

Hannah Arendt

A dignidade da política

Tradução
Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches,
César Almeida, Claudia Druker e Fernando Rodrigues

Organização, introdução e revisão técnica
Antonio Abranches

RESUMO  DUMARÁ

*yet perhaps comes also in another form when
we in our world with the Jews, and this side of the world
he seems not to know or to care! The answer for the
the Jews can only be the complete new of the
Jews in a religious history, and that that that
to me is revealed an illusion. This, you will remember,
has, is what happened to King David when with
the reality of his King, he went to his death
Jews to God into the. This is the meaning of
Jews, David is still with any loss -- in the
meaning of opinion of the Jews, for a world
of one's own, in our appearance of the world. The
Jews can be doing this; it can be that the
kind of life of the Jews. This is obvious, from the
King of Israel, in fact, that -- many of the
of late years, and will be in the future.
me, but will be opinion of all. The answer to
of many people in the world, and in
his right: the opinion of the Jews, and in
in the world. And yet, it is the answer to the
life of the Jews, but not the Jews?*

isto é possível de todo. Muito menos este me parece o lugar apropriado para analisar ou interpretar estes textos. De outro lado, procurar fazer uma história interna da gênese e desenvolvimento de suas "idéias" parece-me não só inútil mas também contrário à crença real e à intenção dessas mesmas idéias ou do pensamento da autora. Nas notas de edição, procurei interferir o mínimo possível, e se o artigo que abre a coletânea está mais "recheado" que os outros, isto se deve em parte a seu caráter "técnico", em parte às condições politicamente particulares em que foi redigido. Tampouco recorri a *drafts* não publicados ou a refugos que supostamente poderiam esclarecer alguma obscuridade. De um modo geral me parece mais importante deixar-se ensinar por Arendt do que querer saber sobre ela o que ela mesmo não sabe ou não quis revelar.

Finalmente, gostaria de agradecer publicamente aos demais tradutores pela dedicação e inteligência com que realizaram seu trabalho. Agradeço de modo particular a Fernando Rodrigues pela prontidão com que atendeu a um pedido pessoal de última hora — na verdade quase uma súplica que procurei não deixar transparecer — para traduzir um texto datilografado em um alemão nem sempre legível. Seria uma omissão imperdoável não registrar o autêntico interesse intelectual — que precedeu e determinou o empenho próprio do empreendedor — de Ari Roitman e Alberto Jak Schprejer na publicação deste livro, o terceiro de uma série que está em vias de constituir uma nova "coleção Arendt" oferecida ao público brasileiro.

Antonio Abranches

O que é a filosofia da *Existenz*?¹

Distintamente do existencialismo, um movimento literário francês da última década, a filosofia da *Existenz*² tem pelo menos um século de história. Ela começou com Schelling — em seu período tardio — e com Kierkegaard, desenvolveu-se com Nietzsche, em um grande número de possibilidades ainda não exauridas, determinou a parte essencial do pensamento de Bergson e da assim chamada filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), até alcançar finalmente, na Alemanha do pós-guerra, com Scheler, Heidegger e Jaspers, um grau de consciência ainda insuperado daquilo que realmente está em jogo na filosofia moderna.

O termo "*Existenz*" indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independentemente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas. Nesta medida, o que Heidegger uma vez observou corretamente acerca da "filosofia da vida" — que o nome era quase tão significativo quanto a botânica das plantas — vale também para a filosofia da *Existenz*. Com a ressalva de que não é por acaso que o termo "*Ser*" tenha sido substituído por "*Existenz*". Nesta mudança terminológica está oculto um dos problemas fundamentais da filosofia moderna.

A filosofia de Hegel, que, com um grau de acabamento nunca antes atingido, explicou e organizou em um todo estranhamente coerente todos os fenômenos históricos e naturais, era verdadeiramente a "coruja de Minerva que levanta vôo somente ao entardecer". Esse sistema parecia, imediatamente após a morte de Hegel, ser a palavra derradeira do conjunto da filosofia ocidental, na medida em que a filosofia ocidental — apesar de toda sua variedade e de suas aparentes contradições — desde Parmênides não havia

ousado duvidar de que: *to gar auto esti noein te kai einai*, ser e pensamento são idênticos. O que veio após Hegel ou era derivativo, ou era uma rebelião dos filósofos contra a filosofia em geral — rebelião contra essa identidade ou o questionamento dela.

4 Esse caráter derivativo é peculiar a todas as assim chamadas escolas da filosofia moderna. Todas elas buscam re-estabelecer a unidade entre ser e pensamento; é indiferente que elas busquem essa harmonia através da dominação da matéria (materialistas) ou do espírito (idealistas); é igualmente indiferente se elas, jogando com a noção de aspectos, procuram estabelecer um todo de caráter mais espinozista.

A Tentativa Fenomenológica de Reconstrução

5 Entre as correntes filosóficas derivativas dos últimos cem anos, as mais modernas e interessantes são o pragmatismo e a fenomenologia. A fenomenologia, sobretudo, exerceu uma influência sobre a filosofia contemporânea que não é nem acidental nem se deve exclusivamente a seu método. Husserl buscou restabelecer a antiga relação entre Ser e Pensamento — relação que havia garantido ao homem um lar neste mundo — por intermédio de um desvio pela estrutura intencional da consciência. Dessa forma, a questão da realidade, completamente abstraída da essência das coisas, pode ser “suspensa”; tenho todo o Ser como aquilo de que estou consciente e como consciência sou, à maneira humana, o Ser do mundo. (A árvore vista, a árvore como objeto de minha consciência, não precisa ser a árvore “real”, ela é, em todo caso, o objeto real da minha consciência.)

6 O moderno sentimento de desabrigo [*homelessness*] no mundo sempre terminou com as coisas arrancadas de seu contexto funcional. Uma prova disto, que dificilmente passa despercebida, é a literatura moderna e boa parte da pintura moderna. Conquanto se possa interpretar esse desabrigo sociológica ou psicologicamente, sua base filosófica reside no fato de que embora o contexto funcional do mundo, no qual eu também estou envolvido, possa sempre justificar e explicar que existam, por exemplo, mesas e cadeiras em geral, ele nunca pode me fazer apreender conceitualmente que esta mesa é. E é a existência *der a mesa*, independentemente das mesas em geral, que produz o abalo filosófico.

7 A fenomenologia pareceu ter resolvido esse problema, que é muito mais do que puramente teórico. Em sua descrição da consciência ela apreendeu com precisão essas coisas isoladas e arrancadas de seu contexto funcional como conteúdos de atos arbitrários da consciência e pareceu havê-las conectado novamente com o homem através do “fluxo da consciência”. De fato, Husserl afirmou que por meio deste desvio pela consciência e iniciando por uma apreensão completa de todos os conteúdos factuais da consciência (uma nova *mathesis universalis*) ele seria capaz de reconstruir o mundo que havia se despedaçado. Tal reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nessa reconstrução seu caráter contínuo, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria removido, e o mundo não mais apareceria como algo dado ao homem, mas como algo criado por ele.

8 Nessa pretensão fundamental da fenomenologia apóia-se a tentativa mais permanente e fundamental de encontrar um novo fundamento para o humanismo. A famosa carta de despedida de Hoffmannsthal para Stefan George, na qual ele se alia às “pequenas coisas” contra as grandes palavras — pois precisamente nessas pequenas coisas encontra-se oculto o segredo da realidade —, está ligada o mais intimamente possível com o sentimento da vida a partir do qual surgiu a fenomenologia. Husserl e Hoffmannsthal são igualmente classicistas, se o classicismo é a tentativa — por meio de uma imitação do clássico, consistente até o fim, fundada sobre o estar-em-casa do homem no mundo — de evocar de novo, magicamente, um lar a partir de um mundo que se tornou estrangeiro. O “de volta às próprias coisas” de Husserl é tanto uma fórmula mágica quanto as “pequenas coisas” de Hoffmannsthal. Se ainda se pudesse obter algo por mágica — em uma época cuja única virtude foi ter varrido toda mágica —, então certamente ter-se-ia que começar com as coisas menores e aparentemente mais modestas, com as “pequenas coisas” domésticas, com as palavras domésticas.

9 Foi com essa domesticidade [*homeliness*] mágica que a análise da consciência empreendida por Husserl (que Jaspers achava sem importância para a filosofia, já que ele não tinha qualquer inclinação pela magia ou pelo classicismo) influenciou decisivamente tanto o jovem Heidegger quanto o jovem Scheler, muito embora Husserl tenha contribuído pouco em seu conteúdo concreto para a filosofia da *Existenz*. Ao contrário da opinião amplamente divulgada de que a influência de Husserl foi importante apenas metodologicamente, o fato é que ele libertou a filosofia moderna — à qual ele propriamente não pertencia — dos grilhões do historicismo. Nos passos de Hegel e sob a influência de um interesse na história extraordinariamente intenso, a filosofia ameaçava degenerar em uma especulação sobre se o fluxo

histórico exibia ou não leis possíveis. Não é relevante aqui se tais especulações tinham uma coloração otimista ou pessimista, se buscavam determinar o progresso inevitável ou a predestinação do declínio. O essencial é que em ambos os casos o Homem, nas palavras de Herder, era como a formiga que apenas engatinha na roda do destino. A insistência de Husserl nas “próprias coisas” — que elimina essa especulação vazia e prossegue separando o conteúdo fenomenologicamente dado de um processo de sua gênese — teve uma influência libertadora à medida que o próprio Homem, e não o Fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico para o qual ele é sugado, pode novamente tornar-se um tema da filosofia.

Essa separação tornou-se muito mais importante do que a filosofia positiva de Husserl, na qual ele procura nos tranquilizar a respeito de um fato em relação ao qual a filosofia moderna não pode estar tranquila, a saber: que o homem é compelido a aceitar um Ser que ele nunca criou e que lhe é essencialmente alheio. Com a transformação de um Ser alheio em consciência, ele busca tornar o mundo novamente humano, assim como Hoffmannsthal, com a mágica das pequenas coisas, procurou despertar novamente em nós a antiga afeição pelo mundo. Mas aquilo sobre o que esse humanismo moderno — essa boa vontade em relação ao modesto e ao doméstico — sempre *desmorona* é a *hubris*, igualmente moderna, que se encontra em sua base e que furtivamente (em Hoffmannsthal), ou aberta e ingenuamente (em Husserl), espera, dessa forma inconspícua, tornar-se o que o homem não pode ser, criador do mundo e de si próprio.

Em oposição à arrogante modéstia de Husserl, a filosofia moderna que não é derivativa busca, por vários caminhos, reconciliar-se com o fato de que o homem não é o criador do mundo. Tendo em vista este propósito, ela cada vez mais realiza buscas na direção em que demonstra suas melhores inclinações, de modo a situar o homem na posição em que Schelling, em um momento de auto-incompreensão, situou Deus — na posição de “Senhor do Ser”.

A Demolição Kantiana do Mundo Antigo e o Clamor de Schelling por um Mundo Novo

A palavra “*Existenz*” em seu sentido moderno aparece pela primeira vez, no que eu saiba, no Schelling tardio. Schelling sabia muito bem contra o que estava se rebelando quando, contra a “filosofia negativa”, contra a filosofia

do puro pensamento, ele direcionou a “filosofia positiva”, que parte da *Existenz*, a qual ela vê apenas como o puro “*Isto*”.

Ele sabia que assim o filósofo dizia adeus à “vida contemplativa”, sabia que o *Eu sou*, “que deu o sinal para a revolução” do pensamento puro, não era mais capaz de “explicar a contingência e a realidade das coisas”, superado pelo “desespero final”. Todo o moderno irracionalismo, toda a hostilidade moderna ao espírito e à razão tem seu fundamento nesse desespero.

Com o conhecimento de que o *Quê* nunca pode explicar o *Isto*, a filosofia moderna começa por uma temível colisão com a pura realidade. Quanto mais se esvazia a Realidade de todas as suas qualidades, mais imediata e cruamente aparece a única coisa que doravante será a que de fato importa — que *Isto* é. Assim, desde o início, essa filosofia glorifica a contingência, já que aí a Realidade cai diretamente sobre o Homem como algo inteiramente incalculável, impensável e imprevisível. Daí a enumeração das “situações-limite” (Jaspers) filosóficas — situações em que o Homem é levado a filosofar — tais como a morte, a culpa, o destino, o acaso, uma vez que em todas essas experiências a Realidade mostra-se como algo que não pode ser evitado, que não pode ser dissolvido pelo pensamento. O Homem chega à consciência de que ele é dependente — não de algo em particular, nem de alguma Limitação em geral, mas do fato de que ele é.

Mas uma vez que a essência não tem mais nada a ver com a existência, a filosofia moderna também afasta-se das ciências que investigam o *Quê* das coisas. Como diria Kierkegard, a verdade objetiva da ciência é indiferente, já que ela é neutra perante a questão da *Existenz*; e a verdade subjetiva do “indivíduo existente” é um paradoxo, já que nunca poderá ser objetiva, universalmente válida. Uma vez que Ser e pensamento não são mais idênticos, que através do pensamento não posso mais penetrar na realidade própria das coisas, que a natureza das coisas não tem nada a ver com sua realidade, então a ciência, seja lá o que for, em nenhum caso produz mais uma verdade que o homem possua, uma verdade que o interesse. Este dar as costas às ciências foi freqüentemente mal compreendido — especialmente em função do exemplo de Kierkegard — como sendo uma atitude derivada do Cristianismo. Para esta filosofia, apaixonadamente dirigida para a Realidade, não importa que, em vista de um outro mundo mais verdadeiro, a ocupação com as coisas deste mundo distraia alguém da salvação da própria alma (como *curiositas* ou *dispersio*). O que essa filosofia quer é *este* mundo, *este* mundo completamente, que apenas perdeu precisamente seu caráter de Realidade.³

A unidade de Ser e pensamento pressupunha a coincidência pré-estabelecida entre essência e existência, ou seja, pressupunha que tudo o que é pensável também existe e que todo existente, porque é cognoscível, deve ser também racional. Essa unidade foi destruída por Kant, o verdadeiro, conquanto clandestino, fundador da nova filosofia — ele permaneceu, até os dias de hoje, o seu rei secreto. A demonstração kantiana da estrutura antinômica da Razão e sua análise das proposições sintéticas, que provam que em cada proposição em que algo é afirmado sobre a Realidade se ultrapassa o conceito (a *essentia*) de uma coisa dada, já haviam subtraído ao homem sua antiga segurança no Ser. Mesmo a Cristandade não havia atacado essa segurança, unicamente a havia reinterpretado nos termos do “plano divino da salvação”. Agora, entretanto, não se podia mais estar seguro nem do significado ou do Ser do mundo Cristão, nem do Ser sempre presente do antigo Cosmos; e mesmo a definição tradicional da verdade como *adequatio rei et intellectus* não era mais válida.

Mesmo antes da revolução promovida por Kant no conceito ocidental de Ser, Descartes havia posto a questão da Realidade em um sentido bastante moderno, embora tenha dado uma resposta completamente limitada pelo sentido tradicional. A questão de se o Ser em geral é tão moderna quanto a resposta do *cogito ergo sum* é inútil, pois esta resposta nunca prova, como Nietzsche observou certa vez, a existência do *ego cogitans* (o ego pensante), mas, no melhor dos casos, prova apenas a existência do *cogitare* (o ato de pensar). Em outras palavras, o “eu” verdadeiramente vivo jamais deriva do eu-penso, um “eu” apenas como objeto do pensamento. Sabemos isto exatamente desde Kant.

Depende mais do que habitualmente se supõe, na história da secularização, da destruição kantiana da antiga unidade entre Ser e pensamento. A refutação kantiana da prova ontológica da existência de Deus destruiu a crença racional em Deus que se apoiava na noção de que o que eu concebo racionalmente também deve ser; uma noção que não apenas é mais antiga do que a Cristandade, mas provavelmente também muito mais fortemente enraizada no homem europeu desde a Renascença. Esta assim chamada ateização do mundo — ou seja, o conhecimento de que não podemos demonstrar Deus através da razão — atinge os antigos conceitos filosóficos pelo menos tanto quanto atinge a religião cristã. Neste mundo ateizado o homem pode ser interpretado em seu “abandono” ou em sua “autonomia individual”. Para todo o filósofo moderno — e não apenas para Nietzsche — essa interpretação tornou-se a pedra de toque da filosofia.

Hegel foi para nós o último filósofo antigo, já que foi o último a conseguir esgrimir-se através dessa questão com sucesso. Com Schelling começa a filosofia moderna, pois ele explica claramente que está ocupado com o indivíduo que “deseja ter um Deus providencial” que é “Senhor do Ser” — com o que ele realmente visa o homem real, “a libertação do indivíduo de todo o universal”, já que “não é o universal no homem que busca a felicidade, mas o indivíduo”. Na impressionante franqueza do clamor do indivíduo por felicidade (após o desprezo de Kant pela antiga vontade de ser feliz, não era tão simples admiti-la novamente) há mais do que o desejo desesperado de retornar à segurança de uma Providência. O que Kant não entendeu quando destruiu a antiga concepção de Ser foi que ele estava ao mesmo tempo pondo em questão a Realidade de tudo que está para além do indivíduo; que suas conclusões de fato implicaram o que agora Schelling dizia diretamente: “Não há nada universal, apenas o indivíduo e o ser universal só existe se ele é o indivíduo absoluto”.

Com essa posição, que resultou imediatamente de Kant, o reino absoluto e racionalmente concebível das Idéias e dos valores universais foi abatido de um só golpe; e o Homem foi posto no meio de um mundo onde não havia mais nada em que pudesse confiar, nem em sua Razão; de forma clara, ele não poderia alcançar um conhecimento do Ser, nem nos Ideais de sua Razão, cuja existência não era demonstrável, nem no universal, já que este só existia como ele próprio.

Daí por diante a palavra “existente” é sempre usada em oposição àquilo que é apenas pensado, apenas contemplado; como o concreto, em oposição ao mero abstrato; como o indivíduo, em contraste com o mero universal. O que significa, nem mais nem menos, que a filosofia, que desde Platão havia pensado somente por conceitos, tornara-se agora desconfiada do próprio conceito. Daí em diante os filósofos nunca mais se livraram de sua má-consciência na busca da filosofia.

A destruição kantiana do antigo conceito de Ser tinha como propósito estabelecer a *autonomia* do homem, o que o próprio Kant chamava a dignidade do homem. Ele é o primeiro filósofo a querer entender o Homem segundo sua própria lei, o primeiro a libertá-lo do contexto universal do Ser, no qual o Homem seria uma coisa entre coisas (ainda quando como *res cogitans* ele é oposto à *res extensa*). A era do Homem, no sentido que Lessing lhe confere,⁴ é aqui estabelecida em pensamento; e não é casual que essa elucidação filosófica da era do Homem coincida com a Revolução Francesa. Kant é verdadeiramente o filósofo da Revolução Francesa. Assim como foi decisivo para o desenvolvimento do século XIX o fato de que nada deveria

ser mais rapidamente demolido do que o novo conceito revolucionário do *ciöyen*, assim também era decisivo para o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana que nada deveria ser mais rapidamente demolido do que este novo conceito do Homem, desenvolvido aqui embrionariamente pela primeira vez. Nenhum dos dois processos foi casual.

A destruição kantiana do antigo conceito de Ser foi apenas metade do trabalho. Ele destruiu a antiga identidade entre Ser e pensamento e com ela a noção de uma harmonia pré-estabelecida entre Homem e mundo. O que ele não destruiu — e a que, implicitamente, aderiu — foi o conceito, igualmente antigo e intimamente associado, do Ser como o dado, a cujas leis o Homem está em todos os casos submetido. O Homem só poderia aceitar essa noção enquanto tivesse — no sentimento de sua segurança no Ser e de seu pertencimento ao mundo — ao menos a certeza de que poderia conhecer o Ser e o curso do Mundo. Sobre ela repousou a concepção de destino do mundo antigo e de todo o mundo ocidental até o século XIX (o que significa, até o aparecimento do novo); sem esse orgulho, tanto a tragédia quanto a filosofia ocidental teriam sido impossíveis. Da mesma forma, a Cristandade jamais negou que o Homem tenha um *insight* do plano divino da salvação; que este *insight* se deva ao fato de ele dispor de uma razão que participa do divino ou que se deva à revelação divina, não faz diferença. Em ambos os casos, ele permanecia iniciado nos segredos do cosmo e do curso do mundo.

O que vale em relação à destruição kantiana da antiga noção de Ser vale, em uma medida mais forte, para o seu novo conceito da liberdade do Homem — um conceito no qual, de forma bastante estranha, a moderna falta de liberdade é indicada. Segundo Kant, o Homem tem a possibilidade de determinar suas próprias ações a partir da liberdade da vontade boa; essas próprias ações, entretanto, são subjugadas à causalidade natural, uma esfera essencialmente estranha ao Homem. Tão logo a ação humana deixa a subjetividade, que é liberdade, ela entra na esfera objetiva, que é causalidade e perde seu caráter de liberdade. O Homem, livre em si mesmo, está irremediavelmente entregue ao curso de uma natureza que lhe é estranha, um destino que lhe é contrário, destrutivo de sua liberdade. Aqui mesmo está expressa a estrutura contraditória de sua realidade humana, à medida que tem seu papel no mundo. Ao mesmo tempo que Kant tornou o Homem o senhor e a medida do próprio Homem, ele rebaixou-o à condição de escravo do Ser. Cada novo filósofo a partir de Schelling protestou contra essa desvalorização. A filosofia moderna ainda está preocupada com a redução do Homem, cuja era havia acabado de chegar. É como se nunca antes o Homem tivesse subido tão alto e caído tão baixo.

Desde Kant, toda filosofia mantém, por um lado, um elemento desafiador e, por outro lado, implícita ou explicitamente, um conceito de destino. Marx, que, como ele próprio explicou, não queria mais interpretar o mundo, mas mudá-lo, permaneceu na crista de um novo conceito de Ser e de Mundo no qual o Ser e o Mundo não mais são reconhecidos como dados, mas como possíveis produtos do Homem. Mas mesmo Marx rapidamente voltou à antiga segurança quando concordou com a conclusão de Hegel de que a liberdade é a consciência da necessidade. O *amor fati* de Nietzsche, a Decisão⁵ de Heidegger, o Desafio [*Defiance*] de Camus — que se arriscaria a viver apesar do absurdo da condição humana, absurdo que consiste no desabrigo do Homem no mundo — nada mais são que esse esforço para salvarem-se através de um retorno à segurança. Não é casual que o gesto do herói tenha se tornado, desde Nietzsche, a pose da filosofia; é preciso heroísmo para viver no mundo tal como Kant o deixou. Os filósofos recentes com sua moderna pose do herói mostraram plenamente que poderiam seguir Kant até o fim em muitas direções, mas nunca um passo além dele; isso quando eles não caíram de fato, consistente e desesperadamente, alguns passos atrás dele. Pois todos eles, com a única grande exceção de Jaspers, abandonaram em algum ponto a concepção básica de Kant da liberdade e da dignidade. Quando Schelling desejou “possuir” o “verdadeiro Domínio do Ser”, ele queria participar novamente do movimento do mundo, do qual, desde Kant, o homem livre havia sido excluído. Schelling foge novamente para um Deus filosófico precisamente porque aceita de Kant “o fato do declínio”, sem, entretanto, fazer uso da extraordinária calma de Kant para simplesmente entender-se com ele. Pois a tranquilidade de Kant, que parece tão imponente para nós, deve-se, em última instância, apenas ao fato de que ele estava fortemente enraizado na tradição de que a filosofia é essencialmente idêntica à contemplação — uma tradição que o próprio Kant inconscientemente destruiu. A “filosofia positiva” de Schelling busca refúgio em Deus para que ele “possa opor-se ao fato do declínio” e, assim, possa trazer o Homem — que, desde que encontrou a liberdade, perdeu sua Realidade — para uma Realidade.

A razão pela qual Schelling é usualmente desconsiderado nas discussões da filosofia da *Existenz* é que nenhum filósofo tomou o seu caminho na solução das dificuldades de Kant a respeito da liberdade subjetiva e da necessidade objetiva. Ao invés de uma “filosofia positiva”, eles buscaram (com a exceção de Nietzsche) reinterpretar o Homem, de forma que ele pudesse novamente entrar nesse mundo que o despoja de valor; seu fracasso era pertencer ao seu Ser, e não apenas ser seu destino, era estar em débito

não com uma natureza hostil a ele, porque ela era completamente determinada pela lei causal, mas era já estar traçado em sua própria natureza. Assim, os conceitos de Kant da liberdade e dignidade humanas, assim como de humanidade — o princípio regulativo de toda ação política —, foram abandonados e surgiram então aquela melancolia distintiva que, desde Kierkegaard, tem sido a marca de todas as filosofias, com exceção das mais superficiais. Sempre pareceu mais atraente estar sujeito ao “declínio” como lei interna da *Existenz* humana do que encontrar a própria queda através de um mundo estranho, causalmente organizado. O primeiro destes filósofos é Kierkegaard.

O Nascimento do Eu: Kierkegaard

A moderna filosofia da *Existenz* começa com Kierkegaard. Não há filósofos da *Existenz* sobre o quais sua influência não se faça sentir. O próprio Kierkegaard parte de uma crítica consciente a Hegel (e, poder-se-ia acrescentar, da não mencionada influência de Schelling, cuja filosofia tardia ele conheceu em conferências). Ao sistema hegeliano, que pretendia aprender e explicar o “todo”, ele opôs a “pessoa única”, o homem individual, para o qual não foi deixado nem lugar nem sentido no Todo guiado pelo Espírito-do-Mundo. Em outras palavras, Kierkegaard parte do desespero do indivíduo em um mundo completamente explicado. O indivíduo encontra-se em permanente contradição com este mundo explicado, já que sua “Existenz”, a saber, o caráter puramente factual de seu existir em toda a sua contingência (que precisamente eu sou eu e ninguém mais, e que precisamente eu sou ao invés de não sou) não pode ser antevista pela razão ou resolvida em algo puramente pensável.

Mas essa *Existenz*, que sou continuamente e não momentaneamente, e que não posso apreender pela Razão, é a única coisa de que posso estar inquestionavelmente seguro. Assim, a tarefa do homem é “tornar-se subjeto”, um ser conscientemente existente que perpetuamente compreende as implicações paradoxais de sua vida no mundo. Todas as questões essenciais da filosofia — como, eligamos, a imortalidade da alma, a liberdade humana, a unidade do mundo, o que significa todas as questões cuja estrutura contraditória Kant demonstrou em suas antinomias da Razão pura — devem

Atualização = Realize

ser apreendidas unicamente como “verdades subjetivas”, e não serem conhecidas como verdades objetivas. O exemplo de um filósofo “existente” é Sócrates, com seu “Se houver imortalidade”. “Era ele, pois, um cético?” Kierkegaard inicia uma das maiores interpretações de sua obra tão rica de interpretações. “De forma alguma. Neste ‘se’ ele apóia toda a sua vida, ele ousa morrer — a incerteza socrática era assim a expressão do fato de que a verdade eterna está relacionada a um indivíduo existente e, portanto, deve permanecer um paradoxo para ele enquanto ele exista.”

Assim, o universal, com o qual a filosofia até então estivera ocupada na tarefa do conhecimento puro, deve ser trazido para uma relação real com o Homem. Essa relação só pode ser paradoxal à medida que o Homem é sempre um indivíduo. No paradoxo o indivíduo pode apreender o universal, torná-lo o conteúdo de sua *Existenz* e, desta forma, viver aquela vida paradoxal como a que o próprio Kierkegaard conta de si mesmo. Na vida paradoxal o Homem busca atualizar⁶ a contradição de que “o universal está garantido como indivíduo” se ele deve tornar-se completamente real e significativo para o Homem. Por essa razão, Kierkegaard interpreta mais tarde esta vida sob a categoria da “exceção” — a saber, uma exceção da existência humana cotidiana, média e universal; uma exceção pela qual o homem se decide apenas porque Deus o convocou para tanto, de forma a estabelecer um exemplo de como está posto o paradoxo da vida humana no mundo. Na exceção o homem atualiza a estrutura universal da realidade humana. É característica de toda filosofia da *Existenz* que ela compreenda por “existencial” fundamentalmente o que Kierkegaard apresentou sob a categoria da Exceção. A atitude existencial gira em torno da atualização compreensiva (em oposição ao que é apenas contemplado) das estruturas mais universais da vida.

A paixão de tornar-se subjetivo acende-se em Kierkegaard com a atualização da ansiedade perante a morte — o evento em que apenas eu estou garantido como indivíduo, separado da vida cotidiana média. O pensamento da morte torna-se uma ação porque nele o homem faz-se a si mesmo subjetivo, retira-se do mundo e da vida cotidiana que compartilha com os outros homens. Psicologicamente, esta técnica interior de reflexão tem como base simplesmente a suposição de que com o pensamento de que eu não mais sei, meu interesse pelo que é deverá também extinguir-se. Sob esse suposto apóia-se não só a moderna “Introspecção” [Inwardness], mas também a decisão fanática, que aparece da mesma forma em Kierkegaard, para cingir seriamente o momento — já que é apenas no momento que está garantida a *Existenz*, a saber, a Realidade.⁷

Essa nova seriedade perante a vida, seriedade que deriva da morte, de forma alguma implicou, necessariamente, um Sim para a vida ou para a realidade humana do homem como tal. De fato, apenas Nietzsche, e, seguindo-o, Jaspers, fizeram de tal Sim o fundamento operativo de suas filosofias; e esta é também a razão pela qual um caminho positivo conduz de suas investigações filosóficas à filosofia. Kierkegaard, e após ele Heidegger, sempre interpretaram a morte como a “objeção” peculiar ao Ser do Homem, como prova de sua nadiçã — no que, possivelmente, a análise heideggeriana da morte, e o caráter da vida humana por ela limitado, supera a de Kierkegaard em cogência e precisão. A nova Escola Francesa, especialmente Sartre e Camus, se não pensou os resultados de Heidegger até o fim, ao menos percebeu que fim é este e, conseqüentemente, chegou a uma filosofia que dificilmente guarda um lugar para a ansiedade perante a morte, já que encontra-se repleta de náusea diante da vida — por assim dizer, vencida pelo mero *Isto do Ser*. “*Quelle saleté, quelle saleté*”, grita Sartre (em *La Nausée*), quando descobre que não pode pensar o Nada, já que tudo, absolutamente tudo, “existe”, tem realidade.

Está claro que a peculiar atividade interior de Kierkegaard, seu “tornar-se subjetivo”, conduz, imediatamente, para fora da filosofia. Ela acompanha a filosofia apenas na medida em que os fundamentos filosóficos para a revolta do filósofo contra a filosofia devem ser encontrados. De modo similar, embora no pólo diametralmente oposto, acha-se o caso de Marx, que de forma semelhante explicou filosoficamente que o homem pode mudar o mundo e por isto deveria parar de interpretá-lo. Comum a ambos havia o fato de que eles queriam chegar imediatamente à atividade e não aderiram à idéia de começar a filosofia sobre uma nova base, uma vez tendo começado a duvidar das prerrogativas da contemplação e a desacreditar da possibilidade de um conhecimento puramente contemplativo. O resultado foi que Kierkegaard refugiou-se na psicologia para a descrição da atividade interna, Marx na ciência política para a descrição da atividade externa. Com a diferença, certamente, de que Marx voltou a aceitar a certeza da filosofia hegeliana, filosofia que o seu “pôr de cabeça pra baixo” mudou menos do que ele supôs. Não foi tão decisivo para a filosofia que o princípio hegeliano do espírito tivesse sido substituído pelo princípio marxiano da matéria, na medida em que a unidade de homem e mundo foi restaurada de uma maneira doutrinária e puramente hipotética — e, por isso, não convincente para o homem moderno.

Já que Kierkegaard manteve-se ligado ao seu desespero em relação à filosofia, ele tornou-se, por esta razão, mais importante para o desenvolvi-

mento ulterior da filosofia. A filosofia tomou-lhe todos os seus novos conteúdos concretos. Estes eram, essencialmente, os seguintes: a *Morte*, como garantia do *principium individuationis*, já que a morte como a ocorrência mais comum a todos nós, atinge-me não obstante inevitavelmente só. A *Contingência*, como garantia da realidade como apenas dada, que me constrange e persuade precisamente através de sua incalculabilidade e irredutibilidade ao pensamento. A *Culpa*, como a categoria de toda atividade humana que desmorona não sobre o mundo, mas sobre si mesma, à medida que sempre assumo responsabilidades que não posso deixar de lado e sou compelido através de minhas próprias decisões a negligenciar outra atividade. A culpa é, pois, a modalidade, a maneira pela qual eu me torno real, mergulho na realidade.

De forma inteiramente explícita esses novos conteúdos da filosofia aparecem pela primeira vez na *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers como “Situações-limite” (*Grenzsituationen*),⁸ situações nas quais o Homem é posto pela estrutura contraditória de sua realidade humana e que dão a ele seu impulso próprio para filosofar. Jaspers busca encontrar um novo tipo de filosofia a partir dessas situações e acrescenta ao conteúdo retirado de Kierkegaard algo além, que ora chama de luta, ora de amor, mas que mais adiante torna-se, em sua teoria da comunicação, a nova forma da inteligência filosófica. Em oposição a Jaspers, Heidegger busca, com o novo conteúdo, reviver a Filosofia Sistemática no sentido completamente tradicional.

O Eu como Tudo e como Nada: Heidegger

A tentativa de Heidegger — apesar e contra Kant — de reestabelecer uma ontologia levou a uma alteração de longo alcance na terminologia filosófica tradicional. Por essa razão, Heidegger sempre pareceu à primeira vista mais revolucionário do que Jaspers, e essa aparência terminológica interferiu bastante com uma correta avaliação de sua filosofia. Ele diz explicitamente que quer fundar uma ontologia e que nada pode ter em mente além de destituir a destruição iniciada por Kant do antigo conceito de Ser. Não é possível deixar de levar isto a sério, ainda que se tenha que chegar à conclusão de que, a partir dessa idéia, que surge da revolta contra a filosofia,

nenhuma ontologia no sentido tradicional pode ser restabelecida.⁹ Heidegger realmente não estabeleceu sua ontologia, já que o segundo volume de *Sein und Zeit*¹⁰ nunca apareceu. À questão relativa ao significado do Ser ele deu a resposta provisória, em si mesma ininteligível, de que o significado do Ser é a temporalidade. Com isto ele queria dizer e buscou estabelecer — através de uma análise da realidade humana (ou seja, do Ser do Homem), que é condicionada pela morte — que o significado do Ser é o nada. Assim, a tentativa de Heidegger de encontrar um novo fundamento para a metafísica termina consistentemente não com o prometido segundo volume — que deveria determinar o sentido do Ser em geral com base na análise do Ser humano —, mas com uma pequena brochura, *O que é metafísica?*,¹¹ na qual é demonstrado de forma bastante consistente, apesar de todos os truques e sofismas do discurso, que o Ser no sentido heideggeriano é o Nada.

O fascínio peculiar que o pensamento do Nada exerceu sobre a filosofia moderna não é simplesmente característico do Nihilismo. Se olharmos para o problema do Nada no contexto de uma filosofia que se revolta contra a filosofia como pura contemplação, então o veremos como um esforço para tornar-se “Senhor do Ser” e, dessa forma, como um esforço para questionar filosoficamente de forma tal que se progrida imediatamente para o ato; assim, o pensamento de que o Ser é realmente o Nada leva uma grande vantagem. Baseando-se nisso, o Homem pode imaginar-se, pode relacionar-se com o Ser que é dado, tanto quanto o Criador antes da criação do mundo, que, como sabemos, foi criado a partir do nada. Na caracterização do Ser como Nada há finalmente a tentativa de livrar-se da definição do Ser como o dado e de transformar as atividades do Homem que eram semelhantes às divinas em atividades divinas. Esta é também a verdadeira razão pela qual em Heidegger o Nada subitamente torna-se ativo e começa a “nadirificar”. O Nada tenta, por assim dizer, reduzir a nada o fato-de-ser-dado¹² do Ser e pôr-se no lugar do Ser. Se o Ser que eu não criei é a ocasião de uma natureza que eu não sou e que não conheço, então talvez o Nada seja o verdadeiro livre domínio do Homem. Já que eu não sou um ser criador-de-mundo, talvez minha natureza seja a de um ser destruidor-de-mundo. (Tais conclusões estão agora desenvolvidas de forma bastante livre e clara em Camus e Sartre). Isto, em todo caso, é a base filosófica do moderno Nihilismo, sua origem na antiga ontologia; a tentativa de vazar as novas questões e os novos temas no antigo quadro vinga-se aqui.

Mas qualquer que seja o ponto de partida da tentativa de Heidegger, sua grande vantagem foi que ela retomou diretamente as questões que Kant havia interrompido e que ninguém depois dele havia trazido à baila. Em meio às

ruínas da antiga harmonia pré-estabelecida entre Ser e pensamento, entre essência e existência, entre o ser existente e o Quê do ser existente concebível pela razão, Heidegger afirma que ele encontrou um ser no qual essência e existência são imediatamente idênticos e este ser é o Homem. Sua essência é sua existência. “A substância do Homem não é o espírito ... mas a *Existenz*.” O homem não tem substância, o importante a seu respeito é isto que ele é; não se pode perguntar pelo Quê do Homem como se pergunta pelo Quê de uma coisa, mas apenas pelo seu Quem. O Homem como identidade de *Existenz* e essência pareceu ter fornecido uma nova chave para a questão relativa ao Ser em geral. Basta apenas recordar que para a metafísica tradicional Deus era o ser em quem essência e existência coincidiam, em quem pensamento e ação eram idênticos e que por isso era interpretado como o fundamento em-um-outro-mundo¹³ para todo Ser deste mundo — para compreender quão sedutor era esse esquema. Era de fato a tentativa de fazer do Homem diretamente o “Senhor do Ser”.

O Ser do Homem, Heidegger chama de *Existenz* ou de *Dasein*. Estabelecendo esta terminologia ele livra-se do uso da expressão “Homem”. A terminologia não é arbitrária, seu propósito é decompor o Homem em uma série de modos do Ser que são fenomenologicamente demonstráveis. Assim ele descarta todas aquelas características do Homem que Kant havia provisoriamente esquematizado, tais como liberdade, dignidade humana e Razão; características que derivam da espontaneidade do Homem e que não são portanto fenomenologicamente demonstráveis, já que, sendo espontâneas, elas são mais do que meras funções do Ser e que nelas o Homem visa mais do que a si mesmo. A abordagem ontológica de Heidegger esconde um rígido funcionalismo no qual o Homem aparece apenas como um conglomerado de modos do Ser, que é em princípio arbitrário, pois nenhum conceito do Homem determina os modos de seu Ser.

O “Eu” ocupou o lugar do Homem: “Com a expressão Eu, respondemos à questão relativa ao Quem da realidade humana”. Pois a realidade humana¹⁴ (o Ser do Homem) é singularizada pelo fato de que “em seu próprio Ser ela está ocupada com seu Ser”. Esse caráter auto-reflexivo da realidade humana pode ser apreendido “existencialmente”; isso é tudo o que resta do poder e da liberdade do Homem.

Essa apreensão de sua própria *Existenz* é, segundo Heidegger, o próprio ato de filosofar: “o questionamento filosófico deve ser cingido existencialmente como uma possibilidade inerente ao Ser da realidade humana existente”. A filosofia é a possibilidade existencial excepcional da realidade humana — o que é, ao fim e ao cabo, apenas uma reformulação do *Bios*

Theoretikos de Aristóteles, uma reformulação da vida contemplativa como a mais elevada possibilidade para o homem. Isto é ainda mais intensificado pelo fato de que na filosofia de Heidegger o Homem é transformado em uma espécie de *summum ens*, o “Senhor do Ser”, à medida que existência e essência são idênticas nele. Depois do Homem ter sido descoberto como o ser pelo qual ele havia tomado Deus há tanto tempo, parece que tal ser é também de fato impotente e que não há “Senhor do Ser”. Só restam os modos anárquicos do Ser.

A realidade humana é assim caracterizada não pelo fato de que ela simplesmente é, mas de que seu próprio Ser é pôr seu próprio Ser em questão. Esta estrutura fundamental é o “Cuidado”¹⁵ que se encontra na base de nosso cuidado cotidiano no mundo. O cuidar, ter cuidado, tem verdadeiramente um caráter auto-reflexivo; ele é apenas aparentemente dirigido para o objeto de que se ocupa.

O Ser para o qual a realidade humana é tomada de cuidado é a “*Existenz*”, que, perpetuamente ameaçada pela morte, está condenada afinal à extinção. A realidade humana encontra-se continuamente relacionada a uma *Existenz* ameaçada dessa forma; e deste ponto de vista devem ser compreendidas todas as atitudes e deve ser tornada coerente a análise do Homem. As estruturas da *Existenz* do Homem, a saber, as estruturas de seu Isto, Heidegger chama *existenciais*; e suas interrelações estruturais, *existencialidade*. A possibilidade individual de apreender essas estruturas existenciais e, portanto, de *existir* em um sentido explícito, Heidegger chama *existenciário* (*existentielle, existenziell*).¹⁶ Neste conceito do existencial volta a questão, sempre presente desde Schelling e Kierkegaard, de como o universal pode ser, pode tornar-se pública, junto com a resposta que já havia sido dada por Kierkegaard.

Vista da perspectiva de Nietzsche, que sempre tentou de forma nobre tornar o homem o verdadeiro “Senhor do Ser”, a filosofia de Heidegger é a primeira filosofia absoluta e descomprometidamente mundana [*this-worldly*]. O Ser do Homem é caracterizado como Ser-no-mundo, e o que está em questão para esse Ser no mundo é, finalmente, nada mais do que manter-se no mundo. Precisamente isto não lhe é dado; assim, o caráter fundamental do Ser-no-mundo é a ansiedade no duplo sentido de desabrigo e medo. Na ansiedade, que é fundamentalmente ansiedade perante a morte, o não-estar-em-casa no mundo torna-se explícito. “O Ser-no-mundo aparece no modo existenciário do não-estar-em-casa.” Isto é ansiedade.

A realidade humana só seria verdadeiramente ela mesma se pudesse retirar-se desse Ser-no-mundo para si mesma, o que essencialmente ela

nunca pode fazer; logo, ela é essencialmente um declínio, um decair a partir de si mesma. “A realidade humana sempre decai a partir de si mesma como uma verdadeira unidade — declina no ‘mundo’”. Apenas na realização da morte, que o retirará do mundo, o Homem tem a certeza de ser ele próprio.

Ao conceder novamente realidade ao Eu sem o desvio pelo Homem, a questão relativa ao significado do Ser foi fundamentalmente abandonada e substituída pela questão, obviamente mais básica para essa filosofia, do significado do Eu. Mas essa questão parece irrespondível, já que um Eu tomado em seu absoluto isolamento é desprovido de sentido; quando não está isolado, de outra parte, deixa de ser um Eu (submerso na vida cotidiana do indivíduo público). Heidegger chega a esse ideal do Eu por ter feito do Homem o que Deus era na antiga ontologia. De fato, um ser mais elevado entre todos os seres só é possível como um ser individual único que não conhece iguais. O que aparece conseqüentemente como “Queda” em Heidegger são todos aqueles modos da existência humana que se apóiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens. Historicamente falando, o Eu de Heidegger é um ideal que tem produzido confusão na filosofia e na literatura alemãs desde o Romantismo. Em Heidegger, essa arrogante paixão de querer ser um Eu se contradisse a si mesma; pois nunca antes foi tão claro, como agora em sua filosofia, que este é provavelmente o único ser que o Homem não pode ser.

No quadro da filosofia de Heidegger, o Eu “cai” da seguinte forma: como Ser-no-mundo o Homem não se fez a si mesmo, mas foi “lançado” neste seu Ser. Ele busca escapar da condição de ter sido lançado por meio do “projeto”, que sempre antecipa a morte como sua mais extrema possibilidade. Mas “na estrutura do ser-lançado (*Geworfenheit*), assim como na do projeto, encontra-se essencialmente um Nada”: o Homem não engendrou sua vinda ao ser e usualmente não engendra sua fuga do ser. (O suicídio não tem qualquer papel em Heidegger; Camus, afirmando que “*Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*”,¹⁷ é o primeiro a retirar desta posição um resultado contrário a Heidegger, já que o último não deixa ao Homem nem a liberdade do suicídio.) Em outras palavras, o caráter do Ser do Homem é essencialmente determinado pelo que ele não é, sua nadaidade. A única coisa que o Eu pode fazer para tornar-se um Eu é tomar a si “decididamente” esse caráter factual de seu Ser, de tal forma que, em sua *Existenz*, o Eu “é o fundamento vazio (*nichtige*) de sua nadaidade”.

Na “decisão” de tornar-se o que o Homem na base de sua nadaidade não pode ser, a saber, um Eu, o Homem reconhece que a “realidade humana como

tal é culpada". O Ser do Homem é tal que, caindo perpetuamente no mundo, ouve perpetuamente o "Grito da consciência desde o fundamento do seu Ser". Existencialmente falado, viver significa então: "A Vontade-de-ter-consciência decide ser culpada".

42 A característica mais essencial desse Eu é seu absoluto egoísmo, sua separação radical de todos os seus pares. A antecipação da morte como existenciário foi introduzida para obter este resultado; pois na morte o Homem realiza o *principium individuationis* absoluto. Apenas a morte arranca-o do contexto de seus pares, no qual ele se torna uma pessoa pública e é impedido de ser um Eu. A morte pode ser, de fato, o fim da realidade humana; ao mesmo tempo ela é a garantia de que nada importa a não ser eu mesmo. Com a experiência da morte como nãdidade eu tenho a oportunidade de devotar-me exclusivamente a ser um Eu e, de uma vez por todas, libertar-me do mundo circundante.

43 Nesse isolamento absoluto, o Eu emerge como o conceito realmente contrário ao Homem. A saber: se desde Kant a natureza do Homem consistiu em que todo homem individual representa a humanidade; se desde a Revolução Francesa e a racionalização da lei humana fez parte do conceito de Homem que em cada único indivíduo a humanidade pode ser rebaixada ou exaltada; então o Eu é o conceito do Homem segundo o qual ele pode existir independentemente da humanidade, e não precisa representar ninguém a não ser a si mesmo — sua própria nãdidade. Assim como o Imperativo Categórico em Kant afirmava que cada ação deve assumir responsabilidade por toda humanidade, também a experiência da nãdidade culpada eliminaria precisamente a presença da humanidade em cada homem. O Eu como consciência pôs-se a si mesmo no lugar da humanidade e pôs o Ser do Eu no lugar do Ser do Homem.

44 Por isso, uma reconsideração levou Heidegger — em conferências posteriores —¹⁸ a tentar lançar mão de confusões mitologizantes tais como Povo e Terra como fundação social para seus Eus isolados. É evidente que tais concepções só podem levar da filosofia a alguma superstição naturalística. Se não faz parte do conceito de Homem o fato de que ele habita o mundo com seus pares, então apenas resta uma reconciliação mecânica pela qual ao Eu atomizado é dado um substrato essencialmente discordante de seu próprio conceito. Isso pode apenas servir para organizar em um Super-eu os Eus engajados em querer-se a si próprios, de forma a fazer uma transição da culpa fundamental, apreendida através da decisão, para a ação.

Indicações da Existenz Humana: Jaspers

51 Do ponto de vista histórico, teria sido mais correto começar a discussão da filosofia da Existenz contemporânea com Jaspers. A *Psychologie der Weltanschauungen*, impressa pela primeira vez em 1919, é indubitavelmente o primeiro livro da nova "escola". Por outro lado, há não só a circunstância externa de que a grande *Philosophie* (em três volumes) de Jaspers¹⁹ apareceu uns cinco anos após *Sein und Zeit*, mas também, de modo mais significativo, o fato de que a filosofia de Jaspers ainda não se encontra concluída, e é, ao mesmo tempo, mais moderna. Por mais moderna queremos dizer apenas que, imediatamente, ela dá mais pistas para o pensamento filosófico contemporâneo. Tais pistas encontram-se, naturalmente, também em Heidegger; mas essas últimas têm a peculiaridade de que só podem conduzir ou à polémica ou à ocasião de uma radicalização do projeto heideggeriano — como na filosofia francesa contemporânea. Em outras palavras, ou Heidegger já disse sua última palavra sobre a condição da filosofia contemporânea, ou ele terá que romper com sua própria filosofia. Ao passo que Jaspers pertence, sem nenhuma ruptura, à filosofia contemporânea, e desenvolverá e intervirá decisivamente em sua discussão.

52 Jaspers realizou sua ruptura com a filosofia tradicional em seu *Psychologie der Weltanschauungen*, onde ele representa e relativiza todos os sistemas filosóficos como estruturas mitologizantes, nas quais o Homem, buscando proteção, foge perante as questões reais de sua Existenz. Uma *Weltanschauung* que pretenda ter apreendido o sentido do Ser, sistemas como "doutrinas formuladas do Todo", são, para Jaspers, apenas conchas que "drenam a experiência das situações-limite" e conferem uma paz de espírito que é fundamentalmente antifilosófica. A partir dessas situações-limite ele busca projetar um novo tipo de filosofar, no qual invoca Kierkegaard e Nietzsche; acima de tudo, esse novo filosofar não ensinaria nada; pelo contrário, ele seria um "perpétuo abalar, um perpétuo *apelo* em si mesmo e nos outros aos poderes da vida" (grifo meu). Desta maneira, Jaspers situa-se na revolta — fundamental para a nova filosofia — dos filósofos contra a filosofia. Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os "resultados" filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados.

53 Uma das principais questões dessa filosofia torna-se, portanto, a comunicabilidade em geral. A comunicação é a forma extraordinária da inteligên-

cia filosófica; ao mesmo tempo, ela acompanha o filosofar no qual não se põe a questão dos resultados, mas a do “Esclarecimento da *Existenz*”.²⁰ A afinidade deste método com a maiêutica socrática é evidente; com a diferença de que o que Sócrates chama maiêutica, Jaspers chama apelo. Essa diferença de ênfase, novamente, não é casual. Jaspers investiga com o método socrático, mas despe-o de seu caráter pedagógico. Tanto em Jaspers como em Sócrates não existe o filósofo, que (desde Aristóteles) levou uma *Existenz* separada dos outros homens. Tampouco com Jaspers existe a prioridade socrática do questionador; pois, na comunicação, o filósofo move-se em meio a seus pares, a quem apela assim como eles, por sua vez, podem apelar para ele. Desta forma, a filosofia deixou a esfera das ciências e das especializações e o filósofo privou-se de qualquer prerrogativa de especialização.

À medida que Jaspers comunica “resultados”, ele os põe na forma de uma “metafísica vívida”, na forma de um perpétuo experimentar, nunca na de uma representação de movimentos definidos do pensamento que têm, ao mesmo tempo, o caráter de propostas com as quais os homens podem vir a trabalhar — a saber, podem vir a filosofar.

A *Existenz* não é para Jaspers nenhuma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana e, de fato, a forma na qual “o Homem como possibilidade de sua espontaneidade volta-se contra o seu mero Ser-como-resultado”. O Ser do Homem como tal e como dado não é a *Existenz*, mas “o Homem é em sua realidade humana uma possível *Existenz*”. Assim, a palavra “*Existenz*” tem o sentido de que apenas quando o Homem se move na liberdade que repousa sobre sua própria espontaneidade e está “volado em comunicação para a liberdade dos outros” é que há Realidade para ele.

Desse modo, a questão relativa ao Quê da realidade, que não pode ser resolvida em pensamento, adquire um novo sentido sem perder seu caráter de real. O Quê do Ser como o dado — seja como realidade do mundo, como incalculabilidade de seus pares ou como o fato de que não criei a mim mesmo — torna-se o pano de fundo contra o qual a liberdade do homem emerge, e torna-se, ao mesmo tempo, a substância que o acende. Que eu não possa determinar o real como objeto do pensamento torna-se o triunfo da liberdade possível. Nesse contexto a questão relativa ao sentido do Ser pode ser suspensa de tal forma que a resposta a ela formula-se assim: “O Ser é tal que esta realidade humana é possível”.

Tornamo-nos conscientes do Ser por um processo de pensamento que parte do “mundo ilusório do pensável” para os limites da Realidade, que não mais deve ser apreendida como o puro objeto do pensamento ou a pura

possibilidade. Esse conduzir-se em pensamento aos limites do pensável, Jaspers o denomina *transcender*; e sua “metafísica vívida” é uma enumeração ordenada de tais movimentos do pensamento que transcendem, que dão um passo além de si mesmos. O que há de decisivo sobre estes movimentos é que o Homem como “senhor de seus pensamentos” é mais do que qualquer um desses movimentos do pensamento, de tal modo que o próprio filosofar não se torna o mais elevado modo existencial do Ser do Homem, mas, ao contrário, uma preparação para ambas as realidades, a minha própria e a do mundo. “Posto em suspenso ao passar além de todo conhecimento do mundo que fixaria o Ser, o filosofar ecoa o apelo à minha liberdade e cria o espaço para um ato incondicionado que invocaria a transcendência.” Esse “ato”, brotando das situações-limite, aparece no mundo através da comunicação com os outros, que, como meus pares e por meio do apelo à nossa razão comum, garantem o universal; por intermédio da atividade, ele realiza a liberdade do Homem no mundo e torna-se assim “uma semente, ainda que evanescente, da criação de um mundo”.

Em Jaspers, o pensamento tem a função de levar o Homem a uma determinada experiência na qual o próprio pensamento (embora não o homem pensante) fracassa. No fracasso do pensamento (e não do homem), o Homem — que é mais do que pensamento, porque mais real e mais livre — experimenta o que Jaspers chama “a cifra da transcendência”. O fato de que a transcendência seja experimentada como uma cifra apenas no fracasso, é em si mesmo um sinal da *Existenz* que “está consciente não só de que, como realidade humana, ela não criou a si mesma, e de que como realidade humana está desamparadamente votada à destruição inevitável, mas também de que como liberdade ela não se deve apenas a si mesma”. O fato de que a transcendência seja experimentada no fracasso é um sinal da limitação da *Existenz* humana.

O termo “fracasso” de Jaspers não deve ser confundido com o que Heidegger chama “Queda” ou “Declínio”, que mais tarde o próprio Jaspers vai chamar de “Escorregar” (*Abgleiten*). Em Jaspers este último conceito é descrito de várias maneiras, é psicologicamente explicável, mas não é (como em Heidegger) uma Queda estruturalmente necessária do Ser autêntico como homem. Jaspers sustenta que, em filosofia, toda ontologia que pretenda poder dizer o que o Ser realmente é, é um Escorregar em uma absoluta falta de categorias particulares do Ser. O significado existencial [existential] de tal Escorregar seria o de que tal filosofia rouba do Homem uma liberdade que pode persistir apenas enquanto o Homem não sabe o que o Ser realmente é.

Formalmente expresso, o Ser é transcendência, e como tal, uma “realidade sem transformação em possibilidade”; algo que não posso representar-me como não sendo — o que, em princípio, posso fazer para cada coisa individual que é. Pelo fato de que meu pensamento fracassa no Quê da Realidade, o “peso da Realidade” passa a ser sentido pela primeira vez. Nesta medida, o fracasso do pensamento é a condição da *Existenz*, que, porque é livre, sempre procura transcender o mundo simplesmente dado; é a condição para que o fato da *Existenz*, deparando-se com esse “peso da Realidade”, insira-se nele e pertença a ele na única maneira pela qual o Homem pode pertencer a ele: escolhendo-o.

Nesse fracasso, o Homem experimenta o fato de que ele não pode nem conhecer nem criar o Ser, e que portanto não é Deus. Nessa experiência, atualiza a limitação de sua *Existenz*, limite que ele busca traçar no filosofar. Na transcendência fracassada de todos os limites, experimenta a Realidade dada a ele como a cifra de um Ser que ele mesmo não é.

A tarefa da filosofia é libertar o Homem do “mundo ilusório do puro objeto do pensamento” e “deixá-lo encontrar seu caminho de volta para a Realidade”. O pensamento filosófico jamais pode evitar o fato de que a Realidade não pode ser dissolvida no pensável; sua tarefa é, pelo contrário, “agravar ... essa impensabilidade”. Isso é tanto mais urgente porque a “realidade do pensador precede seu pensamento” e unicamente sua verdadeira liberdade decide o que ele pensa e o que não pensa.

O real conteúdo da filosofia de Jaspers não pode ser resumido na forma de um relato, já que este conteúdo reside essencialmente nos modos e movimentos de seu filosofar. Desta maneira, Jaspers aproximou-se de todos os problemas fundamentais da filosofia contemporânea, sem respondê-los ou estabelecê-los de modo conclusivo. Ele destacou para a filosofia moderna os caminhos que eia deve percorrer se não quiser ficar confinada à rota cega de um fanatismo positivista ou nihilista.

O mais importante dentre esses caminhos parece ser o seguinte: o Ser como tal é incognoscível, ele deve ser experimentado apenas como algo que nos “envolve”.²¹ Assim a própria antiga busca de uma ontologia está líquida — uma busca que procurava o Ser no existente como se, por assim dizer, procurasse uma substância mágica e toda perversiva que torna presente tudo o que é e que aparece na linguagem através da pequena palavra “é”. Com a liberação deste mundo do fantasma do Ser e da ilusão de ser capaz de compreendê-lo, desapareceu igualmente a necessidade de explicá-lo monisticamente a partir de um único princípio — a saber, a partir dessa substância toda perversiva. Ao invés disto, pode-se admitir o “dissenso do

Ser” (em que este Ser não significa o mesmo que o Ser das ontologias); e o moderno sentimento de alienação no mundo pode ser levado em conta, assim como a moderna vontade de criar um mundo humano que possa ser um lar dentro de um mundo que não é mais um lar. É como se, com esse conceito de Ser como o que nos “envolve” em um contorno fluido, houvesse lá traçada uma ilha na qual o Homem, não mais ameaçado pela escuridão do Incognoscível — que na filosofia tradicional pervade todo o existente como uma propriedade adicional —, pudesse dominar e escolher livremente.

Os limites dessa ilha da liberdade humana estão traçados nas “situações-limite”, nas quais o homem experimenta as limitações que imediatamente tornam-se as condições de sua liberdade e o fundamento de sua atividade. A partir delas ele pode “iluminar” sua *Existenz*, determinar o que pode e o que não pode fazer; e, dessa maneira, passar de um mero “Ser-como-resultado” para uma “*Existenz*” — que em Jaspers é tão somente uma outra palavra mais explícita para ser um homem.

A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; ela só existe na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares nunca são (como em Heidegger) um elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar-junto [*togetherness*] dos homens no mundo comum dado. No conceito de comunicação repousa, inscrito, embora não plenamente desenvolvido, um novo conceito de humanidade como condição para a *Existenz* do homem. Em todo caso, os homens movem-se juntos nesse Ser “envolvendo”; e não caçam nem o fantasma do Eu, nem vivem na ilusão arrogante de que podem ser o Ser em geral.

Através do movimento essencialmente humano de transcendência pelo pensamento e do fracasso de um pensamento limitado por ele, nós finalmente chegamos à conclusão de que o Homem, como “Senhor de seus pensamentos”, não só é mais do que qualquer um de seus pensamentos (e isto seria provavelmente a condição fundamental para uma nova definição de dignidade humana), mas que, desde o início, a natureza do homem é ser mais do que ele próprio e querer mais do que ele próprio. Com isso, a filosofia da *Existenz* saiu do período do egoísmo.

Notas

INTRODUÇÃO

Uma herança sem testamento

1. "O que mais desafia o pensamento em nossa época de desafio do pensamento é que ainda não começamos a pensar." Martin Heidegger — *What is called thinking*, Harper & Row, N. York, 1968.
2. Nos últimos cinco anos cresceu consideravelmente o número de livros, teses e artigos dedicados a Arendt, particularmente na França e nos Estados Unidos, mas também na Bélgica, no Canadá, na Inglaterra e na Itália. Muitos desses trabalhos têm demonstrado um grau de maturidade, inexistente até há pouco, que permite ultrapassar tanto a reprodução pálida do pensamento da autora quanto a onipresente má-vontade do criticismo de plantão.
3. Ver, nesta coletânea, "Compreensão e Política".
4. Do prefácio geral de *As origens do totalitarismo*, Companhia das Letras, S. Paulo, 1989.
5. Ver a esse respeito a famosa passagem da *Carta sobre o humanismo* sobre a cópula dos genitivos subjetivo e objetivo.
6. A sentença é de Santo Agostinho, sobre quem Arendt, já em 1929, escrevera sua tese de doutoramento.

O que é a filosofia da *Existenz*?

1. Publicado originalmente em *Partisan Review* 8/1 (Winter 1946): 34-56. (N.E.)
2. O termo *Existenz* aparece em alemão no original inglês. Não vimos razão para traduzi-lo, já que qualquer tradução, necessariamente precária, nada acrescentaria à elucidação de seu significado amplamente discutido no texto pela autora. Provavelmente este é o motivo pelo qual a própria autora o manteve em alemão. (N.E.)

3. Ver a este respeito os parágrafos 35 a 39 de *A condição humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1983; especialmente a página 265, onde Arendt afirma que "A moderna perda de fé não é de origem religiosa (...) e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa". (N.E.)
4. Ver as "Reflexões sobre Lessing", de Arendt, em *Homens em tempos sombrios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1987. (N.E.)
5. A tradução para o português de *Entschlossenheit* em *Sein und Zeit* é "Decisão". Mantivemos esta solução para a tradução do inglês *Resoluteness*. (N.E.)
6. Para a tradução de *realize*, no contexto do pensamento de Kierkegaard, utilizamos ora "atualizar", ora "compreender", e também o termo médio "atualização compreensiva". (N.E.)
7. Arendt, em sua obra posterior, distingue a descoberta agostiniana da Interioridade ou do Eu interior da descoberta moderna da Introspecção. Vide *A condição humana*, op. cit., capítulo VI e *A vida do espírito*, volume 2, capítulo 2, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1992. (N.E.)
8. *Psicologia das visões de mundo*, segundo livro de Jaspers, publicado em 1919, cinco anos após o volumoso *Psicopatologia geral*, nunca foi traduzido para o português, assim como a quase totalidade de sua obra. Entretanto, em pequenos textos traduzidos, como *Introdução à filosofia*, a expressão *Grenzsituationen* — em inglês, *Extreme situations* — aparece como "situações-limite". (N.E.)
9. Outra questão que vale a pena ser discutida é se a filosofia de Heidegger não tem sido geralmente levada muito a sério, simplesmente porque lida com as coisas mais sérias. Em todo caso, Heidegger fez tudo para nos advertir que deveríamos levá-lo a sério. Como é bem sabido, ele entrou para o Partido Nazista de maneira bastante sensacional, em 1933 — gesto com o qual buscou destacar-se entre os colegas do mesmo calibre. Mais adiante, no seu exercício como reitor da Universidade de Freiburg, proibiu Husserl, seu mestre e amigo, cuja cátedra havia herdado, de entrar na faculdade, porque Husserl era judeu. Finalmente, circulou a notícia de que ele havia se colocado à disposição das autoridades de ocupação francesas para a re-educação do povo alemão.

Tendo em vista a verdadeira comédia que constitui esta seqüência de atitudes e do não menos verdadeiro baixo nível do pensamento político nas universidades alemãs, fica-se naturalmente tentado a não atribuir grande importância a toda a história. Por outro lado, há a questão de que todo este modo de comportamento encontra paralelos exatos no Romantismo alemão, de forma que é difícil acreditar que a coincidência seja casual. Heidegger é de fato o último (esperamos) romântico — por assim dizer, um Friedrich Schlegel ou um Adam Müller excepcionalmente dotado, cuja completa

- irresponsabilidade foi atribuída em parte à ilusão do gênio, em parte ao desespero. (H.A.)
10. A tradução para o português de *Ser e Tempo* foi publicada recentemente em dois volumes pela editora Vozes. (N.E.)
11. Publicado em português na coleção *Os Pensadores*, Abril Cultural. (N.E.)
12. O "fato-de-ser-dado" é a tradução para o português de *given-ness*. Em *A vida do espírito*, op. cit., utilizou-se "gratuidade", mas lá o contexto nos parece menos específico, menos enfático, de forma a permitir esta solução. (N.E.)
13. *Other-worldly ground*. A expressão "fundamento extra-mundano" não se aplica, já que, para Arendt, o pensamento, o amor ou a introspecção são extra-mundanos, mas nem por isso pertencem a outro mundo. De outro lado, em função do conteúdo imediato da sentença, "fundamento metafísico" seria uma solução correta do ponto de vista do significado, mas muito pouco explícita. (N.E.)
14. É conhecida a carta de Heidegger a Jean Beaufret, de 23 de novembro de 1945, em que ele, concordando com a observação de Beaufret, desautoriza a tradução, corrente na França, de *Dasein* por "realidade humana". Afirma ali que "*'Da-sein'* ist ein Schlüsselwort meines Denkens und daher auch der Anlass zu grossen Missdeutungen. '*Da-sein'* bedeutet für mich nicht so sehr '*me voilà' sondern, wenn ich es in einem vielleicht unmöglichen Französisch sagen darf: être-le-là. Und le-là ist gleich Alétheia: Unverborgenheit — Offenheit*" ("*'Da-sein'* é uma palavra-chave do meu pensamento e também dá lugar a graves erros de interpretação. '*Da-sein'* não significa tanto para mim '*me voilà'* [eis-me aí], mas, se pudesse exprimir-me em um francês sem dúvida impossível: o *être-le-là* [ser-ele-aí] e o *le-là* [ele-aí] é precisamente Alétheia: desocultamento — abertura.") É altamente improvável que Arendt, a essa altura, tivesse conhecimento do conteúdo dessa carta, publicada posteriormente à edição francesa da *Carta sobre o humanismo*, assim como é altamente duvidoso que, tendo conhecimento, ela a essa altura achasse a observação relevante para o seu argumento. Em todo caso, a expressão utilizada por Arendt em inglês é mesmo "human reality".
15. Diferentemente da solução adotada na tradução para o português de *Ser e Tempo* — a saber, Cura —, achamos mais apropriado traduzir *Care* [Sorge] por Cuidado. (N.E.)
16. *Existenziale*, no original inglês (em alemão, *existenziell*). Adotamos neste caso a solução da tradução para o português de *Ser e Tempo*, a saber, existenciário. Uma vez estabelecida a distinção não há necessidade alguma de soluções mais rebuscadas, como afirmam os tradutores da cuidadosa versão inglesa J. Macquarrie e E. Robinson (*Ver Being and Time*, p. 33, nota 2, Basil Blackwell, Oxford, 1962). (N.E.)

17. Ver "O absurdo e o suicídio", p. 13, *O mito de Sísifo*, edições Livros do Brasil, Lisboa. (N.E.)
18. Ver por exemplo, *A origem da obra de arte* (1935), cuja versão ampliada foi publicada em português pelas Edições 70, Lisboa. (N.E.)
19. Jaspers, psiquiatra de formação, aluno e grande admirador de Max Weber, só obteve reconhecimento da comunidade filosófica com a publicação "tardia" (1932) de sua *Philosophie*. Durante a década de vinte, manteve estreitos laços de amizade com Heidegger, que o visitava regularmente em Heidelberg, e a quem ele encaminhou a aluna Hannah Arendt para a orientação da tese de doutorado. A tese de Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, foi defendida em 1929 e publicada em francês apenas há um par de anos. Com a acelerada adesão de Heidegger ao Partido Operário Nacional Socialista desfez-se para sempre a amizade e a comunicação entre os dois, a despeito dos esforços de Arendt, depois da guerra, para reaproximá-los. (N.E.)
20. Em inglês, *Illumination of Existenz*. Havia também a solução alternativa "Elucidación da Existenz". (N.E.)
21. Em inglês, *something 'surrounding' us*. O conceito jaspersiano de *Umgreifende* foi traduzido para o português ora como "abarcante", ora como "englobante", ora como "envolvente". (N.E.)

Compreensão e política

1. Publicado originalmente em *Partisan Review* 20/4 (julho-agosto, 1953): 377-92. Uma tradução francesa deste artigo foi publicada na revista *Espirit*, nº 42, junho, 1980. (N.E.)
2. "É difícil dizer a verdade, embora haja apenas uma; mas ela é viva, e por isso tem um cambiante rosto vivo." (N.E.)
3. Paul Valérie, *Regards sur le monde actuel, Oeuvres complètes*, II, Paris, Pléiade. (N.E.)
4. Entenda-se, "nas outras três partes [continentes] do mundo", além da Europa. O espírito das leis, Brasília, Ed. UnB, 1982, p. 150. (N.E.)
5. Montesquieu, *op. cit.*, p. 34.
6. Mantivemos em português a distinção entre história (*history*) e estória (*story*), importante para Arendt não apenas aqui mas especialmente em outros contextos. O tradutor francês também registrou a diferença por meio da utilização dos termos *histoire* e *récit*. A esse respeito, ver o artigo de Elizabeth Young-Bruhl, "Hannah Arendt's Storytelling", in *Social Research*, primavera de 1977. (N.T.)

Religião e política

1. Publicado originalmente em *Confluence* 2/3 (setembro, 1953): 105-26. Este artigo foi escrito no contexto de uma polémica promovida por *Confluence* a respeito do tema do fim das ideologias. Os *Papers of Hannah Arendt*, arquivados na Biblioteca do Congresso, em Washington, contém as anotações da autora (cinco parágrafos) para uma conferência homônima, pronunciada em 29 de abril de 1966, na Divinity School, Chicago. A publicação completa dos *Papers* de Arendt está atualmente em preparação sob a direção do professor Jeremy Kohn, antigo assistente da autora na New School of Social Research. (N.E.)
2. Engels relata que, em Paris, nos anos quarenta, costumava-se dizer: "Donc, l'athéisme c'est votre religion"; segundo ele, isso acontecia porque "só se pode conceber um homem sem religião como um monstro". Ver "Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", in *Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works*, Londres, 1950, II, p. 343. (H.A.)
3. A relação de dependência negativa que Pascal mantém com Descartes é suficientemente conhecida para dispensar maiores documentações. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* pertence aos manuscritos filosóficos mais antigos de Kierkegaard (inverno de 1842/43); sob a forma de uma biografia espiritual, Kierkegaard conta-nos que essa única frase desempenhou um papel fundamental em toda a sua vida e afirma lamentar o fato de que depois de aprender com Hegel a respeito Descartes não tivesse começado seus estudos filosóficos com Descartes (p. 75). Seguindo a interpretação hegeliana de Descartes, ele viu ali a quintessência da filosofia moderna, seu princípio e início. O pequeno tratado pertencente à edição dinamarquesa das *Collected Works*, de Kierkegaard, vol. IV, Copenhagen, 1909. Utilizei a tradução alemã feita por Wolfgang Struve, Darmstadt, 1948. (H.A.)
4. *Ibid.*, p. 76. (H.A.)
5. *Pensées*, ed. Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris, 1950, nº 92, p. 370. O parágrafo inteiro mostra de uma maneira ainda mais clara como a crença de Pascal era profundamente fundada em sua desesperança quanto à possibilidade do conhecimento certo: "L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la rejoignent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envie." Embora Pascal nos diga aqui e alhures que também a razão é somente uma fonte de erro, é óbvio