

A ESCOLHA DA PRÓPRIA ANIQUILAÇÃO SOB A PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA
EXISTENCIAL: UMA ANÁLISE DA DECISÃO DE BERND BRANDES NO CASO
ARMIN MEIWES

THE CHOICE OF ONE'S OWN ANNIHILATION FROM THE PERSPECTIVE OF EXISTENTIAL
PSYCHOLOGY: AN ANALYSIS OF BERND BRANDES'S DECISION IN THE ARMIN MEIWES
CASE

LA ELECCIÓN DE LA PROPIA ANIQUILACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA
PSICOLOGÍA EXISTENCIAL: UN ANÁLISIS DE LA DECISIÓN DE BERND BRANDES EN EL
CASO ARMIN MEIWES)

Flávia Midori Dantas Ebuti¹
João Henrique da Silva Martins²
Ana Claudia Kissner Batista³

RESUMO: Esta pesquisa qualitativa, fundamentada na Psicologia Fenomenológico-Existencial, tem como objetivo compreender a decisão de Bernd Jürgen Brandes em consentir com a própria morte no Caso Armin Meiwes, analisando se tal escolha pode refletir liberdade e autenticidade ou se configura como expressão de má-fé existencial. A investigação será desenvolvida por meio de revisão bibliográfica narrativa, considerando elementos biográficos, relacionais e psicológicos dos envolvidos, bem como os principais conceitos existencialistas, como ser-no-mundo, liberdade, responsabilidade, angústia e sentido. O estudo examinará a “autodestruição consentida” de Brandes como possível forma indireta de suicídio, explorando as contradições entre autonomia, sofrimento, desejo e a construção subjetiva da própria morte. A análise pretende tensionar os limites éticos e ontológicos da liberdade humana, contribuindo para a reflexão contemporânea sobre o ser, o limite e a morte. A pesquisa segue os parâmetros éticos da área, visando produzir uma compreensão rigorosa e não moralizante de um fenômeno extremo da condição humana.

Palavras-chave: Psicologia Existencial; Liberdade; Autodestruição; Angústia; Autenticidade.

ABSTRACT: This qualitative research, grounded in Phenomenological-Existential Psychology, aims to understand Bernd Jürgen Brandes's decision to consent to his own death in the Armin Meiwes case, analyzing whether such a choice can reflect freedom and authenticity or whether it constitutes an expression of existential bad faith. The investigation will be developed through a narrative bibliographical review, considering biographical, relational, and psychological elements of those involved, as well as key existentialist concepts such as being-in-the-world, radical freedom, responsibility, anguish, and meaning. The study will examine Brandes's "consented self-destruction" as a possible indirect form of suicide, exploring the contradictions between autonomy, suffering, desire, and the subjective construction of one's own death. The analysis aims to challenge the ethical and ontological limits of human freedom, contributing to contemporary reflection on being, limit, and death.

¹ Discente do curso de Psicologia na Universidade Paranaense (UNIPAR). [f.ebuti@edu.unipar.br]

² Discente do curso de Psicologia na Universidade Paranaense (UNIPAR). [joao.martins.00@edu.unipar.br]

³ Docente do curso de graduação em Psicologia na Universidade Paranaense (UNIPAR)
[ana.batista@prof.unipar.br]

The research follows the ethical parameters of the field, seeking to produce a rigorous and non-moralizing understanding of an extreme phenomenon of the human condition.

Keywords: Existential Psychology; Radical Freedom; Self-Destruction; Anguish; Authenticity.

RESUMEN: Esta investigación cualitativa, fundamentada en la Psicología Fenomenológico-Existencial, tiene como objetivo comprender la decisión de Bernd Jürgen Brandes de consentir su propia muerte en el Caso Armin Meiwes, analizando si tal elección puede reflejar libertad y autenticidad o si se configura como expresión de mala fe existencial. La investigación se desarrollará mediante una revisión bibliográfica narrativa, considerando elementos biográficos, relacionales y psicológicos de los involucrados, así como los principales conceptos existencialistas, como ser-en-el-mundo, libertad, responsabilidad, angustia y sentido. El estudio examinará la "autodestrucción consentida" de Brandes como posible forma indirecta de suicidio, explorando las contradicciones entre autonomía, sufrimiento, deseo y la construcción subjetiva de la propia muerte. El análisis pretende tensionar los límites éticos y ontológicos de la libertad humana, contribuyendo a la reflexión contemporánea sobre el ser, el límite y la muerte. La investigación sigue los parámetros éticos del área, buscando producir una comprensión rigurosa y no moralizante de un fenómeno extremo de la condición humana.

Palabras clave: Psicología Existencial; Libertad; Autodestrucción; Angustia; Autenticidad.

1. INTRODUÇÃO

O Caso Armin Meiwes, amplamente conhecido como o episódio do “Canibal de Rotemburgo”, que ocorreu na Alemanha, em 2001, tornou-se uma das narrativas criminais mais controversas da contemporaneidade.

Embora a maior parte das discussões acadêmicas tenha se concentrado na figura de Meiwes, este trabalho propõe um deslocamento de foco: compreender, sob a perspectiva da Psicologia Fenomenológico-Existencial, a decisão de Bernd Jürgen Brandes, que consentiu voluntariamente com sua própria morte e consumo. A escolha de Brandes, por sua radicalidade e singularidade, desafia os limites tradicionais das explicações psicológicas, morais e jurídicas, exigindo uma abordagem que privilegie o sentido subjetivo do fenômeno e a estrutura existencial que o sustenta.

A partir da ótica da Psicologia Existencial, especialmente fundamentada em Sartre e em autores do campo fenomenológico, este projeto busca investigar como liberdade, responsabilidade, angústia e autenticidade aparecem ou são tensionadas na trajetória e no ato final de Brandes. Pretende-se compreender sua escolha como expressão de um modo singular

de estar-no-mundo, marcado por conflitos identitários, sensação de não pertencimento e uma relação profunda com o próprio corpo, com o desejo e com a morte.

A análise da “autodestruição consentida” de Brandes abre espaço para uma discussão que ultrapassa o caso em si e toca em questões fundamentais da existência humana: até que ponto o indivíduo pode exercer sua liberdade de escolha? Que limites separam uma decisão autêntica de um gesto de fuga ou desespero? Seria o ato de Brandes uma afirmação extrema de autonomia, na tentativa de atribuir sentido à própria vida por meio da própria morte? Ou seria uma manifestação de má-fé, tal como descrita por Sartre, na qual o sujeito renuncia à própria liberdade, entregando-se ao outro como objeto para escapar da angústia de existir?

Este trabalho parte do pressuposto de que a compreensão do caso exige um olhar fenomenológico capaz de acolher a intencionalidade da ação e, ao mesmo tempo, interrogar seus fundamentos éticos e ontológicos. Ao explorar elementos biográficos, relacionais e psicológicos da vida de Brandes, bem como os conceitos centrais da Existência, como o ser-no-mundo, liberdade, angústia e autenticidade, busca-se construir uma análise rigorosa que não julgue o ato, mas o compreenda a partir da racionalidade e análise das informações encontradas sobre o caso e sobre o sujeito que o vivenciou.

2.METODOLOGIA

Acerca da construção científica, foi empregada a pesquisa bibliográfica narrativa como método de investigação sobre os conteúdos discentes nesta obra. Conforme Frainer (2020), tais procedimentos de pesquisa consideram um método de investigação e análise que são atribuídos a linha de pesquisa. Destaca-se nesta pesquisa o procedimento bibliográfico, onde por meio de uma análise deste, conclui-se e se alcança os resultados de uma questão, qual seja desenvolvida por um compilado de critérios específicos que fundamentam e dão estrutura no proceder do pesquisador sobre seu decurso perante o estudo.

Souza *et.al.* (2009) aponta que a pesquisa bibliográfica tem como propósito uma revisão da literatura, proporcionando um estudo mais íntegro e significativo de acordo com a linha de pesquisa que o pesquisador se propõe a estudar, potencializando seus resultados e atribuindo relação com a temática.

Para Rother (2007), a pesquisa bibliográfica narrativa, trata-se de uma perspectiva ampla e apropriada para descrever o desenvolvimento de determinado assunto, sob um ponto de vista teórico e atual, constituindo uma análise bibliográfica na interpretação crítica pessoal do autor. Esta categoria possibilita ao leitor adquirir e atualizar o conhecimento acerca de um tema específico em um curto espaço de tempo, levando a uma integridade e fidedignidade do que foi apresentado, por se tratar de uma revisão de caráter qualitativo.

Para a seleção do *corpus* de análise, foram estabelecidos critérios de inclusão e exclusão visando a coerência epistemológica da pesquisa. Foram incluídos livros clássicos e contemporâneos da Psicologia Fenomenológico-Existencial, artigos científicos e materiais jornalísticos investigativos de reconhecida fidedignidade que detalham os aspectos biográficos e factuais do Caso Armin Meiwes. Foram excluídos materiais baseados no senso comum, fontes não verificáveis e produções acadêmicas fundamentadas em abordagens psicológicas divergentes da fenomenologia (como psicanálise ou comportamentalismo), a fim de evitar o ecletismo teórico que comprometeria a análise da liberdade e da escolha existencial proposta.

As pesquisas dos artigos científicos foram realizadas nas bases de dados Google Acadêmico, SciELO e PePSIC, utilizando-se palavras-chave como “Armin Meiwes”, “Bernd Brandes”, “Canibal de Rotemburgo”, “Psicologia Existencial”, “Fenomenologia Existencial”, “Liberdade”, “Angústia”, “Má-fé” e “Jean-Paul Sartre”. E também incluídos artigos, reportagens investigativas e materiais publicados entre os anos de 2003 e 2025 relacionados ao caso estudado, bem como obras clássicas da fenomenologia e do existencialismo utilizadas para fundamentação teórica. Foram excluídos materiais sem autoria identificada, fontes não verificáveis e publicações que não apresentavam relação direta com os objetivos da pesquisa.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 RELATO DO CASO DO CANIBAL DE ROTENBURGO

O caso que ficou mundialmente conhecido como o “Canibal de Rothenburg” veio a público em dezembro de 2002, quando a polícia alemã prendeu Armin Meiwes em sua residência em Wüstefeld. O crime, ocorrido em março de 2001, chocou a opinião pública internacional não apenas pela natureza dos atos, que envolveram o abate, esquartejamento e

consumo de carne humana, mas pelo fato de ter sido um ato consensual, acordado via internet entre Meiwes e sua vítima, Bernd Brandes. A notícia se espalhou rapidamente, sendo frequentemente retratada sob uma ótica de horror e fascínio mórbido.

Partiremos de compreender as nuances históricas e contextuais que envolvem o caso “Der Metzgermeister”, ou, o Canibal de Rothenburg, dado que a compreensão de alguns elementos da vida precedente dos dois indivíduos envolvidos bem como detalhes que envolvem o caso em si, são valiosos para análise posterior que se desenvolverá sob a ótica fenomenológica-existencial.

Buscar-se-á, ainda que de forma breve, revisitar alguns detalhes biográficos que possam lançar certas luzes sobre aquilo que será estudado posteriormente, não com o intuito de justificar os acontecimentos, mas, antes, tendo em vista que determinados aspectos prévios de suas trajetórias podem contribuir para uma compreensão mais ampla da complexidade do caso.

Ressalta-se que dados coletados são relatos de reportagens jornalísticas de revistas on-line, sendo primeiro realizado o relato sobre a vida de Armin Meiwes, que foi o precursor dos crimes contra Bernd Brandes.

Armin Meiwes nasceu em 1º de dezembro de 1961, na cidade de Essen, na Alemanha Ocidental. Quando Armin tinha oito anos, seus pais se divorciaram, evento frequentemente apontado em reportagens sobre sua trajetória pessoal. Logo após a separação, seus dois meio-irmãos mais velhos também saíram de casa, deixando-o sozinho com sua mãe em uma grande residência nos arredores de Kassel (THE MIRROR, 2025).

A mãe de Armin, que já havia passado por três casamentos, é consistentemente descrita como uma figura dominadora e superprotetora. Um antigo colega de escola de Meiwes a recorda como alguém que o repreendia em público e constantemente invadia seu espaço. Sua presença era tão sufocante que, mesmo quando Armin serviu ao exército alemão no início dos anos 1980, ela o acompanhava em todas as suas licenças e até mesmo em acampamentos das tropas (BBC NEWS, 2006).

Para lidar com a imensa solidão, o jovem Armin criou um amigo imaginário chamado Franky (BBC NEWS, 2006); a tragédia de sua vida familiar se completou em 2 de setembro de 1999, com a morte de sua mãe. A partir deste momento, Armin Meiwes passou a viver completamente sozinho na mansão de 30 cômodos que herdou (EXPRESS, 2025). Diversas reportagens sobre o caso apontam que esse período coincidiu com uma intensificação de suas fantasias canibalísticas e de sua atividade em fóruns especializados.

A fantasia de consumir outro ser humano não surgiu na idade adulta; o próprio Meiwes relatou que esses pensamentos o acompanhavam desde a infância, tendo começado a fantasiar sobre canibalismo por volta dos 8 anos de idade (THE GUARDIAN, 2003).

Com o advento da internet, Meiwes encontrou o espaço perfeito para dar vazão à sua fantasia. Ele se tornou um frequentador noturno de fóruns e salas de bate-papo dedicadas ao canibalismo (THE INDEPENDENT, 2003). Utilizando o pseudônimo de "*Antrophagus*", ele começou a publicar anúncios mórbidos, um deles dizia que ele estava procurando por “Um homem jovem e musculoso, que gostaria de ser devorado”⁴ (THE AGE, 2004).

Há relatos que ele interagiu com vários homens que partilhavam do mesmo interesse em canibalismo (G1, 2007); muitos responderam, chegaram a ir até sua casa, mas desistiram no último momento, Meiwes, no entanto, nunca os forçou a nada, sempre enfatizando que o consentimento da outra pessoa era o ponto central de sua busca (BBC NEWS, 2006). Segundo seu próprio pensamento, o ato deveria ter a permissão do outro.

Para compreender a complexidade do caso, torna-se igualmente necessário analisar o contexto histórico-social e subjetivo de Bernd Jürgen Brandes.

Brandes não foi uma vítima passiva ou ingênua que caiu em uma armadilha. Sua trajetória até a casa de Armin Meiwes, em Rotemburgo, foi uma jornada deliberada, impulsionada por uma angústia existencial profunda e por um desejo que ele cultivou durante décadas. Ele nasceu em Berlim, filho de um casal de médicos. Quando tinha apenas cinco anos, sua mãe morreu em um acidente de carro, mas investigações posteriores indicaram tratar-se de suicídio. O pai de Brandes jamais lhe contou a verdade sobre o ocorrido, mantendo a versão do acidente (MITTELDEUTSCHE ZEITUNG, 2004).

Segundo reportagem publicada pelo The Guardian (2003), psiquiatras na análise do caso afirmaram que Brandes carregava um profundo sentimento de culpa pela morte da mãe e, desde a juventude, desenvolveu um forte desejo de autodestruição (THE GUARDIAN, 2003).

Brandes se destacou nos estudos, formou-se em engenharia elétrica pela Universidade Técnica de Berlim e construiu uma carreira sólida como engenheiro de microchips em uma grande empresa de telecomunicações (MITTELDEUTSCHE ZEITUNG, 2004). No trabalho, era descrito como um profissional respeitado e financeiramente seguro (THE GUARDIAN,

⁴ Original: “Young well-build man, who wanted to be eaten”. Tradução nossa.

2003). Um ex-colega o definiu como um homem "[...] caseiro e de fácil convivência"⁵, o que tornou seus atos finais ainda mais chocantes para quem o conhecia (THE AGE, 2004).

No âmbito pessoal, sua vida era marcada por uma profunda dualidade. Manteve relacionamentos com mulheres ao longo da vida e chegou a morar com uma companheira, Bettina, a qual em depoimento à TV alemã afirmou ter tido uma vida sexual saudável com Brandes, mas que eles se separaram depois que ele revelou sua bissexualidade (THE GUARDIAN, 2003).

Após assumir sua bissexualidade, passou a buscar parceiros homens e teve um companheiro desde 1999. Esse companheiro, um homem de 27 anos, testemunhou no tribunal que Brandes nunca demonstrou desejos suicidas ou tendências depressivas, e que tinham planos de férias juntos (THE AGE, 2004).

Por trás da fachada de profissional bem-sucedido, Brandes nutria uma obsessão secreta que remonta à sua juventude: queria ser castrado. Brandes frequentava o submundo da prostituição masculina em Berlim buscando parceiros que topassem práticas extremas. Em uma ocasião, ofereceu a quantia de 5.000 marcos alemães a um garoto de programa para que este arrancasse seu pênis com uma mordida (THE AGE, 2004). A promotoria alemã confirmou essa avaliação ao declarar no tribunal que Brandes sofria de um severo transtorno psiquiátrico e tinha o desejo de autodestruição (THE GUARDIAN, 2003).

No início de 2001, Brandes, usando o nome de usuário "Cator99", encontrou um anúncio no fórum "The Cannibal Cafe", onde Armin Meiwes havia publicado seu anúncio a procura de um homem que gostaria de ser devorado. Brandes respondeu com uma mensagem oferecendo seu corpo vivo como jantar a Meiwes, deixando claro que esse era seu desejo (THE AGE, 2004).

As conversas entre os dois, preservadas em e-mails lidos posteriormente no tribunal, mostram um planejamento meticuloso; em uma das mensagens, Brandes escreveu a Meiwes: "Espero que você esteja falando sério, porque eu realmente quero isso"⁶ (MAIL & GUARDIAN, 2006).

No dia 9 de março de 2001, Brandes viajou de Berlim até Rotemburgo. Ele comprou uma passagem de trem só de ida, vendeu seu carro e apagou todos os arquivos de seus

⁵ Original: "an easygoing, domestic type". Tradução nossa.

⁶ Original: "I hope you are really serious about it, because I really want it,". Tradução nossa.

computadores (MAIL & GUARDIAN, 2006). No escritório, havia dito que tiraria um dia de folga para fazer um implante capilar (MITTELDEUTSCHE ZEITUNG, 2004).

Na casa de Meiwes, os acontecimentos se desenrolaram conforme planejado por ambos. Brandes tomou um frasco de xarope para resfriado, 20 comprimidos para dormir e meia garrafa de aguardente (BBC NEWS, 2006), em seguida, Meiwes amputou o pênis de Brandes com uma faca, os dois então tentaram comer o órgão juntos, mas a ingestão foi difícil, com Meiwes descrevendo-o como muito rígido (PÁGINA/12, 2004).

Após horas de tortura consentida, Meiwes matou Brandes com uma facada no pescoço. Ele então pendurou o corpo em um gancho de açougueiro e o esquartejou meticulosamente, enquanto, segundo relatos, mantinha uma conversa com a cabeça decapitada da vítima (PÁGINA/12, 2006). Guardou as partes no congelador, comendo cerca de 20 quilos de carne humana nos dez meses seguintes (TN, 2024).

Em sua primeira entrevista à televisão, Meiwes descreveu a preparação de uma de suas refeições, contando que fritou um pedaço da carne humana, e comeu com couve de bruxelas. Sobre o sabor, ele detalhou dizendo que é um pouco mais amarga e mais forte que carne de porco (G1, 2007).

Em dezembro de 2002, um internauta austríaco encontrou as imagens do crime na rede e alertou a polícia alemã. Os oficiais foram até a casa de Meiwes, que inicialmente tentou alegar que a carne em seu freezer era de javali, mas logo confessou tudo, sendo posteriormente preso (THE MIRROR, 2025).

O caso se tornou um dos maiores desafios jurídicos da Alemanha. O país não tinha uma lei específica contra o canibalismo, e o aparente consentimento da vítima colocava em xeque a acusação de homicídio (BBC NEWS, 2004). Em seu primeiro julgamento, em 2004, o tribunal de Kassel considerou Armin Meiwes culpado de homicídio culposo e o sentenciou a oito anos e meio de prisão, veredito considerado brando por muitos (BBC BRASIL, 2005).

Recurso da promotoria, um tribunal de Frankfurt reabriu o caso e considerou que Meiwes matou por motivos sexuais. Em 9 de maio de 2006, ele foi condenado por assassinato e sentenciado à prisão perpétua (GAZETA DO POVO, 2006). A defesa ainda recorreu, mas em outubro de 2008, o Tribunal Constitucional da Alemanha confirmou a sentença de forma definitiva (FOLHA DE S.PAULO, 2008).

Encarcerado em uma prisão de segurança média em Kassel, Armin Meiwes se transformou em um detento modelo. Ele trabalha na horta da prisão, lê extensivamente e é

descrito como educado e cooperativo. Em suas entrevistas na prisão, expressou arrependimento por seus atos e, numa reviravolta irônica, tornou-se vegetariano (G1, 2007).

Em uma entrevista ao canal RTL em 2007, ele refletiu sobre seu sonho de conexão total, ele descreveu o momento do primeiro ato de canibalismo: "[...] Agora eu estava tendo a sensação de estar realmente alcançando esta conexão interna perfeita através de sua carne" (G1, 2007).

3.2 CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA

A fenomenologia existencial emerge na primeira metade do século XX como uma resposta radical a uma crise multifacetada: a crise das ciências europeias, denunciada por Husserl, a crise dos fundamentos da filosofia tradicional e a crise existencial de um homem lançado em um mundo em colapso, testemunha de duas guerras mundiais (HUSSERL, 2012, p. 45; HEIDEGGER, 2012, p. 25). Este movimento não representa uma escola homogênea, mas um campo de forças cujo ímpeto comum é a reconquista da existência concreta como ponto de partida irredutível (SARTRE, 1997, p. 15).

Contra o psicologismo que reduzia a lógica a processos mentais e contra o naturalismo que tratava a consciência como uma coisa entre coisas, Husserl propôs um método rigoroso que suspendesse todos os pressupostos teóricos para descrever os fenômenos tais como eles se dão à consciência (HUSSERL, 2012, p. 62).

O conceito-chave dessa virada metodológica é a intencionalidade, ela não é um receptáculo passivo de representações interiores, mas um ato contínuo de lançar-se para um objeto que a transcende. Toda percepção é percepção de algo, todo desejo é desejo de algo, todo pensamento é pensamento de algo. A consciência deixa de ser uma substância fechada em si mesma e se revela como abertura, relação, puro direcionar-se a um mundo (HUSSERL, 2012, p. 82-85).

Contudo, essa consciência transcendental descrita por Husserl ainda operava numa esfera que, para seus sucessores, mantinha um resquício idealista: ao colocar entre parênteses a existência do mundo e utilizar a epochê para examinar as estruturas puras da subjetividade, Husserl deixava em suspenso precisamente a questão que se tornaria central para a geração seguinte, a questão do existir concreto, finito, encarnado (HEIDEGGER, 2012, p. 48; SARTRE, 1997, p. 28).

É Martin Heidegger, na obra seminal *Ser e Tempo* (1927), quem executa uma torção decisiva: a virada existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 67). Para Heidegger, a pergunta fundamental não é sobre o conhecimento, mas sobre o Ser. O ente que pode responder essa pergunta, o único para quem o Ser é uma questão, é o ser humano, que ele denomina *Dasein* (ser-aí).

O *Dasein* é essencialmente o ser-no-mundo, uma totalidade indissociável (HEIDEGGER, 2012, p. 78). Sua existência não é uma essência fixa, mas um vir-a-ser, um projeto lançado em meio a possibilidades que ele não escolheu originariamente, esta é sua facticidade (HEIDEGGER, 2012, p. 95).

Ser-no-mundo significa estar em um mundo compartilhado, histórico e cultural, que Heidegger descreve como a esfera do impessoal. Nesta dimensão, a tendência do *Dasein* é decair, absorvendo-se no mundo das ocupações cotidianas, interpretando a si mesmo a partir dos outros, diluindo sua singularidade (HEIDEGGER, 2012, p. 177). Aqui já se insinua a fuga existencial, que em Heidegger assume a forma de uma fuga de si mesmo e de sua possibilidade mais própria (HEIDEGGER, 2012, p. 189).

Jean-Paul Sartre, partindo do método fenomenológico husserliano e da analítica existencial heideggeriana, radicaliza a noção de liberdade, conferindo-lhe um caráter ontológico absoluto que ultrapassa os marcos de seus predecessores (SARTRE, 1997, p. 33). Em sua obra *O Ser e o Nada*, publicada em 1943, Sartre estabelece a premissa que se tornaria o emblema do existencialismo: "a existência precede a essência" (SARTRE, 1997, p. 12). Posteriormente, na conferência que consolidaria o movimento existencialista perante o grande público, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), ele esclarece este princípio de forma didática e contundente:

O homem, antes de tudo, existe, encontra a si mesmo, surge no mundo; e somente depois se define. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque, de início, ele não é nada. Ele só será depois, e será tal como se tiver feito (SARTRE, 1970, p. 4).

Esta afirmação implica uma ruptura radical com toda a tradição filosófica que concebia o homem como portador de uma natureza prévia, seja ela racional, biológica ou divina (SARTRE, 1997, p. 14). O existencialismo ateu de Sartre nega a existência de Deus e, com ela, a ideia de um criador que conceberia o homem segundo um modelo preexistente.

Não havendo natureza humana, não há determinismo que escuse o indivíduo de sua responsabilidade. O homem primeiro existe, encontra-se lançado no mundo sem justificativa, e

só então se define pelo conjunto de seus atos, escolhas e engajamentos concretos. Ele é, radicalmente, aquilo que faz de si mesmo (SARTRE, 1970, p. 13-15).

Para sustentar ontologicamente essa tese, Sartre distingue duas regiões fundamentais do Ser, que não são dois mundos separados, mas dois modos de ser que se articulam no seio de uma mesma realidade (SARTRE, 1997, p. 36):

Ser-em-si: é o ser dos objetos, da pedra, da mesa, do corpo físico, do fenômeno em sua plenitude. É pleno, maciço, opaco, absolutamente contingente e injustificável. Ele é aquilo que é, em total identidade consigo mesmo, sem possibilidade de alteração, de distância ou de projeto. Sartre (1997, p. 39) o define como: "O ser é o que é". O Em-si é a pura positividade, a inércia ontológica, a coincidência absoluta consigo mesmo. Nele não há fissura, negação ou possibilidade (SARTRE, 1997, p. 40).

Ser-para-si: é o ser para a consciência humana, o modo de ser do existente que é para si mesmo. Diferentemente do Em-si, o Para-si é definido como aquilo que "não é o que é e é o que não é" (SARTRE, 1997, p. 87). Esta formulação aparentemente paradoxal descreve a estrutura própria da consciência: ela não é uma identidade fixa, mas uma presença a si que implica uma distância interna. O Para-si é o ser pelo qual o Nada vem ao mundo. É exatamente por não estar coagulado em uma identidade fixa que o Para-si pode ser livre. A consciência é, em sua própria estrutura, liberdade ontológica (SARTRE, 1997, p. 88-90).

A liberdade sartriana, portanto, não é um atributo que se possa possuir, perder ou conquistar. Ela não é uma qualidade que se acrescenta à essência do homem, mas a própria substância do Para-si, o seu modo de ser constitutivo (SARTRE, 1997, p. 540). É a nadificação do Em-si pelo Para-si, que introduz uma fenda de indeterminação na aparente cadeia causal do mundo. Nas palavras do próprio filósofo:

A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. [...] Somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos a liberdade: estamos condenados à liberdade (SARTRE, 1997, p. 542-543).

A fórmula "condenados a ser livres" condensa a tragédia da condição humana. Condenados, pois não escolhemos existir, a facticidade do nosso nascimento é injustificável e contingente, mas, uma vez lançados no mundo, somos inteiramente responsáveis por tudo o que fazemos de nós mesmos e do nosso mundo (SARTRE, 1997, p. 543). Mesmo recusar-se a escolher já é, em si, uma escolha que define um modo de ser: o homem que se omite está

escolhendo a omissão e é responsável por ela. A liberdade é, assim, o fardo inescapável da existência humana (SARTRE, 1970, p. 23).

É importante destacar que a liberdade sartriana não é uma liberdade abstrata e desencarnada. Ela se exerce sempre em situação, ou seja, no interior de um contexto que a consciência não escolheu: o lugar, o passado, os arredores, o próximo, a morte (SARTRE, 1997, p. 680). Mas a situação não limita a liberdade, ao contrário, só há situação porque há liberdade para nadificá-la. A rocha que me impede de passar só é um obstáculo à luz do meu projeto de escalar, sem este projeto, ela é apenas um elemento do relevo, neutro. A facticidade só adquire sentido pelo fim que escolhi livremente. Assim, "não há situação inumana; é apenas pelo medo, pela fuga e pelo recurso a condutas de má-fé que decidirei sobre o inumano, mas essa decisão é humana, e dela serei inteiramente responsável" (SARTRE, 1997, p. 686).

Se a liberdade é a condição ontológica inescapável do Para-si, a angústia é a tonalidade afetiva pela qual esta liberdade se revela à consciência (SARTRE, 1997, p. 65). É crucial, na economia conceitual tanto de Heidegger quanto de Sartre, distinguir rigorosamente a angústia do medo, sob pena de confundir toda a análise existencial. O medo tem sempre um objeto determinado e localizável no mundo: temo esta doença, este animal, este perigo concreto que me ameaça. A angústia, ao contrário, não tem objeto mundano; ela é angústia de si mesmo, da minha própria condição de ser livre e, portanto, indeterminada (HEIDEGGER, 2012, p. 256; SARTRE, 1997, p. 66).

Heidegger descreve a angústia como uma tonalidade afetiva fundamental que possui um estatuto ontológico privilegiado (HEIDEGGER, 2012, p. 251). Enquanto as tonalidades afetivas cotidianas, como a alegria, a tristeza e o tédio me mantêm na familiaridade do mundo, a angústia me desaloja. Na conferência *O que é Metafísica?*, de 1929, Heidegger explica a especificidade deste fenômeno:

A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. [...] Na angústia, deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. [...] Somente porque a angústia revela o nada é que a realidade humana pode transcender o ente em sua totalidade e questionar o sentido do ser (HEIDEGGER, 1979, p. 40-41).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger articula a angústia diretamente com o ser-no-mundo como tal. O perante-o-quê da angústia é o "[...] ser-no-mundo em si mesmo" (HEIDEGGER, 2012, p. 256). Isto significa que a angústia não teme um ente específico, mas revela a própria estrutura da existência como ser-lançado e vir-a-ser. Ela singulariza o *Dasein*, arrancando-o da dispersão no impessoal e o remetendo a si mesmo como poder-ser próprio. A angústia, portanto, é a

disposição que abre a possibilidade de uma existência autêntica, ainda que seja uma experiência que o *Dasein* cotidiano foge obstinadamente (HEIDEGGER, 2012, p. 263).

Sartre, por sua vez, articula a angústia diretamente com a nadificação que constitui a consciência (SARTRE, 1997, p. 65). A angústia é a "consciência da liberdade" (SARTRE, 1997, p. 66), ela surge precisamente quando o homem experimenta a si mesmo como a origem absoluta dos seus atos e, portanto, também dos valores. Conforme analisa Werle (2003, p. 12), a angústia e a liberdade se implicam mutuamente, sendo a angústia uma ação sobre a própria condição de ser livre. Não há liberdade sem angústia, assim como não há angústia senão para um ser que é livre (WERLE, 2003, p. 14).

O exemplo do homem no penhasco, oferecido pelo próprio Sartre (1997, p. 68-70), é paradigmático e merece ser analisado em detalhe. Um homem caminha por uma vereda estreita na beira de um precipício. Ele não sente medo da rocha, do vento ou do desgaste do terreno, pois estes são objetos determinados no mundo. O que ele sente é angústia diante da possibilidade vertiginosa de que sua própria liberdade poderia, no instante seguinte, nadificar seu projeto de se manter vivo e lançá-lo no vazio. Nada no mundo o obriga a continuar vivo; seu passado de autocuidado não determina seu futuro; os motivos que o inclinam a recuar não são causas que o arrastam. Ele é uma liberdade que no momento seguinte pode se reinventar como um suicida. Esta é a angústia: a apreensão reflexiva do nada de motivos que me separa de meu ato, a experiência de que meu futuro está inteiramente por fazer (SARTRE, 1997, p. 70).

O ser-para-a-morte, em Heidegger, é o horizonte último e intransponível dessa angústia (HEIDEGGER, 2012, p. 310). A morte não é um mero evento biológico que ainda não ocorreu, um faltar último que sobrevirá um dia. Ela é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e indeterminada do *Dasein*, a "[...] possibilidade da impossibilidade de qualquer outra possibilidade [...]" (HEIDEGGER, 2012, p. 327). Assumir autenticamente o ser-para-a-morte significa antecipar a própria finitude como a possibilidade que anula todas as outras, e a partir dessa certeza, escolher-se a si mesmo, singularizando-se contra a dispersão do impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 330).

Diante da experiência insuportável da liberdade absoluta e da angústia que a acompanha, o ser humano elabora estratégias de fuga. Essas estratégias não são acidentais, mas estruturais: elas pertencem ao modo de ser cotidiano da existência. Tanto Heidegger quanto Sartre desenvolveram análises minuciosas dessas condutas de evasão, que constituem uma das

contribuições mais originais da fenomenologia existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 189; SARTRE, 1997, p. 85).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger descreve o fenômeno da decadência como um modo de ser fundamental, ou seja, uma estrutura constitutiva de ser do *Dasein*, e não um estado de corrupção moral ou de queda teológica (HEIDEGGER, 2012, p. 190). O *Dasein* cotidiano se absorve no mundo das ocupações e se compreende a partir dos outros e do impessoal. Esta absorção é um "fugir de si mesmo", um desviar-se da própria singularidade e da angústia que a acompanha (HEIDEGGER, 2012, p. 193).

O impessoal é o sujeito indeterminado da existência cotidiana: "a gente faz", "a gente pensa", "a gente diverte-se". Nele, ninguém é propriamente si mesmo. O *Dasein*, disperso no impessoal, está "descarregado de seu ser" (HEIDEGGER, 2012, p. 177). Ele não precisa escolher, pois o impessoal já escolheu por ele; não precisa se angustiar, pois o impessoal já tranquilizou a angústia; não precisa assumir sua finitude, pois o impessoal diz: "um dia a gente morre, mas por enquanto não" (HEIDEGGER, 2012, p. 180).

A decadência se manifesta em três fenômenos cotidianos interligados: o falatório, a conversa que repete o que se diz sem apropriação compreensiva; a curiosidade, que busca o novo pelo novo, saltando de novidade em novidade sem se deter em nada; e a ambiguidade, que faz parecer que tudo já foi compreendido, que todas as possibilidades já foram esgotadas pelo impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 195-200).

A decadência exerce sobre o *Dasein* uma tentação constante, pois lhe oferece a tranquilidade de uma existência sem angústia e sem responsabilidade. Mas esta tranquilização é ilusória: o *Dasein* decadente não está em repouso, mas em uma "fuga de si mesmo" que é, ela própria, uma forma de movimento. A fuga é sempre fuga da estranheza que a angústia revela. Ao se refugiar no familiar, no óbvio, no "todo mundo faz assim", o *Dasein* evita confrontar-se com o seu ser mais próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 203).

Sartre retoma essa análise e a radicaliza com o conceito de má-fé, que se tornou uma das contribuições mais originais e influentes de sua filosofia (SARTRE, 1997, p. 85). A má-fé é uma mentira para si mesmo, um autoengano em que o sujeito tenta se convencer de que não é livre, coagulando-se em um Ser-em-si para escapar da responsabilidade radical que o constitui. Diferentemente da mentira simples, em que o mentiroso engana o outro e conhece a verdade que esconde, a má-fé é um fenômeno unitário e paradoxal: aquele que engana e aquele que é enganado são a mesma pessoa (SARTRE, 1997, p. 86). Como aponta a literatura

especializada, "[...] a má-fé é um conceito sartreano que surge perante a angústia no mundo. O sujeito livre em sua constituição ontológica tem sempre que escolher" (WERLE, 2003, p. 12).

A estrutura da má-fé se funda na ambiguidade constitutiva da realidade humana, que é simultaneamente facticidade, um corpo, um passado, uma situação que ela é, e transcendência, uma liberdade que não é o que é e que se projeta para além de toda situação (SARTRE, 1997, p. 87). A má-fé consiste em jogar com essa ambiguidade, afirmando-se ora como pura facticidade, ora como pura transcendência, para escapar da responsabilidade que brota da síntese sempre instável entre ambas. O homem de má-fé trata sua transcendência como se fosse um Em-si e sua facticidade como se fosse uma liberdade, conforme lhe convém (SARTRE, 1997, p. 88).

Sartre oferece exemplos célebres que se tornaram clássicos na filosofia e que merecem ser analisados em detalhe.

O primeiro é o do garçom do café (SARTRE, 1997, p. 93-94). Ele executa sua função com gestos demasiadamente precisos, mecânicos, antecipados: inclina-se com excessiva presteza, equilibra a bandeja com uma destreza estudada, sua voz e seus olhos exprimem uma solicitude quase automática. O garçom está "brincando de ser garçom", moldando a si mesmo como um objeto, um Em-si. Ele trata sua condição de garçom como se fosse uma identidade fixa e inerte, esquecendo-se de que é uma consciência livre que transcende esse papel. Ele foge da angústia de ter que inventar a si mesmo a cada instante e se refugia na tranquilidade de uma essência já definida. Sartre descreve este processo com minúcia fenomenológica: o garçom "trata de experimentar a si mesmo como um objeto [...] molda a si mesmo como um garçom, [...] torna-se para uma espécie de objeto, e ao fazer isso pratica má-fé" (SARTRE, 1997, p. 94).

O segundo exemplo é o da mulher cortejada (SARTRE, 1997, p. 89-90). Uma mulher está em um primeiro encontro com um homem. Ela conhece as intenções de sedução, mas, quando ele toma sua mão e diz palavras insinuantes, ela finge não perceber o projeto por trás dos gestos. Deixa sua mão inerte na dele, como um objeto, enquanto conduz a conversa para o plano abstrato e intelectual, tratando as palavras dele apenas em seu significado literal. Ela se cinde: usa de sua transcendência (a conversa elevada, o espírito) para fugir de sua facticidade (ser um corpo desejante e desejado), e ao mesmo tempo trata sua facticidade (a mão abandonada) como se fosse um objeto sem significação, como se não fosse uma escolha deixá-la ali. Mantém-se numa ambiguidade conveniente que a isenta da decisão de aceitar ou recusar

a investida. Sartre revela que "a mulher demonstra no seu agir, características contraditórias quando parece não perceber a priori o projeto do homem que a corteja" (SARTRE, 1997, p. 90).

A fuga existencial é, portanto, a tentativa estruturalmente fadada ao fracasso de se afirmar como um ser completo, sem fissuras, um "eu sou assim" definitivo e imutável que eliminaria a angustiante distância entre a consciência e seus atos (SARTRE, 1997, p. 95). Este é, para Sartre, o "desejo de ser Deus", o projeto fundamental e irrealizável que define a própria estrutura da realidade humana como uma "paixão inútil" (SARTRE, 1997, p. 750). Toda conduta humana, seja ela autêntica ou inautêntica, está animada por este desejo impossível de coincidir consigo mesmo. A diferença entre a má-fé e a autenticidade reside na atitude que o homem assume diante dessa impossibilidade: a má-fé tenta ignorá-la, a autenticidade a assume (SARTRE, 1997, p. 752). Simone de Beauvoir (1970, p. 34-35), em *Para uma Moral da Ambiguidade*, aprofunda essa questão ao mostrar que a fuga existencial não é apenas um fenômeno individual, mas pode assumir formas coletivas e históricas, como a recusa da liberdade em regimes opressivos ou a adesão cega a valores absolutos.

Finalmente, a nadificação (ou aniquilação) é o conceito que amarra todos os anteriores, constituindo a ontologia sartriana e a condição de possibilidade última da liberdade (SARTRE, 1997, p. 49). A nadificação não designa um processo destrutivo externo que sobrevém ao ser, como um terremoto ou uma aniquilação física, mas a atividade contínua e constituinte do próprio Para-si: o movimento pelo qual a consciência faz surgir o nada no seio do Ser pleno, criando assim um espaço de indeterminação, de distância e de liberdade (SARTRE, 1997, p. 50).

Sartre inicia sua investigação sobre o nada com uma pergunta que parece simples, mas que desvela toda a estrutura ontológica: qual é a origem da negação? De onde vem o "não"? A resposta só pode ser: da interrogação (SARTRE, 1997, p. 51). Quando pergunto algo ao mundo, introduzo a possibilidade da negatividade na plenitude do Ser. Toda pergunta admite uma resposta negativa. Quando entro em um café procurando por Pedro, o que se destaca no meu campo perceptivo não é a presença de todas as outras pessoas, mas a ausência de Pedro, que organiza todo o meu campo como um fundo de negatividade sobre o qual os objetos se destacam (SARTRE, 1997, p. 52). Esta ausência não é uma invenção subjetiva; ela é um fenômeno objetivo-supra-subjetivo: Pedro realmente não está ali, e todos que entrarem no café constatarão o mesmo fato. Mas esta ausência só pode surgir para uma consciência que espera encontrar

Pedro, ou seja, uma consciência que é capaz de nadificar a plenitude do Em-si e fazer aparecer o nada como determinação do real (SARTRE, 1997, p. 53-54).

A nadificação opera também na temporalidade, e é ela que constitui a própria estrutura do tempo vivido (SARTRE, 1997, p. 150). O homem não é seu passado; ele o não-é, no sentido preciso de que o transcende em direção a um futuro que ainda não é. O passado é a facticidade da consciência, aquilo que ela foi e que agora a constitui como um Em-si, mas a consciência presente não está colada ao seu passado; ela o retoma e lhe confere sentido a partir de um projeto futuro. Esta ruptura nadificadora entre passado, presente e futuro é a própria condição da ação livre (SARTRE, 1997, p. 155-158).

O exemplo do jogador (SARTRE, 1997, p. 44-45) é particularmente revelador. Um homem que jurou a si mesmo não mais jogar se aproxima de uma mesa de jogo. Seu juramento pertence ao passado e foi sincero, mas, diante da mesa, ele experimenta a angústia: percebe que seu passado não o determina, que a decisão de não jogar precisa ser retomada a cada instante, que o "eu" que jurou não é o mesmo "eu" que agora está diante da mesa, pois o primeiro já foi e o segundo está por fazer-se. A nadificação é exatamente esta distância entre o passado e o presente, este poder de ruptura que faz com que o homem jamais coincida com sua história (SARTRE, 1997, p. 45).

É precisamente porque a consciência é nadificação que a liberdade é possível. Se o Para-si fosse pleno, se fosse o que é como o Em-si é o que é, ele estaria submetido ao determinismo causal, mas, sendo um nada de ser, uma descompressão ontológica, ele não é determinado por nada: nem por seu passado, nem por seus motivos, nem por seu corpo, nem por suas condições sociais. Todos estes fatores são a situação a partir da qual a liberdade se exerce, mas não são causas que a anulam (SARTRE, 1997, p. 540-542). Como sintetiza a literatura especializada: "A realidade humana surge emergindo dela o não-ser e por ela é que o mundo se acha suspenso no nada. [...] A liberdade não tem essência, daí a crítica de Sartre a toda forma de determinismo" (WERLE, 2003, p. 14).

Sartre formula essa ideia com toda a radicalidade: "A constante nadificação é o modo da liberdade na consciência. É essa ausência de si mesmo que faz com que a consciência possa ser livre" (SARTRE, 1997, p. 545). Porque o Para-si nadifica o Em-si, porque o homem não está colado à sua situação, ao seu passado, aos seus instintos ou aos seus motivos, ele é um permanente poder de transcendência, de invenção e de recriação de sentido (SARTRE, 1997, p. 546).

Finalmente, a morte ocupa um lugar particular na constituição da nadificação. Em Sartre, diferentemente de Heidegger, a morte não é uma possibilidade que eu possa assumir como própria, pois ela é precisamente o que me arranca toda possibilidade (SARTRE, 1997, p. 665). A morte é a nadificação definitiva do Para-si, que se transforma inteiramente em Em-si para os outros. Enquanto em Heidegger o ser-para-a-morte é a possibilidade mais própria e autenticadora, em Sartre a morte é um "fato externo e contingente" que me atinge do exterior e me aliena irremediavelmente no olhar alheio: morto, serei apenas aquilo que os outros decidirem que fui, um puro Em-si interpretado por liberdades alheias (SARTRE, 1997, p. 668-670). Para Beauvoir (2025, p. 98-100), a morte não anula a liberdade enquanto se está vivo, é justamente a finitude que torna cada escolha irreversível e, portanto, eticamente significativa.

Assim, longe de conduzir a um pessimismo niilista ou a uma apologia do absurdo, a nadificação é a condição ontológica que torna o homem um "espaço de liberdade" (SARTRE, 1997, p. 545). Por sermos um nada de determinação, somos um poder permanente de autossuperação, de invenção e de recriação do sentido de nossa existência. A angústia é a descoberta vertiginosa desta verdade; a fuga existencial, seja na forma da decadência heideggeriana ou da má-fé sartriana, é a tentativa desesperada de silenciá-la, anestesiando-se na solidez ilusória do Em-si ou no anonimato tranquilizador do impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 193; SARTRE, 1997, p. 95).

A tarefa da existência autêntica, seja na forma da resolução precursora heideggeriana, que assume o ser-para-a-morte como a possibilidade mais própria e a partir dela escolhe existir em propriedade (HEIDEGGER, 2012, p. 350), seja no engajamento sartriano que assume a responsabilidade radical por si e por toda a humanidade na invenção dos valores (SARTRE, 1970, p. 25-27), é olhar de frente para essa liberdade nadificadora, aceitar a angústia como companheira inevitável da condição humana, e construir-se a cada instante, sem álibis e sem desculpas, em meio à facticidade de um mundo que não se escolheu (SARTRE, 1997, p. 686). Como escreve Beauvoir (2025, p. 107), "não é a liberdade que suprime a angústia, mas é a angústia que revela a liberdade".

A frase final de *O Ser e o Nada* condensa a grandeza e a tragédia dessa condição: "O homem é uma paixão inútil" (SARTRE, 1997, p. 750). Inútil, porque seu projeto fundamental de se tornar Em-si-Para-si é constitutivamente impossível. Mas paixão, porque essa impossibilidade não o paralisa, ao contrário, ela o lança na aventura sem fim de se inventar, de dar sentido a um mundo que, em si mesmo, não o possui (SARTRE, 1997, p. 751).

3.3 ANÁLISE DA ESCOLHA DE BERND BRANDES SOB A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA- EXISTENCIAL

Na presente seção, pretende-se realizar, conceitual e reflexivamente, uma análise mais aprofundada do referente caso estudado. Para esse objetivo, serão utilizados os conceitos acima explorados do existencialismo/fenomenologia, objetivando uma compreensão dos sentidos que envolvem um caso tão complexo e multifacetado como o do Canibal de Rotemburgo.

Num primeiro momento, o foco será a decisão de Brandes em si: o que poderia explicar (se é que é possível, dada a paradoxalidade do ato) a escolha auto deliberada do mesmo, a qual tinha por finalidade a própria aniquilação? É sobre essa questão que orbita o primeiro tópico.

Posteriormente, buscar-se-á entender - sobretudo com base em Sartre - o que existiu de *angústia existencial* na escolha em questão, bem como compreender se o que Brandes desejava era realmente a morte, dado que é possível, por exemplo, que tudo tenha acontecido por meio do se chama escolha de *má-fé*, para a psicologia fenomenológica-existencial.

Ao final de tudo, será vista a ambiguidade na qual se envolve a relação entre Meiwes e Brandes: escolha livre e autêntica ou pura autodestruição? Manifestação da liberdade ou colapso do sujeito? É essa reflexão investigativa que se pretende realizar no último tópico do desenvolvimento do presente trabalho.

3.3.1 A escolha de autodestruição no caso Brandes: uma análise fenomenológica-existencial

3.3.1.1 A escolha como expressão da liberdade radical

Analisar alguns tipos de escolhas é mais fácil do que outras. Com certeza, é muito mais simples tentar compreender quando, hipoteticamente falando, alguém escolhe entre um curso de graduação a outro; entre comprar carro A ou carro B; mas, e quando a escolha analisada se refere à decisão livre e consentida da própria morte, por meio canibalístico? Aí há uma mudança de paradigma, e tudo se torna mais complexo de visualizar.

Como foi visto no primeiro tópico deste trabalho, em toda a investigação, com base em denso material forense e investigativo, o ato foi livre e consensual. Brandes criou um usuário no fórum virtual, marcou o encontro e, posteriormente, sustentou a escolha de permanecer na decisão. É difícil compreender algo usando uma régua subjetiva mas, quando se olha para a clássica formulação sartreana de que “a existência precede a essência” (SARTRE, 1970, p. 4), é possível olhar esse acontecimento de outro lugar.

Tendo como base a ótica sartreana para compreensão da ontologia do ser humano, nota-se que é praticamente impossível reduzir o sentido das escolhas da pessoa A, àquelas utilizadas por pessoa B. O sentido da vida - e não só o sentido geral, mas também de cada ato que se escolhe, deliberadamente - ganha nuances totalmente centradas na forma que cada subjetividade experiencia e é afetada pela realidade. Nota-se essa lógica na citação abaixo de SARTRE (1970, p. 18) em *O Existencialismo é um Humanismo*:

Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer.” (SARTRE, 1970, p. 7).

De caráter essencial é a *responsabilidade total* que Sartre atribui ao sujeito. Percebe-se que, no pensamento do autor ora estudado, é impossível desvincular do indivíduo a autoria e protagonismo nas escolhas que se tem, e essa hipótese faz paralelo total com a escolha de Brandes na sua aniquilação total; nesse ponto de vista, dada a coragem necessária para tal ato, entra na categoria de escolhas que exigem enorme decisão e responsabilidade, pois envolve perder a própria vida factualmente, sem possibilidade de volta. É assim que Sartre vê a liberdade: não há meio-termo, como é possível perceber nas suas palavras, abaixo:

O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que por ter sido no âmago do homem pressiona a realidade humana a fazer-se, em vez de ser. Nós já vimos que para a realidade humana ser é escolher-se (...). Ela está inteiramente abandonada, sem nenhuma ajuda de nenhuma espécie, entregue a sua insustentável necessidade de se fazer ser até os mínimos detalhes. Assim, a liberdade não é um ser: ela é o ser do homem, ou melhor, seu nada de ser. (...) homem não poderia ser ora livre e ora escravo: ou ele é inteiro e sempre livre ou não o é. (SARTRE apud SCHNEIDER, pag. 295-296).

Diante do que fora exposto, dentro da ótica existencialista, há elementos e conexões que possibilitam compreender a escolha de Brandes como dotada de autenticidade. Um dos fatores, pois, que vão de encontro a essa visão reside no caráter das circunstâncias da morte de Brandes: não houve elementos de impulsividade ou coerção na mesma; clinicamente falando, Brandes escolheu e sustentou sua decisão, até às últimas consequências possíveis.

O que se percebe é a liberdade potencial posta absolutamente em ato: ele mesmo escolhe decretar o fim do corpo e, sobretudo, da própria existência. Não há desejo de entrar no campo da legitimidade da escolha. Ademais, o que se ressalta é reconhecer a decisão e aplicação da liberdade, mesmo que para algo destrutivo, no final das contas.

Por outro lado, a reflexão sobre um caso tão complexo não se esgota aí, e a escolha autêntica, como será visto, não configura apenas uma decisão corajosa e romantizada de tal escolha. Estaria Brandes em um contexto de angústia existencial tão profunda, complexa e de difícil compreensão, que teria o levado a agir, com má-fé existencial, entregando a si mesmo para ser consensualmente devorado por outrem?

3.3.1.2 Angústia Existencial e o Desejo de Aniquilação

Para seguir o raciocínio reflexivo proposto no presente estudo, é necessário retomar o que foi escrito acima sobre a liberdade sartreana: o homem é lançado ao mundo, com liberdade absoluta (até porque, em tese, nada o determina). Isso, num primeiro momento, parece tranquilizar a maioria das pessoas que analisam o conceito de forma superficial, contudo, na perspectiva de Sartre, a maior consequência que decorre da liberdade humana, é a angústia; e esse é outro ponto que se percebe na vida de Brandes.

Retomando pontos de sua vida: perdeu a mãe de forma precoce; na década de 90, viu seu relacionamento (estável) ruir; passou a experienciar por conta própria contextos de dor e autolesão. Se a angústia é parte integrante do cotidiano do ser humano, no caso de Brandes isso se torna ainda mais clarividente, e não restam dúvidas dos contextos de sofrimento nos quais ele se encontrou. Todavia, para conectar angústia e desejo de ser devorado por outrem, torna-se primaz seguir outro rumo argumentativo.

A liberdade absoluta proposta por Sartre, contudo, não se resume apenas como potência ou possibilidade total. Muito pelo contrário! A percepção de que nada pode determinar o ser humano coloca sobre ele o peso das decisões e escolhas de tudo. O indivíduo encontra-se lançado em um mundo sem garantias, certezas, obrigado a escolher constantemente aquilo que terá que fazer com sua vida. É justamente dessa condição que surge a angústia existencial.

Diferentemente do medo, que se dirige a objetos ou ameaças externas, a angústia sartreana nasce da consciência da própria liberdade.

Segundo Sartre (1997), nos momentos de crise existencial o homem para, percebe que existe algo errado e passa a questionar suas limitações, conseqüentemente, ele é tomado pela consciência do Nada. O sentimento de angústia reporta à realidade de um ser inacabado, autor de sua vida, embora seja incapaz de construí-la com perfeição. O nada é o oposto da plenitude do ser, farol que indica a distância entre onde nos encontramos e onde gostaríamos de estar. Dessa forma, a consciência aponta e define o homem como Nada em relação aos seus projetos e seu futuro; reclama insatisfação com o presente que vive e aspira o futuro que não tem, definindo-se e situando-se simplesmente como Nada que é e como Ser que gostaria de ser, mas ainda não é. Isto significa que o indivíduo é o único responsável por decidir sua vida e organizar seu entorno pela escolha de seus próprios métodos para alcançar seus objetivos (PEREIRA; MELLO, 2013, p. 3-4).

Ao retomar alguns aspectos da trajetória de Brandes, percebe-se um sujeito com muitas experiências de dor e sofrimento em si. A morte precoce da mãe, os conflitos para entender a si mesmo e o afastamento de formas mais ou menos comuns de vínculo parecem indicar uma vida/existência difícil de assimilar. Nesse contexto, torna-se possível refletir se o desejo de morrer que foi tomando forma não era também uma dificuldade crescente de sustentar a existência, cada vez mais aberta a diversas possibilidades.

3.3.1.3 Entre liberdade e fuga: a possibilidade da má-fé

Por fim, chega-se ao último e mais complexo tópico: é possível analisar a decisão de Brandes como totalmente carregada de liberdade autêntica, ou apenas uma fuga dela? Nas linhas que se seguem, ver-se-ão reflexões sobre essa pergunta. Para isso, serão lembrados e trazidos à tona pontos e conceitos analisados anteriormente.

Assim como quando o garçom, brincando de ser garçom, molda a si mesmo como objeto, da mesma forma também Brandes parece escolher entregar o corpo e ser reduzido à dimensão do em-si; saindo da condição de Para-si, de consciência projetiva, vê-se o abandono totalmente intencional dessa transcendência. Aqui, tem-se já um ponto inicial reflexivo extremamente forte e alinhado aos conceitos da psicologia fenomenológica existencial. Indo além disso, é possível ampliar o debate sobre essa escolha; retornando ao pensamento heideggeriano da decadência do *Dasein*, a fuga é sempre fuga da estranheza que a angústia revela; e aí o *Dasein* busca fugir do seu ser mais próprio, ou seja, Brandes não queria necessariamente morrer, mas sim fugir do fato que a existência está sempre aberta à multiplicidade de acontecimentos, possibilidades e por consequência da angústia em si.

Seguindo o fluxo do pensamento fenomenológico-existencial, torna-se necessário voltar

ao conceito de nadificação previamente trabalhado; se Brandes não queria necessariamente morrer, mas sim a fuga da abertura fenomenológica às possibilidades da existência, qual seria sua real intenção com tudo isso? De certa forma, encaixando todas as peças desse grande quebra-cabeça, os elementos analisados permitem levantar a hipótese de que sua real finalidade parecia muito mais consumir aquilo que se chama nadificação de si mesmo; isso vai além de, apenas, o que se chama de cessar o aspecto biológico de si, e vai muito mais no sentido de eliminar completamente o próprio ser em todos os aspectos possíveis. Para isso, torna-se objeto absoluto, plenamente entregue às mãos de Armin Meiwes, o qual decide o destino final de Brandes, fazendo tudo aquilo que quis e sempre desejou, sem oposição alguma.

Aí, chega-se ao ponto final da discussão: para o existencialismo, no pensamento sartreano mais especificamente, má-fé para o sujeito é a auto-enganação de que se é um Em-si, e não um para-si; abandonar a transcendência imanente ao ser humano, fazendo exatamente o que Brandes fez: tornar-se objeto e abdicar da angústia. Nota-se, pois, sem querer é claro esgotar toda a discussão, que as escolhas de Brandes, além de o conduzirem à fatídica noite de março de 2001, parecem apontar que o mesmo buscou escapar da angústia intrínseca ao Para-si e, para retomar outro termo importante trabalhado, coagulou-se como Em-si abdicando de toda sua liberdade, mas também das inúmeras possibilidades da vida.

4. CONCLUSÃO

Nesta presente pesquisa, buscou-se compreender, sob a ótica da Psicologia Fenomenológico-Existencial, a escolha de Bernd Jürgen Brandes em consentir com a própria morte no conhecido caso conhecido como Canibal de Rotemburg. Desde o início, tornou-se evidente que não se tratava de um caso brutal comum, porém de um fenômeno humano atravessado por questões existenciais profundas, envolvendo liberdade, angústia, sofrimento, desejo, identidade e sentido.

A análise fenomenológico-existencial permitiu afastar interpretações simplistas ou visões moralistas/julgamentos no caso. Isso porque ao considerar o homem enquanto ser lançado no mundo, totalmente responsável por suas escolhas, torna-se insuficiente compreender a decisão de Brandes apenas como algo desprovido de sentido. Sua trajetória revela algumas marcas profundas em si, como a perda precoce da mãe, os conflitos relacionados ao corpo, à

sexualidade e ao pertencimento, bem como o desejo cada vez mais latente de aniquilar a si mesmo. Nesse sentido, a escolha pela própria aniquilação aparece não como algo aleatório, mas como algo que foi sendo construído ao longo de sua existência.

Contudo, conforme foi visto, reconhecer a liberdade na decisão de Brandes não significa necessariamente compreendê-la como total autenticidade romantizada. A partir da perspectiva sartreana, percebe-se que a liberdade humana carrega consigo o peso angustiante, justamente porque o sujeito encontra-se permanentemente responsável por aquilo que faz de si mesmo. Em determinados momentos, a tentativa de escapar dessa angústia pode levar esse indivíduo a formas de fuga existencial e de má-fé, com a liberdade sendo entregue à outrem.

É nesse ponto que os paralelos do caso se confundem. A entrega de Brandes ao processo de sua própria destruição pode ser interpretada, simultaneamente, como exercício extremo de autonomia e como total desistência de si. Sua decisão parece oscilar entre a tentativa de buscar sentido, mas também de não conseguir mais sustentar o existir. A morte não é interpretada como fim em si, mas uma resposta nítida da responsabilidade existencial assumida.

Além disso, o estudo permitiu compreender como conceitos centrais da fenomenologia existencial, como ser-no-mundo, angústia, nadificação, autenticidade e má-fé, possibilitam interpretações/compreensões mais amplas sobre fenômenos humanos à priori incompreensíveis. O caso Brandes evidencia, sobretudo, que a existência humana não pode ser reduzida a explicações fechadas, afinal, “cada um sabe a alegria e a dor de ser quem se é”⁷.

Por fim, conclui-se que o Caso Armin Meiwes ultrapassa os limites de uma narrativa criminal e se apresenta como algo bem complexo. Não obstante, esta pesquisa buscou alcançar o âmago do caso e abrir espaço para questionamentos fundamentais sobre a condição humana.

5. REFERÊNCIAS

BBC NEWS. German cannibal guilty of murder. Londres, 09 maio 2006. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4752797.stm>. Acesso em: 31 de maio de 2026.

BBC NEWS. German cannibal tells of fantasy. Londres, 03 dez. 2003. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3286721.stm>. Acesso em: 31 de maio de 2026.

⁷ TITÃS. Epitáfio. In: A melhor banda de todos os tempos da última semana. Rio de Janeiro: Abril Music, 2001. Faixa 4.

BBC NEWS. Profile: Cannibal Armin Meiwes. London, 9 mai. 2006. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3443803.stm>. Acesso em: 31 de maio de 2026.

BBC BRASIL. Canibal alemão terá sentença nesta sexta-feira. Sao Paulo, 30 jan. 2004. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/story/2004/01/040130_canibalrg. Acesso em: 31 de maio de 2026.

BEAUVOIR, Simone de. Por uma moral da ambiguidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2025.

FRAINER, J. *Metodologia científica*. 2. ed. Indaial: Uniasselvi, 2020.

G1 BRASIL. *Na prisão, canibal alemão dá entrevista e diz ser normal*. Rio de Janeiro: 17 de out. de 2007. Acesso em 31 de maio de 2026.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

KURZPORTRÄT: Bernd Jürgen Brandes – Das Kannibalen-Opfer. Mitteldeutsche Zeitung, Halle (Saale), 28 jan. 2004. Disponível em: <https://www.mz.de/panorama/kurzportrat-bernd-jurgen-brandes-das-kannibalen-opfer-3052200>. Acesso em: 31 de mai. 2026

MITTELDEUTSCHE ZEITUNG. Kriminalität: Der «Kannibale von Rotenburg» kehrt in die Medien zurück. Halle: 21 de set. de 2007. <https://www.mz.de/kultur/kriminalitat-der-kannibale-von-rotenburg-kehrt-in-die-medien-zuruck-2799015>. Acesso em: 31 de maio de 2026.

THE AGE. Cannibal trial reveals perverse intimacy. The Age, 19 jan. 2004. Disponível em: <https://www.theage.com.au/world/cannibal-trial-reveals-perverse-intimacy-20040119-gdx540.html>. Acesso em 31 de maio de 2026.

THE AGE. Cannibal victim had no death wish: former lover. The Age, 14 jan. 2004. Disponível em: <https://www.theage.com.au/world/cannibal-victim-had-no-death-wish-former-lover-20040114-gdx3xc.html>. Acesso em: 14 maio 2026.

THE GUARDIAN. Victim of cannibal agreed to be eaten. The Guardian, 4 dez. 2003. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2003/dec/04/germany.lukeharding> Acesso em: 31 de maio de 2026.

THE INDEPENDENT. *Armin Meiwes: Interview with a Cannibal documentary sheds new light on one of Germany's most infamous murderers*. Londres, 09 fev. 2016. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/armin-meiwes-interview-with-a-cannibal->

documentary-sheds-new-light-on-one-of-germany-s-most-infamous-murderers-a6863201.html. Acesso em: 31 de maio de 2026.

TITÃS. Epitáfio. In: A melhor banda de todos os tempos da última semana. Rio de Janeiro: Abril Music, 2001. Faixa 4.

TN. Un anuncio en Internet, un oscuro plan y una carta firmada: el macabro caso de “El Caníbal de Rotemburgo”. Buenos Aires, 25 set. 2024. Disponível em: <https://tn.com.ar/internacional/2024/09/25/un-anuncio-en-internet-un-oscuro-plan-y-una-carta-firmada-el-macabro-caso-de-el-canibal-de-rotemburgo/>. Acesso em: 31 maio 2026.

PÁGINA/12. Al caníbal alemán la cena no le salió tan costosa. Buenos Aires, 31 jan. 2004. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-30973-2004-01-31.html>. Acesso em: 31 maio 2026.

PEREIRA, Everli Fernanda; MELLO, Tamyris Vilela. O homem e a angústia existencial em Jean-Paul Sartre. Revista Científica Eletrônica de Psicologia, Garça, SP, 2013. Disponível em: https://faef.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/87BLW0hYmfXo34t_2013-5-13-16-3-56.pdf. Acesso em: 14 maio 2026.

ROTHER, E. T. Revisão sistemática x revisão narrativa. *Acta Paulista de Enfermagem*, São Paulo, fev. 2007.

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Rita Correia Guedes. In: SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 283-314, jul./dez. 2006. Disponível em: [PePSIC](#). Acesso em: 01 maio 2026.

SOUZA, M. T.; SILVA, M. D. D.; CARVALHO, R. de. Revisão integrativa: o que é e como fazer. *Einstein*, São Paulo, jun. 2009.

WERLE, Denilson Luís. Má-fé e liberdade em Sartre: uma análise de O Ser e o Nada. São Paulo: Editora UNESP, 2003.