

A liberdade intelectual em Schopenhauer: a perspectiva do caso Eichmann (um ensaio inspirado em curso sobre Arendt)

Intellectual freedom in Schopenhauer: the perspective of the Eichmann Case (an essay inspired by the course on Arendt)

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR¹

Resumo: Durante os dias 22 a 24 de maio de 2023, o Prof. Dr. Adriano Correia apresentou um curso na Universidade Estadual de Londrina (UEL) intitulado “Arendt contra Kant: o problema do mal”. O presente texto é resultado da minha perspectiva de ouvinte e das minhas leituras de Hannah Arendt. O meu principal objetivo aqui foi o de refletir o caso Eichmann a partir do conceito de *liberdade intelectual* de Schopenhauer, no entanto, também trago à tona outros conceitos schopenhauerianos a fim de propor uma reflexão multifacetada à luz do caso Eichmann, são eles, principalmente a *justiça eterna*, o *arrepentimento*, o *remorso* e a *alegria maligna*.

Palavras-chave: Schopenhauer. Arendt. Liberdade intelectual. Caso Eichmann.

Abstract: During May 22-24, 2023, Prof. Dr. Adriano Correia delivered a course at the State University of Londrina (UEL) titled "Arendt against Kant: the problem of evil." The present text is the result of my perspective as a listener and my readings of Hannah Arendt. My main objective here was to reflect on the Eichmann case from the concept of *intellectual freedom* by Schopenhauer. However, I also bring forth other schopenhauerian concepts to propose a multifaceted reflection in light of the Eichmann case, namely *eternal justice*, *repentance*, *remorse*, and *malignant joy*.

Keywords: Schopenhauer. Arendt. Intellectual freedom. Eichmann case.

Natura nihil facit supervacaneum

Schopenhauer, Arendt e Eichmann: o problema da *liberdade intelectual*

No ano passado, defendi, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), o mestrado com o título “A liberdade intelectual em Schopenhauer” (2022). Na ocasião dessa pesquisa, cheguei a suspeitar brevemente de que o famoso julgamento do caso Eichmann – o nazista e gestor lógico das massivas

¹ Graduação em História e Filosofia (Uninter); Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); Doutorando em Filosofia (UEL); Professor de Filosofia (UniCesumar); colunista do jornal O Maringá. Constelação principal de autores: Schopenhauer, Darwin, Nietzsche e Montaigne. Pesquisa principalmente temas relacionados à filosofia da mente, epistemologia, etologia e ética evolucionista. E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

deportações de judeus para os campos de concentração, encarregado de colocar em prática a Solução Final – fosse um ótimo exemplo para compor o rol dos casos de crimes cometidos *sem liberdade intelectual* (para citar apenas dois, menciono os casos de William Chester Minor² e Louis Althusser³). Não cheguei a mencionar Eichmann na minha dissertação, pois sabia da extrema complexidade do caso, além disso, porque para explorá-lo eu deveria enveredar por estudos muito custosos que pareciam fugir da minha pesquisa na época. A minha suspeita foi reavivada com a ocasião do Curso de Extensão “Arendt contra Kant: o problema do mal”, ministrado pelo Prof. Adriano Correia, a que tive prazer de assistir.

Antes de qualquer coisa, se faz necessário uma breve explicação do conceito de *liberdade intelectual* em Schopenhauer, originalmente apresentado na obra *Sobre a liberdade da vontade*⁴, texto composto pelo filósofo para responder à questão de concurso da Sociedade Real da Noruega, de se poderia ou não a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência⁵. A liberdade intelectual diz respeito às decisões que são tomadas sob ordenamento do intelecto do sujeito receptor das representações, isto é, dos *acontecimentos externos* (a que Schopenhauer constantemente chama de *motivos*). Em linhas gerais, a liberdade intelectual é quando alguém se encontra totalmente sadio e lúcido em relação às suas decisões. Nas palavras do filósofo, “ela faz referência a *medicina forensis* e a justiça criminal”, interrogando se “um infrator se encontrava

² Um médico e homem genial que foi um dos principais contribuidores de verbetes para a elaboração do dicionário de inglês realizado pela Universidade Oxford. W. C. Minor perseguiu e assassinou um homem desconhecido enquanto acreditava que era ele o perseguido.

³ Trata-se de um famoso filósofo marxista que estrangulou a própria esposa enquanto cometido de um surto psicótico. Posteriormente ele fora considerado inimputável.

⁴ Doravante referido como “E I”. A abreviatura segue o periódico alemão *Schopenhauer-Jahrbuch*. Mais para a frente, utilizarei “E II” para citações de *Sobre o fundamento da moral*. Esses dois textos adotam a letra “E” porque, posteriormente à publicação avulsa desses ensaios, Schopenhauer os publicou conjuntamente, em um único livro, com o título *Os dois problemas fundamentais da ética*. As abreviações de outras obras de Schopenhauer, ainda seguindo o referido periódico alemão, são as seguintes: “PP I” e “PP II” respectivamente para *Parerga e Paralipomena*, tomo I ou II; valendo o mesmo para “W I” e “W II” para referências dos dois tomos d’*O mundo como vontade e representação*. “N” fica reservado para as menções à *Sobre a vontade na natureza*.

⁵ Cf. E I, p. 19.

em estado de liberdade e se seria, portanto, imputável” (E I, p. 158). Para usar um modo mais técnico de se proceder sobre as origens do conceito, vale mencionar que ele tem raízes em Aristóteles e diz respeito ao *voluntário ou ao involuntário de acordo com o pensamento, τό ἐχούσιον καὶ ἀχιούσιον κατὰ διάνοιαν*, tal como mostra Schopenhauer⁶.

As ações sem liberdade intelectual podem ser cometidas de dois modos: *permanentes* ou *temporários*. No primeiro caso, segundo o filósofo, temos de pensar na *loucura*, nos *estados de delírios*, *paroxismos* ou *sonolência*, já no segundo, são erros cometidos sem culpa: é quando se ingere veneno pensando ser remédio ou quando se atira em alguém, em meio a penumbra noturna, pensando-se ser um ladrão, quando, na verdade tratava-se de um amigo⁷. Conceitualmente, a liberdade intelectual é relativamente simples de se compreender – a máxima do personagem Chaves, interpretado por Roberto Gomes Bolaños, parece ilustrar bem o caso: “*fue sin querer queriendo*”, referindo-se, portanto, sobre a reflexão da relação causal entre a vontade e a verdadeira intenção do ato criminoso (cabe mencionar que em Schopenhauer há uma diferença decisiva entre a *vontade* e *arbitrariedade*, pois a primeira, não depende de modo algum da segunda⁸).

Quando a questão é ampliada para a criminologia, esbarra-se com a extrema dificuldade em ter que lidar com as defesas que alegam, na tentativa de escusar um criminoso, de que ele agia *sem saber exatamente o que estava fazendo*. Porém, é absolutamente difícil definir onde começa e onde termina a sanidade de um indivíduo e mesmo as provas criminais por vezes não dão conta de resolver definitivamente entre o verdadeiro ocorrido e a verdadeira motivação do agente. Da literatura, posso citar dois exemplos que remetem à liberdade intelectual comprometida de modo *permanente* e *temporário*, acima mencionados. Dom Quixote de La Mancha, de Miguel de Cervantes, parece se encontrar durante toda a obra em um estado de loucura inacabável (embora ao final do livro ele tenha um espasmo de sanidade). A personagem de Cervantes toma moinhos de vento

⁶ Cf. E I, p. 23. Confira também: *Ética a Eudemo*, 1223a 23-25.

⁷ Cf. E I, p. 156.

⁸ Cf. N, *Fisiologia e patologia*, p. 70.

por gigantes, bacias de barbeiros por elmos de ouro, botequins de estrada por castelos: pois “todas as coisas que via, com muita facilidade as acomodava às suas desvairadas cavalarias e mal andantes pensamentos” (CERVANTES, 1998, p. 196). Já para se conceber um caso de suspensão temporária da liberdade intelectual, tem-se a personagem Ivan Karamazov, de Dostoiévski, que após uma longa e alucinante conversa com o diabo, descobre que era ele mesmo. A certa altura do diálogo, diz à alucinação: “Nem por um instante tomo-te por uma realidade. És uma mentira, um fantasma” (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 651).

Bem entendido, a liberdade intelectual afere exclusivamente ao *pensamento* do indivíduo (atente-se a palavra grega que Schopenhauer usa para remeter ao trecho de Aristóteles, *dianóian*; *διάνοιαν* – *pensamento*). Nesse sentido, ao que me parece, Arendt bem poderia ser compreendida como alguém que entendeu Eichmann como um indivíduo que agiu não livre intelectualmente, leia-se, por exemplo, (ARENDDT, 1999, p. 62 – grifo da autora): “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com a sua incapacidade de *pensar*”, e também, (1999, p. 310-311 – grifo de Arendt): “Para falarmos em termos coloquiais, ele [Eichmann] *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo* [...] Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice”, mas essa burrice não é passiva, tola ou ignorante, na verdade, como aponta Gros (2018, p. 70 – grifo do autor), trata-se de uma “burrice ativa, deliberada [e] consciente. Essa capacidade de tornar a si próprio cego e burro, essa teimosia em *não querer saber*, é isso a ‘banalidade do mal’”⁹. – Mas aqui me importa o seguinte: *não querer saber*, já é uma espécie de *querer*, isto é, uma arbitrariedade intelectual com raízes no *caráter inteligível*, pois o indivíduo age a partir das seguintes máximas: “eu quero não querer”, “eu quero ignorar”, “eu quero não entender”, etc. Mas isso de modo algum significa que não devemos preservar o importante elemento da ignorância de si, no sentido de que o indivíduo, apenas em nível inconsciente age como alguém que não quer saber: no caso de Eichmann, portanto, essas três máximas estavam

⁹ Todas essas citações foram lidas por Adriano Correia, no segundo dia do Curso de Extensão.

ocultas no chapão que ele constantemente repedia durante o tribunal: “minha honra é minha lealdade¹⁰”, como sabemos, lealdade a Führer e à ideologia nazista.

Disso resulta que a *banalidade do mal* não significa outra coisa que não um *insight* de Arendt sobre o modo supérfluo do intelecto de Eichmann¹¹; uma manifestação do mal não enraizada em motivos invariavelmente maléficis, um tipo de mal oposto as faculdades de pensar e julgar, fundamentado justamente na própria ausência de reflexão¹² – donde a obediência à máquina burocrática castra os sentimentos individuais¹³, inclusive, o *sentimento de responsabilidade*¹⁴ pelas suas próprias ações. Dessa forma, a superficialidade no modo de agir de Eichmann, beira o entendimento de ações cometidas *sem liberdade intelectual*, mas não no sentido estritamente exposto por Schopenhauer. Ocorre, portanto, que o caso Eichmann abre espaço para interessantes novas reflexões à luz do conceito de *liberdade intelectual*. Pois o conceito parece se expandir, como quero defender aqui, para âmbitos *políticos e ideológicos*. Assim, tal como Eichmann, entendido como um agente não livre intelectualmente, *deixa-se como pessoa* para tornar-se uma engrenagem do regime nazista, qualquer outro fanático político bem poderia fazer o *mesmo*, ainda que não chegue até as máximas consequências do holocausto.

Eichmann seguiu o ideal das suas próprias concepções ideológicas e não o ideal de humanidade, dado o *imperativo categórico* de Kant, a quem ele se revelou leitor, e que, segundo Arendt, durante o julgamento, afirmou conhecer bem a *Crítica da razão pura*. Mas Eichmann deixou de agir segundo os princípios kantianos a partir do momento em que foi encarregado de efetivar a Solução Final, julgando a si próprio como *não sendo mais senhor de seus próprios atos e incapaz de mudar qualquer coisa*¹⁵. Mas essa colocação do próprio Eichmann é

¹⁰ Cf. ARENDT, 1999, p. 121; ARENDT, 2012, p. 455; ASSY, 2015, p. 7.

¹¹ Cf. ASSY, 2015, p. XXVIII.

¹² Cf. ASSY, 2015, p. 14.

¹³ Cf. ASSY, 2015, p. 10.

¹⁴ Um conceito importante para a *imputação moral* em Schopenhauer. Voltarei a ele mais para a frente.

¹⁵ Cf. ARENDT, 1999, p. 153.

insuficiente, já que é impossível credenciarmos com segurança as alegações que o próprio réu tem sobre si mesmo. Além disso, os próprios peritos, como aponta Arendt, determinaram a sanidade do réu:

[Os peritos] consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’ [...] Por trás da comédia dos peritos da alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e muito menos de sanidade legal (ARENDR, 1999, p. 37).

Por conta dos peritos não terem identificado nenhuma anormalidade no comportamento de Eichmann, penso que Arendt estava certa em compreender que esse caso era especialíssimo em relação à quebra de paradigmas morais pós-Segunda Guerra Mundial – e também, bem por isso, se faz sentido em pensar a liberdade intelectual de Schopenhauer, sobre uma nova perspectiva, isto é, uma perspectiva que considera a política e a ideologia do indivíduo como *motivos para justificação de condutas* e não tão somente suas ações individuais, seus crimes, isto é, suas incisões físicas contra terceiros. Dessa forma, o homem supérfluo, banal, trivial – o agente da banalidade do mal – é um exemplo especial daqueles que agem em suspensão do intelecto livre: assim, Eichmann pode não ter sido responsável diretamente pela morte de milhões de judeus que organizou e ajudou na deportação e transporte, mas foi responsável direto pela suspensão de sua própria consciência e pensamento enquanto indivíduo humano, partícipio de uma espécie pensante e colaborativa.

Vale considerar que o ambiente da Alemanha, no período do nazismo, era fértil para a aceitação da perdição de si enquanto indivíduo pensante em favor da ideologia, tal como sugere Arendt ao considerar a *indiferença* política e social das massas: “A principal característica do homem da massa”, diz ela (2012, p. 446), “não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais”, ora, justamente por isso não se podia esperar que Eichmann fosse um mostro facínora, já que em termos estritos só foi responsável indiretamente pela morte dos judeus.

Outra resposta possível dentro da esfera da liberdade intelectual schopenhaueriana seria refletirmos a partir do fato de que ela, por vezes, pode ser

apenas “parcialmente suspensa”, sendo que isso acontece “especialmente através do afeto e do inebriamento” (E I, p. 157). Ora, basta que se pense que o *afeto* de Eichmann, que causou cegueira e o fez considerar suas ações supérfluas, era um *afeto pelo Führer*. No caso do dito inebriamento, trata-se de uma forma ainda mais clara para se fazer uma leitura schopenhaueriana do caso Eichmann, porque

É um estado que predispõe aos afetos, ao elevar a vivacidade das representações intuitivas e, por outro lado, enfraquece o pensar *in abstracto* e, com isso, ainda aumentar a energia da vontade. No lugar da responsabilidade pelos atos, entra em cena aqui aquela pelo próprio inebriamento: por isso ele não é desculpado juridicamente, ainda que, aqui, a liberdade intelectual seja parcialmente suspensa (E I, p. 158).

Ora, e não foi exatamente isso que ocorreu com Eichmann, já que este foi condenado à morte? – Ainda outra forma de se refletir de modo schopenhaueriano sobre o caso Eichmann poderia ser se levássemos em conta a dita *aristocracia intelectual da natureza*¹⁶. Para Schopenhauer, não há como ser modesto quanto a este assunto. Nesse caso, a educação é meramente secundária em relação ao grau de capacidade intelectual. Há pessoas que simplesmente possuem mais capacidade para assimilar e aprender do que outras. Partindo dessa ideia o filósofo classificou na natureza diversos graus de manifestação intelectual, dos animais inferiores aos superiores, sendo o ser humano o cume da intelectualidade. No entanto, isso de modo algum significa que todos os seres humanos possuem o mesmo grau de capacidade. Há uma diferença fundamental entre “as cabeças vulgares e eminentes”. As cabeças eminentes são as dos gênios, artistas e filósofos, no entanto, as cabeças vulgares são as dos seres humanos filhos da terra, que vivem a serviço da satisfação invariável da sua vontade: “A expressão *Klotz*¹⁷ (aplicada a pessoas) no alemão, em inglês *blookhead*, parece ter surgido da contemplação [desses] dois extremos” (N, *Fisiologia vegetal*, p. 133). Mas o caráter *fleumático* de Eichmann é oposto ao caráter dos gênios, pois todo gênio tem grande animosidade intelectual; os fleumáticos, por outro lado, como

¹⁶ Cf. W II, Cap. 15, p. 179.

¹⁷ “Estúpido” e “Idiota”, de acordo com o tradutor da obra.

aponta Schopenhauer, possuem sempre uma inteligência mediana¹⁸. – Dito isso, bem se poderia deduzir que Eichmann era um *Klotz*, um *blookhead*, isto é, um homem do baixo escalão intelectual da humanidade, o que não tem nada a ver com aspectos culturais e educacionais e que, a meu ver, parece bem coincidir a reflexão de Schopenhauer com da tradição arendtiana sobre as diversas compreensões sobre o conceito de *banalidade do mal*.

Pois bem, essas foram algumas das minhas alegações para mostrar como talvez seja possível pensar o caso Eichmann em Schopenhauer, dado a ignorância quanto ao próprio pensar. A partir daqui, quero discutir a questão do arrependimento e do remorso em Eichmann, tendo em vista a filosofia de Schopenhauer; conceitos que são facilmente conectáveis com a liberdade intelectual, como mostrarei.

Arrependimento e remorso: teria Eichmann banalizado sua própria dor?

A falta de liberdade intelectual no cérebro de um sujeito como Eichmann está na separação entre o entendimento de si mesmo (enquanto nazista) e do entendimento do outro (enquanto judeu), pois é evidente que ele certamente *não* considerava os judeus como partícipios da espécie humana – é nesse sentido que se pode atestar a sua normalidade, tal como fizeram os “peritos da alma”, para usar a expressão de Arendt. O ambiente ideológico nazista fazia questão de separar o judeu como uma espécie diferente e estritamente inferior. Por isso, dizimá-la seria um bem e não um mal. É como se Eichmann estivesse vivendo um transe em relação à própria verdade sobre o que significa a humanidade: um transe motivado pela ideologia. Assim, embora, tal como aponta Gros, a banalidade do mal seja a capacidade de tornar a si próprio um cego, Eichmann, foi primeiramente motivado por um fator independente de si: a própria existência da política nazista, foi-lhe um motivo para o *inebriamento*. Dentro do ideal e da mente nazista, Eichmann, a meu ver, poderia ser comparado a alguém que abre a porteira e transporta porcos até seu local de abate: do mesmo modo que não se responsabiliza criminalmente o tocador de porcos, já que esse é responsável

¹⁸ Cf. W II, Cap. 19, p. 246; também W II, Cap. 22, p. 341.

apenas indiretamente pelo abate (além disso, poucos seres humanos estão preocupados com o abate massivo dos animais não humanos), também, na mente nazista, pensava-se que o judeu era de outra espécie, especialmente de uma inimiga, a que se normalizou a execução, tal como se encontra hoje normalizado o abate dos porcos, portanto, os executores não mereceriam serem punidos – no caso, o abate de porcos serve ao capital e ao suprimento proteico humano, no entanto, o abate de judeus, servia tão somente para as intenções ideológicas e diabólicas dos nazistas – lamentavelmente podemos dizer que para a mente nazista a vida dos judeus valia menos do que a vida dos porcos.

Schopenhauer faz uma interessante e original distinção entre *arrependimento* e *remorso*. Para ser breve sobre isso, basta que se pense que o *arrependimento* é corrigível pelo intelecto. É a mudança de conhecimento em relação a uma ação tomada no passado. Por outro lado, o *remorso* tem um grau de perturbação moral muito maior. Ele diz respeito ao caso de a pessoa sentir dor na consciência *por aquilo que é*, pois, independentemente de ter mudado o conhecimento em relação aquilo que fez, ele jamais poderia mudar a ação cometida, além disso, se tivesse a oportunidade de corrigir, se surpreenderia por ver-se novamente fazendo exatamente o mesmo erro.

No caso do *arrependimento*, por exemplo, posso me arrepender de ter comprado livros ruins na Amazon, mas o *remorso* é quando traio uma pessoa querida. Ocorre que a traição não pode ser desfeita, ainda que a pessoa me perdoe, porém, no caso da compra de livros, eu posso simplesmente ponderar melhor na próxima vez que for avaliar o catálogo da Amazon. O *arrependimento* recai sobre o intelecto, o *remorso* recai no caráter. Judas sente *remorso* por trair Cristo e não meramente um sentimento de *arrependimento*. Por outro lado, um eleitor sente *arrependimento* por votar em um candidato x, e não *remorso*. “Arrependimento nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado [...] nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz” (W I, § 55, p. 342-343); já aquilo que Schopenhauer chama de *mordida de consciência* [*Gewissenbiss*], trata-se de um sofrimento inseparável da maldade, “brota de uma raiz única”, “de uma vontade veemente ao extremo”; é “um tormento bem diferente e especial, sofrido em qualquer má ação, seja esta na

forma de injustiça provocada pelo egoísmo ou de pura maldade, e que, de acordo com o tempo de duração do tormento, se chama remorso” (W I, § 65, p. 423).

Acontece que tanto o remorso quanto o arrependimento são imediatamente sentidos pelo *sentimento de responsabilidade*. Em Schopenhauer, a responsabilidade é computada na essência (no caráter inteligível) e não na mera ação. Eu sou imputado pelo que sou e não pelo que faço. É isso que ensina a máxima escolástica de Pomponazzi, *operari sequitur esse* [o que se faz segue-se do que se é], tão amplamente trabalhada e supracitada por Schopenhauer, que, em linhas gerais, significa “eu *quero* de acordo com o que *sou*: por isso devo *ser* de acordo com o que *quero*” (N, *Indicação à ética*, p. 211). Atente-se, pois, ao fato de que “Quanto mais se ouvia Eichmann” diz Arendt (1999, p. 62), “mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa”. Em termos schopenhauerianos, portanto, creio ser possível pressupor que Eichmann agia de modo apático durante seu julgamento, justamente porque *era realmente apático de caráter* (e não que tenha supostamente escolhido agir apaticamente).

Acontece que em Schopenhauer, se a compaixão é uma bondade desinteressada (porque ela não é egoísta); “da compaixão”, diz ele:

“surge a máxima ‘neminem laede’, isto é, o princípio da justiça, virtude que só aqui e *em mais nenhum outro lugar* tem sua origem mais pura, meramente moral e livre de qualquer mistura, do contrário, teria de repousar no egoísmo” (SCHOPENHAUER, E II, p. 142 – grifo do filósofo)

Então, à luz do caso Eichmann, esse procedimento é totalmente invertido: trata-se de uma *maldade desinteressada*, e aqui, *especialmente ignorante*, dada a sua perda da capacidade de pensar, como diz Arendt, ou da sua falta de liberdade intelectual, como digo eu, seguindo parcialmente Schopenhauer. Nesse sentido, diz o filósofo: “a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, é que é propriamente a *maldade*, a qual cresce até a *crueldade*” (W I, § 65, p. 423), e segue, um pouco mais para frente, explicando melhor o fenômeno, dizendo que para tal ser humano, “o sofrimento alheio lhe torna agora fim em si, é um espetáculo que lhe regozija: daí origina-se a

crueldade propriamente dita” (*idem*). Consideremos, portanto, que mesmo após ter feito tudo que fez, questionado se sentia arrependimento, Eichmann teria declarado que isso era coisa de criancinhas¹⁹. Em termos schopenhauerianos, a pergunta melhor seria se ele sentia *remorso*. Acontece que a partir do momento em que Eichmann perde a capacidade de pensar, perde também a possibilidade de mudar o seu conhecimento em relação às suas ações; apenas depois disso entregou-se enquanto pessoa para o regime nazista, como uma espécie de virada na própria vontade (do mesmo modo que Schopenhauer coloca para tratar da negação da vontade nos santos, no entanto, uma virada não para seguir dogmas religiosos e as recomendações dos deuses, a depender da religião do *asceta* ou do *eleito*, mas nesse caso, trata-se da negação de si para seguir a vontade do Führer!) – Aqui, uma analogia possível seria refletir sobre Lucas 22:42, que, referindo-se à Jeová, diz assim: “afasta de mim esse cálice, contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua”; Eichmann pode usar o mesmo princípio, no entanto, referindo-se não a vontade do bondoso Deus, mas sim a do malvado Führer.

Durante o Curso de Extensão, tive a oportunidade de fazer uma questão para Adriano Correia, no entanto, no calor de tantas outras discussões, a questão não foi tão amplamente tratada. A minha pergunta foi se a ignorância e a falta de capacidade de pensar de Eichmann não poderiam representar uma arbitrariedade dele próprio em esconder seu sentimento de remorso. Nas aparências, veríamos um homem tolo fazendo uma constante ode ao orgulho em obedecer, mas interiormente haveria um homem sofrendo terrivelmente. Pensando bem, é algo impossível de estipular. Além disso, tendo se passado em torno de 15 anos entre o holocausto e o julgamento, poderíamos apelar para a teoria da loucura em Schopenhauer e estabelecer que a fleuma de Eichmann teria crescido justamente como uma forma de proteção de si mesmo: “Na maioria das vezes os loucos não erram no conhecimento do imediatamente presente; mas a sua fala errônea relaciona-se sempre *ao que é ausente ou passado*, e só através destes se conecta ao presente. Por isso me parece que sua doença atinge especialmente a *memória*” (W I, § 36, p. 222 – grifos meus), a loucura, portanto, é nascida pelo esquecimento,

¹⁹ Cf. ARENDT, 1999, p. 36.

como uma forma do intelecto se proteger de um acontecimento traumático, ela é tida como *léte* [λήθε – rio do esquecimento, ocultação] da memória²⁰. Desse modo, Eichmann não teria esquecido *o que fez, mas o sentimento que tinha ao fazer*; a responsabilidade sentida por fazer; o prazer e a maldade. Dessa forma, talvez poderíamos dizer que seu remorso foi escondido pelo seu próprio pensamento, isto é, pela sua aparentemente incapacidade de pensar, velando o seu extremo sofrimento: refletir, para Eichmann, significaria abrir a possibilidade de poder sofrer pela dor do outro.

“O problema das pessoas que respeitam as autoridades cegamente”, aponta Gérard (2014, p. 40-41), “é que elas não raciocinam sobre as ordens que recebem. Elas não avaliam e nem discutem o que é dito [...]. Respeitar cegamente as autoridades pode nos livrar da responsabilidade”. Ocorre que, durante a obediência cega das realizações das atrocidades ninguém pensa que um dia a autoridade poderá cair ou que as leis poderão mudar. Respeitar cegamente as ordens do Führer, não considerando as responsabilidades pelas próprias ações, estava fundamentado no fato da inimizabilidade do regime nazista: Eichmann não era punido, justamente porque fazia o que era esperado dele. No entanto, se ele realmente acreditasse que suas ações não eram crimes, mas meros desenlaces de sua obediência, então, por que teria entrado em clandestinidade imediatamente após a guerra? – Creio que não pode ter sido meramente pelo sentimento de que seria caçado até o fim pelos seus inimigos, mas também porque sentia o peso da imoralidade de seus atos.

Para finalizar sobre isso, cabe dizer que talvez, de fato Eichmann não tenha sentido nem arrependimento (porque era intelectualmente incapaz disso) e nem remorso (porque o escondeu profunda e inconscientemente dentro de si como um modo de evitar um grande sofrimento).

Essas duas conclusões atuam fortemente para estabelecer uma boa confirmação do escrito de Arendt sobre a banalidade do mal, tão controversamente recebido pelos seus contemporâneos, pois de fato Eichmann era um caso à parte, especialíssimo, fruto de uma das maiores atrocidades da

²⁰ Cf. W II, Cap. 32, p. 479.

humanidade. Para usar ainda outra expressão de Schopenhauer (e também de Kant, muito trabalhada por Arendt), temos que a *alegria maligna* de Eichmann não é relativa ao *mal radical*, mas sim ao mal banal: “Não há sinal mais inequívoco de [...] nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna. Deve-se, pois, fugir para sempre daquele na qual ela foi percebida” (E II, 14, p. 126). – A alegria maligna é o sentimento de prazer em ver os outros sofrer. Em Eichmann esse prazer era turbinado ainda mais pelo prazer que tinha em obedecer e em se tornar importante para o Führer e para o regime nazista – a alegria maligna que ele sentia era terceirizada: primeiramente sentida pelo alto escalão do regime, depois ampliada nele, enquanto um mero indivíduo cumpridor de ordens. A sua ignorância e frieza está fundamentada na sua *falta de liberdade intelectual política*, a que fora totalmente capturada pelo nazismo alemão, tirando dos seres humanos sua capacidade de se arrepender pelas suas ações, e surpreendentemente, criando uma esfera política onde se sente prazer em obedecer, mesmo que sejam ordens absurdas e anti-humanas!

65

Olhando para Eichmann através da ótica da justiça eterna de Schopenhauer

Para finalizar este texto, quero enveredar por uma discussão absolutamente polêmica, para analisar Eichmann e o holocausto a partir da ética schopenhaueriana. Para tal, preciso deixar claro que me atendo tão somente aos conceitos, ainda que a estranheza da discussão talvez bem possa se aproximar de uma visão antissemita, o que de forma alguma é o caso. Soma-se a isso, ainda, a dificuldade em ter que lidar com o fato de não ser muito difícil computar alguns dizeres de Schopenhauer como tendo teor antissemita, precisamente se formos analisar minuciosamente alguns de seus dizeres sobre o judaísmo, religião que considerava com pouco valor emancipatório, um mero “dogma grosseiro [plumpes Dogma]”²¹, especialmente pelo seu caráter otimista, determinado especialmente pelo otimismo ingênuo apregoado no pentateuco, πάντα καλα λίαν

²¹ Cf. PP II, § 177 p. 393 (texto original de Schopenhauer) ou PP II, § 177, p. 238 (Trad. F. C. Ramos).

([e Deus viu tudo que havia feito, e] tudo havia ficado muito bom)²². “A crítica de Schopenhauer ao judaísmo é tão persistente”, aponta Ramos (2018, p. 40), “que é difícil deixar de notar o antissemitismo em algumas de suas passagens [por exemplo], ao culpar o judaísmo pelo desprezo aos animais”. Mas deixemos essa agrura de lado para vermos a *justiça eterna*, que apontei acima como uma discussão muito polêmica.

Antes de qualquer coisa, creio ser necessário estabelecer que a discussão sobre a justiça eterna possui um caráter especulativo, embora Schopenhauer não deixe isso tão claro. Em linhas gerais, a justiça eterna aparece como sequencial à *justiça temporal*, esta última trata-se das leis dos homens²³, já a primeira trata-se da compreensão de uma responsabilidade metafísica, que foge do entendimento do intelecto²⁴. A questão fica polêmica quando queremos tratar a justiça eterna de uma maneira empírica, colocando-a como uma leitura de mundo, tal como quero propor aqui, a partir do caso Eichmann. Antes de prosseguir, leia o importante excerto abaixo, que explica que na justiça eterna

66

O atormentador e o atormentado são um. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento e, se dotado de faculdade de razão, ponderaria em vão por que foi chamado à existência para um tão grande sofrimento, cuja culpa não entende; o atormentado notaria que todo mau que é praticado no mundo, ou que já o foi, também procede daquela vontade constituinte de sua própria essência, que apareceu nele, reconhecendo mediante esta aparência e a sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto ele é essa vontade (W I, § 63, p. 411).

A justiça eterna evidentemente não é um conceito que se aceita sem incômodo já que a partir dele, toda injustiça do mundo deve conseqüentemente já ser entendida como uma sentença justa e infalível em andamento, porém, sem

²² Cf. W II, Cap. 48, p. 739; veja também PP I, *Über die Universitäts Philosophie*, p. 216 (texto original de Schopenhauer) ou PP I, *Sobre a filosofia universitária*, p. 87 (Trad. Cacciola e Suzuki); também recomendo o breve comentário de David Asher, amigo pessoal de Schopenhauer, em: ASHER, 1871, p. 319-320.

²³ Cf. W I, § 62.

²⁴ Cf. W I, § 63.

a necessidade de nenhum tribunal humano, advogados, juízes, prisões, etc. Em termos pragmáticos e empíricos, a justiça eterna é um conceito vazio: se suprimíssemos do mundo a justiça temporal, simplesmente porque repentinamente todas as pessoas tomaram confiança na existência da justiça eterna, então certamente, uma mente tomada pelo raciocínio lógico, sem dificuldade compreenderia que as pessoas passariam a ter passe livre para o crime e para o mal e com a segurança de que estariam escusas de pagarem e serem responsabilizadas por seus crimes. Mas não é realmente esse o caso da realidade do mundo, visto que, mesmo que toda justiça humana e temporal fosse suprimida de uma hora para outra, ainda haveria o peso de consciência, pois o próprio agente sentiria a injustiça da sua ação – mas aí é que está o problema, pois no caso Eichmann isso parece ser diferente, já que o indivíduo aparentemente não sente o peso de sua ação, alegando nunca ter matado, e que a culpa é coisa de criancinhas.

Um olhar atento para a citação do § 63 fixada acima elevará o incômodo se pensarmos da perspectiva do povo judeu que sofreu o holocausto. Em palavras claras, Schopenhauer está dizendo que existe tanta culpa no judeu que morre quanto no nazista que condena! – É a partir disso que a situação fica absurdamente polêmica (e abstrata, quiçá de pouco valor filosófico). Foge da minha intenção e capacidade querer estipular qualquer especulação sobre a culpa do povo judeu meramente para conseguir compatibilizar o sentido da justiça eterna. Isso não farei.

No entanto, vale mencionar que a justiça eterna é um modo de compreender que encargos, dívidas e o ônus das coisas que ocorrem no mundo, são, antes de qualquer coisa, de *responsabilidade do próprio mundo*, e, no sentido de Schopenhauer, como eu compreendo, o mundo é entendido como uma espécie de cega entidade metafísica; assim, “o que Schopenhauer assume no § 63”, como diz certamente Pavão (2019, p. 223) “é que o mundo é responsável por tudo que acontece no mundo. Ademais, a justiça eterna não pretende ser justa no sentido da justiça temporal ou da justiça como virtude” (PAVÃO, 2019, p. 223). – Daí decorre um importante adendo: querer compreender a culpa do judeu no holocausto é um empreendimento absolutamente falho, precisamente porque

nosso intelecto é temporal, por isso, trata-se de um vespeiro muito árduo querer seguir por esse caminho. Além disso, bem se pode pensar, no sentido da justiça eterna, que os nazistas (ou a alma deles, quando reencarnadas na terra – dado que a posição da justiça eterna assume a metempsicose com raízes nas *Upanishads*²⁵), ainda irão pagar pelo que fizeram. Assim, o povo judeu pode ter sido castigado com o holocausto, por um erro que fez no passado, tal como num futuro distante os nazistas poderão também ser castigados, etc.

Não quero mais prosseguir por essa discussão áspera e metafísica. Isso foge muito das intenções do Curso de Extensão de Adriano Correia sobre Hannah Arendt. Abordei o tema da justiça eterna, precisamente para fazer uma finalização conectiva com a epígrafe, pois ela será bem explicada sob a perspectiva de Eichmann e da justiça eterna aplicada apenas nele, e não no povo nazista ou no povo judeu.

A expressão latina “*natura nihil facit supervacaneum*”, algumas vezes empregada por Schopenhauer em outros contextos, significa “a natureza não faz nada de supérfluo”²⁶. Num sentido metafísico, poderíamos inferir que embora Eichmann, como aponta Arendt, agisse com superficialidade, ele em si não era existencialmente supérfluo. Ora, toda coisa que existe tem de ter um motivo de existir. No sentido da justiça eterna, abre-se espaço para uma discussão levada ao *determinismo*: tinha Eichmann de ser quem foi para cumprir com os desígnios da responsabilidade do mundo. A justiça eterna, entendida como um braço da *vontade metafísica*, criaria indivíduos que teriam missões determinadas para serem realizadas no mundo, na finalidade de promoverem a justiça. Novamente, caímos numa discussão espinhosa e especulativa (especialmente porque temos um intelecto temporal, querendo analisar um ato de vontade fora do tempo, isto é, extratemporal), no entanto, ao menos para mim, essa discussão parece ter um bom espaço a partir de Schopenhauer. Por isso, Eichmann era supérfluo, não necessariamente porque nasceu assim, mas por conta de uma questão ambiental, no sentido político. Ocorre aí, justamente o que vim discorrendo no início: a

²⁵ Cf. W I, § 63.

²⁶ Cf. W II, Cap. 26, e também Cap. 35.

Alemanha nazista era um ambiente político capaz de suspender a liberdade intelectual. Cada nazista entregou seu eu pensante para o Führer, e sentiu orgulho pela sua aparentemente superioridade, mas esse orgulho era cego, desumano, fruto de uma época terrível, a ser completamente superada em termos morais.

Mas a liberdade intelectual entendida como tendo variações para o âmbito da ideologia e da política talvez não tenha espaço do ponto de vista de Arendt, especialmente por conta do seguinte trecho, na obra *Responsabilidade e julgamento*:

Há alguns anos, ao relatar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, falei da ‘banalidade do mal’, e com isso não me referia a nenhuma teoria ou doutrina, mas a algo completamente factual, ao fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que *não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente* (ARENDR, 2004, p. 226 – grifo meu).

No entanto, esse é um ponto que dela quero discordar. A mim é evidente que os fenômenos dos atos malignos devem ser atribuídos às convicções ideológicas do agente. Porém, é provável que Eichmann não tenha sido livre nem mesmo na escolha de sua ideologia, mas sim que essa tenha se apresentado a ele a partir da adesão das massas, a que ele fazia parte, antes de se tornar um exímio nazista. Isso de modo algum descarta sua banalidade, ou caso queira, seu caráter supérfluo, porém, ainda retomando um ponto de vista metafísico e especulativo, faço a seguinte pergunta: como haveria sido Eichmann, se não tivesse crescido na Alemanha nazista, mas quem sabe, no Brasil contemporâneo? De novo, a questão é elevada ao determinismo e se torna obscura. Por isso, a saída schopenhaueriana que vejo para fazer uma leitura precisa do caso Eichmann e que desde que assisti ao curso de Adriano Correia veio a me inspirar, foi a questão sobre a *liberdade intelectual*. Eichmann não era livre intelectualmente, precisamente no sentido ideológico. Suas escolhas eram determinadas pelo regime. É óbvio que isso não lhe tira a responsabilidade moral pelas suas ações (o que foi tratado na segunda seção, acima).

Assim, concordo com o que disse Adriano Correia a certa altura do seu discurso: “Eichmann não se arrependia porque não se sentia um criminoso”. E ele não se sentia um criminoso, especialmente porque sua ideologia castrou o entendimento do que é um crime. Suplantou o entendimento de humanidade e banalizou a vida do outro, no caso, especial e tristemente, a vida do povo judeu. Refletirmos sobre essas difíceis questões é essencialmente o papel da filosofia, para que se evite e se estanque a possibilidade de que males do passado venham novamente a ocorrer no futuro... Por um mundo não totalitário, não opressivo e livre de qualquer forma de mal, seja ele banal ou radical.

Referências

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

ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Edição Jerome Kohn: revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia* (Greek). New York: Oxford University Press, 1991.

CERVANTES, M. *Dom Quixote* [Vol. I]. Trad. Almir de Andrade e Milton Amado. São Paulo: Publifolha, 1998.

GÉRARD, V. *Obedecer? Rebelar-se?* Ilustração de Clément Paurd; Tradução de Adriana de Oliveira. São Paulo: Alaúde, 2014.

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

ASHER, D. “Schopenhauer and darwinism”. *The Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 3 (Jan., 1871), pp. 312-332; doi.org/10.2307/3024815.

BIBLE. *Livros de Mateus*. (Greek & latim). Disponível em: <www.academic-bible.com>.

GROS, F. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ebu Editora, 2018.

RAMOS, F. C. “Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 35-53, 2018.

PAVÃO, A. “*Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer*”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - RS, v. 10, n. 3, p. 212-229, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. M. L. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Werke auf CD-ROM*. (c) (Edição em CD-ROM. Obra completa de Schopenhauer editada por Paul Deussen; utilizado para consulta de *Parerga und Paralipomena* (I e II)). *Sämtl. Werke, für diese Ausgabe*. Berlin: Karsten Worm, Info SoftWare, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M POCKET, 2018.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli V. F. Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021.

Submissão: 06. 06. 2023 / Aceite: 10. 08. 2023