não é a existência de um plano de vida incomum situado fora da influência sociocultural. É o modo de o sujeito escolher seu plano de vida que lhe importa, mesmo que esteja submetido a contextos de influência e coerção.

Por isto, a autenticidade é alcançada através da liberdade humana; não por um sentimento atrelado à morte. Individualizar o homem a partir da possibilidade

angustiante desta, além de incorreto, seria algo muito arriscado, pois esta referência é um fato. Isto significaria dizer que o sujeito seria definido a partir de sua angústia de ser atingido por um fato inevitável (possibilidade de facticidade), ou seja, ele poderia ser identificado como uma quase-coisa, inútil, e, por isto, como algo alheio à liberdade, angústia e responsabilidade. Por conseguinte, este argumento poderia ser utilizado como justificativa de ditadores para administrar os homens como semoventes, como pretendeu Hitler (2016), ou seja, como uma massa cujos componentes não saberiam o que fazer de sua liberdade nem se destacar de alguma maneira. Para que o pensamento de Heidegger neste caso tivesse algum sentido, as pessoas deveriam ser idênticas não apenas quanto à possibilidade de morrer, mas também em relação a todas e quaisquer circunstâncias pessoais: pensamentos, condutas, aspectos físicos etc. Porém, as pessoas são diferentes, razão pela qual aquele fato (que foge ao controle delas) e a inserção de todas num contexto cultural não poderiam justificar este critério de identificação da autenticidade, qual seja, a angústia do ser-para-a-morte. Pensar um critério de identificação da autenticidade é especular sobre um paradigma a partir do qual ela se manifesta sem desprezar os sentimentos humanos, situação com a qual se concorda.

Porém, apesar de o sentimento de angústia neste caso ser puramente humano, ele promove um achatamento da compreensão dos modos de vida. Parece ser muito mais interessante neste caso ser autêntico e sentir a angústia diante do que é múltiplo e diferente do que em relação ao que é certo e inevitável. Com isto, não se quer dizer que não seja possível a alguém se angustiar na condição de ser-para-a-morte. Contudo, seria um contrassenso pensar que esta angústia estudada pelo filósofo alemão mostraria ao sujeito que ele não se destacaria em relação aos outros e que isto seria condição necessária para se tornar autêntico. Em suma, neste caso, o sujeito se tornaria autêntico quando se descobrisse inautêntico, o que é inaceitável.

Sartre raciocinou de maneira diferente de Heidegger. Entre outras coisas, ele considerou que homem não é apenas facticidade nem pode ser guiado por ela; o sujeito é também transcendência. E é esta que lhe permite ultrapassar aspectos meramente corpóreos, raciais, materiais, para alcançar o ser, o tornar-se. Portanto, é este vir a ser que mais define o homem e a intersubjetividade como projetos.

É possível aceitar em certa medida que o homem surja num contexto não escolhido por ele. Porém, não é possível admitir que este ambiente defina, por si só, as escolhas do sujeito e o impeça de ser autêntico. Também não é concebível pensar que o contexto seja tão poderoso que não possa ser mudado por mais cerceador de direitos que possa ser.

Sobre isto, argumentou Sartre (2016, p. 39): “todo homem que se refugia por trás da desculpa das paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé.” A aceitação deste tipo de imutabilidade é má-fé justamente por estar amparada exclusivamente num fato inevitável e, por isto, na fuga da liberdade de escolher. Desta forma, o sujeito é compreendido como “algo meramente.” Portanto, a admissão de que a cultura decidiria os projetos humanos significa dizer que o homem não poderia escolher livremente seu plano de vida, o que é um equívoco. Dizer que o homem pode escolher e que esta decisão pertence a outrem é desprezar sua possibilidade de pensar e de ser livre.

Por isto, é mais desejável o projeto de boa-fé porque ele está vinculado ao exercício daquelas condições humanas. Por ter sido escolhido livremente, mesmo diante das influências recebidas e dos conflitos existenciais vividos, este tipo de plano de vida não despreza a responsabilidade sartriana.

Isto explica o termo *consciência orgulhosa*, empregado por Sartre no livro *O Ser e o Nada* nos seguintes termos:

Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que *haja* um mundo, e uma vez que também é aquele que *se faz ser*, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la com a *consciência orgulhosa* de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que promete atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu próprio projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou (SARTRE, 2012, p. 678).

Nota-se que, se o sujeito é obrigatoriamente livre no exercício de suas escolhas, ele não consegue negar aquilo pelo qual optou. A liberdade e a responsabilidade não podem ser evitadas ou negadas. Por isto, o Para-si deve ser *consciência orgulhosa* de

seus atos, ou seja, deve assumi-los com tendo sido praticados por ele. Tudo isto caracteriza os projetos fundamentais de boa-fé.

Todavia, não se pode dizer o mesmo dos projetos de má-fé. Nestes, para evitar o sentimento de angústia de escolher, o indivíduo adere a uma das possibilidades postas diante de si, de maneira pré-reflexiva, rejeitando a liberdade inevitável de escolher. Neste caso, tem-se um projeto inautêntico porque sua escolha parece ter sido feita por outrem, o que é impossível já que, se o Para-si não escolhe, ele já optou por não escolher. Não escolher também é uma opção. Daí surge a expressão má-fé porque é impossível ao homem pensante fugir de sua liberdade. Isto só pode ocorrer mediante um autoengano.

Mas a má-fé é realmente indesejável com relação a um aspecto: Se o indivíduo escamoteia sua liberdade de escolha inescapável, ele fará o mesmo com relação à responsabilidade advinda de seus próprios atos. Por corresponder a má-fé a uma espécie de mentira (autoengano), esta pode ser perpetuada na responsabilidade dele. Portanto, na má-fé as pessoas tentam mentir a si mesmas acerca da sua liberdade de escolha e, quando questionadas sobre os atos concernentes a este tipo de projeto fundamental, podem mentir também para os outros. Nesta hipótese, tentam negar, reduzir ou transferir a responsabilidade pela prática destes atos.

Assim, quando exposto aos possíveis problemas resultantes do exercício de seu plano de má-fé, este sujeito parece também querer provar a si mesmo que não seria responsável pela prática de seus atos e, por efeito, luta para não revolver o manto lançado sobre as outras opções de projetos de vida para os quais deixou de dirigir sua atenção e, conseqüentemente, de escolher. Por isto, a má-fé pode se tornar uma mentira persistente.

Por conseguinte, se o Para-si assume ser mera facticidade, ao argumento de que, por exemplo, estaria submetido de maneira inelutável aos seus impulsos, inclinações e paixões, mesmo sendo mentalmente são, ele seria um homem de má-fé. Ao agir desta maneira, ele nega a possibilidade de se projetar, ou seja, ele rejeita a mudança em direção ao futuro. Neste caso, o determinismo é uma invenção utilizada para negar a transcendência humana, motivo pelo qual é má-fé.

Assim, vale dizer que age de má-fé o homem que guia sua vida pelo ódio contra certa raça, grupo, povo etc. Orienta-se pela sua facticidade para se conceber como puro ódio. Contudo, ninguém pode se julgar fruto apenas de um tipo de sentimento, sob pena de se imaginar no interior de um fajuto determinismo. Isto porque é o conglomerado de sentimentos que compõe o humano. Consequentemente, um projeto de exclusivo ódio é inautêntico por razões diversas: primeiro por supor que o homem é meramente ou exclusivamente ódio; segundo por conjecturar ser orientado por uma espécie de paixão por este sentimento; terceiro, em razão dos efeitos de tal pretensão sobre o outro etc. Tudo isto será explorado posteriormente quando for analisada a fé que guiava os nazistas.

Diante destes aspectos, conclui-se que autêntico é um atributo que se dá ao projeto humano, nascido da liberdade, angústia e responsabilidade. Nestas condições, autêntico é uma qualificação da escolha que o homem fez de si mesmo. Destaca os modos de ser livre, angustiado e responsável. Já o inautêntico deriva de um modo de ser que é fuga da liberdade de escolha, da angústia advinda do ato de escolher, e da assunção dos atos praticados por causa de tal opção. A má-fé e a inautenticidade caminham juntas.

Por causa de tudo isto, conclui-se que o pensamento de Sartre sobre a autenticidade supera o raciocínio de Heidegger sobre o mesmo assunto.

Então, o que são a autenticidade e a inautenticidade? A autenticidade pode ser entendida como a essência extraída deste modo de ser em autêntico. Significa dizer que é a natureza derivada dos projetos de boa-fé. Por outro lado, a inautenticidade é a essência dos projetos de má-fé. Contudo, é a autenticidade que servirá de parâmetro para avaliar os problemas até aqui expostos.

5.8 A autenticidade e enfrentamento de problemas

Alguns problemas devem confrontados com a autenticidade sartriana para que sejam tratados ou solucionados. Concluído inicialmente que os projetos fundamentais não são necessariamente morais, nasce o problema da compatibilização entre a ideia de o homem ser um exemplo para os demais, a liberdade aparentemente radical de escolha

de qualquer projeto por ele, a impossibilidade de constituição de um plano de vida absoluto e o convívio entre os sujeitos.

É importante combater a ideia segundo a qual a liberdade seria radical em Sartre. Ao revés, ela deve coexistir com a responsabilidade, pois, analogamente, correspondem a faces de uma mesma moeda. Aquela não existe sem esta. Porém, significa dizer que a liberdade apresenta em si mesma um contraponto, que é o seu controle ou censor, qual seja, a responsabilidade. Por conseguinte, a liberdade não está livre de si mesma, por não conseguir afastar do Para-si os atos e omissões dele, ou seja, ela não é livre da responsabilidade que ela também é. Então, num primeiro momento, o sujeito é absolutamente livre para, angustiadamente, tentar ser o que escolher, mas não é livre da mesma forma para, em boa-fé, negar o que fez de si.

Ademais, parte do processo social interminável de relação entre os projetos fundamentais, denominado “intersubjetividade,” submete estes planos a um tipo de olhar, neste caso grupal, de análise do valor e da imagem de cada um deles. Assim, a intersubjetividade também realiza a depuração dos planos de vida que são nefastos aos demais. Então, percebe-se que esta tarefa final emerge como mais um controle da liberdade humana que é extraído dela mesma. Cuida-se da purificação das formas de ser. Então, constata-se que a filosofia de Jean-Paul Sartre não coaduna com projetos prejudiciais ao próprio homem, planos estes que negam sua liberdade, a angústia e a responsabilidade. Ela se opõe à injustiça dos projetos totalitários (FANTONI, 2015, p. 133). Diante de tudo isto, não se pode dizer que a liberdade pensada por tal filósofo seria radical. A qualificação mais justa para a liberdade neste caso é “inevitavelmente humana.”

Por isto, é essencial a autenticidade dos projetos na constituição e desenvolvimento de um “reino humano” por ser forma facilitadora da criação e exposição tanto dos projetos fundamentais (individuais) quanto da intersubjetividade destes (formação infundável de um projeto coletivo). Isto ocorre porque os planos de vida autênticos são afirmados inicialmente em si mesmos, ou seja, cada qual corresponde a uma célula transcendente, o sujeito, para repercutir posteriormente sobre os demais. A autenticidade oferece a garantia mínima de que o plano existencial, cujo valor é positivo para o sujeito, possa ser também positivo para o próximo, inclusive

após o processo de universalização. O Para-si que assume seu plano de vida não teme sequer a rejeição dele diante deste processo porque confia no que escolheu autenticamente e assume os atos praticados em virtude desta opção. Ele é *consciência orgulhosa* de seus atos. Seu projeto autêntico é importante porque, nestas condições, realiza as funções da imagem que são brilhar (mostrar-se) como fenômeno e de ser reflexo para as outras consciências. Estas, no exercício de sua liberdade, podem escolher este mesmo tipo de plano de vida, o que mostra que a formação humana não é fruto de um solipsismo ou egoísmo pragmático.

Nota-se assim que um projeto coletivo absoluto é um fracasso como imposição de planos de vida idênticos e de coordenação destes, supressão de divergências entre variados planos fundamentais, estagnação de valores (inclusive morais) etc. Este tipo de plano existencial carece de autenticidade porque, para englobar todos os sujeitos nele mediante imposição, seria necessário desconsiderar a liberdade de cada um.

Já o projeto autêntico é satisfatório como forma de explicar individual e coletivamente um modo de ser, responsável e livre. Tanto o homem quanto a sua coletividade não se descuidam de suas formações, voltando o olhar de cada qual sempre em direção ao futuro. Só assim, o homem exemplar consegue entrar em harmonia com a liberdade de escolha de seu plano de vida e com o projeto coletivo caracterizado pela “intersubjetividade.” E é por meio da autenticidade que isto se torna possível para favorecer o convívio entre os homens de maneira dinâmica.

6 PROJETOS DE VIDA CONFLITANTES E PROJETOS DE PERSEGUIÇÃO

Como o próprio nome indica, os projetos de vida conflitantes são planos fundamentais de espécies diferentes cujo objetivo de cada qual é combater os planos antagônicos ou confrontar as metas deles. São exemplos destes projetos antagônicos: policiais e delinquentes, agnósticos e gnósticos, nazistas e judeus, tolerantes e intolerantes etc. Não há conciliação máxima entre tais planos porque o sujeito que optar por um deles contrariará o projeto do outro. Neste caso, os objetivos de um dos planos de vida devem colidir com as metas do outro de maneira que um deles, caso prevaleça no tempo, tenderá a excluir o projeto opositor.

Neste sentido, o plano fundamental de lutadores de artes marciais ou praticantes de pugilismo não seriam exemplos de projetos conflitantes por si só, apesar de sua característica beligerante, pois o objetivo dos respectivos praticantes não é interromper ou impedir o exercício do plano existencial de seus adversários. O objetivo deles é participar de combates e vencer seus adversários. Isto porque, mesmo que um lutador seja declarado vencedor, o perdedor poderá continuar a exercer a mesma atividade, em tese.

Assim, para que os projetos sejam antagônicos, eles devem possuir natureza e objetivos diferentes e excludentes. Em suma, para que os planos fundamentais sejam conflitantes, um deles deve pretender a exclusão do projeto antagônico, nestas condições.

Isto não significa dizer que tais planos devam sempre existir ao mesmo tempo. Nem sempre isto ocorrerá, pois planos inovadores podem surgir, enquanto outros já existiam. Para que sejam conflitantes, basta apenas que se antagonizem em determinado momento.

Além disto, é importante dizer que os planos existenciais podem se tornar conflitantes em virtude de motivos variados, tais como, religiosos, ideológicos, financeiros, morais etc. Contudo, quando um projeto é escolhido por alguém por ser destinado ao extermínio “legalizado” e “institucionalizado” de determinado grupo de pessoas em virtude da facticidade destas (elementos dos quais estas não podem dispor: origem, raça, tom de pele, descendência etc), não se trata apenas de um conflito entre planos de vida. Cuida-se da criação de um projeto de perseguição de determinado grupo de indivíduos. O nazismo é o principal exemplo disto. Seja qual for o plano de vida que o judeu adotar (arquiteto, motorista ou engenheiro, por exemplo), ele sempre será um judeu arquiteto, motorista ou engenheiro.

Seguindo uma linha descritiva fenomenológica, serão estudados e explorados a seguir projetos concretos de vida de afirmação e de oposição ao nazismo cujo embate resultou na prisão do Executor-chefe do Terceiro Reich e na formação do Caso 40/61, objeto de julgamento pela Corte Distrital de Jerusalém. Por isto serão abordados os

projetos fundamentais de Otto Adolf Eichmann, Tenente-Coronel das SS, e de Simon Wiesenthal, arquiteto judeu.

6.1 Otto Adolf Eichmann na perspectiva do historiador David Cesarani

Otto Adolf Eichmann nasceu na Alemanha Imperial no dia 19 de março de 1906 na cidade de Solingen, situada na Renânia do Norte-Vestfália. Contudo, passou grande parte de sua infância, juventude e maioridade na cidade austríaca de Linz. Ele foi julgado pela Corte Distrital de Israel e condenado no dia 15 de dezembro de 1961 por crimes contra a humanidade.

É necessário pensar na trajetória Eichmann e em possíveis influências sofridas por ele para realizar tal escolha. A infância de tal nazista teria sido tormentosa ou desumana? Eichmann teria sido coagido a assumir este projeto de vida? Ele sofreria de algum tipo de distúrbio mental que teria afetado sua capacidade de realização de escolhas? A cultura de sua época teria conduzido este homem a escolher tal plano de vida?

O historiador David Cesarani estudou a vida de Eichmann, mas não identificou qualquer tratamento diferenciado que poderia ter causado sofrimentos e traumas a ele na fase infantil. Ele também excluiu a possibilidade de descrever de maneira infeliz a infância deste nazista e concluiu que ela foi normal, apesar de a mãe deste ter falecido quando ele tinha apenas dez anos (CESARANI, 2007, P. 19-20).

Após este evento, Eichmann foi criado pelo pai, Senhor Adolf Karl Eichmann e também, posteriormente, pela sua madrasta, Senhora Maria Zawrzal. Esta vinha de uma família próspera, que possuía importantes vínculos com a sociedade de Viena.

“A vida social de Eichmann foi a mesma de crianças e jovens de sua classe.” Ele estudou música, praticou esportes e, como calvinista protestante, participou da vida religiosa de sua comunidade juntamente com sua família. Constatou-se ainda que ele obtinha notas baixas na escola e que também estudou numa escola técnica (CESARANI, 2007, p. 21). Entretanto, ele também não conseguiu alcançar sucesso nesta área e não se interessou mais pelos estudos.

Além disto, constatou-se que Otto Adolf Eichmann não obteve a mesma fortuna do Senhor Adolf Karl Eichmann, pai dele. Aquele começou a trabalhar na sede da *Untersberg Mining Company* cujo representante legal era o Senhor Adolf Karl Eichmann. Porém, apurou-se que Otto Adolf Eichmann nunca foi uma pessoa pobre, mesmo antes de sua filiação ao partido nazista (CESARANI, 2007, p. 22).

Posteriormente, ainda jovem, Eichmann trabalhou na *Vacuum Oil Company* em virtude da influência política de sua madrasta. Ele participou de um breve curso de técnicas de venda e, em pouco tempo, já percorria toda Áustria para vender combustíveis e produtos congêneres aos seus clientes. Isto lhe deu experiência em planejamento de entregas e conhecimento das principais vias do país. Eichmann foi descrito como um empregado diligente (CESARANI, 2007, p. 23-24).

Ainda em sua juventude, ele se aproximou de um grupo de jovens denominado *Wandervogel*, envolvidos inicialmente com escotismo e realização de trabalhos em madeira. Este grupo era formado por diversas ramificações políticas. Com o passar do tempo, outros adolescentes mais experientes, ligados à ala direita das milícias austríacas, vincularam-se a ele. Neste momento, o subgrupo de Eichmann passou a ser chamado de *Os Abutres*, cujas referências eram direitistas e antissemitas.

Outro relato histórico importante sobre Eichmann é que ele não era um sujeito estranho e solitário; ele não era este tipo de figura normalmente recrutada pelos nazistas. Eichmann era um homem que se dedicava aos negócios, o que demandava dele certa habilidade comunicacional. Ele gostava de pilotar motocicletas e teve algumas namoradas. Neste período, sua vida social estava se desenvolvendo sem grandes problemas.

Nesta época, a taxa de desemprego na Áustria era superior a 12%. Contudo, Eichmann não estava desempregado. Além disto, ele possuía renda própria e era um homem livre. Ainda assim, ele se filiou posteriormente ao partido nazista em 1932.⁴²

⁴² Por isto argumenta Cesarani no seu Livro *Becoming Eichmann* (Cambridge: Da Capo, 2007, p. 24, tradução nossa): “ Não há qualquer ligação entre seu repentino desligamento dos quadros da *Vacuum Oil Company* e sua entrada no ativismo político direitista.”

Desta forma, não se poderia vincular tal filiação a algum tipo de estado de necessidade, pobreza, problemas financeiros etc.

Na seara política, é importante dizer que Eichmann foi criado num contexto de nacionalismo exacerbado porque a cidade austríaca de Linz foi dominada por nacionalistas germânicos no período de 1900 a 1918, segundo o historiador David Cesarani (2007, p. 25).

Apesar disto, a Áustria não experimentou um período de turbulência política contínua.⁴³ Consequentemente, nesta seara, não se poderia pleitear o nazismo na Áustria como uma panaceia política. De fato, ele nunca foi politicamente necessário em qualquer lugar, tampouco neste país.

Neste ponto, é preciso tratar de possível influência de algumas pessoas sobre a vida de Eichmann. O Senhor Adolf Karl Eichmann exerceu certo grau de influência sobre a vida de seu filho. Ele deu a Otto Adolf Eichmann uma formação familiar rígida e exigia dele obediência estrita. Por sua vez, este reconhecia em seu pai uma fonte de absoluta autoridade.⁴⁴ Assim, foi produzida uma forte interação entre pai e filho. Por isto merece destaque o fato de o Senhor Adolf Karl Eichmann ter acompanhado a trajetória de seu filho no partido nazista.⁴⁵ O pai de Eichmann foi amigo de Hugo Kaltenbrunner, advogado e ferrenho nacional socialista e posteriormente Marechal de Campo das SS nazistas, e de Andreas Bolek, que foi nomeado gestor da cidade de Linz em 1929 e posteriormente líder do partido nazista. Adolf Karl Eichmann não se importava em conviver com pessoas ligadas as origens do nazismo e estabeleceu com o próprio filho uma dinâmica interação neste sentido. (CESARANI, 2007, p. 27).

⁴³ Sobre isto argumenta Cesarani: [...] “Apesar do período de turbulência entre 1918 a 1920, quando o império austríaco entrou em colapso sob ameaça de revolução, as tradicionais elites locais reafirmaram-se e Linz foi agraciada com quase outra década de relativa estabilidade política sob o comando de um governo social-cristão e conservador (CESARANI, David. **Becoming Eichmann**. Cambridge: Da Capo, 2007, p. 25, tradução nossa).

⁴⁴ “Seu pai, Adolf Karl Eichmann, nascido em Elberfeld-Barmen em 3 de setembro de 1878, foi um contador da empresa de fornecimento elétrico. Eichmann lembrou de seu pai com afeição, embora ele mesmo tivesse admitido que ele foi um patriarca rígido que demandava obediência. Em seu último livro de memórias, Eichmann escreveu ‘Eu reconhecia meu pai como absoluta autoridade’ (CESARANI, David. **Becoming Eichmann**. Cambridge: Da Capo, 2007, p. 19, tradução nossa).

⁴⁵ “Até certo ponto dos anos 1930, ele acompanhou seu filho no Partido Nazista” (CESARANI, David. **Becoming Eichmann**. Cambridge: Da Capo, 2007, p. 26).

Eichmann também foi aluno do Professor Leopold Poetsch, um declarado nacionalista germânico, que tinha ensinado e influenciado Hitler. Tal professor defendia a superioridade do povo germânico e repudiava o contato deste com os eslavos. Por outro lado, o próprio Eichmann declarou que os alunos se dividiam em grupos políticos variados nesta época, tais como, socialistas, monarquistas, nacionalistas etc, o que expõe um quadro variado de orientações políticas e de possibilidade de escolhas. Porém, ele afirmou estar sempre mais interessado pela ala direitista do nacionalismo germânico (CESARANI, 2007, p. 27).

Além disto, Eichmann foi atraído por seu amigo Friedrich von Schmidt pelas ideais do grupo Deutsche-österreichischen Frontskämper-Vereinigung (Associação Germano-Austríaca de Antigos Combatentes). Este era um grupo de veteranos de guerra, nacionalista, antissocialista e antissemita, formado em 1920, cujo líder era o Coronel Herman von Hiltl. Este pretendia suprimir todos os direitos dos judeus, inclusive patrimoniais, e proibi-los de integrar os quadros das forças armadas. Hiltl dirigiu um congresso internacional para atribuir a culpa do colapso do império austríaco dos Hasburgos aos judeus.

Por isto Eichmann aderiu a uma ala daquele grupo denominada Associação Germano-Austríaca de Jovens Experientes. Seus componentes faziam marchas e comícios contra o judaísmo e o marxismo. Neste grupo, Eichmann recebeu instruções paramilitares, inclusive sobre armamentos (CESARANI, 2007, p. 28).

Eichmann foi convidado pelo Gauleiter Bolek para um encontro do partido nazista. Durante este evento Eichmann se aproximou de Ernst Kaltenbrunner, que agora usava um resplandecente uniforme das SS. Kaltenbrunner tratou Eichmann informal e amigavelmente, dizendo que este já estaria ajustado às ideias nazistas e que ele deveria se tornar um deles. Kaltenbrunner sugeriu a Eichmann que este se filiasse ao referido partido, dizendo o seguinte: ‘Du...Du gehörst zu uns!’, ‘Você...Você pertence a nós!’ Eichmann afirmou a Kaltenbrunner que os pais deles estabeleceram negócios durante vinte anos. Em seguida, ainda no mesmo evento do NSDAP, Kaltenbrunner entregou a Eichmann o documento de filiação a este partido, que foi prontamente assinado por ele. Assim, no dia 1º de abril de 1932, Eichmann se tornou um membro do partido nazista

sob o número 899895. Sete meses após isto, ele formalizou também sua adesão às tropas de proteção nazistas sob o número 45326 (CESARANI, 2007, p. 31).

Para Cesarani, Eichmann necessitou da influência de sua família e do meio para que aderisse ao Partido Socialista dos Trabalhadores Alemães (2007, p. 31). Este historiador compreendeu que, em tese, qualquer pessoa comum poderia ter se transformado num assassino em massa, nas condições vividas pelo sobredito nazista. (2007, p. 368).

Neste momento, várias dúvidas surgem sobre isto, tais como: Até que ponto o exercício de um projeto de vida é do próprio sujeito ou pertence aos outros? O homem pode ser autêntico na escolha de seus planos ou ele deve sempre absorver a influência alheia e ser guiado por ela? Alguém poderia assumir um projeto alheio em virtude da assertiva ‘você...você pertence a nós’? Estes e outros questionamentos serão abordados oportunamente. Antes é necessário descrever o plano existencial de Eichmann e cotejá-lo com um projeto fundamental antagônico.

6.2 O projeto de vida escolhido por Otto Adolf Eichmann

Otto Adolf Eichmann foi um Tenente-Coronel das SS (Schutzstaffel ou Tropas de Proteção Nazista), responsável por atividades de contagem, transporte, alojamento e distribuição de pessoas para os campos de concentração e de extermínio. Assim, ele controlou a logística de morticínio de seres humanos durante período considerável do regime nazista.

Janaina Cardoso de Mello e Estefanni Patrícia Santos Silva descreveram Eichmann da seguinte forma (2012, p. 04):

[...] Eichmann – um político nascido em Solingen, na Renânia do Norte-Vestfália, Alemanha, em 1906 – que integrou os altos quadros da Alemanha Nazista como tenente-coronel da SS. Grande responsável pela logística de extermínio de milhões de pessoas durante o Holocausto, em particular dos judeus, Eichmann esteve diretamente envolvido no que se convencionou chamar de “solução final” (Endlösung), organizando a identificação e o transporte de pessoas para os campos de concentração, atuando como “executor-chefe” do Terceiro Reich.

Esta descrição corresponde ao plano fundamental de Otto Adolf Eichmann: um oficial das forças de proteção nazista, executor-chefe do Terceiro-Reich, responsável pela logística da solução final.

Seu projeto de vida consistia em fornecer os meios necessários para que milhões de pessoas fossem exterminadas em razão de sua própria facticidade. Chama atenção o fato de esta facticidade ter sido imposta pelos próprios algozes. Então, está implícito neste tipo de projeto um julgamento (categorização depreciativa de pessoas) e um estratagema de eliminação de qualquer defesa por parte das vítimas-acusadas.

Como alguém poderia se defender da acusação de ser negro perante um Estado racista? A mesma pergunta pode ser feita no caso de alguém ter origem judia. Ora, não há resposta para isto porque as pessoas simplesmente podem ser negras, judias, adeptos de certas religiões etc. Em outras palavras, o nazismo executou a bizarra façanha de responsabilizar certos grupos de pessoas simplesmente em razão de sua própria existência. Esta é a caracterização de um projeto totalitário injusto, representado aqui pelo plano de vida de Otto Adolf Eichmann.

6.3 Simon Wiesenthal

Simon Wiesenthal foi um sobrevivente do holocausto, arquiteto, judeu, nascido no Império Austro-Húngaro em 1908, em Buczacz, cidade que pertence à Ucrânia atualmente. Wiesenthal era fluente em diversos idiomas e escreveu vários livros importantes tais como *Justiça não é Vingança* (1990), *The Murderers Among Us* (1968), *Los Límites Del Perdón* (2015) etc.

Sua cidade natal foi cobiçada por diversos líderes imperialistas e criminosos, motivo pelo qual era semanalmente invadida por Ucrânicos e Russos, além de ter sido tomada por Poloneses. Em 1915, este clima de insegurança e de terror forçou a mãe de Wiesenthal a fugir para Viena, cidade na qual os judeus se sentiam mais seguros. Já o pai de Wiesenthal foi convocado para combater na frente Russa, onde foi assassinado. (WIESENTHAL, 1990, p. 15-16).

O tormento deste arquiteto foi ampliado a partir da invasão dos nazistas à União Soviética em junho de 1941. Em 6 de julho deste ano, após a retirada dos russos da cidade de Lvov onde Wiesenthal vivia, ele foi preso por ucranianos, representantes dos nazistas e que, por isto, ostentavam os uniformes destes. Isto foi assim descrito por Peter Michel Lingens, no capítulo denominado *A guisa de auto-retrato* do livro *Justiça não é Vingança*:

[...] Sua *via crucis* começou em junho de 1941 com o ataque de Hitler à União Soviética. Oito dias depois, os últimos russos deixaram Lvov e apareceram os primeiros uniformes alemães – envergados por tropas auxiliares ucranianas, que comemoraram sua volta com um pogrom que durou três dias e três noites. E onde seis mil judeus encontraram a morte.

Na tarde de 6 de julho de 1941 foi preso também Simon Wiesenthal, que se havia escondido num porão. Foi enviado para a prisão de Brigidki juntamente com cerca de cem advogados, médicos e professores. Os judeus receberam ordem de ficar em pé, em várias filas, com o rosto virado para a parede e os braços cruzados atrás da nuca. Ao lado de cada um havia um caixão de madeira vazio. Um ucraniano deu início ao fuzilamento começando pela extremidade esquerda da primeira fila, enquanto dois ajudantes jogavam os cadáveres nos caixões e os levavam embora. Isto durou a tarde inteira.

De repente soaram os sinos da igreja, e alguém gritou: “Basta por hoje. Estão tocando vésperas!”

O morticínio terminou. Dez metros antes de Wiesenthal (1990, p. 17).

Descrições como estas colocam sobreviventes do nazismo como Wiesenthal no contexto do desespero e do absurdo. Porém, trata-se de um sofrimento potencializado porque este judeu o experimentou frequentemente. Wiesenthal fugiu de campos de concentração e foi recapturado algumas vezes. Ele também foi encarcerado em campos diferentes, motivo pelo qual presenciou a morte em vários contextos. Ele sentiu o terror de ser quase executado em frente a sua própria cova em duas oportunidades (1990, p. 33):

[...] Tivemos que nos enfileirar em pé para responder à chamada e sermos contados: No meio de nós os SS jogaram dois dos nossos camaradas mortos na fuga. Com eles éramos 27. Daí algumas horas, tínhamos certeza, seríamos 27 mortos.

Éramos os últimos prisioneiros do campo que estava para ser desativado. Também o destacamento da guarda já estava bastante reduzido. Apesar de tudo, no momento os SS eram duas vezes mais numerosos do que nós. Com os seus fuzis em posição de disparo conduziram-nos através da “mangueira” – um corredor limitado de

ambos os lados por cercas de arame farpado, no fim do qual se encontravam as “covas” para si próprios e de cujas margens eles caíam de costas no fundo delas.

Talvez tenha sido sorte minha eu já estar enfrentando esta situação pela segunda vez. Há pouco mais de um ano já estivera uma vez diante de um dessas covas, quando de repente alguém chamou pelo meu nome e me tirou de lá: o inspetor Kohlrautz, do serviço de manutenção da Estrada de Ferro do Leste, requisitaram-me para trabalhos de pintura e com isso me trouxera de volta à vida (relatei este episódio no livro *Doch dir Mörder leben*). Agora chegara novamente minha vez. Alguns de nós estavam arrasados, acorados à beira da cova, por fraqueza ou por medo. Alguns estavam chorando (1990, p. 33).

Em regra, os sobreviventes deste regime foram salvos pelo acaso e experimentavam uma contínua expectativa de morrer. Isto congrega não apenas sofrimento físico, mas também psicológico, os quais foram experimentados pelo referido arquiteto.

Wiesenthal também escapou da morte por causa de suas habilidades técnicas que o levaram a ser escravizado em oficinas das estradas de ferro nazistas (1990, p. 11). Por ser arquiteto, ele foi encarcerado em campos de trabalhos forçados onde deveria desenhar e criar suásticas, que serviriam de adorno para as locomotivas de transportes de judeus e para outros instrumentos nazistas. Por outro lado, paradoxalmente, quando esteve preso em campos de extermínio, ele não dizia ser arquiteto porque os judeus que possuíam algum grau de instrução diferenciado eram logo assassinados, o que foi relatado por Joseph Wechsberg no livro *O Caçador de Nazistas* (WIESENTHAL, 1967, p. 33).

Enquanto trabalhou em tais oficinas, ele teve relativa liberdade de movimentos e verificou que os homens poderiam atravessar o Terceiro Reich de mãos limpas. Isto porque Wiesenthal foi coordenado por um funcionário chamado Heinrich Guenther e pelo inspetor Adolf Kohlrautz, ambos alemães. Eles impediam que os prisioneiros fossem maltratados. Kohlrautz uma vez murmurou para Wiesenthal que um dia os nazistas iriam se envergonhar de tudo o que foi praticado pelas SS nesta época (1990, p. 18-19).

Este período de relativa liberdade permitiu a Wiesenthal tentar salvar sua esposa mediante a entrega de plantas das estações ferroviárias aos combatentes da resistência polonesa que, posteriormente, seriam explodidas por estes. Em troca, eles prometeram salvar a vida dela. Assim, ela conseguiu sobreviver na clandestinidade. Além disto, por ser (ou estar) loira, a esposa de Wiesenthal não despertava o interesse investigativo racial dos nazistas, o que diminuiu um pouco o risco de morte que ela enfrentava (1990, p. 18).

Porém, no dia 20 de abril de 1943 Wiesenthal e mais três homens foram levados bem cedo pelos SS para um campo onde deveriam ser exterminados em comemoração ao aniversário de Hitler. A mando de Guenther, Kohlrantz retirou Wiesenthal do campo de concentração. Peter Michael Lingens relata este fato da seguinte forma:

Os salvadores de Wiesenthal eram alemães e possuíam números de inscrição no partido nacional-socialista: por ordem de Guenther, Kohlrantz foi ao campo de concentração e exigiu de volta o seu “pintor de paredes.” Alegação: teria que ficar pronta impreterivelmente antes das celebrações da tarde uma grande faixa com uma cruz suástica sobre fundo branco. Wiesenthal foi retirado da mangueira e levado de volta ao pátio da Estrada de Ferro. Texto da faixa que ele pintou: “Agradecemos ao nosso Führer” (1990, p. 19).

Neste evento criminoso, cerca de 20 judeus foram fuzilados, inclusive os homens transferidos com Wiesenthal para o campo de concentração.

Posteriormente, quando os SS iniciaram a transferência dos últimos trabalhadores judeus para os campos de extermínio, Kohlrantz orientou Wiesenthal a fugir. Para tanto, entregou a este arquiteto um salvo-conduto para que ele pudesse supostamente comprar material de pintura fora do campo. Uma vez fora deste ambiente, ele poderia escapar. Wiesenthal agiu desta forma e, posteriormente, Kohlrantz tombou na frente de batalha em Berlim (1990, p. 20).

No mesmo dia, Wiesenthal fugiu do campo com outro preso, Arthur Scheiman, também ajudado por Kohlrantz. Eles passaram dias em diferentes casas. Durante o tempo em que ficaram nestes lugares, foram obrigados a se esconder em sótãos, armários etc. O simples ato de tossir era tormentoso para estes homens porque muitas

vezes eles se esconderam em lugares insalubres, locais estes vasculhados pelos nazistas enquanto aqueles estavam ali escondidos (WIESENTHAL, 1967, p. 38-39).

Ao saber que os nazistas revistavam sequencialmente todas as casas da vizinhança, Wiesenthal e Scheiman mudaram-se para a residência de outros amigos onde eles se esconderam sob as tábuas de um porão com fundo de areia. Porém, após inúmeras revistas nesta casa, eles foram assim descobertos (1967, p. 39):

[...] A casa foi muitas vêzes (sic) revistada, mas Wiesenthal e Scheiman, sempre avisados a tempo, desapareciam em suas “covas.” Um amigo polonês recolocava as tábuas e punha em cima delas um pesado móvel. Mas, na tarde de 13 de junho de 1944, um alarma soou na rua. Um soldado alemão fora morto a tiros. Homens da SS e policiais poloneses à paisana estavam fazendo uma investigação para descobrir armas escondidas. Wiesenthal estava em sua “cova”, bastante despreocupado, quando ouviu o rumor de pesadas botas no aposento. Súbitamente (sic), os passos pararam. E, no minuto seguinte, as tábuas, sobre a sua cabeça, desapareceram. Dois detetives poloneses atiraram-se a êle (sic), puxaram-no para cima e o colocaram contra a parede, enquanto os homens da SS apreendiam o diário, em que figuravam os nomes de muitos de seus colegas. [...]

Todos foram presos. Wiesenthal foi levado para o campo de concentração. Ele foi visitado pelo Primeiro Sargento da Gestapo Oskar Waltke, nazista temido por usar métodos terríveis de tortura. Este homem foi descrito assim (1967, p. 39-40):

[...] Na noite de 15 de junho, dois homens da Gestapo foram vê-lo na prisão. Um deles (sic) era o *Oberscharführer* Oskar Waltke, talvez, o homem mais temido de Lwow. Era um tipo corpulento, de olhos cinzentos e frios e de cabelo ruivo. Dirigia-se aos prisioneiros chamando-os *Kindchen* – minhas criancinhas – com um sorriso zombeteiro. Frio e mecânicamente (sic) sádico, Waltke tinha a seu cargo a Seção dos Assuntos Judaicos da Gestapo em Lwow. Sua especialidade era fazer com que judeus, munidos de papéis falsos que os apresentavam como poloneses, confessassem que eram mesmos judeus. Torturava as vítimas e, quando obtinha a confissão, mandava fuzilá-las. Torturou também muitos cristãos que admitiram ser judeus para pôr (sic) fim ao suplício. Como seu nome estava na lista de Wiesenthal, Waltke a leu com grande interêsse (sic). Wiesenthal sabia que Waltke não se contentaria simplesmente em mandar fuzilá-lo. Antes disso, teria de ser submetido a um “tratamento especial.”

Imaginando não existir mais defesa para ele e prevendo um fim terrível, Wiesenthal tentou o autoextermínio por duas vezes, mas não faleceu, apesar de ficar seriamente ferido (1967, p. 40). Porém, os nazistas não queriam assassiná-lo neste

momento, pois pretendiam explorar seu trabalho de confecção de faixas como estratégia de fuga durante a retirada da tropa do campo de concentração e também usá-lo juntamente com outros judeus como garantia de vida de duzentos SS. Isto porque as tropas aliadas avançavam sobre as terras ocupadas pelos alemães e os SS temiam enfrentá-las. Desta forma, a burocracia de encarceramento dos trinta e quatro judeus remanescentes poderia ser utilizada como engodo para que as tropas aliadas não fossem enfrentadas.

No dia seguinte, Waltke, Warzok e outros nazistas formaram dois grupos de prisioneiros, um composto por russos, ucranianos, poloneses e calmucos e o outro formado por judeus. O primeiro grupo foi exterminado por ordem de Warzok. O grupo de judeus foi colocado num caminhão e transportado para o campo de concentração de Janowska. Neste lugar, Warzok interrogou Wiesenthal sobre sua evasão e obteve uma resposta que ocultava a participação das pessoas que facilitaram a fuga deste arquiteto.

Wiesenthal não compreendeu o comportamento de Warzok, um assassino de mais de setenta mil pessoas. Isto porque este nazista o tratou cordialmente e ainda determinou que lhe fosse dada ração em dobro, estranhamente. Este é o importante trecho que expõe tais observações:

[...] Warzok se tornou muito cordial. Disse a Wiesenthal que o acompanhasse e deu, em poucas palavras, ordem para que os outros judeus fôssem (sic) logo fuzilados. Na *Kommandantur*, Warzok apresentou Wiesenthal aos outros homens da SS como “o filho pródigo que voltara ao lar paterno.”

- Pensou que eu ia mandar fuzilá-lo juntamente com os outros, não?

- perguntou êle (sic) a Wiesenthal. - Aqui as pessoas morrem quando *eu quero* que elas morram. Volte para o seu antigo alojamento. Nada de trabalhar. E terá direito a rações duplas.

Wiesenthal caminhou através do campo, sem nada compreender. Warzok, responsável pela morte de pelo menos setenta mil pessoas, tinha-o deixado vivo, com rações duplas. Nada mais parecia ter sentido. Nos alojamentos, só existiam então trinta e quatro homens e mulheres. Era o que sobrara de 149 mil judeus de Lwow. Depois de ameaçar fuzilá-los, Warzok surpreendentemente comunicou aos prisioneiros que o *SS Brigadeführer* Katzman decidira deixá-los viver. Iriam deixar Lwow juntos, os prisioneiros e os guardas. Marcharam através da cidade, que se achava sob fogo da artilharia russa. Na estação ferroviária, os judeus foram empurrados para dentro de um vagão de carga, já cheio de poloneses. [...]

Na manhã seguinte chegaram à cidade de Przemysl, onde Warzok lhes comunicou ter *vendido* os seus prisioneiros, como “trabalhadores forçados não-germânicos”, à organização Todt – empresa controlada pelo Estado que construía fortificações [...] (WIESENTHAL, 1967, p. 41-42).

Mas rapidamente Wiesenthal concluiu que Warzok pretendia utilizar os conhecimentos daquele arquiteto para avaliar terrenos, construir barreiras antitanques, produzir faixas etc e também explorar trabalhos forçados dos judeus. Através disto, tal nazista e seus subordinados poderiam manter distância das linhas de combate inimigas. Era mais fácil para eles matar idosos, crianças, mulheres, pessoas indefesas, desarmadas e fragilizadas do que enfrentar tropas militares preparadas. Para conservar a finalidade deste projeto nazista, foi preciso realizar trabalhos inúteis tais como construir barreiras antitanques em lugares onde estes veículos sequer poderiam passar. Este foi um exemplo de ordem inútil dada por Warzog (WIESENTHAL, 1967, p. 43).

Nesta situação os prisioneiros deslocaram-se a pé através das cidades de Drobomil, Chemnitz e outras, sob condições climáticas desfavoráveis, como está destacado a seguir (WIESENTHAL, 1967, p. 44):

No início de 1945, o Exército Vermelho se avizinhava de Grossrosen. Os prisioneiros marcharam até Chmnitz, hoje Karl-Marx-Stadt, na Alemanha Oriental. E, através de campos e florestas, até Weimar e o campo de concentração de Buchenwald. O frio era terrível e tinha nevado muito. Milhares de prisioneiros morreram e muitos dos que tombavam ao solo, exaustos, eram exterminados a tiros pelos homens da SS. Wiesenthal não ficou longo tempo em Buchenwald. No dia 3 de fevereiro de 1945, três mil prisioneiros foram colocados em caminhões abertos, 140 pessoas em cada veículo. Permaneceram nestes caminhões por horas e dias. Muitos deles (sic) morreram de fome e de sede (sic).

- Os mortos permaneciam quietamente entre os vivos – recorda Wiesenthal. - Nós poderíamos atirá-los para fora dos caminhões, mas as populações civis protestavam e os homens da SS disseram que nos fuzilariam se os cadáveres fossem encontrados na estrada. Mantínhamos os corpos, já rígidos, no fundo dos caminhões, como se fôssem (sic) bancos de madeira, e nos sentávamos em cima dos nossos próprios companheiros mortos...

No dia 7 de fevereiro, o comboio de Buchenwald chegou à estação ferroviária de Mauthausen na Alta Áustria. Houve uma chamada. Das três mil pessoas que tinham deixado Buchenwald três semanas antes 1200 estavam ainda vivas. Destas, 180 morreram enquanto caminhavam da estação para o campo de concentração de Mauthausen, a menos de oito quilômetros de distância.

Em virtude de seu estado físico lastimável e das péssimas condições climáticas, Wiesenthal e outro prisioneiro desmaiaram e seus corpos ficaram enrijecidos pela ação do frio. As “autoridades” de Buchenwald recolheram os corpos para evitar que os moradores da aldeia presenciassem mais tragédias. Assim, Wiesenthal e seu amigo foram jogados sobre caminhões como se estivessem mortos. Contudo, antes de enviá-los ao crematório, os empregados do pátio do campo de concentração perceberam que eles estavam vivos e os tiraram dali. Eles foram enviados para o Bloco VI do campo de concentração, denominado “quarteirão da morte,” onde permaneciam os indivíduos impossibilitados de trabalhar, pessoas que eram assassinadas num ritmo industrial pelos nazistas. Nem mesmo os insensíveis guardas da SS sentiam-se confortáveis em adentrar neste lugar, em virtude do terrível cheiro proveniente dali. Dadas as frequentes mortes ocorridas neste bloco, um dos guardas sempre se dirigia à porta principal e indagava pela manhã: “- *Wie viele sin huete nach krepirt?* (Quantos morreram na noite passada?)” (WIESENTHAL, 1967, p. 45-46).

Porém, no dia 5 de maio de 1945, forças militares aliadas tomaram o complexo de campos de concentração e de extermínio, denominado Mauthausen, no qual Wiesenthal estava preso. Em virtude disto, contrariamente às pretensões de seus torturadores nazistas, ele não integrou o grupo dos mortos daquele dia, apesar de esta possibilidade ter sido iminente. Sobre isto ele argumentou (WIESENTHAL, 1967, p. 47):

[...] Eu estava na praça varrida pelo vento que até uma hora antes tinha sido o pátio do campo de concentração de Mauthausen. O dia era ensolarado, com a fragrância da primavera no ar. Já não se sentia o cheiro adocicado da carne humana queimada, que sempre se espalhava por aquela área. Na noite anterior, os últimos homens da SS tinham fugido. A engrenagem da morte parara. No meu alojamento, algumas pessoas mortas ainda jaziam nos seus catres. Não tinham sido retiradas naquela manhã. Cessaram as atividades do crematório. Não me lembro de como saí do meu alojamento para o pátio. Eu mal podia caminhar.

Wiesenthal assustou-se ao ver parte de seu rosto num fragmento de espelho, o que expunha seu precário estado físico (1990, p. 39):

Quando me dirigia para a barraca vi algo brilhando na grama. Era um pedaço de espelho. Dava para ver meus olhos e uma parte do nariz.

[...] Nos meses antecedentes eu tentara desenhá-los algumas vezes, reproduzir com um coto de lápis sobre um pedaço de papel o que era o meu rosto: um triângulo, com os olhos na horizontal e o queixo no vértice. Por isso eu não pudeira olhar para mim mesmo – não tínhamos espelho. Eu apenas apalpava minha cabeça e olhava os rostos de meus companheiros de prisão: todos tinham os olhos assim.

Agora pela primeira vez eu podia olhar-me com toda calma, e raramente fiquei tão espantado com o aspecto de alguém. [...]

Sobre isto ele também argumentou, após a tomada do campo de concentração pelas forças aliadas: “Fui pesado e verificou-se que tinha pouco mais de 46 quilos, para uma altura de 1,80 metros” (WIESENTHAL, s.d. p. 13). Nesta situação, a simples ingestão de alimentos poderia matar, pois corpos condicionados durante anos a absorção de poucas calorias diárias não toleram o consumo repentino de alimentos nutritivos. Ao ingerir uma singela sopa trazida pelos seus salvadores, Wiesenthal adoeceu gravemente (1967, p. 48) e muitas pessoas morreram desta maneira ao se alimentar dignamente pela primeira após seu desencarceramento (1990, p. 37).

Entretanto, o sofrimento físico acima relatado não supera a dor provocada pelo assassinato de todos os seus parentes. Causa perplexidade a hipótese de a árvore genealógica de uma pessoa apresentar apenas pontos vagos em poucos anos. Assim, alguém acorda em determinado momento e percebe que não existem mais ascendentes ou descendentes dele, vivos. Este foi o caso de muitas vítimas do regime nazista e inclusive de Simon Wiesenthal. A mãe deste arquiteto foi assassinada no campo de extermínio de Belzec aos sessenta e três anos (WIESENTHAL, 1990, p. 18). No prefácio do livro *Justiça não é Vingança* ele relata ter dito o seguinte a Martin Rosen, um de seus melhores amigos:

[...] Como minha família foi inteiramente exterminada pelos nazistas, e como praticamente não possuo mais parente algum, eu disse uma vez a Martin como seria bom se eu pudesse escolher uma nova família – e que nesse caso eu o escolheria como irmão (WIESENTHAL, 1990, p. 10).

Diante desta situação, logo após sua libertação, vários sobreviventes do holocausto se depararam com o desespero. Eles não tinham bens materiais, saúde, emprego, família nem dignidade. A relação dos sobreviventes com o mundo tinha sido desfeita desta forma:

[...] Muitos dos meus companheiros estavam deitados apàticamente (sic) nos seus catres. Depois de um momento de euforia, muitos caíram na maior depressão. Agora sabiam que iam viver, mas se apercebiam da falta de sentido de suas vidas (WIESENTHAL, 1967, p. 49-50).

Enquanto presos, os sobreviventes compunham um grupo de homens torturados e isolados do mundo. Após a libertação, eles foram transformados em pessoas atomizadas, perdidas, sem vínculos com ele. Tudo o que lhes pertencia foi roubado, exceto seus pensamentos e sua liberdade de escolher.

Por isto, terminada a Segunda Guerra Mundial e postos em liberdade os sobreviventes dos campos, cada qual tentou retomar seus antigos planos existenciais.

Contudo, nem todos seguiram este caminho. Guiados por aqueles pontos inatingíveis, eles criaram planos fundamentais de reação ao nazismo. Simon Wiesenthal tornou-se uma das maiores referências deste tipo de projeto de vida, após o término da Segunda Guerra Mundial, como será tratado a seguir:

6.3.1 Pensamentos, liberdade e transcendência em Simon Wiesenthal

Os primeiros pensamentos de Wiesenthal após sua libertação diziam respeito ao valor de sua existência. Logo após se recuperar de um desmaio sofrido após a tomada do campo, ele se indagava sobre a utilidade de sua vida diante de tantas perdas. Além disto, ele também se culpava por sobreviver, ao argumento de que teriam falecido muitas pessoas melhores do que ele durante o regime nazista. Sobre isto Wiesenthal argumenta:

Quando recobrei a consciência, tive tempo de refletir. Entretanto, fui acometido de violentos soluços. Há vários anos que não derramava uma lágrima. Deitava-me entre defuntos, acompanhei muitas vezes alguns dos meus camaradas à viagem de que nunca mais se regressa e a que por qualquer acaso fui poupado. Nunca chorara, mesmo quando me encontrava rodeado de cadáveres, inclusive de crianças. Uma grande solidão se apossava de mim. Gradualmente adquiri a consciência de meu isolamento. Os meus pensamentos iam para aqueles que sabia ou julgava mortos, de entre os meus parentes mais próximos. Atingira o que esperava há muitos anos, o objectivo (sic) da sobrevivência. Era livre há algumas horas! Tinha trinta e sete anos, era arquiteto, não possuía família, parentes próximos ou afastados, em

suma ninguém a que me pudesse agarrar. Tinha minha vida algum valor? De centenas de milhares de habitantes da minha cidade, eu era um que escapava à morte. Agora, ali estava derramando o meu pranto. Gostaria de compreender porque chorava, mas não podia conter os meus soluços (WIESENTHAL, s.d. p. 09).

Mesmo apresentando um estado físico precário, Wiesenthal se dirigiu a um grupo de militares aliados que, ainda pasmos com tudo que viam, coletavam informações para instruir a acusação contra as pessoas responsáveis pela tortura e morte de milhões de pessoas. Só então Wiesenthal se lembrou que sua saúde era muito frágil quando aduziu: “Subitamente recorro-me também dos meus olhos de então. Vira-os pela primeira vez quando me caiu nas mãos o caco de um espelho: do rosto via-se apenas um triângulo de ossos coberto de pele, onde a boca era uma ferida em carne viva” (WIESENTHAL, 1990, p. 36).

Neste momento, Wiesenthal resolveu que não atuaria mais no ramo da arquitetura, já que a vida dele teria perdido o sentido. Após os traumas do encarceramento, planejar e construir casas já não garantia a ele um vínculo com o mundo pós-guerra. Muitas casas que ele havia projetado foram destruídas. Quando ele alcançou o grupo de militares aliados, estes o indagaram sobre suas pretensões. Entretanto, estas não seriam as mesmas de muitas pessoas que apenas desejavam deixar o campo de concentração. O sentido da vida de Wiesenthal já teria sido modificado. Ele experimentava a verdadeira transcendência sartriana. A seguinte passagem da obra *Justiça não é Vingança* expressa fortemente estas ideias:

Assim dirigi-me ao Coronel Seibel e pedi-lhe a permissão para ficar sentado no escritório onde os americanos tentavam resolver o quase insolúvel problema dos crimes de guerra. A maioria dos oficiais que trabalhavam aí era muito jovens. Estavam perplexos com o que viam e desamparados na tentativa de atribuir responsabilidades e culpas. Alguns quase não sabiam a diferença entre um soldado e um SS. Mas tentavam aprender estas distinções. Aplicando os métodos de um estado de direito esforçavam-se por analisar o estado da total ausência de direito: averiguavam, examinavam, ponderavam objeções, redigiam relatórios. Era um serviço moroso e cansativo, e provavelmente muito dos maiores criminosos escapavam-lhes das malhas – mas isto restabelecia a confiança no direito. Eu me considerava grato a cada um destes jovens oficiais.

Depois de ficar sentado ali por muitas horas simplesmente escutando, um deles me dirigiu a palavra. Perguntou por minha profissão, de que lugar eu era, qual era minha família, e tentou dizer-me qualquer coisa

para demonstrar cordialidade. “Agora o Sr. Vai primeiro para um bom sanatório [departamento médico] onde irá recuperar sua saúde, e depois o Sr. voltará para casa, na Polônia, e construir casas novamente.”

“Voltar para casa?” – perguntei. E esta pergunta era dirigida antes de tudo a mim próprio. Onde fica esta “para casa?” Que quer dizer esta palavra? Família, amigos, casa, parentes? Nada disto existe mais para mim. Ninguém mais está vivo, não existe sequer um cemitério onde eu pudesse chorar por eles em seus túmulos. Os túmulos de minha família e de meus amigos estão dentro de mim, e permanecerão sendo uma parte de mim enquanto viver. A Polônia é para mim uma única e imensa ruína. Será possível viver no meio de tal ruína? As casas construídas por mim ruíram junto com as outras. Homens como eu, desenraizados, arrancados de tudo que poderia ligá-los à vida, não têm mais necessidade de casas.

“Acho que não voltarei a construir casas” – disse eu lentamente, e neste momento ficou claro para mim que nunca mais eu iria retornar à minha profissão. Eu sabia que tinha agora uma nova vocação: Continuar a viver para os mortos que estavam dentro de mim. Eu queria fazer tudo o que estivesse ao meu alcance para trabalhar na “War Crime Unit” (WIESENTHAL, 1990, p. 38-39).

Com isto, Wiesenthal dava os primeiros passos para exercer sua transcendência em direção ao seu projeto de vida. Seu objetivo inicial era auxiliar os militares aliados da *War Crime Unit*, no mesmo campo de concentração, a identificar os criminosos nazistas, qualificar testemunhas e produzir documentos necessários à instrução da acusação.

Wiesenthal havia friccionado restos de um papel vermelho sobre o rosto para tentar dar uma tonalidade mais vívida a ele e assim se mostrar mais saudável perante o grupo de militares da *War Crime Unit* ao qual pretendia prestar serviços rapidamente. Para alcançar seu intento, Wiesenthal esforçou-se para convencer o Tenente Mann, responsável por esta unidade. Este debate foi resumido assim:

– Bem, vocês me libertaram, salvaram-me a vida. Mas minha vida eu não sei bem o que fazer com ela. Não tenho ninguém para quem ou com quem eu quisesse viver. Vi agora o que o Sr. está fazendo aqui neste escritório e gostaria de participar. Esta seria uma tarefa que poderia dar um sentido à minha vida. Estive quatro anos em diversos campos de concentração, em guetos, em prisões da Gestapo, vi muitas coisas e tenho boa memória. Posso ajudar a encontrar os criminosos, a fazer-lhes as perguntas certas, a interrogá-los. Não quero ganhar nada com isto – quero apenas justificar perante mim mesmo o fato de eu haver sobrevivido.

Eu havia reunido todas as minhas forças para convencer o tenente. Mas ele fez-me uma única pergunta:

– Quantos quilos o Sr. pesa? (WIESENTHAL, 1990, p. 40)

Os militares da *War Crime Unit* não quiseram receber imediatamente este homem que foi retirado há pouco tempo de um campo de extermínio, e que ainda cambaleava e precisava de ajuda de terceiros para permanecer de pé. A simples pergunta referente ao seu peso corporal foi suficiente para reprovar sua oferta de trabalho neste momento.

Mas a esperança de Wiesenthal não foi suprimida porque o Tenente Mann sugeriu a ele que escrevesse uma carta direcionada ao seu superior hierárquico, Coronel Seibel, comandante do campo.

Dotado de uma capacidade de memorização incrível, Wiesenthal foi capaz de enumerar 91 nazistas que deveriam prestar contas à Justiça, qualificando-os pelo nome, patente e relatando os atos criminosos por eles praticados. Estes dados integraram o conteúdo da carta acima mencionada, escrita em polonês (1990, p. 41).

Cumprida sua primeira tarefa, Wiesenthal procurou novamente o Tenente Mann. O resultado deste diálogo foi o seguinte:

Alguns dias mais tarde, quando visitei novamente o tenente Mann, ele já sabia da minha lista.

– Posso trabalhar com o Sr. agora? – perguntei.

– Claro – respondeu ele. O Sr. já está trabalhando conosco há muito tempo (WIESENTHAL, 1990, p. 41).

Após a vida de Wiesenthal ter sido reduzida a quase “nada” pelos nazistas, que pretendiam transformá-lo em simples facticidade (coisa, pedra), estava aberto o caminho para a criação de seu plano existencial a partir daí. Por meio deste, Wiesenthal conseguiu atribuir algum sentido a sua vida, sem abrir mão do exercício do pensamento e de sua liberdade de escolher. Renascia (ou transcendia) ali um homem cujo projeto fundamental seria destinado a atribuir responsabilidade aos nazistas e seus aliados pelos atos por eles praticados. Liberdade, angústia e responsabilidade uniram-se neste homem sob a forma de autenticidade.

6.3.2 Muselmann, arquiteto ou caçador de nazistas?

A passagem de Wiesenthal por campos de concentração nazistas quase o transformou num morto-vivo, homem vazio ou *Muselmann* (muçulmano), termo este também utilizado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben no seu Livro *O que Resta de Auschwitz* (2015, p. 49).

O Muselmann é resultado de toda a degradação praticada contra os prisioneiros em campos nazistas, especialmente em Auschwitz. Ele é o prisioneiro que, por ter suportado sofrimentos extremos nestes ambientes, permanece curvado, como se estivesse orando como um muçulmano, o que é uma das impróprias comparações empregadas para justificar tal denominação. O homem-concha é outra classificação decorrente das mesmas características. Corresponhia a um sinónimo do muçulmano, já que uma concha em estado corriqueiro permanece dobrada, fechada sobre si mesma. Na verdade, ele se postava desta maneira em razão de seu precário estado físico e psíquico e das dores que o atormentavam. O Muselmann perdeu o tônus corporal, a expressão facial e a esperança, motivos pelos quais não esboçava reações diante de qualquer evento. Ele ocupa uma área cinzenta entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano.

Para Agamben, “O muçumano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não homem” (2015, p. 62). Diante disto, os demais prisioneiros evitavam a todo custo apresentar qualquer característica do Muselmann porque este era escolhido prioritariamente para ser assassinato nas câmaras de gás ou por meio de outros métodos terríveis. Valendo-se dos ensinamentos de Hermann Langbein, Agamben argumenta:

[...] “O estágio do muçulmano era o terror dos internados, pois nenhum deles sabia quando tocaria também a ele o destino de muçumano, candidato certo para as câmaras de gás ou para qualquer outro tipo de morte.”

O espaço do campo (pelo menos nos Lager, como Auschwitz, onde campo de concentração e campo de extermínio coincidem) pode, aliás, ser eficazmente representando como uma série de círculos concêntricos que, semelhantes as ondas, continuamente roçam um não-lugar, habitado pelo muçumano. O limite-extremo desse não-lugar chama-se, no jargão do campo, *Selektion*, ou seja, o ato de selecionar os destinados à câmara de gás. Por isso, a preocupação

mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o muçumano que ele sentia aflorar em si mesmo por todos os lados (AGAMBEM, 2015, p. 59).

Desta forma, a produção do Muselmann nos campos nazistas corresponde num só objetivo ao aviltamento da vida e da morte. Não há dignidade em nenhuma destas para o Muselmann. A pretensão nazista é transformar o indivíduo numa espécie de coisa, antes de exterminá-lo. É este ponto da obra de Agamben que se correlaciona com Sartre.

Na obra *O Que Resta de Auschwitz*, Agamben compreendeu que os olhares eram desviados do Muselmann. Amparado por testemunhos, ele relata que quem suportasse avistar uma pilha de cadáveres em certos campos de concentração, não conseguiria observar aquele tipo de prisioneiro por breves instantes, da seguinte forma:

[...] testemunhos confirmam a impossibilidade de olhar para o muçumano. Um – embora indireto – é particularmente eloquente. Não faz muitos anos que se tornaram públicas as películas que, em 1945, os ingleses filmaram no campo de Bergen-Belsen, logo depois de sua libertação. Fica difícil suportar a visão dos milhares de cadáveres desnudos amontoados nas fossas comuns ou trazidos às costas pelos ex-guardiães – corpos martirizados que nem sequer as SS conseguiam nomear (sabemos por um testemunho que não deveriam, de modo algum, ser chamado de “cadáveres” ou “corpos”, mas simplesmente de *Figuren*, figuras, bonecos). Mesmo assim, tendo em vista que, num primeiro momento, os aliados se propunham a servir-se destas gravações como provas das atrocidades nazistas para serem difundidas na própria Alemanha, nenhum detalhe do ingrato espetáculo nos foi poupado. A um certa altura, porém, a câmara se detém quase por acaso sobre os que parecem estar ainda vivos, sobre um grupo de deportados agachados ou que vagueiam em pé como fantasmas. São apenas poucos segundos; no entanto, suficientes para nos darmos conta de que se trata de muçulmanos milagrosamente sobreviventes – ou, em todo caso, de prisioneiros muito próximos do estágio dos muçulmanos. [...] esta é, talvez, a única imagem que deles nos foi conservada. No entanto, o próprio operador que até então havia pacientemente focado os desnudos estendidos ao chão, as terríveis “figuras” desarticuladas e empilhadas umas sobre as outras, não consegue suportar a visão destes seres semivivos e volta imediatamente a enquadrar os cadáveres. [...] a visão dos muçulmanos é um cenário novíssimo, não suportável aos olhos humanos (AGAMBEM, 2015, p. 58-59).

Então, o aviltamento nazista produziu no prisioneiro a característica de repulsa ao olhar. Agamben descreveu isto de tal maneira que a imagem deste prisioneiro se mostrou mais aterradora do que a visão de muitos mortos.

Porém, é interessante notar que Agamben, estudioso dos escritos de Primo Levi, acolheu a expressão utilizada por este para qualificar o Muselmann como sendo “quem viu a Górgona” (AGAMBEN, 2015, p. 60). Desta forma, ele é o indivíduo que viu o que ninguém deveria ver. Ele se deparou com um tipo de monstro mitológico cujo olhar não poderia ser submetido a outro olhar, de maneira similar ao que foi descrito no livro *Perseu Acorrentado*, de Ésquilo (2011, p. 47). Corresponde à face que não poderia ser vista, sob pena de petrificação e morte de quem a observasse.

Agamben dá tratamento aos dois fenômenos: Ver e ser visto. O primeiro corresponde a ver a Górgona e suas atrocidades; o segundo é ser visto por ela e, conseqüentemente, ser petrificado em vida. Contudo, o ser petrificado também assume as características do próprio monstro, ou seja, a impossibilidade de ser visto, a repulsa ao olhar. Por isto, conclui Agamben: “A Górgona e quem a viu, o mulçumano e quem dá o testemunho por ele, constituem um único olhar, uma impossibilidade de ver.” (2015, p. 61). Em suma, o olhar do monstro perpetua em sua vítima como impossibilidade de que ela seja vista.

Ademais, vale ressaltar que a Górgona faz as vezes de efeito cumulativo das atrocidades nazistas sob suas vítimas. Ver a Górgona é sofrer e ser afetado por toda monstruosidade do nazismo. Por isto, é o mesmo que ser petrificado em vida, transformado em coisa.

Para Sartre, [...] “O Para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, é o nada pelo qual *há* coisas. O outro, ao surgir, confere ao Para-si um ser-Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas. Esta petrificação em Em-si pelo olhar do Outro é o sentido profundo do mito da Medusa” (SARTRE, 2012, p. 531). Assim, sem estudar especificamente o nazismo no livro *O Ser e o Nada*, este filósofo contribuiu para combatê-lo. Isto porque permitiu expor o olhar nazista como pretensão absurda de suprimir a liberdade humana, mediante imputação de exclusiva facticidade às vítimas deste aglutinado de ideologias. Os nazistas quiseram tratá-las e categorizá-las como

coisas para que elas, atingidas talvez pela vergonha, nunca conseguissem se libertar desta pecha.

Contudo, a pretensão nazista é falaciosa porque o homem, enquanto ser pensante, nunca pode ser transformado em pedra porque ele porta o nada dentro de si. Ele leva este vazio ao mundo petrificado por meio de interrogações, categorizações e pela sua possibilidade de ser (transcendência). Assim, até o Em-si que parecia ser pura positividade encontra suas fissuras. Por isto, de acordo com a filosofia sartriana, o sujeito não consegue, pelos próprios meios, transformar-se em coisa, mediante aniquilação de sua liberdade.

Daí porque a tentativa nazista de transformar o homem num morto-vivo é desfeita também por Agamben ao final da Obra *O Que Resta de Auschwitz*:

[...] Em 1987, um ano após a morte de Primo Levi, Z. Ryn e S. Klodzinski publicaram, nos *Auschwitz-Hefte*, o primeiro estudo dedicado ao muçulmano. O artigo – que tem o significativo título “Na der Grenzen zwischen Leben und Tod: Eie Studie úber die Erscheinung des ‘Muselmann’s im Konzentrationslager” [*Na fronteira entre a vida e a morte: um estudo do fenômeno do muçulmano no campo de concentração*] – apresenta 89 testemunhos, quase todos de ex-deportados de Auschwitz, aos quais havia sido submetido um questionário sobre a origem do termo, sobre as características físicas e psíquicas dos muçulmanos, sobre as circunstâncias que causavam o processo de “muçulmanização”, sobre o comportamento dos outros prisioneiros e dos funcionários com relação a eles, sobre sua morte e sobre as possibilidades de sobrevivência. Os testemunhos recolhidos não acrescentam nada de essencialmente novo ao que já sabíamos, a não ser a respeito de um ponto, que nos interessa de modo especial, porque parece pôr [sic] em questão, não o testemunho de Levi, e sim um dos seus pressupostos fundamentais. Uma seção da monografia intitulada “Ich war ein Muselmann”, eu era um muçulmano. Ela traz dez testemunhos de homens que sobreviveram à condição de muçulmano e tentam agora descrevê-la.

[...] Permitamos, portanto, que sejam eles – os muçumanos – a ter a última palavra (AGAMBEN, 2015, p. 163-164).

Percebe-se que Agamben expôs o fracasso do experimento nazista de transformação de homens em coisas. O resultado da pesquisa indicado na transcrição acima demonstra que, se os homens foram transformados pelos nazistas em mortos-vivos (Muselmann, homens-concha ou pedras) estas alegadas coisas voltaram a falar e a testemunhar, quando livres do jugo de seus perseguidores. Conclui-se que, por mais

extremas que sejam as condições vividas pelo homem, ele nunca poderá ter sua liberdade de escolha e transcendência “destruídas” pelas próprias mãos a partir de ordens de terceiros.

Este é o contexto no qual Simon Wiesenthal estava inserido: se os nazistas tentaram fazer dele um morto-vivo, eles desencadearam um resultado diferente advindo pensamento deste arquiteto: “Teria a minha vida de continuar dessa maneira? Ficaria eu doravante sujeito a não ser mais que um <<muçulmano>>, a quem não se reconhece o direito de sobrevivente?” (s.d., p. 11).

A transformação efetiva na vida de Wiesenthal foi a alteração de seu projeto de vida: ele nunca mais exerceria a arquitetura. Seu plano existencial foi substituído pela busca persistente de nazistas em razão dos crimes por eles cometidos. Daí a denominação imperfeita atribuída a ele, qual seja, *Nazi Hunter* ou caçador de nazistas. E esta qualificação é imprópria porque um caçador normalmente não pretende oferecer à presa qualquer possibilidade de defesa. Um caçador quer simplesmente atingir o alvo e abatê-lo.

Já o objetivo de Wiesenthal era capturar criminosos nazistas, notadamente com a participação dos poderes constituídos, para que aqueles fossem julgados em respeito ao contraditório e à ampla defesa. Isto não foi diferente com relação à investigação e à captura do Tenente Coronel das S.S, Otto Adolf Eichmann, para as quais Wiesenthal “contribuiu” de maneira considerável.⁴⁶

Pouco tempo após estar fora do jugo nazista, Wiesenthal ofereceu seus trabalhos a *War Crimes Unit*, mesmo diante do olhar de alguns de seus “camaradas” que não reconheciam nele a aptidão para desempenhar tarefas de formação de provas contra os nazistas. Eles compreendiam que isto seria função exclusiva dos advogados. Esta crítica foi respondida por Wiesenthal da seguinte maneira [...] “Existe em mim uma coisa que talvez tenha algum valor: a crença nas causas justas” (s.d, p. 18-19). Este pensamento é o nascedouro de seu plano de vida e, concomitantemente, a garantia de que seus “alvos”

⁴⁶ Wiesenthal escreveu uma biografia intitulada *O Caçador de Nazistas*. Apesar deste título, no livro *The Murderers Among Us*, ele declarou que a busca por Eichmann não foi uma caçada no sentido popular da palavra, ao contrário do que algumas pessoas alegavam. A procura deste nazista foi um trabalho coletivo e minucioso (WIESENTHAL, Simon. **The murders among us**. New York: Bantam, 1968, p. 98).

não seriam barbarizados (ao menos pelas mãos deste judeu), diferentemente do que aconteceu com ele.

A partir de então, o “caçador de nazistas” foi responsável inicialmente pela prisão de homens os quais denominou “assassinos individuais” ou “sadistas” (WIESENTHAL, 1990, p. 73). Estes eram criminosos que mataram sadicamente “em escala menor” uma, algumas ou até milhares de pessoas.

Ao lado do Capitão Tarracousio, integrante das forças aliadas e professor de Direito internacional na Universidade de Harvard, ele ajudou a identificar e a capturar nazistas, além de traduzir línguas não compreendidas por este militar durante estas ações. Wiesenthal era fluente em alemão, polaco, russo e tcheco (s.d. p. 20).

Este trabalho exigia grande capacidade de adaptação por parte de Wiesenthal às constantes mudanças de sua equipe de trabalho. Seus colaboradores não se dedicavam exclusivamente à responsabilização de criminosos nazistas, trabalhavam também em outras frentes. Corriqueiramente, eles eram transferidos contra a própria vontade para outros lugares, o que ocorreu, por exemplo, com o Capitão Tarracousio (WIESENTHAL, s.d. p. 24). Além disto, a participação norte-americana enfraqueceu neste sentido porque a guerra fria e outros eventos assumiram posição política de destaque (WIESENTHAL, 1990, p. 82).

Porém, sua capacidade de enfrentar dificuldades seria ainda severamente testada diante da necessidade de lidar com outro tipo de criminoso nazista, qual seja, o “assassino de milhões.” Isto porque Wiesenthal não possuía inicialmente o conhecimento necessário para contribuir com a investigação e a prisão deste tipo de delinquente, cujo principal exemplo foi Eichmann.

O caçador de nazistas rapidamente excluiu a possibilidade de Eichmann ser um assassino individual porque esta categoria de criminoso não integrava os altos escalões nazistas. O sadista ocupava postos mais baixos ou medianos desta estrutura hierárquica. Sobre isto, ele relata:

[...] os postos-chaves eram ocupados por pessoas para quem a morte era exclusivamente um problema de organização. Os sadistas só figuravam num escalão muito baixo. E mesmo aí eles eram antes a exceção que a regra: o SS que matasse pelo prazer de matar corria o risco de ser repreendido. (Descreveremos um caso destes no capítulo XXX).

Um assassino individual é caracterizado pela perversão dos seus sentimentos. A característica de Eichmann era que seus sentimentos continuavam normais no terreno pessoal, mas ele manifestava-se totalmente destituído de sentimentos logo que se tratasse de algo relacionado com sua “missão”. Só as pessoas como ele são aptas para o morticínio coletivo (WIESENTHAL, 1990, p. 73).

O assassino de milhões trata este massacre em termos de organização, administração, gestão, contabilidade, logística etc. Esta habilidade organizacional Eichmann empregou em sua fuga, pois contou com a ajuda de grupos criminosos, utilizou nomes falsos, ocultou-se com a colaboração de parentes, mudou frequentemente de endereço (inclusive fugiu da Áustria para a Argentina), não participava de eventos públicos, não permitia ser fotografado e, por fim, tentou simular a própria morte com a colaboração da sua ex-mulher e de outras pessoas (WIESENTHAL, 1990, p. 72-83).

Por tudo isto, Wiesenthal foi obrigado a percorrer uma *via crucis* para fornecer documentos e dados às autoridades competentes para que outras pessoas pudessem prender este criminoso. Passaram quinze anos aproximadamente entre a descoberta da existência de Eichmann por ele em 1945 e sua prisão em 23 de maio de 1960. No capítulo denominado “Em busca de Eichmann” do livro *Justiça não é Vingança*, Wiesenthal (1990) descreveu as barreiras que transpôs para alcançar seu intento. Em raros momentos ele foi agraciado pelo acaso no sentido de obter pistas daquele nazista. Porém, quando isto ocorria, os rumos de sua investigação adquiriam inesperada estabilidade.

Mas a vida em família, negada por Eichmann as suas vítimas, não foi privada a si mesmo. Ser um monstro para os outros e normal para os seus familiares foi uma das contradições que o arruinou, o que foi assim descrito:

O erro de Eichmann foi ser muito apegado à família: e quis manter as ligações com sua mulher, tomar parte nas festas da família, ter seus filhos juntos de si. Enfim, ele foi um bom burguês, um ser inteiramente normal, poder-se-ia quase dizer que um homem

perfeitamente adaptado à sociedade. Se lhe pesava na consciência a morte de seis milhões de judeus, isto não foi o resultado de uma predisposição criminal, pelo contrário, resultou antes de sua prontidão para servir a coletividade, de fazer sua tarefa usando todo seu talento e aplicação. Ele poderia também ter enviado seis milhões de ciganos para as câmaras de gás, se tantos existissem. Ou seis milhões de canhotos. E se em vez de exterminar os judeus Hitler lhe houvesse ordenado que os embarcasse para a Palestina para criar ali um Estado judeu, ele o teria feito com a mesma dedicação. Não era nenhum desejo mórbido de matar que o impulsionava.

É precisamente esta a sua qualidade mais marcante: as pessoas que matam por perversidade, por inclinação neurótica ou por doença psíquica são incapazes de trabalhar em equipe. Com estas pessoas não se pode criar uma organização, porque cedo ou tarde elas correm o risco de dirigir sua agressividade para dentro do próprio grupo, para os próprios companheiros de equipe. É exatamente esta grande diferença entre os criminosos amadores, que nos são conhecidos da maior parte dos países europeus, e a criminalidade profissional da máfia dos Estados Unidos: o membro da “família” são sociais o suficiente para saberem suportar-se mutuamente. Os chefes organizam o assassinio, mas não mancham de sangue as próprias mãos. Para este fim dispõem de matadores profissionais, entre os quais podem ser encontrados, eventualmente, alguns daqueles elementos sádicos que geralmente imaginamos como o protótipo do assassino (WIESENTHAL, 1990, p. 72).

Wiesenthal reunia documentos e raras fotos de Eichmann e remetia tudo isto aos órgãos competentes e pessoas interessadas. O responsabilizador de nazistas não conseguiu avistar Eichmann, mas contratou profissionais de imprensa para que fotografassem todos os participantes de certo evento social de interesse da família dele na Argentina. Eichmann não compareceu neste evento, mas todos os irmãos dele estiveram ali e foram fotografados. A semelhança entre os irmãos era imensa e um deles poderia ser confundido com Eichmann facilmente. Wiesenthal entregou todo o material produzido à embaixada israelense. Pouco tempo depois, Eichmann foi preso e colocado à disposição da Justiça Israelense (WIESENTHAL, 1990, p. 82).

Então, cuida-se de alguém que viveu como um bom burguês e, ao mesmo tempo, fez funcionar uma máquina política de matar milhões. É o projeto de um assassino burocrático. Ele visitava campos de extermínio⁴⁷, participava de reuniões públicas sobre

⁴⁷ Segundo Bettina Stangneth (**Eichmann before Jerusalem**. New York: Alfred A. Knopf, 2014, p. 31, tradução nossa), “No inverno de 1941-42, o significado do termo *Solução Final* confirmou-se inexoravelmente como “extermínio”. Eichmann afirmou ter “cunhado” o termo *Solução Final* e até se gabado das ordens de Göring, permitindo-lhe “afastar todas as objeções e influências de outros ministérios e autoridades sobre isto, de modo que a mudança de significado também estava associada ao

a castração e eliminação de judeus, como foi o caso da Conferência de Wansee. Apesar disto, não padecia de qualquer doença mental e vivia normalmente com sua família.

Estes aspectos contraditórios são típicos dos projetos de má-fé. Contudo, os prejuízos advindos disto são imensuráveis porque tais planos são, em sua origem, fuga da liberdade de escolhê-los e, por fim, fuga da responsabilidade pelos atos praticados em virtude de tal opção. Por isto, era hercúlea, quase impossível, a tarefa de Wiesenthal no sentido de atribuir responsabilidade a Eichmann e demais nazistas. Ele procurava alguém cuja vida se resumia a fugir, inclusive de si mesmo. Tratam-se, na verdade, não apenas de projetos conflitantes (um “caçador de nazistas” contra os nazistas), mas de um embate entre um projeto de boa fé e um plano de má-fé respectivamente. Wiesenthal quis dar a Eichmann o que este não lhe concedeu: responsabilização pelos atos efetivamente praticados, sem negar a este o exercício do contraditório e da ampla defesa.

Mas a tarefa do “caçador de nazistas” ainda não estava completa, pois produziria outros frutos. Wiesenthal contribuiu de alguma maneira para que os homens repensassem o Direito em geral porque permitiu a eles enfrentar a maximização da má-fé num único projeto de vida. Estas são as suas palavras:

A Áustria – como, aliás, o mundo inteiro – foi palco durante algum tempo de grandes debates sobre a função do direito penal. O ministro da justiça, Christian Broda, a quem dedico mais adiante um capítulo especial deste livro, defende o ponto de vista que o direito penal humano só pode ter por finalidade a reinserção social. Se fosse assim, não haveria necessidade de se ter condenado Adolf Eichmann: ele estava perfeitamente integrado na sociedade argentina: tinha um emprego, levava uma vida respeitável, era um bom pai para os seus filhos. Não havia o mínimo risco de que voltasse a enviar judeus para as câmaras de gás. Para que então condenar Eichmann, perguntaram a Broda num debate de televisão, se o direito penal só serve ao objetivo da reintegração social? O Ministro não soube responder. Se fosse para aplicar sua teoria, deveríamos simplesmente deixar os criminosos nazistas viverem em suas vilas na Argentina, Brasil, no Uruguai ou no Paraguai. No máximo poderíamos esperar que vivessem atormentados por sua consciência. Mas eu duvido que no caso de Eichmann ele viesse a sentir remorsos (WIESENTHAL, 1990, p. 84).

Wiesenthal também conclui:

seu nome. Por ver os métodos de extermínio pessoalmente, a presença de Eichmann era “registrada” naturalmente.”

Qual fora o verdadeiro sucesso da busca de Eichmann? Consistiu, ao meu ver, em haver lembrado ao mundo a tragédia dos judeus num momento em que o mundo parecia querer reprimi-la e esquecê-la. Depois do processo contra Eichmann, ninguém mais poderia alimentar dúvidas sobre a extensão desta tragédia. Foram os depoimentos de Eichmann que apresentaram um desmentido formal àqueles que procuravam negar a existência de Auschwitz. Por último, o processo de Eichmann permitiu que se conhecesse com bem mais profundidade a máquina de extermínio nacional-socialista e o papel de seus protagonistas mais importantes. Desde então o mundo conhece o conceito do “burocrata do crime”. Ficamos sabendo que não era necessário haver um sadismo fanático, beirando a demência, para que milhões de pessoas fossem assassinadas, mas que bastou a zelosa obediência às ordens de um *Führer*. Que assassinos de massa não precisam ser, de forma alguma, seres anti-sociais [sic] – aliás, é preferível que não o sejam – antes que o assassino em larga escala supõe que o assassino esteja perfeitamente integrado a sociedade. Durante o processo de Eichmann, sentei-me ao lado de um jornalista americano. Quando o juiz perguntou ao réu se ele se sentia culpado, Eichmann respondeu: “Não.”

“Acho que o juiz devia fazer-lhe esta pergunta seis milhões de vezes” – cochichei ao ouvido do meu vizinho.

Esta frase iria ser reproduzida em vários jornais americanos. Creio que ela resume de forma concisa toda a problemática deste gênero de processos. Lamentavelmente é quase impossível dar ao assassínio cometido aos milhões o tratamento emocional adequado para que seja percebido pelas pessoas um assassínio concreto, individual, cometido vários milhões de vezes (WIESENTHAL, 1990, p. 83-84).

A boa-fé de Wiesenthal não se restringia à praticidade da investigação, prisão de nazistas e à entrega deles às autoridades competentes. Ele produziu importante material descritivo dos planos de vida destes homens, manancial de estudos filosóficos e jurídicos.

Seu trabalho expôs o embate entre má-fé e boa-fé durante a Segunda Guerra Mundial e os efeitos disto sobre o direito em geral, especialmente em matéria de Direitos humanos. Por isto, a ciência jurídica pode ser vista sob outros ângulos, aos moldes de uma fenomenologia existencial.

Desta forma, conclui-se que, se o arquiteto em Wiesenthal foi desfeito juntamente com as casas que ele havia projetado, o plano de Muselmann que os nazistas quiseram impor a ele foi rejeitado e substituído por um projeto de vida também de boa-fé cuja finalidade era atribuir responsabilidade a seus perseguidores.

7 O NAZISMO É MÁ-FÉ⁴⁸

Malgrado alguns supostos nazistas tivessem atravessado o Terceiro Reich de mãos limpas (WIESENTHAL, 1990, p. 18-19), o nazismo é um projeto de má-fé. Neste sentido, vale dizer que o nazista é alguém que se formou em inautenticidade. Movido por uma “paixão,” (ideia esta estudada também na seara filosófica), ele pretende eliminar a liberdade de certos grupos, eleitos como verdadeiros alvos.

Para tanto, sobre estes é lançado um olhar cuja pretensão é petrificá-los ou bestializá-los, mediante descrições redutoras de suas possibilidades de ser, como modo de fingir que tais alvos não seriam seres livres. Em certos casos, os perseguidos podem sentir-se realmente petrificados, envergonhados, e assumir as qualificações que lhe foram impostas. Neste caso, um projeto de má-fé (nazista) produz a má-fé no outro que assume ser fruto de um determinismo.

Por isto, o nazismo quer negar o fenômeno reflexo-refletidor, ou seja, a relação entre os olhares necessários ao exercício da liberdade e à formação do ser. Isto porque o olhar de alguém transcende o outro e é objeto da transcendência deste. É a partir deste enlace que o sujeito escolhe sua formação, o que não pode fazer sem pensar e escolher livremente.

Assim, o nazismo também é má-fé porque é um projeto de ódio cego (apaixonado) oferecido aos seus adelistas, em detrimento do pensamento adequado. Tais homens simplesmente acolhem o projeto de um tirano e o assumem sem exercer adequadamente a liberdade de escolhê-lo e sem assumir a responsabilidade atinente a isto.

Com base nestes argumentos, provar-se-á que o projeto nazista fracassa não apenas em termos políticos, o que já foi julgado pela história (BESSEL, 2014, p. 170), mas também em termos filosóficos porque não conseguiu destruir a liberdade como

⁴⁸ Por meio deste título, não se pretende afirmar que o Nazismo se esgote na má-fé. A afirmação anterior de que este conglomerado de ideologias forma um “projeto totalitário e injusto” já seria suficiente para afastar tal interpretação restritiva. O nazismo é um conjunto de maldades e mentiras que vai além da má-fé. Contudo, através deste título, pretende-se destacar a má-fé do nazismo como uma das suas principais características.

exercício de escolhas do sujeito. Neste contexto, a experiência do extermínio em campos nazistas deriva da frustração advinda da incapacidade de eliminação da liberdade de escolha.

7.1 A paixão e a perseguição em razão da facticidade

O ódio faz dos homens néscios quando é utilizado como motivo do sombreamento de determinados objetos de escolha. Neste caso, o pensamento seria reduzido à assunção de uma ideia, premissa isolada e egoísta, que supostamente regeria tudo. Porém, não significa dizer que o ódio impeça o pensamento. Este sentimento guia um modo de ser apaixonado que anda ao lado de projetos de má-fé. Ele é uma paixão.

Vários filósofos lançaram luzes sobre o conceito de paixão.⁴⁹ Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles abordou a paixão da seguinte forma:

Por paixões quero significar os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e de um modo geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento (ARISTÓTELES, 2008, p. 46).

Segundo este filósofo, somente as disposições seriam virtudes “por serem as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má” (ARISTÓTELES, 2008, p. 46). Excluída, portanto, a possibilidade de a paixão ser qualificada como uma disposição, ninguém poderia ser julgado em razão da primeira. Contudo, poderia ser analisado desta forma em razão de suas virtudes e dos vícios porque ambos podem se reportar as paixões e aos atos. Os vícios corresponderiam aos extremos, ao passo que as virtudes seriam marcadas pela mediania. Assim, a disposição para uma ou outra determinaria o modo pelo qual os homens serão definidos, reconhecidos ou julgados (ARISTÓTELES, 2008, p. 54).

⁴⁹ Immanuel Kant disse o seguinte sobre os problemas das paixões, no livro *Antropologia em Sentido Pragmático*: “[...] A paixão pressupõe sempre uma máxima do sujeito, a de atuar segundo um fim que a inclinação lhe prescreve” (Cidade do México: FCE, 2014, p. 172, tradução nossa). Mais adiante, conclui o filósofo alemão: “As paixões são cânceres da razão pura prática e, na maioria das vezes incuráveis: porque o enfermo não quer se curar” [...] (KANT, Immanuel. **Antropologia em sentido pragmático**. Cidade do México: FCE, 2014, p. 173, tradução nossa). Kant e Sartre fazem parte de tradições filosóficas diferentes. Contudo, verifica-se aqui um sutil ponto de concordância entre os dois. Esta decisão apontada por Kant de que alguém não se liberte de uma paixão é semelhante ao determinismo em má-fé, pensado por Sartre (**O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 39).

Ao seu modo e guardadas as devidas proporções, Sartre apropriou-se parcialmente deste tipo de argumento na obra *Reflexões Sobre o Racismo* porque, sem tratar especificamente da mediania dos sentimentos, ele não acreditou que a existência humana poderia ser guiada exclusivamente por uma paixão. Não a tolerou como algo absoluto e exclusivo. No seu entender, o modo de ser apaixonado não poderia ser excludente do exercício do pensamento e de escolhas (SARTRE, 1978, p. 11).

Contudo, o filósofo francês compreendeu que há maneiras de tentar falsear o raciocínio e, que, para tanto, a paixão seria utilizada pelo antissemita como um guia humano inquestionável, base determinista de tudo ou ideia dotada de uma lógica inerente, o que ele chamou de monoideísmo. O antissemitismo é resultado de uma opção sustentada por uma paixão e ocorre no exercício da liberdade de seus aderentes. Neste caso, tal paixão é uma “afecção de ódio ou de cólera.” (SARTRE, 1978, p. 10-11).

O antissemita abre mão de uma vida racional em nome de uma vida apaixonada e medíocre. Para tanto, identifica o ódio como fé e o acolhe. Entretanto, ele não pode admitir que o outro descubra a fragilidade de seu raciocínio e o identifique como um néscio. Ele busca refúgio no interior da multidão formada por seus pares cujas imagens dos projetos formam um bloco pretensamente impenetrável e inatingível pelas críticas. Sobre isto ensinou Jean-Paul Sartre em tom irônico:

[...] é o homem das multidões; por diminuta que seja sua estatura, toma ainda o cuidado de abaixar-se, por medo [sic] de emergir do rebanho e encontrar-se em face de si mesmo. Se êle [sic] se tornou anti-semita [sic], é porque não se pode sê-lo sozinho [sic]. A frase: “Odeio os judeus”, é das que se pronunciam em grupo; ao proferi-la adere-se a uma tradição e a uma comunidade: a dos medíocres. Por isso convém lembrar que ninguém é necessariamente humilde ou até modesto porque consentiu na mediocridade. É bem ao contrário: há um orgulho apaixonado dos medíocres e o anti-semita [sic] constitui uma tentativa de valorizar a mediocridade como tal, de criar a elite dos medíocres (1978, p. 13).

O homem das multidões (o nazista) tenta ser em-si. Sua fuga em direção à multidão de iguais é parte da evasão tipicamente praticada pelos inautênticos, o que será tratado no próximo tópico secundário. De outro modo, por agir furiosa e exaltadamente, o nazista conseguia impedir que outrem lhe dirigisse perguntas acerca de seu projeto

existencial de perseguição e extermínio de pessoas. Isto lhe permitia não desviar a atenção sobre a ideia isolada que desencadeou este plano de vida. Também por isto não seria necessário revelar a si mesmo que suas vítimas eram acoçadas em razão de sua simples existência (facticidade).

7.2 Fuga da autenticidade

A fuga da autenticidade é a marca principal do nazismo e de suas ideologias componentes. Em seu nascedouro, ele é evasão da liberdade de escolher um plano de vida. Isto ficou evidenciado, por exemplo, nos momentos que antecederam a filiação de Eichmann ao partido nazista. Para tanto, bastou a ele o sentimento de pertencimento a um projeto alheio, o que foi incentivado por Kaltenbrunner por meio das seguintes palavras: “Você ...Você pertence a nós!” (CESARANI, 2007, p. 31).

David Cesarani (2007), historiador que estudou o nazismo e a vida de Eichmann, não identificou qualquer argumentação ou questionamento deste homem acerca daquela assertiva. O ato subsequente à referida frase foi apenas a filiação de Eichmann ao partido nazista. Seu pensamento resumiu-se a assunção de um projeto escolhido pelo outro. Isto revela que a consciência deste homem limitou-se a um nível pré-reflexivo quanto à escolha de seu projeto fundamental. Neste caso, a consciência que deveria apontar para as possibilidades absurdas do mundo (a multiplicidade), conduziu a atenção a um só plano de vida. Para tanto, lançou-se sobre as demais opções um véu. Contudo, o turvamento destas possibilidades reduz o campo múltiplo de destinação do pensamento para transformá-lo num monoideísmo. E aí está o início da má-fé: a fuga do pensamento. Qual homem, capaz e são mentalmente, poderia dispensar ou evitar o pensamento, por mais humilde que esta pessoa seja? Esta fuga é impossível e só pode ser almejada em má-fé. Tentar evitar o pensamento é um procedimento inautêntico porque visa transferir em vão a realização de escolhas para o outro. Consiste em abrir mão da liberdade em sua forma mais primária, que advém do raciocínio e deságua no exercício de opções.

E isto também se aplica a outros homens de massa, que aderiram ao plano de Hitler nos mesmos termos. Eles assumiram o projeto de um tirano que não acreditava na utilização da liberdade pelos próprios sujeitos e imputava a estes o mal do esquecimento

(HITLER, 2016, p. 39). O exercício da liberdade de tal escolha por parte destes é feito de maneira omissiva porque “o outro” decidiu ostensivamente o que eles fariam da própria vida.

Porém, o nazismo não é apenas fuga do pensamento e da liberdade. Ele é também uma tentativa de escapar da angústia. Os nazistas tentaram não pensar adequadamente na opção por este projeto para não enfrentar o desconforto que caracteriza a escolha de outros planos de vida.

Mas foi perante os tribunais que a inautenticidade do nazismo se tornaria mais evidente a partir de outra evasão, atrelada às anteriores. Verificou-se que o nazismo também é fuga de responsabilidade. Submetidos a julgamento, cada réu pode refletir adequadamente sob seus planos, momento em que os mencionados véus foram levantados e as demais opções de projetos de vida, expostas à consciência de cada um deles. Contudo, em muitos casos, vários deles precisaram manter a má-fé inclusive em julgamento, desta vez procurando tardiamente desculpas por todas as fugas anteriores. Por isto, só cabia a eles não assumir os atos que praticaram. A título exemplificativo, é importante citar as respostas do réu, ex-Marechal das Forças Armadas Nazistas, Goering às perguntas formuladas pelo Promotor Jackson em Nuremberg:

“O Senhor também não assinou uma lei, em 1940, de confisco de todas as propriedades dos judeus na Polônia?”

“Presumo que sim, porque o decreto está aqui.” Agora o acusado visivelmente se contorcia na cadeira.

“E não assinou outro decreto, em que os judeus não seriam ressarcidos por prejuízos causados por um ataque inimigo ou por forças alemãs?”

“Não posso negar se o documento tiver minha assinatura,” disse Goering.

“Essa é sua assinatura?”, perguntou Jackson apontando para o documento seguinte, que tinha sido colocado em frente ao acusado.

“Creio que sim.”

“É ou não sua assinatura?” O tom de voz de Jackson traiu sua crescente impaciência. Goering percebeu a armadilha em que Jackson o enredara. Ele demorou um momento para responder.

“Sim.”

“Essa é sua assinatura em um documento de julho de 1941”, disse Jackson, “pedindo a Himmler e a [Reinhardt] Heydrich para planejar a Solução Final da Questão Judaica?”.

Goering explodiu de raiva.

“Essa não é uma tradução fiel! Eu disse uma solução total e não uma solução final.”

“Essas são suas palavras para Himmler”, continuou Jackson entusiasmado. “Eu o encarrego de me enviar o mais rápido possível um plano completo de medidas organizacionais, factuais e materiais necessárias para tomarmos uma decisão adequada para a questão dos judeus.” “Essa é uma tradução fiel do texto?”

“Esse plano referia-se à expulsão e à deportação de judeus,” protestou Goering.

“O senhor ordenou que todos os órgãos governamentais colaborassem com a SS na solução final da questão judaica. Não é verdade?”

“A SS não tem nenhum envolvimento nesse assunto!” A cor rosada voltava ao rosto flácido do *Reichmarschall* Goering.

“Esse documento declara que o senhor mandou que todos os órgãos do governo cooperassem com a SS. O Senhor enviou esta carta para o *Gruppenführer* Heydrich da SS.”

“Mas isso não significa que a SS estivesse envolvida na solução da questão judaica.”

“As palavras mal haviam sido ditas quando Goering percebeu que tinha colocado a corda em seu pescoço. Ouviu-se um murmúrio na sala do tribunal quando Jackson se inclinou para encarar seu temível adversário.

“O Senhor poderia repetir a frase?” perguntou com calma.

“Eu desconhecia o que acontecia nos campos de concentração e os métodos usados lá. Esses fatos eram mantidos em segredo para mim.”

Porém, nesse momento, Jackson já se encaminhava para os assentos reservados aos juízes, radiante em razão de a natureza assassina da liderança nazista ter sido, por fim, revelado em público.

“Devo acrescentar que o *Führer* não sabia a extensão destes acontecimentos.” Goering, desesperado, não sabia mais o que dizer. Mas ninguém o ouvia.

Jackson folheou outro dossiê. Ele o estudou por alguns segundos, antes de se dirigir ao acusado com um tom de visível desprezo.

“Esse tribunal tem provas que quase 10 milhões de pessoas foram exterminadas, assassinadas a sangue frio. O Senhor, assim como Hitler, desconhecia o que se passava nos campos? “Sim” (ROLAND, 2013, 128-129).

Todavia, ao ser interrogado anteriormente, Goering já havia respondido o seguinte:

Jackson começou seu interrogatório.

“Eu gostaria de saber quais eram os trâmites administrativos do sistema que criou na Alemanha e por que os campos de concentração foram uma prioridade assim que ascendeu ao poder. De acordo com sua opinião, a criação dos campos foi necessária?” [...]

“Sim, achei que a criação dos campos de concentração era uma questão prioritária para eliminar a oposição” (ROLAND, 2013, p. 126).

Não se pretende aqui analisar a justiça ou injustiça da condenação à morte de Goering, Eichmann e outros nazistas nestas circunstâncias, mas apontar e descrever o modo de ser deste tipo de pessoa.

A má-fé de Goering é marcante porque ele admite a “importância” dos campos de concentração para exterminar o que ele chamava de “oposição.” Por outro lado, alegava que ele e Hitler desconheciam o que se passava nestes lugares. Ele não é consciência orgulhosa de seus atos porque não os assume, mesmo após responder de maneira contraditória e vacilante às perguntas formuladas em juízo por aquele promotor de justiça. Desta forma, qualquer questionamento sobre o seu plano de vida desencadeava respostas furiosas ou discursos prolongados cujo objetivo era manter oculta a verdade sobre o que ele fez de si mesmo. Contudo, este tipo de plano de vida já traz em seu ser a confissão do que ele é: má-fé, inautenticidade.

A inautenticidade do projeto fundamental de Eichmann também é evidente porque compreende as mesmas fugas caracterizadoras da má-fé. Primeiramente, o exercício inadequado do pensamento por este nazista é comprovado pelas suas respostas dadas em interrogatório aos magistrados da Corte Distrital de Jerusalém no Julgamento do Caso Criminal 40/61:

Toda minha vida – escreve ele – fui acostumado a obedecer, desde a mais tenra idade até 8 de maio de 1945. Uma obediência que se torna, ao longo dos meus anos de SS, uma “obediência de cadáver”, uma obediência incondicional.

E o que me traria a desobediência? De que me serviria ela? No que respeita aos princípios, os planos e as decisões relativas aos acontecimentos de 1935-1945, em nenhum momento no decorrer destes dez anos foram do domínio da minha consciência. Para isso, o meu posto e a minha situação de serviço eram demasiado baixos (BERTIN, 1978, p. 48).

Nota-se também do trecho acima que a má-fé não é uma crença desinteressada. Por isto, não se pretende enfrentar a angústia nem mesmo para se libertar deste tipo do plano de vida escolhido de forma inautêntica. Daí a pergunta de Eichmann sobre o que a desobediência poderia trazer a ele. Isto porque questionar o nazismo é pensar sobre ele e expor as possibilidades de ser diferente, o que corresponde à derrota desta ideologia leiga. Por outro lado, questioná-lo significa especular sobre a possibilidade de deixar de

ser um Tenente-Coronel das Tropas de Proteção Nazistas, o que na ótica de Eichmann seria inaceitável e inútil. Assim, a desobediência (ainda que meramente pensada) poderia levar este nazista a formular um pedido de exoneração dos quadros da SS, o que lhe retiraria *status*, vantagens etc. Este tipo de variável deve permanecer oculta sobre o véu da má-fé, mesmo que tal procedimento custe a vida de milhões.

Então, constata-se que a má-fé pode ter um propósito, qual seja, evitar o desconforto de pensar sobre a mudança dos rumos da própria vida e, conseqüentemente, sobre as perdas derivadas disto. Mas, ao agir desta maneira, o sobredito nazista também tenta escapar da sua liberdade de decidir. Tanto é assim que, em pleno exercício de seu projeto inautêntico, ele sempre tentou transferir a responsabilidade pela prática de seus atos a estrutura hierárquica nazista. As palavras do Dr. Robert Servatius, advogado do mencionado Tenente-Coronel, alinham-se as respostas deste: “Em primeiro lugar, Eichmann não é um chefe, ele é um executante. Ele não fez mais do que submeter-se a superiores aos quais estava ligado por juramento e sabe-se o que este juramento poderia significar na Alemanha nazi” (BERTIN, 1978, p. 30).

Este nazista se escondeu na alegada inferioridade de seu posto de Tenente-Coronel e se transformou numa eficiente máquina executora de ordens cujo cérebro estaria em outro ser, o que também é má-fé. Contudo, não cogitou em momento algum que, ao dar cumprimento a uma decisão alheia, ele a escolheria como sua porque deveria refletir sobre ela.

Ademais, a tentativa de reduzir a importância do posto que ele ocupou perante as tropas de proteção também é falaciosa. Imaginando-se, por exemplo, que a patente inicial de soldado correspondesse à base da pirâmide hierárquica das SS e que o posto de tenente correspondesse à metade desta estrutura, o posto de tenente-coronel está muito mais próximo do seu topo do que destas. Portanto, não se trata de um posto de somenos importância no que se refere ao exercício de escolhas. Cuida-se de função de comando essencialmente, não de execução de ordens. Além disto, ele não poderia fugir de sua liberdade de escolher, mesmo que fosse um simples soldado ou cabo. Cada qual deve responder pelos seus atos de acordo com a sua culpabilidade.

Constata-se que Eichmann tentava acreditar que vivia um projeto alheio. Por conseguinte, tinha a fé de que esta escolha e seus atos seriam da responsabilidade dos outros. Entretanto, permitir que estes escolham em seu lugar também é uma opção. Por conseguinte, ele não conseguiu fugir da responsabilidade do que fez de si mesmo. Isto não significa pretender renegar a influência do contexto de vida de alguém sobre suas decisões. Porém, não se pode imputar exclusivamente a isto a causa das escolhas humanas, ou seja, não se admite romper o vínculo entre o pensamento das pessoas mentalmente sãs e a realização de suas opções, sob pretexto de estarem submetidas a um determinismo.

Neste contexto, a responsabilidade de alguém que escolhe ser nazista é imensa tanto individual quanto coletivamente. Este projeto de petrificação em vida e de atribuição de culpa ao outro em razão de sua facticidade poderia surgir aos olhos dos demais como algo bom, já que, hipoteticamente, opta-se pelo bem. Portanto, na medida de sua culpabilidade, Eichmann foi responsável individualmente por organizar a logística do envio de milhões de judeus e outros prisioneiros para os campos de extermínio e de trabalhos forçados espalhados pela Europa. Mas, além disto, ele foi responsável pelos demais porque, ao escolher a si mesmo, ele também escolheu o próximo. Como? Muitos de seus subordinados ou compatriotas puderam ver no seu projeto mal pensado algo bom. Neste sentido, como um exemplo a ser seguido, Eichmann tornou-se um paradigma de homem de má-fé e, desta forma, apareceu diante dos outros, trajando seu uniforme negro, enfeitado com insígnias brilhantes. Nesta hipótese alguém de boa-fé poderia escolher livremente integrar-se às forças de proteção nazista por não conhecer totalmente seus nuances e, assim que alcançasse a visão do todo, optar por nela permanecer contra suas convicções (em má-fé) para garantir os benefícios particulares alcançados ou requerer exoneração de suas fileiras. Por outro lado, ao avistar a imagem do projeto de Eichmann, alguém poderia escolhê-lo na origem em má-fé por aceitar pré-reflexivamente a influência de alguém que lhe diz por exemplo: “você...você pertence a nós.”

Então essa indagação poderia ser feita: Mas se alguém escolhesse livre e angustiadamente se tornar um nazista (considerando a influência de terceiros e do meio no qual está inserido, mas não se determinando exclusivamente por isto) ele não estaria de boa-fé? Isto só seria possível se o sujeito tivesse escolhido isto em erro, ou seja,

supondo ter optado por algo diferente do que escolheu. Então, ele teria feito uma escolha autêntica até o momento em que tomasse conhecimento pleno daquilo pelo qual optou, instante em que, mantida a escolha inaugural, passaria a exercer um projeto de má-fé.

Então, o nazismo é necessariamente expressão de má-fé, mesmo que se tente escolhê-lo de maneira refletida, angustiada e livre. Isto ocorre porque esta ideologia pretende aniquilar não apenas a facticidade daqueles que aponta como inimigos, mas principalmente a transcendência destes. Porém, ao agirem assim, seus aderentes mostraram-se também petrificados em seus pensamentos, coisificados, homens que não toleravam o novo. Eles precisavam sempre de um alvo, sob pena de perderem a justificação de sua existência. É por este motivo que Sartre argumentou ironicamente que, acaso o judeu não existisse, o antissemita tentaria inventá-lo para persegui-lo (1978, p. 08). Uma vez alcançada, a solução final da questão judaica, outro inimigo seria criado e posto em seu lugar. Nestes termos, seus aderentes tentaram transformar o mundo numa massa constituída por idênticos. Cuida-se de plano orientado pelo monoideísmo e que não percebe o nada que se interpõe entre um projeto de vida e outro. Assim, tal ideologia quis transformar o Para-si em Em-si, mesmo em vida, o que é impossível além de inautêntico.

7.3 Reflexo-refletidor

Sartre chamou atenção para o fenômeno reflexo-refletidor segundo o qual a consciência olha e é olhada. Uma transcende em direção a outra. Neste caso, ela figura como sujeito e objeto ao mesmo tempo e num só ato. Assim, alguém capta a imagem do outro enquanto tem a sua captada por este (consciência reflexiva). Entretanto, mesmo na hipótese de não posicionar sujeito algum, caso em que a consciência é irrefletida, ela pode apontar para si própria, o que lhe conserva um caráter homólogo da consciência reflexiva (SARTRE, 2012, p. 122-123).

Contudo, é justamente tal reflexividade que permite a ela a dissociação da imagem mostrada pelo outro. Este apresenta uma imagem do sujeito que pode ser aceita por este ou não. Não se trata de uma contiguidade com a consciência alheia, mas de uma fissura ou translucidez estabelecida entre elas. A consciência mostra-se como um nada

mundano. Nestes termos, o caráter humano sobressai ao meramente material do Em-si porque a consciência põe esta oposição nadificadora no mundo para romper a noção deste como bloco.

Por isto, salta aos olhos o aspecto democrático da filosofia sartriana e sua colaboração para o desenvolvimento dos Direitos humanos no mundo a partir de uma orientação fenomenológica. Nela são estudadas noções singelas em ângulos variados, tais como “o nada” e que, por isto, poderiam ser vistas como dispensáveis diante de olhos desatentos, mas que oferecem subsídios para questionar e combater regimes totalitários complexos.

Nos mesmos termos, a noção de “o outro” não é dispensável. Ao contrário, é parte fundamental do fenômeno “reflexo-refletidor.” O sujeito não consegue buscar sua formação sem o outro, mesmo que, a partir deste encontro, decida se tornar um eremita. Eis a descoberta do próprio sujeito em razão do outro:

[...] O outro é algo tão certo para nós quanto o somos nós mesmos. Assim, aquele que se apreende de maneira imediata pelo *cogito*, descobre também todos os outros, e os descobre como condição de sua própria existência. Ele se apercebe que não pode ser nada [...] a menos que os outros o reconheçam como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma linguagem colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim (SARTRE, 2016, p. 34).

Chama atenção o tratamento oferecido à noção de reflexão. Em dado momento ela possui cunho imagético, já que as imagens dos projetos de vida são exemplos de modos de ser. Também, por isto, as imagens conduzem a outra forma de reflexão, qual seja, o pensamento. Então, trilha-se um caminho entre a imagem e pensamento, o que é permeado pelo nada da consciência. As imagens que o outro apresenta ao Para-si e vice-versa são estímulos ao pensamento de ambos, à comunicação e, enfim, à relação entre eles.

Mas existe a possibilidade de se deturpar tudo isto. Imagens poderiam ser distorcidas, perdidas ou enfraquecidas para provocar em alguém a clausura em seu

próprio ser, a impossibilidade de transcender, procedimento este tentado pela ideologia nazista. Presas em si mesmas, moldadas por um unilateral princípio de identidade, as vítimas poderiam ser mais facilmente qualificadas como coisa.

Porém, o fenômeno reflexo-refletidor provou justamente o inverso disto em virtude de seu caráter transitivo. Foram os nazistas que assumiram a imagem petrificada do ser que tentaram forjar como pedra. Eles tiveram a própria imagem refletida no objeto que quiseram produzir. Isto porque, para tentar dizer que o próximo seria apenas facticidade, eles terminaram por agir como tal. Para tanto, guiaram-se apenas pelo estado apaixonado de odiar como método de tentativa de manipulação do pensamento pela má-fé. Assim, ocultando as múltiplas possibilidades de vida para as quais judeus e demais vítimas poderiam transcender, os nazistas pretenderam ver nestes a imagem do sub-humano. Contudo, puderam ver em si mesmos esta imagem refletida no olhar das vítimas (SARTRE, 1978, p. 12).

A imagem do nazismo como coisa deriva justamente do modo imutável de ser dos seus aderentes, baseado na pobreza do pensamento e na exacerbação do ódio. Guardadas as devidas proporções que a analogia permite, poder-se-ia dizer que a Górgona viu a própria imagem num espelho e, por meio desta ação, aquilo que fez de si mesma: a impossibilidade de ser diferente, ou seja, um ser de pedra. A diferença entre os modos de ser daquele monstro e dos nazistas é que o primeiro só poderia ser evitado pela cegueira ou morte deste titã (era inevitável porque seu olhar assassino integrava sua facticidade), ao passo que o segundo poderia ter sido facilmente impedido pelo simples exercício do pensamento em boa-fé.

7.4 O fracasso da destruição da liberdade pelo mal banal

Depois do horror produzido durante certa fase da Revolução Francesa em nome da liberdade, esta deixou de ser objetivo a ser alcançado para se tornar alvo a ser eliminado por uma ideologia em pleno Século XX. Os nazistas desencadearam o mal banal nesta época para desprezar e destruir a liberdade de um grupo de pessoas. Para tanto, valeram-se de experimentos em campos de concentração e de extermínio nos quais as vítimas desta ideologia foram expostas a todo tipo de sofrimento e de ofensa a sua dignidade. Esta forma de mal, estudada em pormenores por Hannah Arendt (2015),

vinculada à beligerância contínua dos líderes nazistas, tornou-se um terrível obstáculo mundano ao projeto kantiano de *A Paz Perpétua* (2008).

Apesar disto, malgrado tenham conseguido postergar esta paz de alguma forma, os perpetradores do mal banal frustraram-se com a impossibilidade da eliminação (em vida) da liberdade humana.

Em Sartre (2012, p. 24), nem mesmo durante momentos de introspecção a consciência permanece enclausurada no sujeito. Durante a leitura concentrada de um livro, a consciência não aponta apenas para este ato, mas pode se postar em ângulos diferentes. A título exemplificativo os detalhes das folhas, o tamanho das letras e o espaçamento entre as linhas podem ser descritos sob certo enfoque. Por outro lado, a consciência neste caso também tem o condão de observar o próprio sujeito lendo o livro, momento em que aponta para si mesma. Isto mostra a multiplicidade de descrições de um mesmo evento. Assim, mesmo estando o sujeito em introspecção, esta consciência irrefletida em outra não deixa de apresentar características homólogas à consciência reflexiva. É este “eterno apontar para algo” que colabora para reforçar a ideia da indestrutibilidade da liberdade humana pelo próprio sujeito, mesmo diante de coação extrema.

Esta forma da consciência guia o homem em direção ao futuro. Por isto, o passado é pensado sempre como “o passado do presente.” O tempo pretérito assim assume forma de facticidade pensada no tempo atual. Já o futuro é sempre transcendência da atualidade e possibilidade de mudança de um estado de coisas. Contata-se, portanto, que o homem é uma contínua ruptura de sua própria facticidade em direção ao futuro. É impossível torná-lo coisa.

Quando a consciência aponta para o absurdo das possibilidades mundanas (ainda que seja para objetos meramente pensados), descobre a inevitabilidade da liberdade de escolher algo entre elas. Neste sentido, não é possível forçar alguém a destruir a própria liberdade em vida. Isto porque, neste caso, mesmo torturado e coagido, o último ato derivado de uma opção pertence ainda a ele. Por isto os experimentos nazistas de perseguição, confinamento, maus tratos e tortura só constataram este impossível resultado, o que consistiu na frustração dos representantes desta ideologia. Por

consequente, o nazismo como tentativa de fuga e de destruição da liberdade humana não passa de um projeto de acentuada má-fé.

7.5 A contínua purga da inautenticidade nazista na intersubjetividade sartriana

De acordo com Sartre todo projeto é compreensível universalmente como possibilidade de realização de escolhas. Esta universalidade é a forma de intelecção das condições necessárias à formação de um plano de vida autêntico (SARTRE, 2016, p. 35-36).

Entretanto, seria muito inocente admitir que, para realizar tal reconhecimento, bastaria simplesmente inserir qualquer tipo de projeto fundamental no mundo (intersubjetividade). Cabe ao sujeito executar em si mesmo o projeto alheio, ou seja, simular esta possibilidade mentalmente. Assim, um plano de vida é compreensível como possibilidade, mas, por outro lado, pode não ser executável. É neste sentido que a universalidade é continuamente construída porque a aceitação de um plano na intersubjetividade é submetida ao olhar dos outros. Contata-se que há sempre em andamento um recíproco julgamento mundano capaz de constranger a liberdade e exigir a respectiva responsabilidade de alguém.

Por isto, compreende-se a sociedade como uma possibilidade contínua de formação e aprendizado humanos. Ela sempre oferece abertura para inserção de novos valores advindos de novos projetos livres e libertadores. Porém, convive com as inescapáveis restrições da liberdade e encontra em si e no homem a explicação para a indestrutibilidade deste direito.

Para o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, “sociedade e convivência são conceitos equivalentes” (2016, p. 43). Este tipo de raciocínio reconhece certa mobilidade à sociedade porque basta a convivência humana para que aquela exista. Malgrado seja difícil ou impreciso dizer o que é convivência neste caso, o olhar humano na perspectiva do filósofo parisiense realiza um tipo de vínculo entre cada sujeito, motivo pelo qual a intersubjetividade é feita a cada olhar (SARTRE, 2012, 2016) e

assume direcionamentos variados, desde hipotéticas linhas, malhas etc.⁵⁰ Assim, em termos fenomenológicos, não há fixidez para a intersubjetividade porque ela é produzida pela utilização contínua da liberdade e a favor desta. Em outras palavras, o mundo é continuamente feito.

Então, pensa-se num dinamismo social em boa-fé de maneira que o sujeito possa integrar uma coletividade sem abandonar a própria subjetividade. Aliás, esta assume um papel muito mais efetivo no sentir do filósofo francês do que o aspecto exclusivamente coletivo. Isto porque ela possui natureza ontológica – que neste caso não diz respeito necessariamente à relação entre objetos – mas sim à função de formação do ser (SARTRE, 2012, p. 529). Desta maneira, o Para-si integra uma coletividade de pessoas livres, motivo pelo qual não deve compor uma massa amorfa de seres cujo pensamento é relegado a um ditador.

A partir destes argumentos, não se quer aduzir que a coletividade não seja importante para o indivíduo. Porém, pretende-se afirmar que ela não pode servir de obstáculo à liberdade e responsabilidade humanas nem ser a razão exclusiva da escolha dos projetos individuais. Em suma, o sujeito participa de uma coletividade, sociedade e do mundo (intersubjetividade), mas não deve integrar uma “massa” de pessoas alheias ao pensamento, sob pena de incorrer em má-fé.

Então, percebe-se a existência de uma forma de julgamento humano pelo “olhar do outro” no mundo fenomênico. Ele não só restringe, mas, ao mesmo tempo, justifica a liberdade. Na seara fenomenológica, a descrição da liberdade também depende da existência dos obstáculos oferecidos pelo Em-si, pela “situação” e também pelo “olhar do outro.”

Contudo, neste contexto, os nazistas pretendiam ser impermeáveis à reflexividade das consciências, ou seja, não toleravam o olhar alheio. Isto porque tal olhar só devolvia aos nazistas a própria facticidade que eles queriam ser, mas não

⁵⁰ Apesar de as palavras “estrutura” e “estruturas” terem sido empregadas no livro *O Ser e o Nada* (SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 2012), a Fenomenologia Existencialista não deriva da tradição estruturalista. As semelhanças e diferenças entre estas podem ser analisadas no livro *Fenomenologia e Estruturalismo* da autoria do professor italiano Andrea Bonomi (São Paulo: Perspectiva, 2009).

podiam admitir. Ao tentar em vida transformar suas vítimas em facticidade, os nazistas acabaram por receber do olhar delas o que eles fizeram de si próprios: imutabilidade, impermeabilidade etc. Daí porque se argumenta que eles queriam ser tão opacos como os pedregulhos e, assim, evitar o pensamento. Para tanto, precisavam encobrir o raciocínio por meio de uma vida de ódio cego.

Os nazistas tentaram burlar o modo de ser intersubjetivo de maneira que poderiam ver sem serem vistos, de julgar sem serem julgados e de decidir sem reflexão. Não são raros os relatos de que cada prisioneiro era constantemente impedido de olhar para seus algozes nos campos de extermínio e de trabalhos forçados (WIESENTHAL, 1990, p. 22). Mas o modo de ser pretendido pelos nazistas é um fracasso por ser repudiado não apenas individualmente, mas também coletivamente. Se para Arendt cada nascimento representa a possibilidade contínua de derrota do totalitarismo (ARENDR, 2015, p. 639), Sartre encontra no olhar livre dos sujeitos um sistema de julgamentos permanente, restritivo e justificador da liberdade (mas não destruidor dela). A autenticidade dos modos de ser é a referência ofertada a este sistema de olhares, a partir do qual um plano de vida pode ser compreendido como executável ou não (SARTRE, 1978, 2012, 2016).

Ao fim da existência de alguém, este julgamento feito pelos “outros” expressa a facticidade que ele finalmente se tornou, ou seja, conta sua história, expõe a sua essência, descreve o que ele foi. Não há mais controle do próprio indivíduo sobre sua essência, malgrado ele pudesse ter contribuído em vida para a formação dela. Quem a descreve e julga é o outro, do qual este sujeito não conseguiu se libertar mesmo depois de seu fim.

A título exemplificativo, pergunta-se o seguinte: Quais foram as essências deixadas aos olhos dos demais por Otto Adolf Eichmann e por Simon Wiesenthal? Popularmente, considerando-se os pontos positivos e negativos da vida de qualquer indivíduo falível, estes prevalecem em relação a Eichmann e aqueles a Wiesenthal. Desta forma, a essência do primeiro é descrita negativamente, ao passo que a segunda o é de maneira positiva.

Contudo, diante da linha descritivo-fenomenológica a que se propõe esta dissertação, reduz-se eideticamente os modos de Eichmann a um projeto individual de má-fé nazista e de Wiesenthal ao plano de vida de um homem de boa-fé que não admitia injustiças. Isto caracteriza respectivamente a essência de cada um deles. Diante do absurdo que o nazismo tentou impor ao mundo (inclusive juridicamente) e da perplexidade das pessoas diante dele, só restou a Wiesenthal a própria autenticidade como instrumento para enfrentar este mal.

8 A AUTENTICIDADE DO SER EM MATÉRIA DE DIREITOS HUMANOS

Pelo viés existencial-fenomenológico foi identificada a autenticidade como uma característica de um modo de ser humano apto a contrastar e enfrentar o nazismo e o mal banal produzido por este. Por meio da autenticidade, consegue-se apontar os pontos sensíveis deste tipo de ideologia e identificar sua impossibilidade de ser (ou de ser executada). A autenticidade é apresentada como um contraponto ao modo de ser inautêntico próprio do nazismo, motivo pelo qual ela é lançada mais uma vez no absurdo do mundo como opção de escolha.

Entretanto, um problema intermediário é apresentado: apesar dos papéis judicantes exercidos pelo olhar do outro e pela intersubjetividade, o ser autêntico é mais uma opção diante de seu oposto no mundo. Então, por mais que o olhar do sujeito de boa-fé constranja o modo de ser do homem de má-fé, este pode insistir em agir desta forma, mesmo sem dar importância à futura cristalização em termos negativos de sua essência na história e mesmo suportando a reação justa daquele.

A solução disto passa pela importância das ciências jurídicas. Se a filosofia é fundamental para ajudar os homens a pensar o Direito, este mostra seu valor para consagrar o pensamento humano em normas e decisões judiciais de cunho democrático, capazes de por em prática o pensamento de boa-fé.

Para tanto, é necessário que o Direito exerça a tarefa hercúlea de purificar o absurdo nazista do mundo através do modo criado democraticamente de *não ser*, o que significa que determinadas condutas almeçadas por certos projetos (homens) devem ser repudiadas pelo ordenamento jurídico. Num só ato, concebe-se o ser e o não ser, ou

seja, o que passa pela “peneira” do Direito e aquilo que fica retido nela como resíduo. O critério adotado como modo de *não ser* neste ato jurídico seletivo é a evasão da autenticidade. Não se deve fugir dela, ou seja, desconsiderar a liberdade, angústia e responsabilidade humanas em nome de uma ideologia sustentada por uma ideia pobre. Caso isto ocorra, torna-se necessária a intervenção judicial.

Tudo isto indica a verdadeira tarefa de Sísifo do Direito em geral, especialmente dos Direitos humanos e do Direito penal, qual seja, agir como um filtro diante deste tipo de ideologia e de ações cometidas em nome dela.

Mas esta função de purificação não incorreria no mesmo caminho de preconceitos do nazismo? A resposta é negativa porque esta ideologia pretendia obter uma suposta purificação calcada na facticidade alheia, ao passo que o Direito deve impedir este tipo de conduta justamente para proteger a transcendência do outro, ou seja, garantir sua possibilidade de ser. Para que isto seja feito, o homem deve ser reconhecido como facticidade e transcendência. Portanto, tal purificação é realizada através da proteção à dignidade humana.

Só o Direito pensado, criado e praticado democraticamente é capaz exercer tal função a partir do interior da absurdidade do mundo, como mais um elemento dela. Esta é a possibilidade humana de o Direito ser. No âmbito do absurdo, o Direito contrapõe-se ao não-Direito (pseudo-Direito ou Direito do inimigo) cujo exemplo principal foi o conjunto de leis e decretos regentes do Terceiro Reich (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III) o qual determinou a perseguição gratuita de grupos de pessoas escolhidas em razão de sua facticidade.

8.1 O Direito nazista (o não-Direito)

Não há Direitos Humanos sem autenticidade. Quando muito, o que se pode produzir em detrimento desta é o direito de alguns humanos à perseguição de outros. Contudo, na realidade, isto é o não-Direito.

O “Direito” nazista seguiu esta linha de inautenticidade, pois conferiu a um ditador, por meio da Lei de Solução de Emergência do Povo e do Reich, de 24 de março

de 1933, o poder de editar decretos, com força de lei e hierarquicamente superiores à democrática e liberal Constituição de Weimar, de 11 de agosto de 1919 (ALEMANHA, 2010). Por isto, tais decretos poderiam contrariá-la e vigorar por força própria.

Em síntese, estes são os ditames da referida lei:

Artigo 1º: As leis do Reich podem ser decretadas, apesar do procedimento previsto na Constituição, também pelo governo do Reich [...]

Artigo 2º: As leis do Reich podem ser decretadas, independentemente do procedimento previsto pela Constituição. [...] As leis decretadas pelo governo podem contrariar a Constituição do Reich na medida em que não digam respeito à instituição do parlamento e ao Conselho do Reich. Os direitos do líder do Reich permanecem intocados.

Artigo 3º: A lei decretada pelo governo do Reich é certificada pelo chanceler e promulgada no Diário Oficial. Salvo disposição em contrário, ela entrará em vigor no dia seguinte à promulgação. Os Artigos 68 a 77 da Constituição do Reich não se aplicam a leis decretadas pelo governo do Reich (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 163-164, tradução nossa).

Nota-se que os atos do poder executivo poderiam contrariar a Constituição Alemã, vigente à época. Apesar da clareza de atribuição irrestrita de poder ao Executivo, descrita no artigo 2º da Lei de Solução de Emergência do Povo e do Reich, o dispositivo subsequente mencionou preciosos dispositivos constitucionais (artigos 68 a 77), que a partir então não teriam a atribuição de limitar o alcance das leis decretadas pelo governo. Em resumo, estes dispositivos constitucionais determinavam (ALEMANHA, 2010) a necessidade de aprovação das leis do Reich pelo parlamento (artigo 68); a relação entre a apresentação de projetos de lei pelo governo e o consentimento do Conselho do Reich (artigo 69), a necessidade de promulgação das leis pelo Presidente do Reich e da publicação delas no Diário Oficial (artigo 70), regra geral da vigência das leis (artigo 71), possibilidade de suspensão de promulgação de leis pelo parlamento no caso em que menciona (artigo 72), iniciativa popular e referendun (artigo 73), o veto do Conselho do Reich a leis aprovadas pelo parlamento (artigo 74), a possibilidade de revogação por referendun do acordo realizado pelo parlamento (artigo 75), procedimento de modificação do texto constitucional (artigo 76), competência governamental para edição de normas administrativas de caráter geral (artigo 77).

Por meio disto, criou-se uma estrutura de má-fé, por meio da qual o Poder Judiciário foi transformado numa máquina de identificação e perseguição de vítimas. Juízes foram substituídos por outros em virtude de sua posição política ou de sua raça. Os substitutos deveriam seguir as orientações do Ministro da Justiça e de Hitler, dispostas em cartas periódicas. Tais missivas compunham o ordenamento jurídico, pois serviam para introduzir o pensamento hitleriano na mente dos magistrados e dos promotores de justiça, além de servir de referência de julgamento (ARAÚJO, 2015, p. 55). Portanto, estes juízes se converteram em fantoches de um tirano. Assim, tribunais foram criados para impor penas cruéis e de morte aos “jurisdicionados.” No julgamento de Nuremberg, tudo isto foi assim ressaltado:

[...] Apesar das garantias da Constituição de Weimar e da Lei judiciária Alemã, segundo as quais ninguém poderia ser privado de um juiz competente, e as proibições de constituições de tribunais irregulares, esses tribunais foram impostos à Alemanha, bem como aos seus protetorados e aos países ocupados.

7. O referido projeto comum, a conspiração, os planos e as empresas abraçaram o uso do processo judicial como uma poderosa arma para a perseguição e extermínio de todos os oponentes do regime nazista e para a perseguição e extermínio de "raças". O tribunal político especial acima mencionado determinava a punição cruel e a morte de oponentes políticos e de membros de certos grupos raciais e nacionais. A corte popular foi presidida por uma minoria de advogados nazistas confiáveis e por uma maioria de leigos de igual confiança nomeados por Hitler a partir da Guarda de Elite, considerando a hierarquia do Partido. O Tribunal do Povo, em colaboração com a Gestapo, tornou-se um Tribunal de Terror, notório pelas punições severas, sigilo de precedentes e negação aos acusados de todas as garantias de um processo judicial. A punição foi aplicada pelos Tribunais Especiais às vítimas por meio de uma lei que condenava todos os que ofendiam o "sentimento saudável do povo". A independência do judiciário foi destruída. Juizes foram removidos por razões políticas e raciais. Foram enviadas "cartas" periódicas pelo Ministério da Justiça a todos os juízes e procuradores do Reich, instruindo-os sobre os resultados que deveriam alcançar. Todos foram continuamente espiados pela Gestapo e pela SD, e foram direcionados a manter seus casos em termos politicamente aceitáveis. Os juízes, os procuradores e, em muitos casos, os advogados de defesa foram reduzidos, por efeito, a um braço administrativo do Partido Nazista (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 18-19, tradução nossa).

Afirma-se que tudo isto forma uma estrutura de má-fé porque não só os juízes e promotores foram afetados pelo Nazismo. A questão não se resume ao fato de determinada categoria profissional de destaque ter sido atingida nestes termos, pois o

mundo inteiro o foi de alguma forma. O Legislativo foi transformado num mero apêndice do Executivo, por exemplo.

A questão é: que tipo de projeto humano foi importante na construção dos Direitos Humanos de maneira ativa neste caso? Fatalmente, tal colaboração ou passo inicial não foi dado por alguém que se vendeu ou se sujeitou aos ditames de Hitler, tampouco por aqueles que não reagiram de alguma maneira à coação praticada por este ditador. Um juiz que aceitou determinar a morte de um ser humano em razão da suposta raça deste teria colaborado para a formação dos Direitos Humanos? Por óbvio, a resposta é negativa. Tal auxílio veio de homens que, ao seu modo, reagiram a este controle, o que não significa dizer que eles deveriam fazê-lo de maneira inocente ou desatinada para colocar a própria vida em risco diante das pretensões daquele ditador. Porém, vale afirmar que tal cooperação foi realizada por sujeitos que se *revoltaram* contra a situação imposta a eles aos moldes pensados por Camus e viveram sua liberdade, angústia e responsabilidade almejadas por Sartre.

A Lei para Proteção do Sangue e Honra dos Alemães, de 15 de Setembro de 1935, também compôs tal estrutura jurídica nazista nos seguintes moldes:

Imbuído da convicção de que a pureza do sangue alemão é o pré-requisito para a permanência do povo alemão e animado pela vontade inflexível de salvaguardar a nação alemã para o futuro, o parlamento aprovou por unanimidade a seguinte lei, que é aqui promulgada:

Artigo 1

Os casamentos entre judeus e cidadãos alemães ou afins são proibidos. Os casamentos concluídos, apesar disto, são nulos, mesmo que concluídos no estrangeiro para burlar esta lei.

Artigo 2

É proibida a relação sexual (salvo no casamento) entre judeus e cidadãos alemães de sangue alemão ou correlato.

Artigo 3

Os judeus não podem empregar mulheres alemãs de sangue alemão ou correlacionado, com idade inferior a 45 anos, em seus lares.

Artigo 4

- (1) Os judeus são proibidos de mostrar o Reich, a bandeira do Reich ou as cores do Reich.
- (2) A eles, contudo, é permitido mostrar as suas cores. O exercício deste direito será protegido pelo Estado [...] (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 180, tradução nossa).

De acordo com esta lei, o único direito reconhecido aos judeus seria revelar a sua própria origem, ou seja, mostrar as suas cores. Isto não foi uma concessão benevolente, pois os nazistas praticaram depois disto a perseguição, o massacre e a tentativa de destruição deste grupo étnico em razão de sua facticidade.

A Lei contra a sabotagem da economia alemã, de 1º de dezembro de 1936, determinava as punições de pena de morte e de perdimento de bens as pessoas que causassem danos nesta seara e, para tanto, considerava que a obtenção de ganhos no exterior ou a prática de contrabando subsumiam-se a este tipo penal (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 182).

Este procedimento encontrava um suposto “fundamento” também na ideia de “sentimento sólido do povo” descrito no artigo 2º do Código Penal Alemão, modificado em junho de 1935 (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 45). Este tipo de definição jurídica ampla permitia ao julgador inserir e reinserir a conduta do “jurisdicionado-alvo” em qualquer tipo penal, qualificar seu comportamento de maneira prejudicial a ele e agravar suas penas, conforme o caso. Isto porque tudo poderia afetar a noção de “sentimento sólido do povo” de alguma forma.

Ainda seguindo esta mesma linha de absurdidades, o *Decreto Circular do Ministério do Interior*, de 25 de janeiro de 1938, estabeleceu em seu artigo 6º o seguinte: “Por princípio, pessoas sob custódia protetiva [prisão preventiva] devem ser colocadas em campos de concentração” (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 320). Percebe-se a ausência de qualquer senso de responsabilidade estatal pela vida dos custodiados, pois estes eram lançados em campos de concentração, mesmo antes de qualquer decisão judicial definitiva, transitada em julgado, o que já seria abusivo mesmo neste caso.

Já o Decreto referente a medidas extraordinárias acerca da transmissão e audição de rádios estrangeiras, de 1º de setembro de 1939, determinava a punição com trabalhos forçados (leia-se trabalhar em campos destinados a este fim) a quem transmitisse informações advindas delas, o que abrangia o ato de ouvi-las (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 185). Este procedimento impedia que o povo alemão ouvisse opiniões críticas atinentes às atrocidades praticadas nos campos de trabalhos forçados e de extermínio.

Também não era permitido às pessoas o uso de armas, sob pena de morte, por força do decreto de 5 de dezembro de 1939. Este atribuía ao julgador a competência para conhecer tal fato, mesmo antes da vigência deste instrumento normativo (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 194). Não bastava aos nazistas apenas perseguir seus alvos. Era também preciso evitar qualquer possibilidade de reação deles, o que foi feito através da referida sanção penal.

O decreto de 06 de maio de 1940 tratou da aplicação na Alemanha e no exterior da lei penal alemã a crimes que envolvessem pessoas desta nacionalidade (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 195). Considerando o empenho hitleriano em direção à guerra total e a disposição deste decreto, o mundo submeter-se-ia aos ditames do Direito Penal Alemão rapidamente, caso este país saísse vitorioso da Segunda Guerra Mundial.

O estabelecimento de residência no exterior produzia o efeito de retirar a cidadania alemã dos judeus e implicava a perda de suas propriedades neste país por força da regulação da *Lei da cidadania do Reich*, editada em 25 de novembro de 1941 (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 200). Diante de toda a perseguição que sofreram, os judeus, que conseguiram encontrar abrigo no exterior e salvar a própria vida, tiveram a certeza de que todas as suas propriedades situadas no Reich seriam transferidas compulsoriamente a este.

O decreto concernente à simplificação da administração da justiça, de 21 de março de 1942, impôs a uniformidade e a celeridade judiciais, mesmo diante de condições extraordinárias. Para tanto, alargou a autoridade da corte local em matéria penal e estendeu a admissibilidade dos decretos de punição, no caso de indiciamento

pelo partido ofendido, hipótese em que o julgamento deveria ser eliminado (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 203). Este é um exemplo da utilização de palavras ambíguas ou de interpretação ampla em dispositivos legais nazistas. O que seria eliminar um julgamento? Não parece aqui se tratar de julgar alguém de maneira mais célere possível. Cuida-se, na realidade, de produzir decisões sumárias e restritivas do direito de defesa dos réus-alvos.

Em nome da administração da Justiça, o Ministro da Justiça recebeu o poder descumprir quaisquer leis existentes de acordo com as diretivas e instruções de Hitler, por força do Decreto de 20 de agosto de 1942 (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 207). Nota-se que a lei não representava qualquer tipo de limite às condutas nazistas. Em vários casos, ela servia apenas de pretexto para justificar formalmente comportamentos reprováveis.

De acordo com o Decreto de 25 de agosto de 1944, qualquer pessoa poderia ser punida com penas de trabalhos forçados ou de morte no caso de violação dos ditames de decretos legais ou administrativos (NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS, 1951, v. III, p. 210). Isto aponta claramente o absurdo das leis nazistas, criadas para “legalizar a ilegalidade” delas mesmas.

Assim, para afastar do mundo a negação do Direito, deve-se captar a autenticidade e erigi-la ao campo dos Direitos humanos constitucionais em termos morais como critério desta purificação. A autenticidade confere aos jurisdicionados a segurança de interagir de maneira reflexiva com o Direito, ou seja, dá a eles a garantia de que possam ser vistos pela ciência jurídica como jurisdicionados e que possam se ver nela como destinatários da justiça em boa-fé, diferentemente do que foi determinado pelo conjunto de decretos e leis do Terceiro Reich.

8.2 Natureza e importância da autenticidade

Constatou-se que as teses de Jean-Paul Sartre “a essência é o é tendo sido” (2012, p. 79) e “a existência precede a essência” (2012, p. 54) são dirigidas ao ser humano. Apesar de todas as influências e coações recebidas, só o sujeito pode decidir o que fazer de si próprio. Ele é o último a escolher o seu ser. Por isto, o que este filósofo

produziu foi um dever de ser responsável e livre, ao invés de um princípio ou postulado externo aos homens.

Desta forma, tais teses não se aplicam diretamente à formação de um Estado Democrático de Direito. Este pode não nascer vazio (dependente de formação). Há princípios fundamentais que podem guiar sua criação, por exemplo. A existência pode não preceder sua essência porque esta pode ser definida formalmente no momento de sua criação e perdurar até a extinção dele. Assim, a existência e a essência deste Estado não seguem uma ordem fixa. Fatores naturais, históricos e jurídicos poderiam hipoteticamente modificar estas fases. Além disto, o Estado não se angustia, já que esta é uma condição do homem.

Contudo, não se pode negar a influência humana sobre a essência deste Estado. Um grupo de pessoas pode trazer a público o debate sobre a incompatibilidade entre a autenticidade humana e a criação de um Estado totalitário. Em virtude destas discussões, ela poderia ser incluída originalmente na Constituição deste Estado como justificativa de repúdio ao totalitarismo. Então, neste contexto, leva-se a autenticidade mundana ao campo jurídico, necessariamente.

No caso da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a autenticidade se mostra presente de maneira ampla: ela está inserida nos Direitos fundamentais e Direitos e Garantias Individuais. Seu caráter existencial humanista permite sua difusão nestes termos porque a boa-fé é um pressuposto moral dos Direitos humanos. Estes não podem ser desarticulados da liberdade e responsabilidade humanas.

Daí o caráter de critério seletivo da autenticidade nesta seara. Os Direitos humanos consagrados constitucionalmente a partir da boa-fé formam um verdadeiro funil pelo qual regimes e condutas totalitárias não passam. A Dignidade da Pessoa Humana, disposta no artigo 1º, inciso III da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é o exemplo mais importante disto. Por mais difícil que seja defini-la, como consignou Ricardo Castilho no livro *Direitos humanos* (2013, p. 22), a dignidade da pessoa humana compõe o fundamento de todo texto constitucional.⁵¹ Desta forma,

⁵¹ Defendemos a construção existencial dos Direitos humanos em boa-fé a partir do respeito à transcendência e facticidade dos homens.

deve-se concordar com Ivo Wolfgang Sarlet com relação à natureza da Dignidade da Pessoa Humana: esta é princípio e regra (2011, p. 83). Frente às pretensões totalitárias, sopesar e maximizar a dignidade humana como um princípio pode ser pouco. Neste caso, ela deve ser regra máxima e sempre válida, além de base do ordenamento jurídico, não apenas um princípio sujeito a ser sopesado com princípios injustificados, tal como, o Princípio do Führer de acordo com o qual a palavra deste seria a lei regente do mundo.

A Dignidade Humana, cujo pressuposto é a autenticidade, incentiva o Existencialismo a ser um Humanismo. Ou seja, ela consagra a compreensão de que a existência humana pressupõe o outro ao invés de excluí-lo em razão de suas diferenças. Existir implica ser com o próximo (ser diante dele).

O dever de ser autêntico projeta-se em termos morais sobre as bases da Constituição da República Federativa do Brasil. Neste ponto, alguém poderia argumentar que a filosofia sartriana não possui natureza moral. De fato, a moralidade é apresentada inicialmente como mais uma possibilidade humana entre outras. Porém, não se pode aduzir que tal filosofia seria amoral ou imoral. Quando a articulação das teses de Sartre é confrontada com atentados à liberdade, angústia e a responsabilidade humanas, apura-se a inautenticidade indesejada destas ofensas, e, por efeito, sua imoralidade, dotada da mesma característica.

Por que esta descoberta não se deu desde o início da leitura dos livros *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*? Isto se deve ao fato de Sartre compreender o ser humano em articulação permanente com o mundo (Em-si e Para-si), que, por sua vez, é gratuito, dado. Os sujeitos são lançados neste ambiente e numa cultura não escolhidos previamente por eles. Além disto, eles não vêm ao mundo plenamente capazes de realizar opções por si mesmos. Por isto, o filósofo francês não defende valores *a priori* (SARTRE, 2016, p. 42) ou algumas formas definitivas de moralidade, mas sim o exercício do pensamento sobre os objetos mundanos, que surgem como possibilidade de escolha (SARTRE, 2016, p. 41). O nazismo é uma destas opções; porém, incompatível com o dever de ser autêntico, e, por conseguinte, imoral.

8.3 Da afirmação histórica à construção existencial dos Direitos humanos

A afirmação histórica dos Direitos humanos “procura mostrar como se foram criando e estendendo progressivamente, a todos os povos da terra, as instituições jurídicas de defesa da dignidade humana contra a violência, o aviltamento, a exploração e a miséria” (COMPARATO, 2016, p. 13). Como o próprio nome indica, é uma teoria jurídica que reconhece os Direitos humanos como resultado da evolutiva proteção histórica da dignidade humana.

No livro *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos* (2016), o Professor Fábio Konder Comparato considera a importância de vários documentos normativos neste contexto de evolução histórica, editados a partir de 1215 até 1998. Basicamente, ele analisou os seguintes textos: Carta Magna de 1215, Lei de Habeas Corpus de 1679, Declaração de Direitos de 1689, Declaração de Independência e a Constituição dos Estados Unidos da América do Norte, as Declarações de Direitos da Revolução Francesa, a Constituição Francesa de 1848, a Constituição Alemã de 1919, a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, Estatuto do Tribunal Penal Internacional de 1998 etc.

Tal autor reconhece a dignidade humana como fundamento dos Direitos humanos, e estuda o conceito de pessoa em cinco etapas inseridas num período histórico de amplitude muito maior do que aquele. Tais fases são as seguintes: a) Axial (constituída entre os séculos VIII e II a.C), marcada pelo reconhecimento da igualdade essencial do homem como um “ser dotado de liberdade e razão.” b) Fase inominada, cuja influência é preponderantemente aristotélica, na qual se identifica a pessoa com sua própria matéria, o que confere a todos os homens a igualdade de sua essência. c) Fase inominada, de influência fortemente kantiana, em que se identifica a pessoa “como sujeito de direitos universais, anteriores e superiores, por conseguinte, a toda ordenação estatal.” d) Fase desprovida de nome em que se reconhece a pessoa como “o único ser vivo que dirige a sua vida em função de preferências valorativas.” e) Existencialista: “o homem não é algo de permanente e imutável: ele é, propriamente, um vir-a-ser, um contínuo devir” (COMPARATO, 2016, p. 23-41).

Contata-se que a última etapa da evolução histórica dos Direitos Humanos, para onde desaguaram as influências das fases anteriores, corresponde justamente ao momento de construção existencial destes direitos, explorada amplamente nesta

dissertação. Por conseguinte, são inegáveis os efeitos de tal evolução, especificamente da fase existencial, sobre a dignidade da pessoa humana prevista na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a Constituição Cidadã. Os exemplos explorados a seguir estão em consonância com tais argumentos.⁵²

Não é possível desqualificar a importância histórica da Carta Magna de 1215 em favor da Constituição brasileira. Muitos institutos previstos nesta encontram, ao seu modo, pontos similares àquela. A cláusula 39 oferece precioso exemplo acerca disto, que merece transcrição:

39. Nenhum homem livre será detido ou preso, nem privado de seus bens (*disseisiatum*), banido (*utlagetur*) ou exilado ou, de algum modo, prejudicado (*destruatur*), nem agiremos ou mandaremos agir contra ele, senão mediante um juízo legal de seus pares ou segundo a lei da terra (*nisi per legale iudicium parium suorum vel per legem terre*) (COMPARATO, 2016, p. 51).

Consideradas as devidas proporções, estão previstas nesta cláusula algumas bases do artigo 5º da atual Constituição brasileira acerca da restrição da liberdade do custodiado, imposição de penas; garantia do direito à propriedade, legalidade e de julgamento por autoridade judiciária competente.

Da mesma forma, não é possível extirpar a relevância da Lei do Habeas Corpus de 1689 como matriz de todo ordenamento mundial acerca desta matéria, tampouco com relação aos incisos LXII e LXVIII do artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil. A lei inglesa e esta determinaram a necessidade de informar a autoridade judiciária a prisão de qualquer pessoa, bem ainda estabelecem as hipóteses de concessão de habeas corpus.

A Declaração de Direitos de 1689, *Bill of Rights*, também ofereceu matriz ao mesmo dispositivo da Constituição brasileira acerca da obediência à legalidade pelos governantes e da impossibilidade de imposição de penas cruéis, por exemplo.

⁵² As referências aos instrumentos normativos utilizados neste tópico foram extraídas do Livro *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, da autoria de Faber Konder Comparato (São Paulo: Saraiva, 2016).

A declaração de Direitos da Virgínia, caracterizada em seu introito por um forte apelo à vida, liberdade e à propriedade, também reconhece em seu parágrafo 2º que o poder estatal advém do povo como também o fez a atual Constituição brasileira no parágrafo único de seu artigo 1º. O artigo 5º de tal declaração privilegiou, a sua maneira, a separação dos poderes, o que também está presente no texto constitucional brasileiro.

Com relação à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, vale destacar a semelhança entre os conteúdos de seu artigo 11 e do inciso IV do artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil. Em ambas foi protegida a liberdade de pensamento.

Sobre a noção de separação de poderes, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão trata disto como um pressuposto de existência das constituições, o que se observa em seu artigo 15. Já a Constituição brasileira trata do assunto no campo dos princípios fundamentais. Neste caso, a ideia de separação de poderes é lançada basicamente na parte inicial da constituição, o que atribui àquela tal noção de precedência.

Basicamente, a declaração de Direitos da Constituição francesa de 1791 tem em comum com a atual Constituição da República Federativa do Brasil a proteção ao direito de locomoção e a proteção do direito de propriedade, por exemplo.

A igualdade, liberdade, segurança e a propriedade, exploradas fortemente na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1793, foram disseminadas no atual texto constitucional brasileiro. Também por isto as liberdades de pensamento e religiosa, a noção de devido processo legal, o princípio da presunção de inocência, a irretroatividade da lei penal, indenização justa e prévia derivada da expropriação da propriedade pelo Estado e o direito de petição foram tratados em ambas. Os temas atinentes à igualdade, liberdade, segurança e propriedade foram citados na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1795. Ao seu modo, tudo isto foi fortemente lembrado na atual Constituição brasileira.

Já a Constituição francesa, de 1848, determinou a abolição da pena de morte e da escravidão. O enfoque desta constituição divergiu um pouco das declarações anteriores, pois os princípios da República francesa neste caso eram a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Tudo isto inspirou nela as noções de previdência, bem-estar comum, assistência fraterna, ensino primário, educação profissionalizante e assistência a crianças abandonadas, doentes e idosos, assuntos que, guardadas as proporções devidas, foram abordados na Carta constitucional brasileira de 1988.

“A Constituição mexicana de 1917 foi a pioneira na consagração de direitos sociais” (CASTILHO, 2013, p. 87). Para Comparato (2016, p. 190), a “Carta Política mexicana de 1917 foi a primeira a atribuir aos direitos trabalhistas a qualidade de direitos fundamentais, juntamente com as liberdades individuais e os direitos políticos (arts. 5º e 123).” Em vigor nesta mesma época, a constituição brasileira de 1891 não fazia o mesmo porque privilegiava os direitos e garantias individuais, segundo o Professor Ricardo Castilho (2013, p. 164). Contudo, considerando-se a influência daquela legislação alienígena, por exemplo, a noção de “evolução” pode ser também empregada em relação a instrumentos normativos editados num mesmo país. Por isto, tal ideia de progresso pode ser pensada no caso das constituições brasileiras como uma forma de explicação dos Direitos Humanos. Para fortalecer esta ideia, o Professor Ricardo Castilho deu o nome de *A evolução do Brasil pelas Constituições* ao capítulo 8 da primeira parte de seu livro *Direitos Humanos* (2013, p. 159). Pode-se afirmar que o produto atual disto foi a inclusão de Direitos sociais no texto da atual Constituição da República Federativa do Brasil.

Pouco tempo depois da publicação da Constituição mexicana, foi promulgada a Constituição de Weimar (ALEMANHA, 2010) cujas características produziram um Estado de democracia social na Alemanha, nos seguintes moldes:

O Estado da democracia social, cujas linhas-mestras já haviam sido traçadas pela Constituição mexicana de 1917, adquiriu na Alemanha de 1919 uma estrutura mais elaborada, que veio a ser retomada em vários países após o trágico interregno nazifascista e a Segunda Guerra Mundial. A democracia social representou efetivamente, até o final do século XX, a melhor defesa da dignidade humana, ao complementar os direitos civis e políticos – que o sistema comunista negava – com os direitos econômicos e sociais, ignorados pelo liberal-capitalismo (COMPARATO, 2016, p. 205).

Nota-se que, mesmo diante de um contexto jurídico de respeito à dignidade humana, identificado por Comparato no trecho acima transcrito, ela foi transformada em nada pelo regime nazifascista. Mesmo depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e dos demais documentos e instrumentos normativos subsequentes, não foram poucos os crimes praticados contra a humanidade. Por isto dois questionamentos devem ser formulados: a) afirmar historicamente os direitos humanos seria suficiente para protegê-los? b) a noção de progressão histórica dos Direitos humanos teria sido mantida diante da intercorrência nazifascista?

A resposta a estas perguntas é negativa, o que representa uma crítica à efetividade dos Direitos humanos. Como se viu, o Nazismo emergiu perante o ordenamento jurídico alemão cuja característica principal foi a criação de um Estado de Democracia Social, apto a oferecer a melhor defesa à dignidade humana. Apesar disto, foi incapaz de impedir que as mazelas sociais, experimentadas pelos alemães, servissem de base falaciosa de assunção de poder por parte de homens que nutriam pretensões totalitárias.

Por outro lado, a noção de progressividade histórica restou abalada porque o Nazismo apresentou-se como um hiato contra isto. O seu caráter de aniquilação de direitos produziu a involução histórica dos Direitos humanos.

Portanto, malgrado a noção de dignidade humana seja fruto da irradiação de sua afirmação pelos diversos ordenamentos jurídicos alienígenas e nacionais para desembocar, por exemplo, na Constituição da República Federativa do Brasil em 1988, vários atentados contra este fundamento constitucional foram perpetrados. Joel Birman (2009) oferece muitos exemplos destas práticas especialmente no Brasil, e alguns ocorridos no exterior, caracterizados pela violência, corrupção, abusos e impunidade.

Esta situação é agravada pela posição de juristas que se contentam com o “divórcio entre os direitos humanos que estão nos livros (*law in book*) e não estão em ação (*law in action*)” (JOSÉ, 2012, p. 33).

Tudo isto prova que a simples asseveração destes direitos não cumpre a função de disciplinar a vida social a partir do respeito ao seu próprio fundamento, qual seja, a

dignidade humana. Por isto é necessário pensar a afirmação deles como extrapolação de si mesma porque o homem é um ser inacabado, incompleto. Ele não pode ser lido apenas como história, por ser também futuro. Isto porque a história integra a facticidade humana, ao passo que o futuro compõe sua transcendência. Porém, não se pode olvidar que o homem é a reunião de sua facticidade e de sua transcendência. Aquela incompletude produz reflexos nos Direitos humanos, o que exige destes a própria construção e práticas contínuas. Se o homem e a intersubjetividade são construídos dia a dia e se os projetos de vida são revistos periodicamente em cada sujeito, tais direitos devem ser construídos (praticados) continuamente para preservar a existência e a convivência humanas.

Por isto é existencialista a última fase da compreensão histórica do conceito de pessoa, analisada por Comparato. Quando este estudioso inseriu tal etapa no último instante da evolução histórica deste conceito, ele admitiu indiretamente a possibilidade de se realizar a construção de tais direitos. Isto foi objeto de estudos do Professor Caio Jesus Granduque José no Livro *A Construção Existencial dos Direitos Humanos* (2012). A partir de então, por ser mais completa, a etapa existencialista se libertou do pensamento exclusivamente histórico, razão pela qual pode ser compreendida como uma maneira autônoma de pensar a dignidade humana não só como um produto do passado, mas também como possibilidade de ser.

É neste sentido que a autenticidade é pressuposto geral dos Direitos Humanos. No âmbito jurídico, ela permite a passagem daquilo que é humano para formação de tais direitos. De outro modo, transforma-se num instrumento de conferência deles porque é um dever ser moral. Também por isto os direitos só podem ser humanos quando pensados, produzidos, incentivados e praticados por homens que assumem sua autenticidade de ser. Os Direitos humanos autênticos não se resumem a sua menção em livros; exigem sua prática em projetos individuais e estatais, inclusive pelos juristas.

A autenticidade ou boa-fé é a qualidade do modo de ser, cuja escolha deriva do exercício pleno do pensamento, de maneira livre, responsável e angustiada. Ela não é uma natureza humana, mas corresponde àquilo que é necessário para alguém ser e exercer o que escolheu diante dos demais. Nestas condições, o sujeito julga e é julgado, ou seja, ele decide sobre seu próprio plano de vida e se coloca em condições de ser

avaliado pelo olhar dos demais. Este é o caminho pelo qual ele se torna digno e que também pode conferir dignidade ao próximo.

Este olhar ao qual este indivíduo (ou seu projeto) se submete pode ser também de uma Assembleia Constituinte ou mesmo de um Estado já criado. Nas duas hipóteses, um projeto autêntico apresenta-se necessariamente como verdade de seu ser diante do olhar coletivo ou público. Isto facilita, portanto, a passagem do projeto individual ao Estatal e vice-versa porque se torna um paradigma moral de construção de direitos. Assim, estes podem se tornar humanos. Nestas condições, um projeto de vida honesta, digna, livre e moral pode se tornar uma referência a partir da qual uma Assembleia Constituinte decidirá sobre o conteúdo dos dispositivos da respectiva Constituição, especialmente sobre a noção de dignidade humana. Impregnando-se desta essência, o Estado direcionará ao povo um olhar tendente a protegê-la e praticá-la através dos poderes constituídos de modo que ele também possa se integrar ao fenômeno reflexo-reflexionante.

Portanto, a dignidade humana (respeito à facticidade e transcendência humanas) só será concebida como tal a partir de exemplos de planos de vida que a reconheceram autenticamente para então ser consagrada individual e coletivamente como verdade do ser.

Então, constata-se que a autenticidade, por ser um pressuposto moral da dignidade humana, fornece bases para a construção dos direitos humanos a partir de sua concepção existencial. Por isto, tais direitos não podem cumprir o seu papel quando desassociados daquela, especialmente no Brasil. Por ser a dignidade humana um dos fundamentos da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, não há que se falar em Direitos humanos neste país sem a autenticidade. Isto porque ela permite a reflexividade entre os homens e tais direitos. Neste caso, os sujeitos conseguem ver a si mesmos nos Direitos humanos. Por outro lado, estes podem ser direcionados aos homens, não na condição de alvos, mas como destinatários de sua proteção.

9 O PARADOXO DO MENTIROSO NAZISTA DIANTE DA AUTENTICIDADE DO SER

A realização de escolhas pressupõe o exercício livre do pensamento, motivo pelo qual somente através da má-fé alguém poderia escamoteá-lo. Para tanto, o inautêntico tenta mentir para si a respeito do seu ser. Mas em que nível alguém mente para si sem saber que o faz? Este ponto é crucial na má-fé já que esta também é uma fé. Normalmente, a mentira é conhecida apenas por alguém que a leva ao outro como se fosse verdade. Já na má-fé o enganador e enganado são a mesma consciência. Então, a mentira e a má-fé não são idênticas, mas apresentam pontos de contato. Júlio César Burdzinski delinea a má-fé e a mentira assim:

Má-fé e mentira são títulos próprios a circunstâncias totalmente diversas – este o ponto inicial a considerar na análise que Jean-Paul Sartre faz da má-fé. A distinção assenta-se no seguinte: numa mentira nos encontramos sempre com uma relação transcendente entre um sujeito e um objeto; ou seja, quando mentimos, o que fazemos é apresentar sob o registro da verdade algo que, sabemos, devia antes ser reconhecido como falso. Pretendemos, então, que a outra(s) pessoa(s) assumam(m) como uma verdade algo que nós mesmos não assumiríamos por reconhecermos não sustentar-se enquanto tal.

Destaca-se aí a característica fundamental da mentira: a ilusão de verdade pela qual a mentira se constitui vale unicamente para as outras “consciências, não para o sujeito que a cria. Com efeito, a idéia (sic) mesma de “mentira” implica em que o mentiroso esteja consciente de que o que ele propõe não é senão uma ilusão – uma ilusão que ilude aos demais, bem entendido, não ele próprio – voluntariamente sustentada. Desse modo, toda a problemática da mentira coloca-se ao nível das relações entre indivíduos; duas consciências, ao menos estarão envolvidas nesse processo: para a consciência mentirosa a mentira se mostra exatamente enquanto tal; para a consciência que é iludida a mentira não aparece, justamente, enquanto mentira.

A má fé devemos caracterizar de uma forma bastante distinta. Em primeiro lugar – e isto significa: no nível mais superficial – a má-fé pode ser entendida como uma mentira *de si a si mesmo*. Ora, face à caracterização da mentira que acima expusemos, facilmente nos damos conta de que no caso da má-fé algo de muito curioso acontece. Uma mentira de si a si exige que reunamos em uma mesma consciência enganador e o enganado, o ilusionista e o iludido.

No caso da mentira em sua forma usual, a exterioridade das consciências garante, por si só, as condições nas quais a mentira pode ser instituída. Algo pode surgir sob o registro de mentira para uma consciência ao mesmo tempo em que, para outra, se coloca sob o registro da verdade. Embora translúcidas a si mesmas, o isolamento ontológico de cada consciência torna-se opacas frente às demais. A má-fé ao contrário, é uma relação que ocorre em plena imanência de uma mesma e única consciência. Nela mentira e verdade são aspectos que se colocam para uma mesma consciência frente a um mesmo

objeto, e isso ocorre *simultaneamente*. Assim, e uma vez que nada pode existir para a consciência senão enquanto consciência de si, na má-fé o enganado não pode estar senão inteiramente consciente do engano que ele mesmo formula para si (BURDZINSKI, 1999, p. 37-38).

Nas mãos de um tirano e de seus seguidores, a articulação entre a mentira e a má-fé produziu o nazismo como um dos mais bizarros e nefastos eventos da história mundial. Quando a má-fé das pessoas é utilizada nestes termos para propalar o absurdo no mundo através da demolição de conceitos, inclusive jurídicos, só resta ao Para-si sua autenticidade em termos de uma ontologia fenomenológica. A partir da autenticidade ele consegue se rearticular com o outro em direção à formação da intersubjetividade e recolocar o inautêntico diante do olhar de todos.

Então, como se viu até aqui, a autenticidade rivaliza com a má-fé e representa um modo de ser importante na categorização do mundo, já que o sujeito o faz sob o olhar do outro obrigatoriamente, em algum momento. Por conseguinte, a relação entre as consciências é necessária à formação do próprio indivíduo.

Entretanto, neste contexto, pode-se formular as seguintes questões conexas que expõem o paradoxo do mentiroso: considerando que a mentira não é idêntica à má-fé, apesar de se assemelhar a ela, alguém em boa-fé poderia escolher (autenticamente) o plano fundamental de ser um mentiroso? Ou seja, uma pessoa poderia escolher livre, responsável e angustiadamente este projeto existencial? Como a autenticidade poderia sobreviver a este projeto de vida? Antes disto, é preciso descrever e analisar o que seria este plano.

9.1 O projeto de vida do mentiroso

O plano existencial do mentiroso consiste em falar inverdades continuamente, levar informações falsas aos demais, e especialmente em mentir sobre si mesmo. Cuida-se de projetar-se como disseminação da mentira.⁵³ Nestas condições, tal projeto seria compreensível pelos outros como escolha de um sujeito para se integrar à

⁵³ Não se trata da celeuma instalada entre Kant e Constant sobre um possível direito de mentir por motivos humanitários, exposta também pelo Professor Fernando Rey Puente no livro *Os filósofos e a Mentira* (Belo Horizonte: UFMG, 2008a, p. 09-30). No caso em tela, cuida-se do inverso. É a utilização da mentira como instrumento de violação de Direitos humanos.

intersubjetividade. Entretanto, a partir deste ponto, torna-se difícil entender a formação deste indivíduo e a execução de tal plano.

Foram muitas as mentiras de Hitler já expostas anteriormente, além de outras perpetradas na seara política em desfavor de seus próprios aliados, todas falsamente justificadas por ele na incapacidade de as pessoas utilizarem a própria liberdade e na grande propensão delas ao esquecimento (HITLER, 2016). Sua principal mentira reportava-se à identificação de judeus e outras vítimas do nazismo como sub-humanos e os arianos como raça superior. A partir destas premissas falaciosas, construiu-se um regime político cuja pretensão era exclusivamente expandir indefinidamente o poder a qualquer preço. Nestes casos, por óbvio, trata-se da utilização distorcida da noção de raça como pretexto para controlar e subjugar o mundo.

Diante das inverdades ditas por este ditador, muitas das quais propaladas as claras como compreendeu Hannah Arendt (2015, p. 583), diversas pessoas aderiram ao projeto dele.⁵⁴ Considerando-se que o cerne da mentira é “tentar enganar alguém,” a má-fé também é uma espécie desta. Os nazistas aproveitaram-se da articulação entre má-fé e mentira para propalar o absurdo no mundo. Como? Cada indivíduo em má-fé nazista agrega à própria imagem uma linguagem específica por meio da qual destrói as categorias normalmente descritivas de suas vítimas para reinseri-las em outras de natureza depreciativa. Assim, homens são transformados em sub-humanos falsamente. A má-fé própria de cada célula nazista é levada também por meio das diversas formas de linguagem (verbal, escrita etc) as demais. Por conseguinte, a inautenticidade (originalmente interna, ou seja, pertencente ao sujeito) ganha o exterior por meio da linguagem e da comunicação com o outro, manifestando-se nesta fase externa como mentira. Feito isto, diante de todas as distorções conceituais apresentadas pelo emissor nazista, o receptor destas informações só pode escolher este projeto em má-fé, caso tenha ciência do que este seja. Isto porque tal mentira não é dissimulada, negada ou ocultada nesta comunicação; ela é exposta ao receptor. Portanto, aderir a este projeto existencial a partir informações apresentadas pelo outro é escolher a mentira em má-fé.

⁵⁴ Não se pode dizer que apenas pessoas simples e desprovidas de educação aderiram ao projeto de mentiras de Hitler. Recentemente, foi publicado um conjunto de escritos de Martin Heidegger denominado *Cuadernos Negros*. Este livro fornece novos elementos para se confirmar a adesão deste filósofo ao Nacional-socialismo (Madrid: Trotta, 2015, p. 96-97).

Isto potencializou ambas reciprocamente para transformá-las no mesmo fenômeno que participou da produção do mal banal, estudado por Hanna Arendt (2014).

Por outro lado, apurou-se em termos sartrianos que o modo de ser autêntico é um dever ser, pressuposto da dignidade humana, capaz de oferecer meios para repudiar continuamente o nazismo. Porém, o sobredito paradoxo poderia hipoteticamente desconstituir a autenticidade humana, caso alguém pudesse ultrapassar a angústia de escolher seu plano existencial e optar livremente pelo projeto de mentiroso.

9.2 Solução

Em tese, dizer mentiras continuamente faz parte do plano existencial do mentiroso nazista. Indagado sobre as ações que pratica no contexto de seu projeto, ele pode dar duas respostas:

- *Eu digo mentiras.*
- *Eu não digo mentiras.*

Quanto à primeira resposta, o que ele diz é verdade ou mentira? Se o projeto deste sujeito é ser mentiroso, então esta frase contraria o plano de vida que ele escolheu. Ele não poderia dizer *Eu digo mentiras* porque ele diria a verdade sobre seu próprio plano.

Com relação à segunda resposta, o que ele diz é verdade ou mentira? Se ele fala *Eu não digo mentiras* ou *eu digo a verdade*, ele nega o seu projeto de mentiroso. Por isto, tal plano não pode ser revelado. Portanto, ele não pode possuir uma imagem duradoura, não participa do fenômeno reflexo-refletidor de maneira perene e não pode mostrar o que fez de si, motivos pelos quais não aparece como um exemplo para o próximo.

Assim, não consegue participar da intersubjetividade como um projeto fundamental capaz demonstrar um valor positivo para os demais. Ele aparece paradoxalmente como mudança contínua. Contudo, algo que muda permanentemente assume o *status* de coisa amorfa, monstruosa, ou movimento contínuo, distante da

finalidade constitutiva do ser. Este tipo de plano é afeto ao totalitarismo porque visa todas as possibilidades de ser sem assumi-las perante os demais. Neste sentido, ele almeja ao mesmo tempo o *ser e o nada*.

Quando descoberto na intersubjetividade, o projeto do mentiroso perde a confiança consistente no valor com o qual se apresentava aos outros. Friedrich Wilhelm Nietzsche aborda esta questão no livro *Sobre a Verdade e a Mentira*, considerando também o papel da linguagem:

[...] o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive. Se faz isso de maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo (NIETZSCHE, 2012, p. 29-30).

Por isto, a mentira apresenta-se como pretensão de poder total e arbitrário de ser e não ser concomitantemente. Para tanto, busca aniquilar a intersubjetividade para escapar do julgamento que ela realiza.

Neste contexto, o projeto de mentiroso também é má-fé porque, ao escolhê-lo, o sujeito exerceu sua liberdade para não optar por ele. Como? Porque ser um mentiroso é justamente não ter um plano existencial, consiste em negar continuamente um plano de vida. Ao ser indagado sobre este, ele não pode responder ser um mentiroso. Sua resposta sempre remeterá a outro projeto. É necessário expor sempre um plano de vida diferente ao próximo, o que é má-fé aos moldes sartrianos.

Sobre isto é importante dizer que o mentiroso apenas é, mas não consegue ser. Este é o seu ponto fraco. O mentiroso nazista quase consegue ser um retorno à facticidade. Para si mesmo, ele meramente é, mas o projeto por ele escolhido não lhe permite ser, pois consiste em pura mutação. Ora, mas isto não seria transcendência? Não pode ser transcendência porque a transformação contínua também é ser meramente algo, o que é simples facticidade. Este paradoxo deriva da tentativa impossível de o mentiroso abandonar a própria liberdade de escolha. Não é possível deixar de pensar e escolher, o que faz do projeto do mentiroso também um plano de má-fé.

Portanto, é impossível viver exclusivamente como um mentiroso. Em algum momento é necessário dizer a verdade. O plano dele “apenas é,” existe como mera tentativa, mas não consegue ser; não se torna executável. Ademais, como um nazista poderia viver exclusivamente como uma mutação contínua de seus planos, se ele primava pela imutabilidade, inclusive de ideias? Há aqui mais um contrassenso existencial. Em suma, o mentiroso radical é um autoritário e impossível projeto de não ser. Isto não quer dizer que os nazistas não tivessem utilizado intensamente de mentiras para praticar atos abomináveis. Fazia parte do projeto nazista e de sua má-fé, empregar “preponderantemente” a mentira na execução de suas ideias. Contudo, ninguém pode viver um plano existencial embasado em mentiras exclusivamente.

A solução deste paradoxo está no outro. O homem torna-se paradoxal nos casos de má-fé e mentiras correlatas, quando pretende fugir do julgamento daquele e exercer a própria liberdade sem quaisquer barreiras mundanas. Contudo, o olhar do outro é necessário inclusive para justificar a liberdade do sujeito. Se alguém pretende exercer um projeto livremente, deve fazê-lo diante do próximo. É na presença deste que seu plano adquire autenticidade. Não se pode ser autêntico apenas para si mesmo; é necessário sê-lo diante dos demais para assumir a responsabilidade pela escolha e execução de seu plano existencial. Nestas condições, por mais que o outro ofereça restrições à liberdade do sujeito, ele tem sua importância considerada como existente e como possibilidade de ser, ou seja, como detentor de dignidade.

Conclui-se que a solução do paradoxo do mentiroso depende da aceitação do outro como pessoa indispensável à formação da autenticidade do sujeito. Todavia, o mentiroso age como tal justamente para conferir inutilidade ao olhar de seu julgador. Para ele o pensamento e as decisões alheias devem ser desprezados. Nestas condições, negada a participação do próximo na formação do sujeito, é impossível dizer que o projeto do mentiroso possa ser escolhido por alguém em boa-fé, o que se aplica inteiramente ao nazismo. Este é caracterizado pela sua ínsita má-fé e depende de mentiras para propalá-la.

10 RESUMO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL DO REPÚDIO AO NAZISMO

O homem nasce vazio, um nada, num mundo e numa cultura não escolhidos por ele. Neste contexto, apesar das influências externas recebidas, ele se vê obrigado a decidir sobre si próprio porque não consegue abdicar do exercício do pensamento e de sua liberdade de escolher, caso seja absolutamente capaz. Para tanto, precisa superar o desconforto advindo da angústia de optar sobre o que fazer de si. Desta forma, ele é o último a influir sobre o seu ser, razão pela qual é um projeto de si mesmo. O sujeito torna-se necessariamente livre para escolher seu plano existencial e também responsável por ele.

A relação entre liberdade, angústia e responsabilidade produz o dever de ser autêntico. A principal qualidade extraída dos projetos de vida orientados por este dever é a autenticidade ou boa-fé. Por outro lado, os projetos escolhidos em má-fé são fugas daquelas condições humanas e, por conseguinte, inautênticos.

O dever de ser autêntico antagoniza com os projetos totalitários dos quais o nazismo faz parte, assim considerados em síntese os planos de ditadores e de seus seguidores que, diante da impossibilidade de aniquilar a liberdade dos homens através de ordens dadas a eles ou por outras coerções, optam por destruí-los. Não se contentando com a possibilidade de constranger a liberdade alheia pelo seu olhar, eles escolhem aniquilá-la pela via indireta, ou seja, através do morticínio.

O nazismo projetou-se como uma evasão impossível e inautêntica da angústia de escolher outros planos de vida. Burlou o exercício pleno do pensamento em nome da defesa da superioridade da alegada raça ariana e da inferioridade de outras. Para tanto, a má-fé foi utilizada como instrumento de sombreamento das incontáveis possibilidades mundanas de ser diferente disto. Por meio dela, a atenção própria da consciência humana foi dirigida falaciosamente apenas a uma opção, longe das imagens provenientes das demais, e, por efeito, distante do pensamento atinente a elas. Para agir assim, valeu-se dos sentimentos de ódio e ira como pretextos deterministas de execução do plano de perseguição de pessoas em razão da facticidade delas.

Isto remete também a uma tentativa nazista de evasão do julgamento recíproco, típico da intersubjetividade, consistente no olhar do outro. Os nazistas pretendiam julgar o próximo enquanto impediam o julgamento deste, razão pela qual tentaram extirpar o

olhar alheio. Não toleravam as diferenças humanas. Desta maneira, quiseram imputar a suas vítimas a condição de simples coisa, facticidade, negando-lhes a possibilidade de transcendência.

Porém, cada plano existencial apresenta perante os demais não só uma imagem, mas também um valor positivo para o próprio sujeito. Para que tal valor se apresente minimamente apreciável aos olhos dos demais como garantia desta positividade, ele deve advir de um plano de vida autêntico e, por isto, compatível com a existência da intersubjetividade. Um projeto escolhido em má-fé é uma tentativa de ruptura desta garantia porque o sujeito simplesmente adere a ele, como se tal ato não correspondesse a uma opção. Neste caso, diante dos olhares integrantes da intersubjetividade, o sujeito em má-fé pretende fugir deste julgamento para que não seja exposto a si mesmo o plano de vida que ele escolheu nestas condições.

Este retorno sobre o que o indivíduo fez de si próprio é dado pelos outros e funciona analogamente a um jogo de imagens ao qual se dá o nome de fenômeno reflexo-refletidor ou reflexo-reflexionante. É aos olhos do próximo que alguém obtém o retorno de seu projeto existencial e, ao mesmo tempo, oferece àquele o *feedback* do que ele é. Assim, o sujeito tem a oportunidade de ver no “olhar do outro” a imagem de si mesmo.

Por isto, nos campos de extermínio, não era dado aos prisioneiros sequer o direito de olhar para o rosto de seus algozes. Eles deveriam permanecer cabisbaixos diante destes verdugos. Tal procedimento visava impedir que, ao invés de imputar facticidade em desfavor dos prisioneiros, os nazistas vissem nos olhos destes a imagem petrificada de si mesmos. Isto porque a pretensão de transformar suas vítimas em coisas era devolvida aos nazistas como seu próprio reflexo. Eles poderiam ver seu projeto como resultado da imutabilidade de um monoideísmo. Portanto, o fenômeno reflexo-refletidor deveria ser evitado a todo custo por eles para que não fosse reavivado o que a má-fé de cada um encobriu. A pretensão de transformar suas vítimas em coisas poderia ser mostrada aos nazistas como reflexo da petrificação deles, consequência assemelhada ao fato de a Górgona ver a si mesma no espelho.

Portanto, os nazistas quiseram instalar no mundo um atraso civilizatório tão absurdo quanto a própria barbárie que executaram. Através da má-fé e da mentira, tentaram transformar homens em exclusiva facticidade e inviabilizar a intersubjetividade. Isto é sintetizado como uma tentativa nazista de regresso ao Em-si e ao absurdo deste, o que só pode ser almejado em má-fé.

Sob o ponto de vista da filosofia fenomenológica-existencialista só resta aos indivíduos a própria autenticidade diante do absurdo instalado artificialmente pelo nazismo. Isto foi evidenciado no embate entre os projetos de vida de Tenente-Coronel das SS Otto Adolf Eichmann e do judeu Simon Wiesenthal.

Este viu a destruição de todos os seus pontos de apoio e garantias pelos nazistas. Todos os seus parentes foram mortos em campos de concentração. Além disto, Wiesenthal margeou (ou fez parte de) um estágio de pré-morte denominado *Muselmann* do qual as pessoas presas e maltratadas nestes lugares se aproximavam pouco antes de serem assassinadas nas câmaras de gás. Os prisioneiros eram classificados assim quando permaneciam curvados sob o solo como se orassem semelhantemente aos muçulmanos. Porém, na realidade, não conseguiam ficar eretos em razão de seu lastimável estado físico provocado pelas dores, doenças e exaustão.

Quando as forças militares aliadas retiraram Wiesenthal e demais prisioneiros do complexo de campos de concentração e de extermínio de Mauthausen, eles se viram diante de um mínimo que nenhum de seus carrascos conseguiu destruir, qual seja, a autenticidade, formada pela relação entre liberdade, responsabilidade e angústia humanas. Foi a partir disto que Wiesenthal e os demais homens libertos conseguiram refazer suas vidas a partir do absurdo que os nazistas tentaram instalar artificialmente no mundo. Cada um dos antigos prisioneiros tentou atribuir um sentido a própria vida. Wiesenthal também o fez, mas muito mais preocupado com vínculo que os nazistas fariam entre aquelas condições a partir dali. Rapidamente constatou que o plano de vida deles foi e continuava a ser “fuga.” Desta vez, o plano nazista resumia-se à evasão da responsabilidade pelos atos por eles praticados, modo de ser com o qual Wiesenthal não concordava. Por isto, este homem valeu-se de sua transcendência para abandonar a arquitetura e assumir um plano existencial de atribuição de responsabilidade aos nazistas pelos atos por estes efetivamente praticados. Tornou-se uma espécie de

investigador, especializado em identificar e prender nazistas, além de fornecer os meios necessários para que as autoridades públicas capturassem outros espalhados pelo mundo, sempre com propósito de dar a eles o que lhe foi negado: responsabilização pelos atos efetivamente praticados. Isto lhe rendeu popularmente a qualificação de caçador de nazistas.⁵⁵

Neste ponto, tem-se o embate entre os projetos de Wiesenthal e Eichmann porque, neste momento, este oficial das tropas de proteção nazistas não expedia mais ordens de transporte de milhões de judeus para os campos de concentração e de extermínio, o que foi o seu trabalho por muito tempo. Ele agora fugia e se escondia e, para tanto, usava nomes falsos corriqueiramente. Ao contrário do que poderia se imaginar, ele não quis permanecer na Alemanha ou na Áustria para defender arduamente o plano de vida que ostentava por meio de sua farda negra, repleta de insígnias reluzentes, tampouco os atos que praticou com tanto empenho em nome do nazismo. Foi capturado na Argentina, onde utilizava nomes e documentos falsos e trabalhava em atividade muito diferente da anterior. Wiesenthal colaborou fortemente para que este nazista fosse preso ali.

Em juízo, Eichmann deu continuidade à evasão de si mesmo, típica do nazismo, em má-fé. Fugiu da responsabilidade pelos atos que praticou, valendo-se, para tanto, de mentiras insistentes (ARENDR, 2014, p. 108-322). Indagado, disse não se sentir culpado por quaisquer dos atos que praticou (WIESENTHAL, 1990, p. 83-84).

O embate entre estes projetos fundamentais expõe a insustentabilidade dos planos de má-fé diante da intersubjetividade. Eles não são defensáveis em pensamento pelo próprio sujeito e tampouco perante os demais. Na realidade, são fugas em má-fé tanto no momento de sua escolha quanto de sua apresentação e defesa diante dos outros. Por isto a boa-fé é um dever de liberdade, responsabilidade e angústia porque, nestas condições, oferece parâmetros de julgamento ao próprio sujeito e a coletividade sobre o que o ele fez de si mesmo.

⁵⁵ Isto resume o plano de vida de Wiesenthal, mas é uma denominação imperfeita porque ele não concedeu aos seus algozes o tratamento desumano que eles lhe deram. Eles não foram “caçados” e tratados por ele como animais. Aliás, aquele tratamento não deveria ser dado nem mesmo aos semoventes.

Por isto, a autenticidade não é um princípio ou postulado jurídicos. Apesar de identificada pelo Para-si no absurdo do mundo, ela é um dever ser moral, pressuposto dos Direitos humanos, e mais especificamente da dignidade da pessoa humana. Esta não pode ser pensada sem um critério mínimo de identificação da verdade do ser consistente na autenticidade, uma referência sobre o que cada pessoa possa fazer de si. O pensamento sobre a dignidade humana deve valorizar a proteção do homem tanto como facticidade (sua existência pura e simples, o que abrange suas diferenças, inclusive étnicas) quanto transcendência (possibilidade de vir a ser).

No âmbito fenomenológico-existencial, o paradoxo do mentiroso consiste na possibilidade de alguém tentar se apresentar diante da intersubjetividade como mentira constante, o que é impossível. É paradoxal porque tal projeto existencial significa não ter um plano; é ser mudança e negação contínua dele. Este tipo de projeto fundamental é fruto da potencialização recíproca entre mentira e a inautenticidade. Isto porque nasce no sujeito em má-fé e é levada como mentira aos demais. Por sua vez, estes só podem assumi-la em má-fé como um plano de vida.

Por outro lado, este projeto de vida é paradoxal também porque a mentira e a má-fé passam a integrar um só fenômeno. A mudança continuamente apresentada pelo projeto do mentiroso é uma maneira de ser meramente algo, ou seja, é um modo de ser que se pretende como facticidade. Ser pura mudança também é mostrar-se como mero existente, disforme e monstruoso. Portanto, esta mutação permanente em nome da mentira é má-fé porque afasta o sujeito da possibilidade de ser realmente a escolha de si mesmo, aproximando-o da facticidade.

Esta interação entre má-fé e mentira é o fundamento nazista da produção do mal banal. Neste contexto, homens em má-fé transmitiram informações e imagens falsas sobre suas vítimas para reclassificá-las de maneira depreciativa, persegui-las e negar a elas a dignidade humana. Acaso estivessem em má-fé, os destinatários destes dados poderiam acolhê-los como razão para aderir a esta ideologia leiga.

Fingindo para si mesmo ser possível exercer um projeto de não ser, o mentiroso não pode dizer frases como estas, sem incorrer em algum tipo de contradição: *eu digo a verdade* ou *eu digo mentiras*. Caso diga a primeira, ele contrariaria seu projeto de

mentiroso. Por outro lado, se dissesse a segunda, revelaria o plano que pretendia esconder. Nestas condições, seu ser e sua imagem não podem ser expostos. Por isto, os nazistas confiaram na utilização de mentiras paradoxalmente “ditas as claras” porque elas só poderiam ser acolhidas pelos seus destinatários em má-fé.

O paradoxo do mentiroso nazista deriva de um desprezo pelas possibilidades de ser, o que caracteriza sua acentuada inautenticidade. Os nazistas petrificaram-se em seu desígnio de imutabilidade e de rejeição às diferenças humanas, motivo pelo qual não admitiam ser nada além do que eram.

Eles não reconheceram o próximo como alguém dotado de dignidade justamente porque negaram a ele isso: transcendência, possibilidades, construção, formação. Por isto, tal rejeição, conduta tipicamente inautêntica, produziu um falso direito que não reconheceu nem estimulou a construção humana diária. Ao contrário, buscou a destruição do próximo e de suas diferenças. Neste caso, diante do múltiplo, nenhuma autenticidade precedeu a dignidade.

Somente a partir da construção existencial dos Direitos humanos, pensamento jurídico e filosófico, sustentado pela dignidade da pessoa humana como respeito autêntico à facticidade e transcendência de cada um, torna-se possível a criação e proteção contínuas de tais direitos.

11 CONCLUSÕES

Os inúmeros contrassensos do nazismo e o paradoxo do mentiroso nazista só poderiam ser solucionados mediante a aceitação dos outros e de suas diferenças na intersubjetividade. Isto ocorre porque ninguém pode ser autêntico apenas para si mesmo ou para um grupo de pessoas que se dizem idênticas; também é necessário mostrar seu projeto em boa-fé aos demais. Desta maneira, o indivíduo poderá ser visto a partir de múltiplos ângulos descritivos e sujeitos à análise própria da fenomenologia. Neste sentido, o julgamento exercido pelo olhar destes justifica as condições de liberdade, responsabilidade e angústia do sujeito. Por isto, a vida autêntica ocorre com o outro, não sem ele, o que é próprio da dignidade da pessoa humana, enumerada no artigo 1º, inciso III da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Conclui-se que a solução

daquele paradoxo implica também o repúdio ao nazismo e ao seu ínsito mal banal, para provocar assim a derrocada deste aglutinado de ideologias leigas.

Para que isto ocorra, é necessário que os Direitos humanos não sejam identificados apenas como fruto exclusivo de sua afirmação histórica. É preciso que, além de asseverados, sejam construídos existencialmente e, conseqüentemente, praticados de maneira contínua a partir de uma base moral de autenticidade, pressuposto da dignidade da pessoa humana. Feito isto, a autenticidade promove a reflexividade entre os homens e os Direitos humanos. Sem as referências provenientes dos planos de vida autênticos, pautados naquelas condições humanas, pode-se cometer a atrocidade, inclusive jurídica, de não reconhecer o próximo como necessário ao convívio social.

Deste modo, conclui-se que, sem o dever moral da autenticidade, não há dignidade humana afirmada e passível de proteção eficaz pelo ordenamento jurídico. Por efeito, sem aquele não há Direitos humanos nestes mesmos termos.

REFERÊNCIAS

ABATH, André Joffily . (Org.), LECLERC, André. (Org.). **Representando o mundo: ensaios sobre conceitos**. 1. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha, homo sacer III**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

ALEMANHA. A Constituição de Weimar, de 11 de agosto de 1919. In: Bühler, Ottmar; Jellinek, Walter; Mortati, Constantino. **La Constitución de Weimar: texto de la Constitución Alemana de 11 de agosto de 1919**. Madrid: Tecnos, 2010.

ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia do direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre: Direito e política**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

ARAÚJO, Cynthia Pereira. **Nazismo e o conceito de não positivismo jurídico**. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2015.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 1. ed. São Paulo: Schwarcz, 2015.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. 1. ed. São Paulo: Schwarcz, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ARNAUT, Luiz; MOTTA; Rodrigo P. Sá. **A Segunda Guerra Mundial: do nazi-fascismo à guerra fria**. 9. ed. São Paulo: Atual, 2014.

BERTIN, Claude. **Os grandes julgamentos da história: Eichmann, Tóquio**. 1. ed. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

BESSEL, Richard. **Nazismo e guerra**. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

BIRMAN, Joel. **Cadernos sobre o mal: agressividade, violência, crueldade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e Estruturalismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Habeas-corpus* n° 82424-2, Brasília, DF, 10 de março de 2004. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28HC%24%2ESCLA%2E+E+82424%2ENUME%2E%28+OU+%28HC%2EACMS%2E%29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/az3e35m>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

BULCÃO, Marly; CESAR, Constança Marcondes. **Sartre e seus contemporâneos: ética, racionalidade e imaginário**. 1. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. 1. ed. Ijuí: UNIJUI, 1999.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CAPELATO, Maria Helena; D’ALESSIO, Marcia Mansor. **Nazismo: política, cultura e holocausto**. 1. ed. São Paulo: Atual, 2012.

CASTILHO, Ricardo. **Direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CESARANI, David. **Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes, and trial of a desk murderer**. 1. ed. Cambridge: Da Capo, 2007.

CIORAN, Emile. **Nos cumes do desespero**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2012.

CLARKE, Comer. **Eichmann: o assassino de milhões**. 1. ed. Rio de Janeiro: Do Autor, 1961.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos humanos**. 10. Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

COX, Gary. **Compreender Sartre**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CUNHA, Newton . (Org.); GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto (Org.). **Descartes: obras escolhidas**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DIAS, Egon Felipe Pessoa. **A influência de Husserl em Sartre e o avanço da proposta sartriana na fundamentação de uma fenomenologia existencial francesa**, Belo Horizonte, v.5, n.1, maio 2014. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/viewFile/2779/2954>.

EBC: Cresce o número de denúncias de crimes na internet em 2014. São Paulo. 10 fev. 2015. Disponível em: <www.ebc.com.br/noticias/2015/02/cresce-o-numero-de-denuncias-de-crimes-na-internet-em-2014>. Acesso em: 11. Out. 2015.

ECKER, Diego; SALVETTI, Ésio Francisco. **Existência & liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre**. 1. ed. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

ÉPOCA. **Os cupins da democracia**. São Paulo: Ed. Globo, n. 946, 1 ago. 2016.

ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. 1. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.

FANTONI, Wagner Facundo. A relação entre liberdade e responsabilidade nas obras O Ser e o Nada e o Existencialismo é um Humanismo. In: CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, 24., 2015, Aracaju. **Anais...Aracaju: UFS, 2015. p. 128.**)

FILHO, Sergio Cavalieri. **Programa de responsabilidade civil**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. 1. ed. São Paulo: Schwarcz, 2016.

FLAUBERT, Gustave. **Memorias de un loco**. 1. Ed. Barcelona: Juventud, 1990.

FLAUBERT, Gustave. **Salambô**. 1. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2005.

FRY, Karin A. **Comprender Hannah Arendt**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GAMBOGI, Luís Carlos Balbino. **Direito: razão e sensibilidade, as instituições na hermenêutica jurídica**. 1. Ed. Belo Horizonte: FUMEC, 2006.

GASSET, José Ortega y. **A rebelião das massas**. 5. ed. Campinas: Vide, 2016.

GIL, Antonio Carlos. **Sociologia geral**. 1. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Cuadernos negros**. 1. ed. Madrid: Trotta, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. 1. ed. São Paulo: Centauro, 2016.

HOLOCAUSTO e os crimes de guerra. Produção de Focus Filmes. Direção de Richard Trank, Arnold Schwartzman e Marvin Hier. Manaus: s.d., 09 CDs (806 minutos). NTSC, son., color. e P&B.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**. 1. Ed. São Paulo: Madras, 2001.

ISTO É: Os nazistas brasileiros. São Paulo. n. 2062, maio. 2009. Disponível em: Disponível em: <http://www.istoe.com.br/13380_OS+NAZISTAS+BRASILEIROS/>. Acesso em: 11 out. 2015.

ISTO É: Racismo nos estádios. São Paulo. n. 2160, abril. 2011. Disponível em: http://www.istoe.com.br/131157_RACISMO+NOS+ESTADIOS/. Acesso em: 11. Out. 2015.

JAKOBS, Günther; MELIÁ, Manuel Cancio. **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. 4. ed. Porto Alegre: Do Advogado, 2010.

JOSÉ, Caio Jesus Granduque. **A construção existencial dos Direitos humanos**. 1. ed. Curitiba: CRV, 2012.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KANT, Immanuel. **Antropologia em sentido pragmático**. 1. ed. Cidade do México: FCE, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOEHL, Robert Lewis. **História revelada da SS**. 1. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

LEVINE, Michael P. (Org.); PATAKI, Tamas. (Org.). **Racismo em mente**. 1. ed. São Paulo: Madras, 2005.

MELLO, Janaina Cardoso de; SILVA, Estafanni Patrícia Santos. **Museo del holocausto: um estudo de uma expografia crítica dos reflexos do regime nazista em**

Buenos Aires. [S.I.]: Confluenze Rivista di Studi Iberoamericani, 2012. Disponível em: <www.academia.edu/4799820/Museo_del_Holocausto_estudo_de_uma_expografia_crítica_dos_reflexos_do_regime_nazista_em_Buenos_Aires>. Acesso em: 20 mar. 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MIRANDA, Carlos Fabre *et al.* **Ciências do esporte**, Florianópolis, v.32, n. 2-4, dez. 2010. Disponível em: http://www.academia.edu/1834719/MUHAMMAD_ALI_UM_OUTSIDER_NA_SOCIIDADE_AMERICANA>.

MORRIS, Katherine J. **Sartre: introdução**. 1. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOURA, Carlos Eduardo de. **Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética**. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2012.

MULISCH, Harry. **Criminal case 40/61, the trial of Adolf Eichmann: an eyewitness account**. 1. ed. Filadélfia, Universidade da Pensilvânia, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm Nietzsche. **Sobre verdade e mentira**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2008.

NUERNBERG MILITARY TRIBUNALS. **Trials of war criminals before the Nuernberg Military Tribunals under control Council Law N 10**. October 1946 – april 1949. Washington: Government Printing Office, 1951. v. III. Disponível em: <https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/PDF/NT_war-criminals_Vol-III.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2016.

PUENTE, Fernando Rey. **Os filósofos e a mentira**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

PUENTE, Fernando Rey. **Os filósofos e o suicídio**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

RENAUD, Vinicius. **Sapere aude**, Belo Horizonte, v.4, n.2, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6297/6026>>. Acesso em: 12 out. 2016.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ROLAND, Paul. **Os julgamentos de Nuremberg**. 1. ed. São Paulo: M.Books, 2013.

- ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos na tormenta**: 1. ed. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2007.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 9. ed. Porto Alegre: Do Advogado, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. 1. ed. Lisboa: Mem Martins, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. 7. Ed. Civilização Brasileira, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. **Freud, além da alma**. 2. ed. Rio Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. 1. ed. (3v.) Porto Alegre: L&PM, 2013, 2014, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.
- SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte**: a filosofia contemporânea e a questão da morte. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- SOUZA, Luiz Eduardo de. **O Direito à liberdade**: os sentidos negativos e positivos. 1.ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2007.
- STANGNETH, Bettina. **Eichmann before Jersusalem**: the unexamined life of a mass murderer. 1. ed. New York: Alfred A. Knopf, 2014.
- TOLSTÓI, Lev. **A morte de Iván Ilitch e outras histórias**. 1. ed. Barueri: Manole, 2011.
- TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. **Existencialismo**: um enfoque cultural. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2012.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

VIEIRA, Leonardo Alves. Kant e Hegel sobre a moralidade e felicidade. [S.I.]: Hegel Brasil, 2012. Disponível em:
<http://hegelbrasil.org/gthege/arquivos/Kant_e_Hegel_sobre_a_moralidade_e_felicidade_Leonardo_Vieira.pdf> Acesso em: 11 mar. 2016.

WIESENHTAL, Simon. **El libro de la memoria judia**: calendário de um martirologio. 1. ed. Buenos Aires: Hachette, 1988.

WIESENHTAL, Simon. **Eu persegui Eichmann**. 1. ed. Rio de Janeiro: Portugália, [19-
-].

WIESENHTAL, Simon. **Justiça não é vingança**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

WIESENHTAL, Simon. **Los limites del perdón**: Dilemas éticos y racionales de uma decisión. 1. ed. Barcelona: Paidós, 2015.

WIESENHTAL, Simon. **O caçador de nazistas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bloch, 1967

WIESENHTAL, Simon. **The murderers among us**. 1. ed. New York: Bantam, 1968.

Quadro Histórico Sintético sobre o Antissemitismo

38	<p>“Eclodem tumultos contra os judeus quando estes se recusam a obedecer ao prefeito romano Flaccus, que os ordenara a instalar a estátua do imperador Calígula na sinagoga de Alexandria (Egito). 400 casas judias são saqueadas e inteiramente destruídas. Os judeus são forçados a se aglutinar num só bairro onde sofreram com as mazelas derivadas da superpopulação. Os judeus que se afastaram deste lugar foram torturados até a morte.”</p>	507	<p>“Na ocasião de uma corrida de carruagens que aconteceu em Daphne, subúrbio de Antioquia (atualmente Turquia) entre duas facções rivais, os verdes e os brancos, os partidários dos verdes, condutores das carruagens de Bizâncio, atacam de repente, sem razão aparente, a sinagoga local. Destroem o santuário e massacram os judeus durante a oração.”</p>
1020	<p>“Na sexta-feira santa, um tremor de terra seguido de um furacão arrasa Roma. O Papa Benedito VIII determina a prisão de certo número de judeus acusados de profanar a hóstia. Confessam tudo sob tortura e são queimados na fogueira.”</p>	1095	<p>“No concílio de Clermont-Ferrand (França), o Papa Urbano II convoca a primeira cruzada. Esta data é importante não só para os cristãos mas também para os judeus: as cruzadas vão degenerar em peregrinações armadas conhecidas por sangrentos massacres de judeus da Europa e do Oriente, na rota que conduz a Jerusalém.”</p>
1189	<p>“Depois de um conflito entre um judeu e um homem recentemente convertido, têm início ações violentas contra a comunidade judia de Lynn (Nortfolk, Inglaterra). Os judeus são degolados ou queimados em suas casas.”</p>	1268	<p>“Em Santo Antônio, próximo a Paris, um judeu batizado a força é detido por ordem da municipalidade por ter regressado ao Judaísmo. Por manter a fé judia, foi queimado vivo na fogueira.”</p>
1298	<p>“No curso da Guerra entre Adolf Nassau e Albrecht de Habsburgo, os pretendentes da cora alemã, os habitantes de Rufach (Alsacia) acusam os judeus da cidade de preferir Adolf, quando eles mesmos são partidários do Duque de Albrecht.</p>	1349	<p>“A peste assola a cidade da Ravensburgo (Alemanha). Sabendo que serão responsabilizados por isto, os judeus se refugiam no castelo. A multidão incendeia este lugar, queimando os judeus que ali se encontravam.”</p>

	Massacram os judeus, degolando-os e queimando-os em fogueiras.”		
1349	“500 judeus são mortos em Nuremberg, vítimas das perseguições que ocorrem durante a epidemia da peste negra: uma parte é massacrada, a outra é queimada em fogueiras. Muitos são torturados antes de morrer.”	1349	“Durante a noite de 16 de fevereiro, todos os judeus foram expulsos de Burgdorf, lugar situado às margens do Rio Ems, (Cantão de Berna, Suíça) acusados de propagar a peste.”
1412	“Em Castilla, ocorre a promulgação de um édito de 24 artigos contra judeus. Um dos artigos ordena a criação de guetos em todas as cidades espanholas.”	1420	“Prisões em massa de judeus na Áustria; 800 são expulsos. 1000 são feitos prisioneiros, sob suspeita de ter profanado uma hóstia em Enns (Alta Áustria). São ameaçados de morte e aceitam o batismo.”
1484	“O primeiro “auto de fé” tem lugar na Cidade Real (Espanha) por ordem do tribunal da inquisição responsável pela província de Toledo. 4 homens convertidos, filhos de judeus batizados a força durante as perseguições de 1391, são acusados de judaizar e são queimados na fogueira porque não quiseram se arrepender.”	1493	“Data limite para que todos os judeus abandonassem a Sicília, que pertence então ao reino da Espanha. Todo judeu que permanecesse ali após esta data seria condenado a pena de morte.”
1496	“O imperador Maximiliano I ordena aos judeus que abandonem a Áustria central antes de 14 de setembro do mesmo ano. O decreto afeta muito especialmente os judeus que vivem na província de Carinthia.”	1510	“Os judeus de Berlin são acusados de ter profanado uma hóstia e de ter roubado cálices sagrados da igreja do povo de Knoblauch, perto de Berlin; 111 judeus são detidos, 51 deles são condenados a morte e 38 são queimados numa fogueira armada na nova praça do mercado.”
1544	“Um decreto promulgado pelo Rei Fernando I expulsa os judeus das cidades da Áustria.”	1590	“Francisca Núñez de Carbajal é queimada viva na fogueira na cidade do México. Pertence a célebre família Carbajal que conta entre seus membros com governadores do México e se recusa a renunciar a religião judia. Francisca Núñez de Carbajal passou três anos na

			prisão antes de sua execução. Havia sido torturada várias vezes.”
1605	“Durante um “auto de fé” em Lima (Peru) 19 pessoas são acusadas de judaizar, 6 são queimadas em efígie, 3 são queimadas na fogueira e 16 chamadas “reconciliadas” (que significa que os acusados aceitaram seu arrependimento.) Neste caso devem fazer penitência publicamente antes de serem privados de todos os seus direitos civis.”	1614	“O bairro judeu de Francfort-sur-le Main (Alemanha) é atacado por uma horda comandada por Vicent Fettmilch. A desordem dura três dias. Vários judeus são expulsos de Frankfurt.”
1648	“Início da rebelião das hordas cossacas de Bogdan Chmielnicki contra a aristocracia polaca. Em dois anos, mais de 200.000 judeus são massacrados na Ucrânia e Polônia.”	1670	“Por ordem do imperador da Áustria, Leopoldo I, 4000 judeus são expulsos de Viena. Uma grande sinagoga é destruída e uma igreja dedicada a Santa Margarida construída em seu lugar. Só um pequeno número de judeus aceita o batismo.”
1675	“Seis judaizantes (pessoas que praticam o judaísmo em segredo), fugitivos portugueses, são queimados em efígie junto com um refugiado de Madrid que vivia em Lisboa.”	1755	“O último homem a ser queimado como um judaizante em Lisboa é Jerônimo José Ramos, um comerciante de Bragança. Havia fugido antes do “auto de fé” de 24 de setembro de 1752, mas foi recapturado para ser assassinado por não ter se arrependido.”
1818	“Eclode um tumulto contra os judeus em Wazburgo (Alemanha). Vários judeus são mortos ou feridos. Estudantes xenófobos participam dele, ao grito <i>Hep! Hep!</i> (iniciais de <i>Hierosolyma perdida est</i>) enquanto comerciantes cristãos saqueiam os negócios judeus e atacam seus proprietários.”	1881	“Começam as revoltas contra os judeus do povoado de Walegozulovo, próximo de Balta (República Socialista Soviética da Ucrânia).”
1883	“500 famílias judias são reduzidas a miséria quando suas casas e seus negócios são destruídos em	1883	“Durante um Pogrom que se instala em Novomoskovsk (Rússia), praticamente todas as casas judaicas são saqueadas e destruídas.”

	Iekaterinoslav (Rússia) durante um pogrom que dura dois dias.”		
1900	“Em Konitz (Alemanha), logo após o descobrimento do cadáver de um homem jovem, vários judeus são acusados de terem cometido um assassinato ritual. Eclodem tumultos contra os judeus e a sinagoga da cidade é atacada. Finalmente, um dos acusados, Moritz Lewy, é condenado a quatro anos de prisão. Será logo absolvido pelo imperador Guilherme II. A população judia de Konitz diminui, arruinada pela agitação antissemita.”	1904	“22 judeus são feridos, um adulto e um menino de dois anos são roubados em Ostrowic (distrito de Kielce, Polônia) durante um tumulto antissemita, desencadeado por operários da fábrica local.”
1905	“Início de um pogrom durante a Páscoa em Bialystok (Rússia). Durante dois dias, os cossacos atacaram os judeus nas ruas, depois nas sinagogas.”	1905	“Pogroms dirigidos contra a população judia começam em vários distritos russos, organizados pelas autoridades com apoio dos trabalhadores locais e de bandidos. Duram entre dois e três dias, durante os quais os bens judeus são saqueados e destruídos e as sinagogas, profanadas.” [...]
1919	“400 judeus são degolados e várias mulheres judias, estupradas, durante o terceiro pogrom realizado durante quatro meses pelos aliados do Exército Nacional Ucrâniano de Simón Petlioura em Radamoysl (Distrito de Kiev).”	1922	“Walter Rathenau, ministro alemão de relações exteriores, de origem judia, é assassinado em Berlim por precursores do nazismo.”
1935	“Promulgação das leis de Nuremberg contra os judeus por Hudolf Hess. Os judeus alemães são privados de seus direitos civis.”	1938	“Hitler entra em Viena, coroando assim a anexação da Áustria ao Reich. A tragédia dos 200.000 judeus austríacos começa no mesmo dia, com a prisão de notáveis da capital e da província.”
1938	“Numa declaração pública feita em Viena, o capitão-general Hermann Göring enumera as primeiras	1939	“Os judeus alemães dependem, a partir deste momento, de seu <i>Reichsvereinigung</i> , ou seja, da Associação Nacional de Judeus cujo centro se encontra em

	medidas antissemitas aplicáveis na Áustria, conforme um plano previsto há muito tempo pelos chefes nazistas.”		Berlim.” [...]
1939	“A Alemanha invade a Polônia. O <i>Sicherheitsdienst</i> (serviço secreto) inicia suas atividades.”	1939	“Na Hungria, a décima segunda lei sobre os judeus é promulgada. Eles são proibidos de se tornarem juízes, advogados, professores e deputados.”
1940	“Heinrich Himmler, chefe da polícia alemã e da Gestapo, ordena a criação de um campo de concentração e de extermínio em Auschwitz. O nome de Auschwitz tornar-se-á tristemente célebre na história dos mártires judeus. Entre 2,5 e 3,5 milhões de seres humanos foram mortos neste campo. As vítimas são, sobretudo judias, mas havia também ciganos, gente proveniente de várias nações europeias.” [...]	1940	“Criação do campo de extermínio e de concentração de Auschwitz-Birkenau (distrito da Cracóvia).” [...]
1941	“As autoridades húngaras encarceraram aproximadamente 3500 judeus no gueto de Subotica (distrito anexado de Backa, Iugoslávia).”	1941	“As autoridades soviéticas deportam para a Sibéria centenas de judeus de Belgorod-Dnestrovskiy / Wiessenburg (Besarabia, R.S.S da Ucrânia). Havia judeus vivendo em Belgorod-Dnestrovskiy desde o século XVI.”
1942	“Os fascistas húngaros executam um ataque contra Stari Becej, um povoado situado nas proximidades de Novi Sad (Voivodina, Iugoslávia) no transcurso do qual massacram mais de 100 judeus.” [...]	1942	“Em Amsterdã, os nazistas entregam 50.000 estrelas amarelas ao Conselho Judeu, que deve reparti-las entre todos os judeus do país maiores de 6 anos de idade. É obrigatório mantê-la afixada.”
1944	“9971 judeus são eliminados com gases no campo de extermínio de Auschwitz num só dia.” [...]	1944	“O programa de extermínio de 760.000 judeus é decretado no <i>Reichssicherheitshauptamt</i> (oficina centra da seguridade do Reich) em Berlin. Uma semana mais tarde os nazistas invadem a Hungria.”
1944	“Os últimos judeus do campo de Kielce	1945	“Um grupo de fascistas húngaros entre violentamente

	(Polônia) são deportados aos campos de extermínio de Auschwitz e Buchewald. Kielce é declarada oficialmente “purificada” de seus judeus.”		no Hospital Janos em Budapest e arrancam brutalmente os enfermos de suas camas, matando vários deles.”
1945	“O último trem de deportação deixa Berlim em direção ao campo de extermínio de Auschwitz.” [...]	1946	“Terminada a guerra, aproximadamente 200 judeus regressam a Kielce (Polonia) com o objetivo de reconstituir uma comunidade. Contudo, antissemitas polacos, pertencentes em sua maioria a grupos nacionalistas, incitam um pogrom. Os judeus não conseguem se defender, suas armas foram confiscadas justamente no dia anterior. 42 judeus são mortos, entre estes dois meninos, e aproximadamente 50 são feridos.”
1953	“Foi anunciada em Moscou (U.R.S.S) a prisão de 9 médicos conhecidos, dos quais 6 eram judeus. Eles haviam confessado o assassinato de dois dirigentes soviéticos e o plano de matar vários comandantes do exército, assim como projetos de atividade de espionagem e de terrorismo contra a U.R.S.S em proveito dos Estado Unidos e do sionismo. A morte de Stalin, em 3 de março de 1953, põe fim as acusações de “complô” dos médicos. Logo foi anunciado que todos os acusados tinham sido inocentados e postos em liberdade.”		

Fonte: (WIESENTHAL, 1988, tradução nossa).