

O Interesse pela Política no Pensamento Filosófico Europeu Recente*

Hannah Arendt

O interesse do filósofo pela política não decorre de modo evidente. Nós, cientistas políticos, tendemos a negligenciar que muitas filosofias políticas têm origem numa atitude negativa, e por vezes hostil, do filósofo em relação à *pólis* e a todo domínio dos assuntos humanos. Historicamente, os séculos mais ricos em filosofias políticas foram os menos propícios para o filosofar, de tal forma que a autoproteção, bem como a defesa explícita de seus interesses profissionais, tem motivado, com mais frequência, o interesse do filósofo pela política. O evento que deu início à nossa tradição de pensamento político foi o julgamento e morte de Sócrates, a condenação do filósofo pela *pólis*. A questão que já aturdiu Platão e para a qual foram dadas quase tantas respostas quantas são as distintas filosofias políticas, era : Como pode a filosofia se proteger e se libertar do domínio dos assuntos humanos e quais são as melhores condições (a « melhor forma de governo ») para a atividade filosófica ? Por mais diversas que sejam, as respostas tendem a convergir em torno de alguns pontos : a paz é o bem supremo da comunidade, a guerra civil o pior dos males e a permanência o melhor critério para julgar as formas de governo. Em outros termos, os filósofos, de modo quase unânime, exigiram do domínio político um estado de coisas em que a ação propriamente dita (ou seja, não a execução

* O texto que aqui apresentamos é a transcrição de uma conferência feita por H. Arendt na American Association of Political Science no ano de 1954, logo após uma visita à França e à Alemanha. A tradução foi feita a partir da versão já revisada pela autora que se encontra arquivada junto ao texto original na Arendt Collection (Division of Manuscripts, Library of Congress, Washington). À exceção dos dois parágrafos indicados, as modificações não são importantes e se referem, no mais da vezes a problemas de estilo ou ortografia.

O texto permanece inédito em inglês e a tradução francesa, publicada em *Cahiers de Philosophie*, 4, 1986 — única de que temos notícia — foi feita a partir da primeira versão (N. dos Ts.)

de leis nem a aplicação de regras ou qualquer outra atividade dirigente, mas o início de qualquer coisa nova cujo resultado é imprevisível), fosse totalmente supérflua ou, pelo menos, permanecesse como um privilégio de poucos. Portanto, a filosofia política tradicional tende a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal humano a viver em comum com os demais, ao invés de fundá-lo na capacidade de agir. E em seguida, ela costuma retirar daí uma teoria que enuncia os elementos que permitem satisfazer do melhor modo as necessidades desta infeliz condição, a condição humana da pluralidade, de tal forma que o filósofo, ao menos, não seja perturbado por ela. No mundo moderno já não ouvimos mais quase nada desta antiga busca. Somos tentados a pensar que ela desapareceu quando Nietzsche admitiu de maneira muito franca o que muitos filósofos antes dele tentaram cuidadosamente esconder da multidão, a saber, que « a política deveria ser arranjada de tal forma que lhe bastasse que dela se ocupassem os espíritos medíocres e que nem todos nós precisássemos nos preocupar com ela a cada dia »¹.

Em outras palavras: nós, cientistas políticos, em função de nossos interesses específicos, tendemos a negligenciar o quanto de verdade contém esta observação de Pascal:

Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles em grandes túnicas de acadêmicos. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com os seus amigos; e quando se divertiram em fazer as suas *Leis* e a sua *Política*, fizeram-nas brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida [...]. Se escreveram sobre política foi como para por ordem em um hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; adotavam seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível.²

Muitas passagens de Platão e Aristóteles, alertando seus discípulos a não levar muito a sério os assuntos humanos confirmariam esta afirmação, que se aplicaria ainda mais àqueles que os sucederam.

O pensamento político contemporâneo, ainda que não possa rivalizar em grau de articulação com o do passado, distingue-se da tradição ao reconhecer que os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos, não se resumindo a uma esfera da vida regida por preceitos que se originam em experiências que lhe são totalmente estranhas. De fato, ninguém mais acredita sinceramente que tudo o que precisamos são de « homens sábios », nem que o « desvario do mundo » é tudo o que podemos depreender dos acontecimentos políticos. Esta mudança de atitude pode fazer surgir a esperança em uma

1 Vol. 5, da edição de bolso Kröner, « *Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker* », nº 17. Cf. também *Morgenröte* § 179.

2 *Pensées*, nº 331, traduzido por W. F. Trother in « *Harvard Classics* », 1910.

« nova ciência da política »³, que deverá agora ter melhor acolhida, já que no passado a filosofia — ainda que tenha se tornado, apesar da observação de Pascal, mãe da ciência política e de todas as ciências — tenha demonstrado tão freqüentemente uma triste inclinação para tratar este seu filho, dentre os demais, como bastardo.

Como no caso de todas as filosofias políticas, o interesse atual pela política na Europa pode ser retraçado a experiências políticas perturbadoras, em particular às das duas guerras mundiais, dos regimes totalitários e à assustadora perspectiva da guerra total. Num certo sentido, estes eventos encontram a filosofia mais preparada e os filósofos mais inclinados a reconhecer a importância dos acontecimentos políticos, do que em qualquer outro momento do passado. O conceito moderno de História, especialmente em sua versão hegeliana, dotou os assuntos humanos de uma dignidade que eles jamais gozaram antes na filosofia. O grande fascínio que Hegel exerceu sobre a primeira geração do pós-guerra (e que veio após um eclipse quase total de mais de cinquenta anos) é devido à sua filosofia da história, que permitia ao filósofo descobrir um significado na esfera política, compreendendo-o, entretanto, como verdade absoluta que transcende todas as intenções voluntárias e que opera pelas costas do ator político.

Para esta geração, Hegel parecia ter resolvido de uma vez por todas o problema decisivo da filosofia política : como lidar filosoficamente com este domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente ao homem e que não pode, por isto mesmo, revelar sua verdade enquanto esta não for compreendida como obra humana, mas como verdade dada aos seus sentidos ou à sua razão. A solução apresentada pelo pensamento antigo e pelo pensamento cristão foi a de considerar este domínio em sua totalidade como essencialmente instrumental, como sendo apenas um meio para uma outra coisa qualquer. Toda a era moderna, cujo princípio filosófico central — só podemos conhecer aquilo que nós mesmos fazemos — rompeu com todo o corpo da filosofia anterior, considerou esta solução insatisfatória. A solução hegeliana — segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos — revelou-se muito engenhosa, porque abriu caminho para levar a sério os acontecimentos histórico-políticos, sem abandonar o conceito tradicional de verdade. A tendência dos filósofos modernos a falarem de história quando confrontados com a tarefa de uma filosofia política pode muito bem aparecer, deste ponto de vista, como a última de uma longa série de tentativas de se furtar à questão, tentativas que Pascal evocou de modo tão sarcástico e com uma aprovação e uma admiração tão sinceras.

Contudo, ainda que este aspecto do problema permita explicar a influência

3 Este é o título do novo livro de Eric Voegelin (Chicago, 1952) que visa uma « restauração » da ciência política no espírito platônico.

de Hegel na Alemanha após a Primeira Guerra, e na França após a Segunda Guerra, só revela parte de uma situação muito mais complexa. De acordo com um sentimento largamente difundido na Europa, os acontecimentos políticos do século XX, trouxeram à tona e tornaram pública uma crise radical da civilização ocidental, para a qual os filósofos não-acadêmicos despertaram muito antes que ela adquirisse realidade política. Os aspectos niilistas dos movimentos políticos, particularmente evidentes nas ideologias totalitárias (que se baseiam na afirmação de que tudo é possível, e assim estabelecem uma base pseudo-ontológica para a antiga pretensão niilista de que tudo é permitido), eram, de fato, tão familiares ao filósofo que ele podia facilmente detectar neles sua própria condição. O que atrai o filósofo moderno de volta ao domínio político é que sua condição teórica assumiu uma realidade tangível no mundo moderno. Esta estranha coincidência o leva a dar um passo decisivo para além da harmonia preestabelecida hegeliana, onde a filosofia e a política, o pensamento e a ação reconciliam-se na História, sem com isto perturbar o mais caro privilégio do filósofo, o de ser o único a quem a verdade se revela. Esta relação estreita entre os pensamentos e os fatos, onde os pensamentos parecem perceber o significado dos eventos antes e não depois, de terem ocorrido, e onde os eventos parecem iluminar e dar substância aos pensamentos, expulsou efetivamente o filósofo de sua torre de marfim. Pelo menos, na medida em que ele se dispôs a reconhecer que esta conexão não era causal e que a questão de saber se os eventos levavam os filósofos a pensar ou se estes pensamentos eram responsáveis por certas ações, era inadequada e essencialmente fútil — como se Nietzsche houvesse humildemente se submetido às tendências niilistas de sua época, ou, ao contrário, pudesse ser responsabilizado pela ascensão do nazismo. Esta conexão parecia muito mais indicar que o próprio pensamento é histórico e que nem o filósofo, como o pensador hegeliano que olha retrospectivamente, nem o *que* ele pensa, como os modos hegelianos do Absoluto, se encontram fora da história ou revelam qualquer coisa que a transcenda.

Foi em função destas considerações, que o termo « historicidade » (*Geschichtlichkeit*) começou a ter um papel na filosofia alemã do pós-guerra. A partir daí ele foi introduzido no existencialismo francês, onde acentuou-se ainda mais seu aroma hegeliano. O verdadeiro representante desta filosofia continuou a ser Heidegger, que desde *Sein und Zeit* (1927) formulou a historicidade em termos ontológicos e não antropológicos e, recentemente, chegou a uma determinada compreensão da « historicidade » que significa « ser lançado no próprio caminho » (*Geschichtlichkeit* e *Geschicklichkeit* são pensados ao mesmo tempo no sentido de ser lançado no próprio caminho e de estar inclinado a aceitar este « lançamento » sobre si mesmo), de tal sorte que para ele a história humana coincidiria com uma história do Ser que nela se revela. Aqui, contra Hegel, ele mantém que nenhum espírito transcendente, nenhum absoluto se revela nesta história ontológica (*Seins-*

geschichte); ou nos próprios termos de Heidegger : « Deixamos a arrogância de todo Absoluto para trás » (*Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen*)⁴. Em nosso contexto isto significa que o filósofo deixa para trás a pretensão de ser « sábio » e de conhecer os padrões eternos para os assuntos percíveis da Cidade dos homens, pois tais pretensões à « sabedoria » só poderiam ser justificadas de uma posição exterior à esfera dos assuntos humanos e só poderiam ser legitimadas em virtude da proximidade do filósofo em relação ao Absoluto. No contexto das crises espirituais e políticas da época, isto significa que o filósofo, tendo perdido — como os outros homens — o quadro tradicional dos assim chamados « valores », nem deve buscar o restabelecimento dos antigos « valores » nem procurar descobrir outros novos.

O abandono da posição de « homem sábio » pelo próprio filósofo talvez seja, politicamente, o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política. A rejeição da pretensão à sabedoria abre caminho para um reexame do domínio político em seu conjunto à luz das experiências humanas elementares neste domínio e, implicitamente, descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas da experiência. É claro que tal desenvolvimento não se processa de modo inequívoco. É assim que reencontramos a antiga hostilidade do filósofo em relação à *pólis* nas análises de Heidegger da vida cotidiana, que opõe o « eles » (*man*), o governo e a opinião pública, ao « eu » (*selbst*), oposição pela qual o domínio público tem a função de mascarar as verdadeiras realidades e mesmo de impedir a manifestação da verdade⁵. Ainda assim, estas descrições fenomenológicas apresentam análises bem penetrantes de um dos aspectos básicos da sociedade e, além do mais, insistem no fato de que estas estruturas da vida humana são inerentes à condição humana como tal, de onde não se pode escapar para alguma autenticidade que se constituísse em prerrogativa do filósofo. Suas limitações só aparecem quando tais pretensões tomadas de forma a abranger a vida pública em seu conjunto. Mais importantes, entretanto, são as limitações inerentes ao conceito cuja função é considerar globalmente a vida pública de um ponto exterior ao « eles » (*man*), exterior à sociedade e à opinião pública. É aqui que o conceito de historicidade aparece e, apesar de seu novo aspecto e maior articulação, partilha com o antigo conceito de história, não obstante sua óbvia proximidade do domínio político, o fato de que nunca alcança, de que sempre lhe escapa o centro da política — o homem como ser que age. A transformação do conceito de história no de historicidade realizou-se por conta da moderna coincidência entre pensamento e evento, e como tal não constitui de modo algum monopólio da filosofia de Heidegger, mas, ao

4 « Das Ding » in *Gestalt und Gedanke, Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste* (1951), p. 146.

5 *Sein und Zeit*, par. 26 e 27.

contrário, é comum a todos aqueles aqui considerados, ainda que esta coincidência entre pensamento e evento somente surja claramente em Heidegger, cuja filosofia tardia atribui ao « evento » um papel cada vez maior. Mesmo assim, é bastante óbvio que este quadro conceitual está melhor preparado para compreender a história do que para lançar as bases de uma nova filosofia política. Esta parece ser a razão pela qual tal corrente filosófica é tão sensível às tendências gerais da época, como a tecnização do mundo, a emergência de um mundo unificado em escala planetária, as crescentes pressões da sociedade sobre o indivíduo e a concomitante atomização desta sociedade, etc., ou seja, a todos os problemas modernos que podem ser melhor apreendidos em termos históricos; ao mesmo tempo em que ela parece ter esquecido inteiramente as questões mais permanentes da ciência política, que são em certo sentido mais especificamente filosóficas, tais como : O que é a política ? O que é o homem como ser político ? O que é a liberdade ? etc.*

É evidente que estes mesmos problemas podem ser considerados do ponto de vista oposto. Em termos da historicidade, o niilismo é visto como o destino mais profundo da era moderna, aquilo que lançou o homem moderno em seu caminho e que, portanto, só poderá ser superado em seus próprios termos. Mas pode-se compreender também o niilismo como algo que aconteceu ao homem a partir do momento em que a era moderna se afastou do « caminho correto », desviou-se da rota traçada pela tradição antiga e cristã. Esta última não é apenas a posição da filosofia católica moderna, mas de um modo geral a de todos aqueles — e são muitos na Europa atual cujos escritos apresentam um nível elevado — que vêem na secularização da era moderna a raiz das perplexidades do mundo moderno. Diante do « pior caos filosófico que o mundo jamais viu »⁶, reclama-se uma « ciência da ordem », cuja essência seria o restabelecimento da subordinação do domínio político-temporal à esfera espiritual, seja ela representada pela Igreja Católica, pela fé cristã em geral, ou por qualquer uma das formas do platonismo revivido⁷. De qualquer modo, a subordinação é justificada em termos tradicionais — como a inerente superioridade do fim em relação aos meios, ou do eterno sobre o temporal. O impulso dominante é sempre o de pôr ordem nas coisas do mundo, que não podem ser apreendidas ou julgadas sem serem submetidas ao crivo de algum princípio transcendente. Este impulso é particularmente forte entre os que distinguem os problemas do niilismo moderno a partir de sua experiência do historicismo continental, sobretudo centro-europeu, e que não acreditam mais, como Meinecke, que o historicismo será capaz de « curar todas as feridas infligidas

* Este parágrafo pertence à versão já revisada pela autora (N. dos Ts.)

6 Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de dieu*, (Louvain, 1952), p. 151.

7 Voegelin, *op. cit.*, é um bom exemplo de uma combinação não comprometida com qualquer igreja ou escola particular. Para ele, as idéias de Platão, como medidas invisíveis do mundo visível, são posteriormente « confirmadas através da revelação da própria medida ». Cf. pp. 68-78.

[ao homem moderno] pela relativização dos valores »⁸. Entretanto, é precisamente porque a renovação da tradição deve seu ímpeto ao historicismo, que ensinou o homem a ler como ele jamais o havia feito antes⁹, que tanta autêntica filosofia moderna está contida nas interpretações dos grandes textos do passado.

Independentemente de saber se a quebra da tradição é ou não um acontecimento irrevogável, tais interpretações transpiram uma objetividade e uma vitalidade notavelmente ausentes em numerosas e aborrecidas histórias da filosofia escritas há 50 ou 75 anos atrás. Os que defendem um retorno à tradição não podem nem querem escapar do clima moderno; suas interpretações trazem com freqüência a marca da influência de Heidegger — que foi um dos primeiros a ler os velhos textos com novos olhos — ainda que eles rejeitem inteiramente os próprios princípios da filosofia heideggeriana. Seja como for, esta visão contemporânea de todo o corpo remanescente do pensamento anterior, não é menos surpreendentemente nova, menos « deformadora », « violentando » a realidade — se a julgarmos por padrões alexandrinos — do que o olhar da arte moderna sobre a natureza.

Não é, evidentemente, acidental que os filósofos católicos tenham contribuído para os problemas do pensamento político com trabalhos mais significativos que, praticamente, qualquer outro grupo. Homens como Maritain ou Gilson na França, Guardini e Joseph Pieper na Alemanha exercem uma influência que ultrapassa em muito o meio católico, pois eles despertam uma atenção já quase perdida para a relevância dos problemas clássicos e permanentes da filosofia política. Em certa medida eles só o podem fazer porque permanecem cegos para o problema da história e imunes ao hegelianismo. Suas fraquezas encontram-se, por assim dizer, em sentido oposto ao da abordagem anterior. As respostas positivas podem conter no máximo uma reafirmação de « antigas verdades », e estas, que constituem o lado especificamente positivo de seu trabalho, podem aparecer como singularmente inadequadas, e, de certo modo, circulares. Pois todo este empreendimento de reafirmá-las se tornou necessário em função de problemas cuja dificuldade está precisamente no fato de que a tradição não os previu. Assim, o retorno à tradição parece implicar muito mais que o reordenamento de um mundo « fora dos eixos »; ele implica o restabelecimento de um mundo passado. E mesmo na suposição de que um tal empreendimento fosse possível, a questão de saber qual dentre os numerosos mundos abrangidos por uma única tradição deveria ser restabelecido, só poderia ser resolvida por uma escolha arbitrária.

Para evitar esta dificuldade, os advogados da tradição demonstraram uma definitiva tendência a reduzir as complexidades da situação atual a um denominador comum e, por implicação, a minimizar sua relevância filosófica.

8 *Die Entstehung des Historismus* (1936), vol. I, p. 5.

9 *Ibid.*, vol. II, p. 394, em sua discussão de Herder : « Ninguém antes dele havia lido assim ».

Esta atitude aparece tão claramente em Gilson — que, insistindo no caráter planetário dos eventos contemporâneos, mantém que o estabelecimento de uma sociedade universal é inevitável, restando apenas a questão de saber se ela virá como uma tirania comunista ou sob a autoridade estritamente cristã — quanto nas recentes palavras do Bispo de Canterbury : « Existem somente dois tipos de pessoa no mundo moderno que sabem o que querem. Uma é o Comunista, o outro o Cristão convicto. O resto do mundo são apenas amáveis não-entidades. » (Time Magazine, 6/9/54, p. 41). Em outro texto tentei mostrar que este tipo de argumento corre o perigo de transformar a religião cristã em uma ideologia moderna. Na alternativa entre comunismo e cristianismo o que se fez não foi tanto demonstrar o caráter religioso do comunismo quanto remodelar a fé cristã nos moldes de uma ideologia e privar ainda mais o mundo ocidental moderno dos seus genuínos elementos religiosos.*

Estas observações podem parecer mais críticas do que têm a intenção de ser. No estado em que as coisas se encontram hoje nas ciências políticas e sociais, estamos em profundo débito com a corrente tradicional da filosofia política em função de sua constante atenção para as questões cruciais e de sua admirável isenção de todo tipo moderno de absurdo. Em meio a nossas controvérsias, onde parece tão difícil até mesmo lembrar do que se fala, bastaria que houvesse apenas reanimado e reformulado a antiga questão : afinal, o que é a política ? Mas ela fez bem mais do que isto. Ela introduziu as antigas respostas na confusão contemporânea, e ainda que estas possam não ser inteiramente adequadas para lidar com as perplexidades que causaram esta confusão, elas são certamente o auxílio mais precioso para nos esclarecer, impondo-nos constantemente um sentido de relevância e profundidade.

Com sua manifesta recusa de toda filosofia anterior à Revolução Francesa e seu ateísmo enfático, os existencialistas franceses — Malraux e Camus de um lado, Sartre e Merleau-Ponty de outro — constituem o pólo oposto ao moderno renascimento do tomismo. Exagerou-se um pouco sua dependência em relações aos filósofos alemães contemporâneos, notadamente Jaspers e Heidegger. É verdade que eles recorreram a certas experiências modernas que só se tornaram urgentes na França durante e depois da Segunda Guerra Mundial, ao passo que estas mesmas experiências já haviam sido formuladas na Alemanha, pela geração precedente, nos anos vinte. A ruptura com a filosofia acadêmica, preparada desde a Primeira Guerra por Simmel na Alemanha e por Bergson na França, ocorreu na França vinte anos depois do que na Alemanha. Hoje, entretanto, esta ruptura é muito mais radical em Paris onde a maior parte do trabalho filosófico significativo é produzido e publicado fora das universidades. Além disso, a influência de Pascal, de Kierkegaard e de Nietzsche, é menos marcante na França, sendo suplementada por uma forte influência de Dostoiévski e do Marquês de Sade. Contudo, todos eles permanecem eclipsa-

* Ref. a *Religion and Politics* (N. dos Ts.)

dos pela influência de Hegel e Marx sobre o moderno pensamento francês, distintamente do que ocorre no pensamento alemão moderno. Mas o que chama atenção, mesmo à primeira vista, é que o estilo e a forma de expressão permanecem na linha dos moralistas franceses, e que o subjetivismo extremo da filosofia cartesiana encontrou aí sua figura final e mais radical.

Em nosso contexto, os existencialistas franceses se distinguem das demais correntes da filosofia moderna na medida em que são os únicos em que o interesse pela política encontra-se no próprio cerne de sua obra. Para eles a questão não é a de obter respostas filosóficas apropriadas às perplexidades políticas; tampouco se encontram especialmente interessados ou particularmente habilitados a analisar as correntes rivais e a descobrir sua relevância filosófica. Pelo contrário, eles buscam na política a solução dos impasses filosóficos que, na sua opinião, resistem a qualquer solução, ou mesmo, a qualquer formulação adequada em termos puramente filosóficos. Eis a razão pela qual Sartre não manteve (nem voltou a mencionar) sua promessa feita ao final de *O Ser e o Nada*, de escrever uma filosofia moral¹⁰, mas escreveu em seu lugar peças e romances e fundou uma revista até certo ponto política. É como se toda esta geração houvesse tentado escapar da filosofia para a política; nisto eles foram precedidos por Malraux que já havia declarado nos anos vinte; « Encontra-se sempre o horror dentro de si mesmo... Felizmente pode-se agir ». Nas atuais circunstâncias, a verdadeira ação, isto é, o começo de algo inteiramente novo, parece possível somente nas revoluções. Em consequência, « a revolução desempenha [...] o papel que já coube à vida eterna », ela « salva aqueles que a fazem »¹¹.

Neste sentido e por estas razões essencialmente filosóficas, e não sociais, os existencialistas tornaram-se todos revolucionários e se engajaram na vida política ativa. Sartre e Merleau-Ponty adotaram um marxismo hegeliano modificado, como uma espécie de *logique* da revolução, ao passo que Malraux e, sobretudo, Camus continuaram a insistir na revolta — sem um sistema histórico ou uma definição elaborada de fins e meios — e no *homme revolté*, no homem em revolta, na expressão eloqüente de Camus¹². Esta diferença é bem importante, mas o impulso original que com os primeiros ficou comprometido pela adoção da metafísica hegeliana, e que os últimos conservaram em toda sua pureza é o mesmo: a questão não é que o mundo atual tenha entrado em crise e esteja « fora dos eixos », mas que a existência humana enquanto tal é « absurda » porque apresenta questões insolúveis para um ser dotado de razão (Camus)¹³. A náusea

10 Cf. a última sentença de *L'Être et le Néant* (1943): « Para todas estas questões, que nos enviam à reflexão pura e não cúmplice, nós só podemos encontrar a resposta no terreno moral. Dedicaremos a este uma próxima obra. »

11 *La condition humaine*.

12 Este é o título do último livro de Camus, *L'homme revolté* (1951).

13 Sobre o absurdo da existência humana, ver especialmente o livro anterior de Camus, *Le mythe de sisyphé — essai sur l'absurde* (1942).

de Sartre em relação à existência desprovida de sentido, ou seja, a reação do homem perante o mundo em sua pura densidade e gratuidade (*givenness*), coincide com o seu ódio aos *salauds*, os burgueses filisteus que em sua complacência acreditam viver no melhor dos mundos possíveis. A imagem do burguês não é a do explorador, mas a deste *salaud* complacente, que se reveste de um significado quase metafísico¹⁴. Abre-se uma saída para o homem nesta situação quando ele se torna consciente « de que está condenado a ser livre » (Sartre) e « salta » para a ação — da mesma forma que Kierkegaard escapou da dúvida universal pelo salto para a fé. (A origem cartesiana do salto existencialista manifesta-se também no salto para a ação : desta vez o trampolim é a certeza da existência individual em meio a um universo incerto, incoerente e incompreensível, que somente a fé (Kierkegaard) pode iluminar ou que somente a ação pode dotar de um significado humanamente compreensível). A repugnância frente a uma existência absurda desaparece quando o homem descobre que ele próprio não é dado a si mesmo, mas que pelo engajamento ele pode tornar-se quem escolheu ser. A liberdade humana significa que o homem cria a si mesmo num oceano de possibilidades caóticas.

Seria uma contradição em termos se a saída política que permite escapar da situação niilista, ou a saída para a ação que permite escapar do pensamento pudessem resultar numa filosofia política. Não se pode sequer esperar que formulem princípios políticos no sentido mais formal, e muito menos que dêem à escolha política alguma orientação. Como filósofos, os existencialistas franceses podem levar ao ponto em que somente a ação revolucionária, a transformação consciente de um mundo desprovido de sentido, pode dissolver a ausência de significado inerente às relações absurdas entre homem e mundo, mas não pode fornecer nenhuma orientação nos termos de seus problemas originais. Do ponto de vista do puro pensamento, todas estas soluções trazem a marca de uma futilidade heróica, especialmente discernível em Camus e Malraux, que saúdam as antigas virtudes no espírito de um confronto desesperado com sua falta de sentido. Assim Malraux insiste em que o homem se salva da morte desafiando-a através da coragem. É em função do caráter ilusório de todas as soluções derivadas de sua própria filosofia que Sartre e Merleau-Ponty simplesmente adotaram o marxismo, sobrepuseram-no, por assim dizer, como quadro de referência para a ação, ainda que seu impulso original não devesse quase nada ao marxismo. E não é surpreendente que, tendo superado o impasse do niilismo através de argumentos essencialmente idênticos, eles se separem e adotem posições completamente distintas na cena política; no campo da ação, tudo passa a ser inteiramente arbitrário, desde que prometa uma mudança revolucionária.¹⁵

14 O romance pré-guerra de Sartre *La nausée* (1938) talvez seja a apresentação mais impressionante desta atitude.

15 Everett W. Knight, « The Politics of Existentialism », in *Twentieth Century* (agosto, 1954). (Esta nota não tem referência textual precisa, encontrando-se em algum ponto entre as notas 14 e 16. N. dos Ts.).

Pode-se objetar que tudo isto deixa pouco espaço para a esperança na filosofia política, e que freqüentemente parece um jogo muito complicado de crianças desesperadas. Entretanto, o fato é que cada um destes homens tem uma influência inquestionável na cena política francesa e que eles, mais que qualquer outro grupo, sentem-se obrigados a tomar posição sobre questões cotidianas, a tornarem-se editores de jornais e a falar em reuniões políticas. A despeito do que se possa argumentar contra eles, cabe reconhecer que levaram a sério a rejeição da filosofia acadêmica e o abandono da posição contemplativa. O que os separa do marxismo ou do gaulismo, ou de qualquer outro movimento a que aderem, é que sua revolução não é jamais dirigida, primeiramente, contra as condições sociais ou políticas, mas contra a condição humana como tal. A coragem, segundo Malraux, desafia a condição humana da mortalidade; a liberdade, segundo Sartre, desafia a condição humana de « ser lançado no mundo » (uma noção que ele toma de empréstimo a Heidegger); e a razão, segundo Camus, desafia a condição humana de se ter que viver em pleno absurdo.

O denominador político comum a estes homens seria melhor descrito, como um humanismo ativista ou radical que não abre mão da velha pretensão segundo a qual o Homem é o ser mais elevado para o próprio homem, que ele é seu próprio Deus. Nesse humanismo ativista, a política aparece como a esfera onde, através dos esforços conjugados de muitos, pode-se construir um mundo que desafie constantemente a condição humana e a desminta; isto, por sua vez, permitirá à natureza humana — concebida como sendo a do *animal rationale* — desenvolver-se a ponto de construir uma realidade, de criar suas próprias condições. Os homens então mover-se-ão numa realidade inteiramente humanizada, feita pelo homem, de tal sorte que o absurdo da vida humana cessará — não para o indivíduo, evidentemente, mas para a humanidade, e em meio ao artifício humano. Ao menos enquanto existir, o homem viverá num mundo que lhe é próprio, coerente, ordenado e compreensível à luz de sua própria razão. Ele desafiará Deus ou os deuses vivendo como se os limites de sua condição não existissem, ainda que, enquanto indivíduo, não possa jamais ter a esperança de escapar dela. O homem pode criar-se a si mesmo e tornar-se seu próprio Deus se decidir viver como se fosse um deus. Do paradoxo de que o homem, embora não tenha feito a si mesmo, seja responsabilizado pelo que é, Sartre conclui que deve-se então tomá-lo por seu próprio Criador¹⁶.

Os elementos utópicos desta abordagem da política, ou melhor, desta tentativa de salvar a própria alma por intermédio da ação política, são por demais evidentes para serem apontados. Mas é interessante que esta tentativa de salvar a natureza humana às custas da condição humana surja num momento em que estamos bastante familiarizados — através dos regimes

16 Sobre este humanismo ativista, ver *L'existentialisme est un humanisme* de Sartre e *Humanisme et terreur* de M. Merleau-Ponty (1947).

totalitários, infelizmente, não só através deles — com tentativas de mudar a natureza humana mudando radicalmente as condições tradicionais. Toda a gama de experimentações desenvolvidas pela ciência e pela política modernas com o objetivo de « condicionar » o homem não tem outro propósito que o de transformar a natureza humana pelo bem da sociedade. Receio que seja muito otimista afirmar que estas duas tentativas opostas estejam igualmente condenadas ao fracasso. A natureza humana, em função de sua intrínseca imprevisibilidade (a obscuridade do coração humano, em linguagem bíblica) — o que significa, filosoficamente, que ela não pode ser definida como as outras coisas — pode ser mais suscetível de ceder ao « condicionamento » e às transformações (ainda que talvez apenas por um tempo limitado) do que a condição humana, que em todas as circunstâncias parece permanecer sempre aquela sob a qual a vida na terra é dada ao homem.

Comparado ao existencialismo francês, o interesse pela política na filosofia alemã moderna, onde os nomes de Jaspers e Heidegger têm ocupado o primeiro plano por mais de quarenta anos, é menos direto e mais evasivo. As convicções políticas dificilmente desempenham aí algum papel, e mesmo as doutrinas especificamente filosóficas sobre política encontra-se evidentemente ausentes. Quaisquer contribuições que tenham trazido a uma filosofia política devem ser buscadas antes em suas próprias filosofias que em livros ou artigos onde assumem explicitamente posições sobre eventos contemporâneos ou, de modo implícito (ainda que sempre um tanto equivocado), nas análises críticas da « situação espiritual de nosso tempo »¹⁷.

Entre todos os filósofos que consideramos, Jaspers ocupa uma posição única, na medida em que é o único discípulo convicto de Kant. Isto tem um peso especial no nosso contexto. Kant é um dos poucos filósofos aos quais a observação de Pascal, citada anteriormente, não se aplica. Das três famosas questões kantianas : « Que posso conhecer ? Que devo fazer ? Que posso esperar ? » a segunda ocupa na própria obra de Kant uma posição chave. A assim chamada filosofia moral de Kant é essencialmente política, na medida em que atribui a todos os homens aquelas capacidades de legislar e julgar que, segundo a tradição, eram prerrogativas do político. Segundo Kant, a atividade moral é legisladora — agir de tal modo que o princípio de minha ação possa converter-se em lei geral — e ser um homem de boa vontade (que é sua definição do homem bom) significa estar permanentemente interessado, não na obediência às leis

17 A citação refere-se ao título sob o qual Jaspers publicou em 1931 uma análise das tendências da sociedade moderna. No livro *Vom Ursprung und Sinn der Geschichte* (1948), ele dedica a segunda parte a uma interpretação do mundo moderno. Ambos os livros já foram publicados em inglês. Semelhante interesse pelo mundo moderno — ainda que totalmente distinto em conteúdo — encontra-se no livro de Heidegger *Holzwege* (1950), especialmente no ensaio « Die Zeit des Weltbildes », que em muitos aspectos foi acrescentado e revisto em sua recente palestra « Die Frage nach der Technik », in *Die Künste im technischen Zeitalter*, *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste* (1954).

existentes, mas na própria atividade legisladora. O princípio político que guia esta atividade moral legisladora é a idéia de humanidade.

Para Jaspers, como para Gilson, o evento político decisivo da nossa época é a emergência da humanidade de sua existência puramente espiritual, como um sonho utópico ou um princípio diretor, para configurar uma realidade política urgente e sempre presente. O que Kant uma vez indicou como tarefa filosófica dos historiadores futuros, — escrever uma história *in weltbürgerlicher Absicht* (com uma intenção cosmopolita)¹⁸ — Jaspers de certo modo, tem tentado realizar recentemente de um ponto de vista filosófico, qual seja, apresentar uma história mundial da filosofia como a fundação adequada para um corpo político mundial¹⁹. Isto, por sua vez, só foi possível porque a comunicação constitui, na filosofia de Jaspers, o centro « existencial », tornando-se de fato idêntica à verdade. A atitude adequada ao homem filosófico nesta nova situação planetária é a da « comunicação ilimitada », o que implica fé na compreensibilidade de todas as verdades e boa vontade para revelar e escutar como condições primeiras de uma autêntica convivência humana. A comunicação não é uma « expressão » de pensamentos ou sentimentos, só podendo neste caso secundá-los, mas a própria verdade é comunicativa e desaparece fora da comunicação. O pensamento, na medida em que, para alcançar a verdade, deve necessariamente desembocar na comunicação, se torna prático, embora não pragmático. Pensar é antes uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si. Pelo que sei, Jaspers é o único filósofo a ter protestado contra a solidão, o único para quem a solidão parece « perniciosa » e que até mesmo se propõe a examinar « todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos » sob este aspecto : « o que eles significam para a comunicação ? Eles a entram ou a favorecem ? Eles conduzem à solidão ou despertam a comunicação ? »²⁰ A filosofia torna-se aqui a mediadora entre as muitas verdades, não porque ela detenha a única verdade válida para todos os homens, mas porque aquilo em que cada homem pode crer em seu isolamento, não pode humana e efetivamente tornar-se « verdadeiro », a não ser numa comunicação argumentada. Também aqui — ainda que de outro modo — a filosofia perdeu a sua arrogância perante a vida comum dos homens; ela tende a tornar-se *ancilla vitae* para todos, no sentido em que Kant uma vez a concebeu : « ela precederá sua graciosa dama levando o archote, ao invés de a seguir cuidando da cauda de seu vestido »²¹.

É fácil ver que a filosofia cosmopolita de Jaspers, ainda que parta do mesmo

18 Em seu *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1794).

19 Esta é a intenção central de sua filosofia da história, com sua tese de um « eixo temporal da história mundial » (que passa pelo século V a. C. e se torna a origem de todas as grandes civilizações do mundo), tal como apresentado no trabalho citado anteriormente. Desde então Jaspers vem trabalhando em uma « história mundial da filosofia ».

20 « Über meine Philosophie », in *Rechenschaft und Ausblick*, (1951), p. 350 ss.

21 A tradução foi tomada de empréstimo a Carl J. Friedrich em seu *Inevitable Peace* (1948).

problema da factualidade da humanidade, adota uma posição oposta à de Gilson e de outros pensadores católicos. Gilson afirma : « A razão é o que nos separa; a fé o que nos une »²², o que evidentemente é verdadeiro se considerarmos a razão como uma capacidade solitária, inerente a cada um de nós; de fato, quando começamos a pensar fora dos caminhos já trilhados pela opinião pública, chegamos necessariamente a resultados estritamente individuais. (A idéia de que uma razão inata diz automaticamente a mesma coisa a todos os homens ou perverte a faculdade da razão, transformando-a num mecanismo puramente formal, uma « máquina pensante », ou então pressupõe uma espécie de milagre que de fato jamais acontece.) A fé compreendida como o oposto desta razão subjetivista está ligada, de modo semelhante aos sentidos, a uma realidade « objetiva » que tem o poder de unir os homens exteriormente, pela « revelação », no reconhecimento de uma verdade única. O problema com este fator de unificação em uma futura sociedade universal é que ele não existiria jamais *entre* mas acima dos homens e, politicamente falando, submeteria a todos com igual autoridade a um único princípio. A vantagem da posição de Jaspers é que a razão pode tornar-se um vínculo universal, porque ela não é jamais completamente interna aos homens nem necessariamente encontra-se acima deles, mas, entre eles, ao menos em sua realidade prática. A razão que não quer comunicar-se já não é « racional ». Basta que nos lembremos da dupla definição aristotélica do homem — que o homem é *zôon politikon* e *logon ekhôn*, que na medida em que é político, possui a faculdade de falar, o poder de compreender, de se fazer compreender e de persuadir — para perceber que as definições da razão dadas por Jaspers remontam a experiência políticas autênticas e muito antigas. Por outro lado, parece bastante evidente que a « comunicação », tanto o termo como a experiência que lhe subjaz, tem suas raízes, não na esfera político-pública, mas no encontro pessoal entre Eu e Tu, e esta relação de puro diálogo está mais próxima da experiência original do diálogo solitário do pensamento do que qualquer outra. Pela mesma razão, ela contém menos experiência especificamente política do que quase qualquer outra relação em nossas vidas cotidianas.

As limitações da filosofia de Jaspers em relação à política são devidas, essencialmente, ao problema que assolou a filosofia política ao longo de quase toda a sua história. É da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural. Para dizer de outro modo : as experiências do filósofo, enquanto filósofo, são experiências com a solidão que, para o homem enquanto ser político, ainda que essenciais não deixam de ser marginais. Pode ser que — e eu apenas tocarei no assunto — o conceito heideggeriano de « mundo », que sob muitos aspectos ocupa o centro de sua filosofia, seja um passo para sair desta dificuldade. Em todo caso, é porque Heidegger define a

22 *Op. cit.*, p. 284.

existência humana como ser-no-mundo que ele insiste em dotar de significado filosófico as estruturas da vida cotidiana. Estas são completamente incompreensíveis se o homem não for entendido, antes de tudo, como existindo junto a outros. E o próprio Heidegger tem estado bastante atento ao fato de que a filosofia tradicional « sempre ultrapassou e negligenciou » o que era mais imediatamente aparente²³. É pela mesma razão que Heidegger, em seus primeiros escritos, evitou deliberadamente o termo « homem », ao passo que em seus últimos ensaios ele se inclina a tomar emprestado dos gregos o termo « os mortais ». Não é a ênfase na mortalidade o que importa aqui, mas o uso do plural. Entretanto, já que Heidegger nunca articulou as implicações de sua posição sobre este assunto, seria presunçoso atribuir excessivo significado ao uso deste plural.

Um dos aspectos mais perturbadores da filosofia contemporânea é que as diferenças entre as várias escolas e os indivíduos são mais marcantes do que o que eles têm em comum. Sempre que se instaura a discussão entre eles, o caos filosófico tende a dominar a cena a tal ponto que nem mesmo uma oposição significativa é possível. Para o observador externo, contudo, frequentemente parece que todas estas considerações e novas tentativas desenvolveram-se num clima idêntico e até mesmo o criaram, observação que contém uma certa verdade. O que têm em comum é a convicção da relevância da filosofia em oposição a todos aqueles que tentam trivializar a importância das questões filosóficas e propõem substituí-las por algum tipo de ciência ou pseudociência, como o materialismo marxista, a psicanálise, a logística, a semântica ou o que quer que seja. E esta solidariedade negativa contra as correntes em voga retira sua força de um temor comum, o de que a filosofia e o filosofar não sejam possíveis e significativos nas circunstâncias do mundo moderno. Mencionei anteriormente que a filosofia deixou sua proverbial torre de marfim e que o filósofo abandonou sua pretensão à posição de « homem sábio » na sociedade. Uma dúvida da filosofia sobre a sua própria viabilidade acompanha internamente este abandono da posição tradicional e, neste sentido, o interesse pela política tornou-se para ela uma questão de vida ou morte.

A questão parece ser que a evasão hegeliana do interesse pela política através de uma interpretação da história não é mais possível. Sua condição implícita era que os eventos históricos e o fio dos acontecimentos passados até o presente fizessem sentido e, em virtude do « poder da negação » hegeliano, revelassem em todos os seus aspectos perversos um significado positivo ao olhar retrospectivo do filósofo. Hegel pôde interpretar o curso passado da história em termos de um movimento dialético em direção à liberdade e assim compreender a Revolução Francesa e Napoleão Bonaparte no mesmo movi-

23 « Um olhar sobre a ontologia até hoje em vigor mostra que, ao se negligenciar (*Verfehlen*) a constituição existencial do ser-no-mundo, passa-se por cima (*Überspringen*) do fenômeno da mundaneidade ». *Sein und Zeit*, par. 14, p. 65.

mento. Hoje, nada parece mais discutível que a idéia de que o curso da história esteja, em si e por si mesmo, dirigido à crescente realização da liberdade. Se pensarmos em termos de correntes e tendências o oposto parece bem mais plausível. Além disso, o grandioso esforço de Hegel para reconciliar espírito e realidade dependia inteiramente da possibilidade de ver algo de bom em todo mal e de harmonizá-los. Isto permaneceria válido enquanto o « mal radical » (do qual Kant foi, entre os filósofos, ainda uma vez, o único a ter tido pelo menos uma concepção, ainda que não uma experiência concreta) não tivesse ocorrido. Quem ousaria reconciliar-se com a realidade dos campos de extermínio ou entrar no jogo de tese-antítese-síntese até que sua dialética descobrisse « significado » no trabalho escravo ? Sempre que encontramos argumentos semelhantes na filosofia atual, ou sua falta evidente de sentido de realidade não nos convence, ou começamos a suspeitar de má fé.

Em outras palavras, encontramos por trás de todas as filosofias que mencionamos o puro horror dos eventos políticos contemporâneos associado às possibilidades ainda mais terríveis do futuro. Parece-me característico que nem um só filósofo tenha mencionado ou analisado em termos filosóficos esta base de experiências. É como se esta recusa em reconhecer a experiência do terror, de levá-la a sério, os filósofos a houvessem herdado da recusa tradicional de conceder à esfera dos assuntos humanos o *thaumázzein*, este assombro perante o que é tal como é, que segundo Platão e Aristóteles é o começo de toda filosofia, e que eles próprios já tinham se recusado a aceitar como condição prévia da filosofia política. Pois o terror mudo diante do que o homem pode fazer e do que o mundo pode se tornar está, sob vários aspectos, ligado ao assombro mudo de gratidão de onde surgem as questões da filosofia.

Muitos dos pré-requisitos para uma nova filosofia política — que muito provavelmente consistirá na reformulação da atitude do filósofo em relação à esfera política, ou da ligação entre o homem como ser filosófico e como ser político, ou da relação entre pensamento e ação — já existem, ainda que possam aparentar ser à primeira vista mais uma eliminação dos obstáculos tradicionais do que a fundação de novas bases. Entre eles, a reformulação da verdade empreendida por Jaspers e as análises da vida cotidiana feitas por Heidegger, bem como a insistência dos existencialistas franceses na ação, que eles opõem às antigas suspeitas dos filósofos a seu respeito — « sua origem é desconhecida, e suas conseqüências são desconhecidas : teria portanto a ação um valor ? »²⁴ Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando uma relação Eu-Tu é acrescentada à compreensão tradicional do homem e da natureza humana. Tais reexames precisam manter o contato com as questões clássicas do pensamento

24 Como em Nietzsche *in Wille zur Macht*, nº 291.

político tal como nos são apresentadas na filosofia católica contemporânea em suas múltiplas variantes.

Mas estes são apenas pré-requisitos. Uma autêntica filosofia política não poderá, em última instância, surgir a partir de uma análise de tendências, acomodações parciais, reinterpretações ou, pelo contrário, da revolta contra a própria filosofia, ela só poderá brotar de um ato original de *thaumadzein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez (isto é, contra os ensinamentos dos antigos) apreender diretamente a esfera dos assuntos e feitos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com sua experiência profissional da solidão, não estão particularmente equipados para realizar este ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo ?

Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. Almeida e Claudia Drucker .