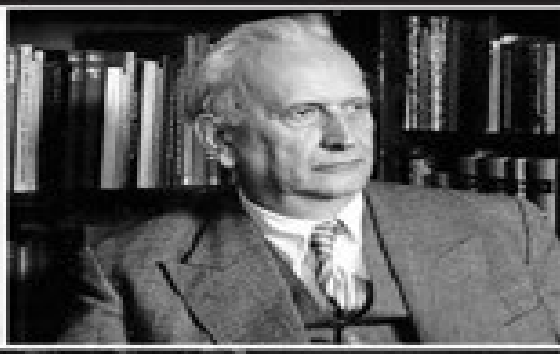
L&PM POCKET ENCYCLOPÆDIA

Jacques Colette

Existencialismo








EXISTENCIALISMO – Durante as décadas de 1930 a 1950, o existencialismo designa um clima de pensamento, uma corrente literária surgida na Europa que obteve grande divulgação principalmente na França, com Jean-Paul Sartre, Albert Camus, entre outros importantes filósofos. Um dos seus principais traços é a percepção de uma humanidade entregue às violências mortíferas, às monstruosidades de uma guerra particularmente bárbara que teria exigido dos artistas, escritores e filósofos novas inflexões

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Jacques Colette

Existencialismo

Tradução de Paulo Neves

www.lpm.com.br

L&PM POCKET

Sumário

Introdução
O existencialismo não é uma doutrina 7
Capítulo I
Teoria e prática da reflexão 19
Capítulo II
Existência, liberdade, transcendência 47
Capítulo III
O tempo, o mundo, a história 91
Conclusão 111
Bibliografia 117

INTRODUÇÃO

O EXISTENCIALISMO NÃO É UMA DOUTRINA

O aparecimento dos neologismos é raramente datado com precisão. Apollinaire pôde apresentar ao público as razões que o levaram a forjar o adjetivo "surrealista" (*Tirésias*, 1918). O mesmo não acontece nem com "existencial", nem com "existencialismo". Mas sabe-se que o emprego filosófico do primeiro ocorre aproximadamente na metade do século XIX, e o do segundo, cerca de um século mais tarde. Durante as décadas de 1930-1950, o existencialismo parece designar um clima de pensamento, uma corrente literária vinda da Europa do Norte, dos países eslavos ou germânicos. Um de seus traços principais seria a percepção do sentido do absurdo juntamente com a do sentimento trágico da vida. A experiência de uma humanidade entregue às violências mortíferas, às monstruosidades de uma guerra particularmente bárbara teria exigido dos artistas, dos escritores e dos filósofos novas inflexões, capazes de repor em questão o exercício de uma liberdade ainda a conquistar. "O existencialismo é mais do que uma filosofia em moda (...), em sua essência mais geral, ele tem a ver com a estrutura e a angústia do mundo moderno".[1] Assim, obras literárias, políticas e filosóficas de orientações as mais variadas foram tachadas de existencialismo, o que no grande público, aliás, podia qualificar tanto um modo de vida quanto um estilo literário. Os próprios teólogos e filósofos neotomistas tiveram de pagar seu tributo.[2] O *Congresso internacional de filosofia* de Roma, em 1946, consagrava sua primeira seção ao materialismo histórico, a segunda ao *Esistenzialismo.*

O rótulo "Existencialismo" substituiu rapidamente, na França e na Itália, o que na Alemanha era chamado mais academicamente *Existenzphilosophie*. Numa carta a J. Wahl, K. Jaspers escrevia: "O existencialismo é a morte da filosofia da existência".[3] Estava entendido, desde o início, que as concepções e descrições da existência não podiam de modo algum ser reunidas sob esse único emblema. A denominação é incapaz de designar algo de preciso no campo da ontologia, da teoria da conhecimento, do pensamento moral ou político, da filosofia da arte, da cultura ou da religião. O que confirma o fato, aliás, de que nenhum dos autores ditos existencialistas reivindicou duradouramente e sem reticências essa qualificação. É verdade que J.P. Sartre, mais que outros, afirmou no título de uma conferência feita em outubro de 1945: *O existencialismo é um*

humanismo. Para ele e para S. de Beauvoir (*Les temps modernes*, dezembro de 1945), era importante opor à natureza segundo "a sabedoria das nações" o homem, que é sempre liberdade, e refutar os que viam no existencialismo apenas pessimismo, ignomínia e desconhecimento das "belezas alegres, do lado luminoso da natureza humana".[4] O humanismo existencialista era descrito aí como o antídoto às espécies e subespécies de humanismo das quais *A náusea* [*La nausée*, romance de Sartre, 1938] fizera a sátira na cena do almoço de Roquentin com o Autodidata. Mas em 1975 ele haveria de declarar que não aceitaria mais essa "etiqueta de existencialista" e que, de resto, "ninguém mais me chama de 'existencialista', a não ser nos manuais, onde isso nada quer dizer".[5] Em "A querela do existencialismo" (revista *Les temps modernes*, novembro de 1945), Merleau-Ponty rebatia as críticas de que, no "existencialismo" de *O ser e o nada* [*L'Être et le Néant*, de Sartre, 1943], haviam penetrado ou teses materialistas (G. Marcel), ou bafios de idealismo (H. Lefebvre). Considerando que cristianismo e marxismo deveriam "*salvar* a busca existencialista e integrá-la, em vez de sufocá-la", ele sugeria que isso fosse feito reunindo "as duas metades da posteridade hegeliana: Kierkegaard e Marx". O cenário estava assim traçado. Ao evocar Hegel, Husserl e Sartre, J. Hyppolite voltou mais de uma vez a desenhá-lo. "Não é uma das coisas menos surpreendentes que a descoberta de Hegel a partir de 1930 foi contemporânea da descoberta de seus adversários, o existencialismo e o marxismo. Ao chegar tardiamente a Hegel, éramos capazes de descobrir nele, retrospectivamente, o que os comentadores anteriores não haviam podido ver.[6]"

Parece que se deve a Bergson a introdução do adjetivo *existencial* na língua filosófica francesa. No capítulo "A existência e o nada" de *A evolução criadora* [*L'Évolution créatrice*, 1907], o julgamento existencial é simplesmente distinguido do julgamento atributivo, seja qual for o objeto ao qual se refere. O sentido *existencial* do indivíduo humano, em sua vida corporal e psíquica, aparece em Gabriel Marcel que, sem referência a nenhuma das obras de seus contemporâneos alemães, propõe a expressão *índice existencial* para opor ao *cogito*, "que guarda a entrada do legítimo", a experiência imediata e irredutível da "unidade da existência e do existente", presença irredutível àquela que o simples fato da objetividade garante.[7] A partir de então, o *existencial* se integrou na linguagem corrente. O que antes era dito psicológico ou moral, ou mesmo simplesmente vital, será dito existencial: isso vale para o estilo de um romance, as inflexões de um testemunho, de um arrazoado ou de uma reportagem, o

conteúdo de uma emoção, de um mal-estar, a energia de uma resistência, a coloração de uma indolência e, sobretudo, o vigor de um *engajamento.*

Em sua *Introdução aos existencialismos* (1947), E. Mounier explicava: “A história do pensamento é pontuada por uma série de despertares *existencialistas*”, o primeiro sendo o apelo de Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo”. De fato, pode-se dizer que nenhum filósofo deixou de falar do homem em sua essência e existência, alma e corpo, ou mesmo do homem “medida de todas as coisas”. Mas, se quisermos levar em consideração as questões filosóficas de uma problemática coerente quanto à idade e às conotações dos conceitos, convém, no caso do *existencialismo*, atermo-nos ao pensamento moderno e contemporâneo dito pós-idealista à época que sucedeu à construção dos grandes sistemas alemães do idealismo especulativo. Na verdade, é na língua dinamarquesa, em Kierkegaard, que o conceito de *existencial* aparece como determinando o pensamento da subjetividade, a qual não é mais entendida como o eram o Eu de Montaigne, o *ego* de Descartes, o *eu penso* da apercepção transcendental em Kant ou, enfim, em Hegel, como o resíduo de unilateralidade não assumido no *espírito*, que é ao mesmo tempo substância e sujeito.

Chegou-se a reconhecer em Schelling um precursor do pensamento existencial, na medida em que ele leva a seu acabamento a metafísica da subjetividade. Nas *Investigações sobre a essência da liberdade humana* de 1809, assim como na obra póstuma *As idades do mundo* (versão de 1815), aparece o tema da angústia, da vertigem que se apodera do homem na experiência da liberdade como poder do bem e do mal. Kierkegaard refere-se a isso, certamente de maneira crítica, quando fala da dor e da melancolia a propósito da divindade afligida com a criação, mas reconhecendo que esse “antropomorfismo” não deve ser completamente reprovado.[8] Em última instância, e é o que vemos em Schelling, uma vez acabado o percurso da filosofia dita negativa, a subjetividade se reconhece incapaz de chegar pela razão ao pleno domínio pensante dela mesma, por ser forçada a retomar por sua conta “os dolorosos clamores dos tempos antigos e modernos”, e isso na medida em que ela esbarra na “questão última e universal: Por que existe alguma coisa? Por que não há nada?”.[9] A filosofia racional, que vai da essência à existência, do *prius* ao *posterius*, tendo atingido seu termo – a identidade do ente e do pensado no espírito absoluto –, coloca-se então a questão do “objeto último que não tem mais *prius*”. Essa filosofia deve ser dita negativa, pois, se abre a perspectiva de novas tarefas, ela não oferece nenhuma base, nenhum princípio para lançar-se a isso. A filosofia

positiva será animada por um outro tipo de querer-pensar. “Quero o que está *acima* do ser, o que não é o simples ente mas o *Senhor* do ser.” Mesmo o conceito de Deus-ente supremo pode aqui ser abandonado; não é de sua ideia, de sua essência que podemos partir, como sempre fez a metafísica, mas do puro e “simples existir”. “O ser é aqui *prius*, a essência *posterius*.” O ser necessário, que precede toda potência, toda possibilidade, que obriga a em nada deter-se exceto no “simples existir”, lança assim o pensamento naquela espécie de vertigem de que falou Kant, pois o pensamento se vê compelido a afirmar o ser imemorial, “um *fora de si* absoluto”, e com isso ele é por sua vez “afirmado fora de si mesmo, de maneira absolutamente extática”. “O existir não é aqui a consequência do conceito ou da essência, mas o existente é ele mesmo o conceito e ele mesmo a essência.”[10]

Kierkegaard, que foi ouvinte do curso de Schelling em Berlim em 1841-1842, reteve a ideia de um novo tipo de saber, de uma filosofia segunda. Não certamente à maneira de Schelling, que entendia ainda proceder especulativamente para “transformar *a posteriori* em concebível esse inconcebível *a priori*”.[11] É plausível, porém, ver nesse breve encontro o começo do pensamento da subjetividade como poder-ser e finitude, um dos temas principais das filosofias da existência. O que Schelling chamava a existência ativa e verdadeira, ou ainda existência interior, não será mais aquilo a que se pode chegar a partir da essência (seja ela do Eu ou de Deus), a partir da ideia que já é nossa (inata ou adquirida). Será a realidade, a existência como fato, o vivido tal como se dá não ao cabo de uma dedução engenhosa ou de uma audaciosa construção, mas tal como se oferece a simples descrições, embora complexas.

Não é por acaso que novos comentários dos últimos grandes sistemas filosóficos tenham acompanhado a releitura de seus primeiros adversários, releitura por sua vez contemporânea da descoberta da fenomenologia husserliana. P. Ricoeur observou “a inflexão existencial da fenomenologia transcendental” e da “fenomenologia implícita das filosofias da existência”.[12] Mas convém distinguir, no que aparentemente se percebe em algumas verificações circunstanciais do ponto de vista do método, o propósito de limitar-se à técnica descritiva e, de outro lado, a preocupação com o originário e o fundamental. No Prefácio à *Fenomenologia da percepção* [*Phénoménologie de la perception*, p. I], Merleau-Ponty assinalava que a fenomenologia “recoloca as essências na existência e não pensa ser possível compreender o homem e o mundo de outro modo senão a partir de sua *facticidade*”. Ampliando

consideravelmente a perspectiva, ele acrescentava: essa fenomenologia “deixa-se praticar e reconhecer como maneira ou como estilo (...). Ela está a caminho há muito tempo; seus discípulos a reencontram em toda parte, em Hegel e em Kierkegaard, evidentemente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud (...). Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a de uma filosofia existencial” (p. II, IX). Fim do dualismo do essência e da existência, do *Wesen* e do *Dasein*, redescoberta de um solo originário esquecido pela metafísica praticada como saber organizado e perfeitamente enquadrado pelas categorias do ser real, possível e necessário. Nos anexos de seu Curso de introdução à investigação fenomenológica (1921-1922), Heidegger reproduziu as seguintes linhas de Kierkegaard: “A filosofia, como uma pura abstração, paira na imprecisão metafísica. Em vez de explicar-se e de assim remeter os homens (os homens singulares) à ética, ao religioso, ao existencial, a filosofia deu a impressão de que os homens, para falar de um modo bem prosaico, podiam entregar-se à especulação despojando-se de sua velha pele e fazendo-se pura aparência.”[13]

Localizada na história do pensamento, nem por isso a problemática existencial está definida. Simplesmente esboçamos o quadro no qual se inscrevem suas entradas e saídas para sugerir que, diferentemente dos sistemas de pensamento nos quais sempre se traduziu o espírito filosófico, as filosofias da existência não queriam nem podiam se transmitir como doutrinas bem estabelecidas. Mas elas não pretendiam tampouco se apresentar como simples testemunhos de uma época ou como destinos singulares. Cabia-lhes assim imaginar modos de escrita e de comunicação através dos quais os estilos, quando não as razões de viver, pudessem se articular em misturas de abstrato e de concreto, mediante retomadas e modulações novas de categorias de modo nenhum inéditas. De fato, desde a Antiguidade grega e latina, desde a literatura sapiencial da Bíblia, desde Sócrates e dos mestres de sabedoria, o conhecimento e o cuidado de si não deixaram de estabelecer os principais conceitos indispensáveis a todo aquele que quer considerar o mundo com assombro e lançar sobre a totalidade do que existe o olhar de um novíssimo espectador: *tamquam spectator novus* (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 64).

Já vai longe o tempo em que, certamente em lembrança da repartição dos discípulos de Hegel em esquerda e direita, fazia-se o mesmo em relação aos existencialistas, separados em realistas e idealistas, racionalistas e irracionalistas, ateus e religiosos. Diversas temáticas que podemos dizer existencialistas foram intimamente ligadas, na França dos anos 1945-1965, à história literária e

política. As referências à literatura e aos debates políticos serão aqui apenas alusivas, muitos livros já descreveram e analisaram essa conjuntura que, aliás, não é de modo algum acidental. O existencialismo estava muito em voga e era diversamente julgado quando um crítico pôde afirmar em 1945: "No existencialismo não há senão uma maneira especificamente moderna de sentir e de dizer coisas no fundo *eternas*." Convinha então examinar "o existencialismo heideggeriano a fim de ver como ele se desenvolve e até que consequências éticas e políticas é possível levá-lo", considerando ao mesmo tempo que "a análise de Marx, sendo de uma maravilhosa segurança, abre o campo da fenomenologia e anuncia o existencialismo". A situação é aparentemente bem distinta em 1963, pois o mesmo autor acaba por julgar que "talvez o existencialismo tenha sido menos um discurso filosófico do que um pouco de barulho por nada".[14] A influência crescente do pensamento de Heidegger e o severo enfrentamento do existencialismo francês, qualificado por Sartre de humanista, explicam essas reviravoltas. Não se tratava mais de ater-se à maneira moderna de repetir a *philosophia perennis*, para quem quisesse ir além da "experiência que a filosofia moderna tem do ente", ou seja, ali onde o ente só aparece como objeto para a percepção e a representação. Tratava-se de tomar uma distância em relação ao "poder sempre intacto do pensamento moderno (do qual a filosofia da existência e o existencialismo são, com a logística, os ramos mais vivos)".[15]

Nosso propósito não é escrever a crônica desses anos filosóficos, mas traçar as linhas de força dos pensamentos da existência tais como se apresentaram a partir do que se convencionou chamar "o acabamento do idealismo alemão".[16] Lembraremos que, fora da Escandinávia, uma primeira recepção do pensamento de Kierkegaard é devido a G. Lukacs (1909), que posteriormente denunciará o surgimento, na Alemanha (K. Löwith) e na França (J. Wahl), do que ele chamava uma "kierkegaardização da dialética histórica hegeliana". Mais significativa para o contexto do "existencialismo" é a presença de Kierkegaard na *Psicopatologia geral*, de K. Jaspers (1913), presença associada com insistência à de Nietzsche, sobretudo na reedição de 1946. A referência aos dois pensadores de exceção é decisiva na *Psicologia das visões do mundo* (1919), obra imediata e longamente comentada por Heidegger.[17] Jacobi e Schelling são também invocados por Jaspers, pensador que se sabe não excepcional e que convidava seus contemporâneos a ter o olhar fixo em "*Kierkegaard*, bastante grande para figurar na história universal ao lado de *Nietzsche*".[18]

Por mais contestado que tenha sido no círculo dos espíritos avisados e, como foi dito, por mais contestável que seja para designar uma pretensa doutrina filosófica, o termo *existencialismo* se impôs e, portanto, é aqui mantido. Foi com esse título que se publicou, na presente coleção [*Que sais-je?*, PUF], um livro que conferia ao existencialismo filosófico a extensão histórica e a amplitude sistemática mais ampla que se pode imaginar.[19] Propomos aqui uma versão um tanto reduzida e consideravelmente modificada do estudo anteriormente publicado[20], que se atinha às obras dos seguintes autores: Soren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Albert Camus (1913-1960).

Observação preliminar

"Filosofar é aprender a morrer." Montaigne (*Essais*, I, 20) citava Cícero, mas poderia ter mencionado muitos outros estoicos. Ele fazia bem em não citar Platão (*Fédon*, 67 *e*). Alguns poderiam, com razão, achar estranho não ver figurar o ser mortal nos títulos desse sobrevoo das filosofias da existência, dessas "fenomenologias existenciais". A razão disso é que o motivo não podia deixar de reaparecer em múltiplas retomadas, a cada vez exigido pelo contexto.

---

1. Levinas, E. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. p.120. (N.A.)
2. Castelli, E. *Existentialisme théologique*. Paris: Herman, 1948; Gilson, E. *Être et essence*. Paris: Vrin, 1948. (N.A.)
3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, sessão de 4 de dezembro de 1937. p.196. (N.A.)
4. Sartre, J-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946. p.10. (N.A.)
5. Sartre, J-P. *Situations*. X. Paris: Gallimard, 1976. p.192. (N.A.)
6. Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948. p.158-164; Hyppolite, J. La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine. In: _____. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971. Tomo I. p.233. (N.A.)
7. Marcel, G. Existence et objectivité. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935. p.309, 315-316. (N.A.)
8. Kierkegaard. *Le concept d'angoisse*. *Oeuvres complètes*. Trad. de P.H.Tisseau. Paris: L'Orante, 1966-1986. v.20. p.161. (N.A.)
9. Schelling. *Philosophie de la Révelation*. Trad. de R.C.P. Schellingiana. Paris: PUF, 1989. p.25. (N.A.)
10. *Ibid.* p.115-116, 184-186, 189, 193. (N.A.)
11. *Ibid.* p.191. (N.A.)
12. Ricoeur, P. Phénoménologie existentielle. In: *Encyclopédie française*. Paris: Larousse, 1957. Tomo XIX. (N.A.)

13. KIERKEGAARD. *Exercice en christianisme*. Trad. de V. Delecroix. Paris: Le Félin, 2006. p.124. (N.A.)
14. BEAUFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger*. Paris: Vrin, 1986. p.17, 52, 54, 76. (N.A.)
15. HEIDEGGER. *Moira*. In: *Essais et Conférences*. Trad. de A. Préau. Paris: Gallimard, 1958. p.282. (N.A.)
16. SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. (N.A.)
17. HEIDEGGER. Remarques sur la *Psychologie der Weltanchauungen* de Karl Jaspers. Trad. de P.Collomby. *Philosophie*, nº 11-12, 1986. (N.A.)
18. JASPERS. *Philosophie*. Trad. de J.Hersch. Paris-Berlim: Springer, 1989. Posfácio de 1955. p.19. (N.A.)
19. FOULQUIÉ, P. *L'existentialisme*. Paris: PUF, 1952. (N.A.)
20. *L'existentialisme*, 1994, 3ª edição corrigida, 1999. (N.A.)

Capítulo I

Teoria e prática da reflexão

"Kierkegaard, que foi o primeiro a empregar o termo 'existência' no seu sentido moderno, deliberadamente se opôs a Hegel."[21] Confrontados com o pensamento da reflexão em Hegel, com sua complexidade e amplitude, a noção e o trabalho da reflexão nas filosofias da existência têm uma natureza bem diferente. Para compreender seu alcance, vale mencionar alguns traços da temática hegeliana, tais como aparecem na edição de 1827 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, pois isso diz respeito tanto à noção de *existência* quanto à relação, que é também separação, do finito e do infinito, lá onde se impõe, em última instância, o questionamento propriamente reflexivo (§ 573). Como diz o prefácio, a reflexão, no sentido comum, é produzida ou pelo entendimento que opera com o auxílio de categorias fixas opostas umas às outras, ou pelo simples julgamento de apreciação. Dessa reflexão, distingue-se radicalmente o pensamento filosófico, dito reflexão num outro sentido, isto é, pensamento segundo, ulterior, subsequente (*Nachdenken*), que rediz, repete, reflete a Ideia filosófica desprovida de toda mistura, o conhecimento elaborado e desdobrado cujo núcleo, segundo o terceiro silogismo do absoluto, é a lógica que se divide em espírito e em natureza. Sem considerar a filosofia da natureza, veremos aparecer a reflexão no espírito subjetivo como espírito prático e vontade livre (§ 478), no espírito objetivo como moralidade (§ 487) e, em se tratando do espírito absoluto, como reflexão espiritual na Ideia, ou seja, no segundo silogismo em que o momento mediador é o próprio espírito (§ 576).

É no centro da *Ciência da lógica*, na doutrina da "essência como fundamento da existência", nessa teoria que é por excelência o ponto de vista da reflexão, que esta aparece precisamente a respeito da definição de *existência*, no § 123: "A existência (*Existenz*) é a unidade imediata da reflexão-em-si e da reflexão-em-outra-coisa", texto precisamente citado por Kierkegaard no *Post-scriptum* de 1846.[22] Ser singular ou mundo em totalidade, todo existente aparece à reflexão como oriundo de um fundamento (*Grund*), de uma razão de ser, fundamento que se nega e se mantém em seu resultado: a existência. Todas as realidades refletidas em si e que aparecem ao mesmo tempo em seu outro formam o conjunto daquilo que funda e daquilo que é fundado; essa conexão infinita é o "jogo multicolorido do mundo". Segundo a etimologia latina, bastante explorada

desde a Idade Média, o existente *ex-sistit* originado do seu fundamento, o supera, se sustém aí (*sistit*), se mantém e se mostra. A existência é a unidade do ser e do aparecer. Se se considera o sistema a partir da *Ciência da lógica*, percebe-se o momento a partir do qual se desenvolvem progressivamente e, segundo Hegel, concretamente, ao ritmo da reflexão, as esferas da natureza e do espírito.

Histórica e filosoficamente, as filosofias da existência têm seu tempo e seu lugar lá onde não se trata mais de proceder à postulação de um fundamento que torne possível a construção de um edifício conceitual. Uma ruptura se produziu, e o movimento natural de retorno à tradição, por crítico que seja, não podia mais se repetir. Houve, certamente, diversas maneiras de entender a divisa da fenomenologia husserliana: “Retorno às coisas mesmas”. Retorno que, longe de significar uma melhor compreensão das mais antigas e veneráveis fontes da tradição, implicava “uma *destruição* (...) do fundo tradicional da ontologia antiga (que buscava reencontrar) as experiências originais das primeiras determinações do ser” (Heidegger, *Ser e tempo*, p.22). Essa destruição, dita também *Abbau* (desmontagem ou desconstrução), sem ser puramente negadora do passado, é antes de tudo animada por uma intenção positiva em relação ao presente do pensamento e da existência. O filósofo via-se assim reconduzido ao campo da vida cotidiana, fluente, arriscado e conflitivo. Os domínios da política, da arte e da religião, cujo sentido sempre foi investigado pela filosofia desde os gregos, passavam a ser, sob novos auspícios, o lugar de confrontos inéditos, porque se empreendia descrever seus horizontes partindo da análise da existência humana para reconduzir a ela. Arrancar-se da imediatidade do vivido, do irrefletido, para perceber esse vivido é a tarefa de uma reflexão inseparável da vida em exercício, de uma reflexão que não procede nem do interior, por introspecção direta, nem do exterior, por reconstrução feita depois.

I. Kierkegaard: a dupla reflexão

“Existir em verdade, portanto penetrar sua existência com consciência, ao mesmo tempo eternamente, por assim dizer, muito além dela, no entanto presente nela, no entanto no devir, eis o que é verdadeiramente difícil.” É nisso que consiste “a relação absoluta pela qual a existência se torna imensamente tensa, porque ela precisa efetuar constantemente um duplo movimento”. Esse movimento é fonte de angústia, pois ele consiste em ir em direção ao incondicionado, não para nele se perder, mas para incessantemente voltar e reintegrar o campo do relativo e do condicionado. O estatuto da reflexão se revela assim em sua dualidade: como a existência mesma, a reflexão se desdobra

na incerteza entre necessidade e possibilidade, entre passado e futuro, entre passividade e atividade, entre finito e infinito. “O pensador subjetivo é dialético em direção do existencial; ele é habitado pela paixão do pensamento que lhe permite manter firme a disjunção qualitativa”, essa “disjunção absoluta”[23] em relação à qual a obra da mediação, esse levantamento das metas relativas, permanece uma coisa subalterna.

O ser-si é reflexão, mas não a reflexão abstrata que, na Lógica hegeliana (§ 123), define a existência como unidade da reflexão em si e da reflexão no outro. Entre esses dois momentos, intervém o que impede precisamente que se realize a unidade, ou seja, o tempo. O pensamento puro pode pensar o movimento já advindo, o tempo passado, a existência finda, mas não o que permanece abstratamente inconcebível, o tempo vivido do sujeito real, existente, isto é, que vive a absoluta disjunção, trabalhado pela paixão infinita, que só tem sentido ético e religioso. O existente existe no sentido de *ex-sistere*, aquilo que o fundou preexiste a ele e permanece além, sem que se possa articular definitivamente o que funda e o que é fundado. No tempo real, a disjunção nunca é superada, a existência é vida do instante. Assim compreendido, “o tempo não se atribui nenhum lugar no pensamento puro”. A existência temporal é o recife que faz naufragar o pensamento puro, segundo o qual o conceito manifestaria seu poder até sobre o tempo. Subjetivamente vivida, a paixão pelo infinito não tem o infinito como conteúdo (como *aquilo que – quod*), ela só se relaciona a ele segundo a modalidade (*quo-modo*) da decisão, no instante. “Mas o *como*, que é subjetivamente acentuado, é ao mesmo tempo, precisamente porque o sujeito é existente, dialético em relação ao tempo.”[24]

Vale dizer que é impossível a retomada de si na eternidade da reminiscência, pois reflexão e linguagem não têm outro elemento a não ser o tempo. A reflexão não é nem simples nem absoluta, ela é dupla. Com a relação absoluta nunca se chega ao fim, o trabalho da apropriação é infinito e, nessa matéria, não se trata de comunicação direta de resultados, não há efusão imediata. O duplo movimento (infinito/finito), assim como a comunicação (apropriação interiorizante/desapropriação exteriorizante), tem a ver com aquele ritmo discordante evocado também pela ideia kierkegaardiana da reduplicação. O redobrar do pensamento aqui exigido significa a passagem do pensamento à ação, da dialética das ideias à vida, mas também da reflexão primeira que, tendo atingido a palavra justa, sabe que tudo resta por fazer, ou seja, passar da expressão correta ao modo de comunicação que traduza a relação exata do

existente (locutor ou escritor) com a ideia. Essa reflexão segunda só é exigida na ordem do existencial.

Nos domínios em que o pensamento objetivo tem sua justificação, a comunicação direta é natural, e pode-se traçar limites exatos que a expressão do pensamento deve se impor. O mundo, o conjunto dos fatos, dos estados de coisas, das situações dadas, deixa-se representar por imagens (*Bild*), que são como os modelos da realidade. Pode-se reconhecer aí os termos e a problemática de Wittgenstein, os dois pensadores tendo sido particularmente concernidos pelo problema do solipsismo da linguagem. Independentemente das menções explícitas de Wittgenstein a Kierkegaard na *Conferência sobre a ética*, assinalaremos apenas a proposição bem conhecida do *Tractatus logico-philosophicus*: "O que o solipsismo quer fazer entender é inteiramente exato, salvo que isso não se pode *dizer*, isso se mostra" (5.62). Trata-se aí, de certo modo, de um contrassenso não insensato. Para Kierkegaard, a interioridade da existência não se deixa *dizer*, se esse dizer é o da comunicação direta, por exemplo o idioma da abstração. Em seu isolamento, a subjetividade existente vive um "segredo essencial"[25] que é o da vida ética e que difere dos segredos ordinários e contingentes. Enquanto a reflexão primeira e seus resultados podem se dizer e se entender diretamente, um segundo movimento se impõe relativamente a esse segredo, pois dois existentes singulares não podem ser duplamente refletidos da mesma maneira.

O gênio de Kierkegaard foi conceber e dar corpo a um estilo de comunicação duplamente refletida, feita de artifícios constantemente renovados na ordem da criação literária de ficções e de ensaios. Era para dar voz a isso na ordem existencial que a Idade Média chamava *haecceitas*. Não bastava indicar teticamente o lugar a partir do qual o leitor poderia ter do mundo da moral e da religião uma visão justa. É de forma reflexiva que, reconduzindo constantemente o discurso a si, o autor se apresenta ao mesmo tempo em que se ausenta dessa apresentação. Misturando o gracejo ao sério, o cômico ao trágico, a alusão à argumentação, ele deixa o leitor decifrar sozinho o apelo que eventualmente poderia passar através do que é dito. Enquanto o movimento diretamente perceptível da reflexão segue tranquilamente sua marcha, o da reflexão segunda comporta o trabalho contra si, dialética na segunda potência, espécie de "redobramento em que consiste o *sério*, comparável à pressão que determina a profundidade do sulco traçado pela charrua".[26] "Se o pensamento exposto é reduplicado", a linguagem também será altamente vigiada; nenhuma palavra,

nenhum incidente, nenhuma digressão, nenhuma expressão que produza imagem deve ser pronunciada por descuido. Quando o autor se sabe incapaz de "impor diretamente um freio a toda uma época", resta-lhe refrear-se a si mesmo. "É *nesse* ponto do existir, e devido à exigência ética endereçada ao existente, que é preciso refrear (*at holde igjen*), quando uma filosofia abstrata e um pensamento puro querem explicar tudo escamoteando o que é decisivo."[27]

II. Marcel: a reflexão segunda

O ponto de partida e o movimento do pensamento de G. Marcel são bastante significativos na medida em que se produziram independentemente tanto de Kierkegaard quanto de Husserl. Ele está mais próximo de alguns autores anglo-saxões, de Schelling, ao mesmo tempo em que participa do contexto tipicamente francês da filosofia reflexiva (Lachelier, Lagneau, Brunschvicg) e do bergsonismo: desconfiança em relação ao intelectualismo, preocupação com a vida concreta, retorno à intuição. Em "As condições dialéticas da filosofia da intuição" (*Revue de métaphysique et de morale*, 1912) e depois na primeira parte do *Journal métaphysique* [*Diário metafísico*], ele se dedicou, solitária e laboriosamente, a estabelecer o valor ontológico da intuição, mostrando a incapacidade, nesse ponto, da dialética idealista que procede de maneira discursiva. O propósito era demonstrar que o idealismo, mas também o bergsonismo não permitiam o acesso ao ser *concreto.* Tratava-se de estabelecer que na *intuição* o ser é dado, mas não dado por ela, donde a imanência do ser ao espírito e a transcendência do pensamento em relação ao saber sempre é regido pelos processos de objetivação. "A existencialidade é a participação na medida em que esta é não-objetivável."[28]

Sem considerar o aspecto religioso das fórmulas que marcam o final do artigo de 1912, convém reter o ganho filosófico assim negativamente expresso: ao empírico verificável opõe-se a existência imediata, um dado não constituído. A herança teológico-filosófica, tal como fora assumida pelo idealismo, é aqui abandonada em nome da *intuição,* na qual poderiam se conjugar a liberdade do espírito e a realidade empírica dita existencial. Mais aquém da dedução do empírico ou da necessidade formal, o *eu penso* – não como dado ou como forma, mas como ato livre cujo traço é o inverificável – pode chamar-se *fé.* Essa fé não é uma hipótese, mas "o ato pelo qual o espírito preenche o vazio entre o eu pensante e o eu empírico ao afirmar a ligação transcendente deles".[29] Para além de todo subjetivismo, o *eu creio* transcende desde o início a oposição do

imediato e do mediato, embora isso não se dê à maneira de Schelling. Diferentemente do *santo* (o Cristo dos filósofos afirmado como Ideia), "para quem tudo é atualidade pura" (*ibid.*), o filósofo, que não é um santo, precisa abrir na dimensão da encarnação e da relação com outrem as vias de acesso a um novo imediato. O *drama* da sensação e da fé é que elas devem ser refletidas, interpretadas. "Com isso o *erro* se torna possível. O erro faz sua entrada no mundo com a reflexão" (*ibid.*, p.131).

O pensamento de Marcel vai se desenvolver, então, primeiro, denunciando as armadilhas e as facilidades da reflexão primária que, centrada no verificável, não pode chegar à intensidade do existencial (corporeidade, relação com o outro homem). Depois, propõe a ideia de uma reflexão segunda que dê acesso ao metaproblemático, ao mistério e, de certo modo, ao eterno, em virtude de uma fidelidade criadora que ignora a fragmentação do tempo. Os temas cristãos da fé e da esperança reaparecem no campo filosófico numa espécie de contestação da posse intuitiva. Mas é no amor que melhor se apaga a fronteira entre o *em-mim* e o *diante-de-mim.* Essa esfera coincide com a do metaproblemático, na qual aparece como *mistério* a união da alma e do corpo. É o que permite formular, a partir da existência encarnada e em relação com o mundo, o programa de uma dialética que se apoia "no solo de uma experiência não completamente mediatizável" (*ibid.*, p.261). Feita de idas e voltas, essa dialética não é progressiva; não é nem acolhimento de um dado, nem tensão para uma apoditicidade qualquer ou para uma totalização. A existência é da ordem de um sentimento originário, com o qual o pensamento só pode se relacionar como "conhecimento imediato e participação" (*ibid.*, p.315).

Confrontado ao tema bergsoniano da intuição, tema dificilmente contornável na França da época, Marcel chegou a propor a expressão "intuição reflexiva", para contestá-lo pouco depois.[30] A intuição reflexiva é uma intuição que, sem ser para si, não se possui ela mesma senão através dos modos de experiência e dos pensamentos que ela ilumina ao transcendê-los. É da fé que se trata, quando se fala de uma intuição que é também reflexão. Quanto à filosofia, reflexão sobre essa reflexão, ela deverá praticar uma "reflexão na segunda potência pela qual o pensamento *se inclina* para recuperar uma intuição que, de certo modo, se perde na medida em que se exerce" (*ibid.*, p.171). Ao contrário do *cogito,* que garante o que é válido, o *credo* conduz ao espírito e não mais ao sujeito pensante. A imediatidade não-relativa, expressão concreta do esquema metafísico da participação, é a experiência ou o sentir fundamental que sempre já aconteceu quando, pelo pensamento, eu me torno sujeito. A reflexão segunda

será a atenção dada a essa antecedência, que não é outra coisa senão minha participação no mistério do ser.

O ultrapassar da reflexão primária e do *Denken* pela reflexão segunda e pelo *Andenken* é motivado pela vontade de imediatez. "O *Andenken* é mágico no seu fundo; ele vai ao ser mesmo *para além* dos intermediários psicológicos" (*ibid.*, p.43). A recuperação do imediato ou da afirmação originária, com o índice de certeza que possuem, poderiam evocar um certo voluntarismo metafísico polarizado pelo desejo de presença total. Na verdade, embora esses acentos estejam presentes em Marcel, convém sublinhar que a intuição é dita aqui "cega" (*ibid.*, p.175). O pensamento concreto se manifesta diante da sensação e da crença, do indubitável que só se pode pensar nos lugares do fracasso da objetivação. O existente é a resposta à questão que ele é, para si mesmo, resposta nunca completamente revelada, pois o invulgar itinerário de cada destino desenrola-se sob o signo da participação, que é da ordem do mistério. A ruptura com o regime da objetividade e do *problemático* é o avesso, abstratamente designado, daquilo que só se pode dar a ver por numerosas análises existenciais concretas.

III. Jaspers: a reflexão sobre si

"*Colocado em suspenso* pelo ultrapassar de todo conhecimento que imobiliza o ser do mundo (enquanto orientação filosófica no mundo), o pensamento (enquanto esclarecimento da existência) *apela* à liberdade e cria o espaço do seu agir incondicionado pela *evocação* da transcendência, enquanto metafísica."[31] Por essa fórmula, Jaspers exprimia a unidade do seu projeto no qual se rearticulavam as três partes tradicionais da *metaphysica specialis*. Uma vez reconhecido em seu ser determinado no mundo, e como que após o que dele disseram os saberes positivos, o homem ouve o chamado que o abre à indeterminação de uma possibilidade absoluta. Assim reconduzida à sua essência de possibilidade, a existência pode livremente conjurar a transcendência oculta, isto é, despojada dos nomes que lhe dão as religiões ou as especulações filosóficas. A consciência idealista é vontade de unidade, de apaziguamento, de reconciliação, de saber absoluto; ela só pode faltar à transcendência ao mesmo tempo em que desfaz "o que é existencialmente histórico" (*Filosofia*, p.376). O idealismo é a filosofia da felicidade, na qual se desfaz toda negatividade, na ignorância de que "a verdade da felicidade surge sobre o fundo de um fracasso" (p.444).

A reflexão sobre si ou existencial representa aquele momento de liberdade em que surge não o ser-si como dado, mas a consciência de poder, isto é, “o ser que se preocupa consigo e que em seu comportamento também decide o que ele é” (p.293). O esclarecimento da existência não pode vir de uma ontologia, a existência não é nem objeto (metafísica realista), nem sujeito (metafísica idealista). “A existência é o que nunca será objeto, a *origem* a partir da qual penso e ajo, da qual falo através de raciocínios que não trazem conhecimento algum; a existência é o que se relaciona *a si mesmo e, desse modo, à sua transcendência*” (p.11, onde é dito o que essa ideia da existência deve a Kierkegaard, na medida em que ela implica a *historicidade*). É tal a pluralidade dos aspectos sob os quais se manifesta a transcendência que ela se desdobra sem que nenhum princípio, nenhuma unidade possa reduzi-la. A orientação no *mundo* não pode oferecer nenhuma orientação unívoca, cientificamente determinável, à existência. Virtual, a existência é possibilidade permanente: aberta sobre o abismo de uma verdade plural, ela é tomada de vertigem. Somente a relação com a transcendência pode arrancá-la dessa vertigem, pois sem isso “o sujeito empírico se refugia em ilusões que o encerram, pelas quais ele engana a si mesmo e nas quais se agarra com obstinação e angústia” (p.609).

Assim, a reflexão só será filosófica como pensamento que brota da existência virtual. “A existência não é um conceito, é um signo que indica um ‘mais além de toda objetividade’” (p.20). O existir não é um objeto, mas aquilo de que não cessamos de partir para pensar o possível. A reflexão sobre si não é um puro olhar no espelho, mas, tomando o preceito délfico como imperativo, significa: age sobre ti mesmo para que te tornes aquele que és. Como esclarecimento da existência, a reflexão não pode se fechar sobre si mesma, crispar-se a ponto de tornar-se vontade de saber; ela precisa constantemente arriscar-se a perder o pé, rompendo com o regime da imediatidade primeira. “Refletindo sobre mim, há sempre um instante em que não sou mais eu mesmo e em que não sou ainda. Sou virtualidade” (p.297). Em contrapartida, essa reflexão remete ao que Jaspers não hesita em chamar *consciência absoluta*, isto é, na origem das atitudes objetiváveis entendidas como reflexo da existência em sua incondicionalidade. Esse absoluto significa ao mesmo tempo apaziguamento e inquietude, tensão e reconciliação, cujas formas (consciência moral, amor, fé) não são adequação a um conteúdo, mas somente *signos* de uma origem irrecusável, embora para sempre irrecuperável. A consciência absoluta não pode se satisfazer “nem nas afirmações objetivas do ser absoluto da transcendência, nem naquelas relativas ao ser do mundo (...). A verdadeira *consciência filosófica* serve-se desses dois

procedimentos para que cada um deles perca a segurança de possuir um conhecimento definitivo do ser" (p.466).

O esclarecimento da existência constitui portanto o eixo em torno do qual giram a reflexão sobre a consciência em geral, que é condição de toda objetividade, e a consciência absoluta, na qual se reflete a origem e se revela a transcendência. A aproximação à consciência absoluta exige da reflexão três movimentos articulados uns aos outros. "Em seu *movimento a partir da origem* enquanto não-saber, vertigem, angústia, consciência moral; em sua *plenitude* enquanto amor, fé, imaginação; através de sua *salvaguada na realidade empírica* enquanto ironia, jogo, pudor, serenidade" (p.467).

A dimensão de transcendência desapareceria da virtualidade existencial, e portanto não teria justificação filosófica, se o sujeito empírico se oferecesse apenas a um saber objetivo, às medidas exatas e às táticas oportunistas. Em seu devir, a existência virtual faz a experiência das situações-limite (morte, sofrimento, combate, culpabilidade), situações que toda vida enfrenta, modalidades diversas da provação, do inevitável fracasso contra o qual se choca a existência obrigada a transcender sua situação. Mas essas situações, precisamente enquanto *limites*, dão à existência virtual (e não à consciência em geral) um impulso de vida que a lança a um mais-além. Portanto, as relações existenciais com a transcendência devem ser descritas levando em conta situações-limite e o ritmo das antinomias: desafio e abandono, queda e voo, a lei do dia e a paixão da noite, o múltiplo e o uno (p.667 ss.). Essas páginas sublinham o paradoxo da existência, por um lado livremente engajada no mundo e manifestando-se claramente no tempo da história, por outro lado entregue, numa espécie de intemporalidade, a uma transcendência que só é dizível na linguagem cifrada. Aqui se alternam as abordagens noturnas do mistério na obscuridade da paixão e "a reflexão na qual é a luz que tem a primazia" (p.692-693).

Filosofia [1932], de Jaspers, é um tratado de filosofia único no gênero. Quando foi publicado, teve uma grande repercussão e representou o tipo mesmo da filosofia da existência, sobretudo em razão de um tom absolutamente não habitual "na Heidelberg neokantiana da época (...). Uma sobriedade nórdica se alia aqui a um *pathos* quase cerimonial".[32] "Fazer no fracasso a experiência do ser" (p.796) é a última palavra do livro. Essa "filosofia, sempre a ponto de se confundir com uma filosofia do desespero e do absurdo, sempre se recupera como filosofia da substância e da paz".[33]

IV. Husserl e Heidegger: da reflexão à explicitação

Segundo Husserl, o pensamento só é verdadeiramente filosófico se ele tende a uma reflexão total ou absoluta. Esta é concebida como o que pode fazer aparecer o sentido último do conhecimento e de seus objetos. Essa evidência na esfera da absoluta doação define o programa fenomenológico: o que se dá a si mesmo (*Selbstgegebenheit*) é o aparecer e o que aparece. Nessa doação da coisa ao *ego*, reside a evidência apodítica que, para todo conhecimento, representa a fundação última. Conceber como possível essa doação é considerar que todo vivido espontâneo está, em princípio e por essência, pronto a se oferecer à reflexão, é considerar que para a reflexão todo dado é perceptível (*Ideias diretrizes para uma fenomenologia*, I, § 45). O ato de reflexão se produz no Eu absoluto, onde tem lugar a cisão em consciência natural e Eu fenomenológico (*Meditações cartesianas*, § 15). A "maravilha das maravilhas" (*Ideias diretrizes*, III, § 12), que a filosofia tem por tarefa transformar em problemas científicos, é o Eu puro no qual todo vivido pode se tornar objeto de *apercepção*.

O paradoxo desse pensamento é considerar que pela redução nada é perdido da experiência natural, quando é no *ego* puro, não mundano, que se opera, embora num sentido não hegeliano, uma reflexão absoluta. Aqui não é o lugar de mostrar de que maneira Husserl, levando em conta de forma cada vez mais ampla e sistemática a intencionalidade, foi levado a se afastar da via cartesiana. Basta lembrar a mutação imposta à prática da reflexão. A introdução (§ 3) ao segundo volume das *Investigações lógicas* (1901) definia a reflexão como a transformação dos atos de consciência e do seu sentido imanente em objetos de apreensão e de afirmação teórica. Voltada para o correlato noemático, e depois para o mundo em sua concreção plena, a observação fenomenológica (que Husserl sempre considerará como apreensão teórica se fazendo na constituição transcendental), reflexão que se deveria dizer descritiva, vai ser definida como explicitação (*Auslegung*, *Meditações cartesianas*, § 57 ss.).

É afastando-se da perspectiva última de uma retomada teórica total do sentido pelo pensamento que Heidegger se separa de Husserl. A "maravilha" (ele retoma o termo) não deve se buscar no *ego* puro, mas na constituição mesma da existência (*Existenzverfassung*). Para fazer aparecer o sentido de ser de tudo o que se dá, é necessário o retorno à existência do homem concreto, à totalidade concreta desse ente que não é da ordem do dado sempre objetivamente oferecido (*Carta* a Husserl, de 22 de outubro de 1927). O alcance existencial do pensamento de Heidegger em seu começo é evidente, como o testemunha a

definição mesma da filosofia: “A filosofia é ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do ser-aí; enquanto analítica da *existência*, esta fixou o termo do fio condutor de todo questionamento filosófico, termo de onde esse questionamento surge e ao qual retorna.”[34] Não se poderia dizer melhor que a filosofia é fundamentalmente ontologia, que seu método é fenomenológico, e que a existência é seu ponto de partida e seu horizonte.

A hermenêutica da existência, a compreensão das possibilidades do ente que somos, substituiu portanto a constituição das objetidades, ainda que esta fosse entendida como explicitação. O que essa hermenêutica deve explicitar (o termo é conservado) não é mais os atos de apreensão da consciência, mas as possibilidades concretas do existir (o que faz pensar nas “virtualidades” de que fala Jaspers). Heidegger descreverá assim a existência que mergulha no tédio quando está às voltas somente com o mundo das coisas dadas. *Sein und Zeit* [Ser e tempo] evita o termo reflexão, inventando outros para indicar a inautenticidade da compreensão imediata e corrente de si que se obtém por *reflexão* no sentido físico[35] a partir das coisas intramundanas. Mas essa analítica não é menos orientada pelo cuidado de denunciar a evasão no eterno ou no absoluto metafísico do supramundano. A motivação disso é tanto existencial quanto ontológica. A analítica existencial deve tomar suas distâncias tanto em relação às representações simbólicas, míticas ou religiosas, quanto em relação às explicações psicológicas da atividade intramundana. Se a angústia permite ouvir de novo a antiga e premente questão do ser, o chamado à consciência atesta a longínqua proveniência dessa convocação que a filosofia, até então, havia se contentado em chamar de imperativa. É existencial o propósito de descrever o aparecer desse acontecimento, é existencial proceder a uma *exhibitio originaria* que decorre, fenomenologicamente, da experiência de uma exigência. O que é exigido do homem concreto é ser-aí, não para fazer isso ou aquilo, mas para chegar à sua mais íntima liberdade. A análise do tédio no Curso de 1929/1930 descreve negativamente o vazio criado pela ausência de uma essencial e opressiva aflição (*Bedrängnis*). Fazer sentir essa ausência de uma filosofia *autêntica*, descrevendo a mediocridade de uma época agitada mas sem verdadeira ação de pensamento (o que mais tarde se chamará esquecimento do ser), tal era então o estilo da meditação de Heidegger, que retomava de Husserl o programa da redução, mas não sua natureza e seus métodos. Se o *Dasein* não se dá sem mundo, ele tampouco se alcança por uma reflexão praticada a partir dos objetos dados no mundo. Para o existente, não se trata nem de alcançar-se

entregando-se ao mundo das coisas (mundo que ele deve começar por descrever), nem de afirmar-se originariamente como subjetividade absoluta. Eis por que a interpretação existencial não procede nem por construção nem por reflexão, mas de maneira hermenêutica. Essa hermenêutica atinge a possibilidade existencial autêntica do *Dasein* ao fazer ver como decisivas as experiências da angústia e do chamado à consciência. É nelas, de fato, que se *comprova* o poder-ser autêntico existencialmente possível e existencialmente exigido (*Sein und Zeit*, p.267). Heidegger analisa essa comprovação tendo em vista a problemática ontológica, mas também para mostrar sua dimensão existencial. A comprovação pelo *Dasein* de seu poder autêntico (a resolução) representa para a filosofia uma motivação. Em troca, a filosofia contribui para mostrar a autenticidade dela. É nesse ponto, como observou P. Ricoeur[36], que o existenciário e o existencial se juntam. O que não deixa de colocar em perigo a pretensa neutralidade das aquisições da analítica existencial.

V. Sartre: reflexão pura e reflexão cúmplice

Se Marcel ignora os procedimentos propriamente fenomenológicos, Jaspers, por sua vez, vai incluir o pensamento husserliano na "filosofia dos professores", denunciando sua esterilidade porque ele "ignora Kierkegaard e recusa a Nietzsche a qualidade de filósofo".[37] A ausência dessa ignorância e desse menosprezo explica certamente a proximidade de Jaspers e de Heidegger nos seus primórdios. Quanto ao pensamento de Sartre, ele se encontra, do ponto de vista da reflexão filosófica, na confluência de todas as tendências mencionadas até aqui. É como o precipitado no qual se depositam sedimentos da filosofia reflexiva francesa e do pensamento fenomenológico alemão. Mas ele tenta retomar tudo, mais uma vez, pela base.

Para Bergson, nossa participação no elã, no jorro contínuo da vida, só se dá por um esforço doloroso, por uma espécie de dilatação que faz que a metafísica consiga, através da intuição, "elevar", diz *A evolução criadora*, a intuição sensível e o conhecimento científico. Para a filosofia reflexiva, a reflexão procede de uma certeza originária, e nisso ela é como o ser do eu, que nasce de uma afirmação que o engendra e o regenera. O ritmo de concentração e de expansão é a vida mesma, na qual a reflexão encontra uma prefiguração de si. Sejam quais forem o ponto de partida e os desvios necessários, a ideia da experiência como foco da reflexão se impõe nessas condições, de tal maneira que "a cada um desses focos corresponde um sujeito que, mais do que preexistir

à reflexão, se define e se constitui por ela".[38] Uma tal concepção da reflexão como retomada, restauração, recuperação, implica que o ser mesmo da consciência é relação a si, que a consciência imediata prefigura e anuncia a reflexão, que esta, como interrupção da vida espontânea e passagem à intemporalidade, é a todo momento possível e que, entre o redobramento reflexivo que se apropria dos atos do espírito e a intuição que o apreende, toda diferença é anulada.

A concepção e a prática sartrianas da reflexão se diferenciam das de Husserl, pois recusam a ideia de uma imanência do *ego.* À diferença de Heidegger, Sartre tematiza, numa dialética existencial reflexivamente orientada, a implicação concreta (e não apenas estruturalmente analisada) da *realidade humana* no mundo das coisas e das pessoas, nas *obras*, na história social e política, na inércia em que se atola a liberdade. À diferença da filosofia reflexiva, ele não mais considera como possível a total retomada de si por uma segunda consciência. No entanto, Sartre mantém intacta a estrutura reflexiva do para-si. Entre os comentadores franceses da época, confrontados à monumental elaboração de *O ser e o nada*, muitos se disseram incapazes de ser convencidos por suas construções filosóficas e, ao mesmo tempo, surpresos de reconhecer o virtuosismo de uma arte, até então sem precedente em filosofia, que enredava situações e argumentações. Por sua novidade e sua vivacidade, as descrições – especialmente da má-fé e do ser-para-outrem – suscitavam a admiração. Mas as explicações com pretensão ontológica (de uma ontologia na verdade impossível) decepcionavam. Via-se nelas, sob uma nova forma (o para-si e o em-si), o retorno do antigo dualismo: ao idealismo da consciência constituinte de todo sentido (consciência dita nadificante) opunha-se o realismo da matéria e do social. Na verdade, esse balanço, essa oscilação de um a outro criava uma ambiguidade deliberada que, de certa maneira, já havia sido anunciada pelos primeiros trabalhos de Sartre sobre o imaginário.

Portanto, é preciso considerar a seguinte situação: o estatuto da reflexão, explicitamente tematizado por Sartre, é condicionado, no plano da racionalização ontológica, pela dualidade do para-si e do em-si, do nada e do ser. Mas ao mesmo tempo a reflexão condiciona essa dualidade, pois é ela que está na origem das formas diversas da dualidade: consciência e objeto, ser e conhecer, sujeito e estados do sujeito. Estamos aí diante do que numerosos comentários, vindos de horizontes muito diferentes, consideraram como incoerente ou contraditório. Esse diagnóstico pode ser assim resumido: o em-si é absolutamente dado e no entanto é relativo ao para-si. Tudo repousa no para-si e

no entanto, não sendo o que ele é, ele é passivo em relação ao em-si. Como liberdade, a nadificação só pode se produzir na facticidade, isto é, no cerne do em-si. Contentemo-nos por ora em mostrar o núcleo da aporia de onde surgem as antíteses ou as alternativas que levam alguns observadores a verem em Sartre um "antifilósofo ou, se quiserem, o filósofo de uma geração inimiga da filosofia. Ele junta-se ao campo em que Pascal e Kierkegaard desprezam a sabedoria e zombam da razão".[39]

A questão tem seu lugar preciso no surgimento, que nada pode fundar, da consciência dita não obstante reflexiva, surgimento que desde o início faz do sujeito uma consciência do mundo e uma *busca do ser* (título da introdução de *O ser e o nada*), e não uma consciência de si. Não é surpreendente que questões e objeções tenham sido feitas sobre as relações do reflexivo e do pré-reflexivo, que *O ser e o nada* não problematizava de maneira satisfatória. A esses interlocutores, Sartre respondia invocando uma primeira consciência já dilacerada, uma crença que não é uma crença, um imediato que não é inteiramente imediato, embora sendo imediato; em suma, uma relação a si surpreendentemente chamada de *cogito* pré-reflexivo, *cogito* que permanece na indiferença em relação a todo projeto de apoditicidade e de totalidade. A ideia de uma relação não reflexiva a si era uma ideia fecunda: a consciência não tética de si, sendo o que ela não é e não sendo o que ela é, não é evidentemente um conhecimento, mas sim esse *cogito* que desde o início implica extensão temporal e intersubjetividade. À diferença do *cogito* cartesiano e husserliano, Sartre estabelece assim, no ponto de partida, uma presença em si interiormente afetada por uma defasagem, uma ruptura, uma fissura, uma ligeira ausência de si. É por uma descompressão de ser que nasce, na consciência, um *si*, o ser ou o em-si sendo justamente o que falta à consciência.

Sobre a base das consciências irrefletidas se exerce uma reflexão dita impura que *constitui* a vida psíquica em sua temporalidade. Espontânea mas não original, ela se dirige ao refletido visto como em-si transcendente, que na realidade não é senão "a sombra que o refletido põe no ser".[40] Essa reflexão cúmplice é constantemente ameaçada pela má-fé, sua espontaneidade constituindo quase-objetos. Quanto à reflexão pura, ela resulta de uma modificação que a reflexão opera sobre si mesma em forma de catarse. É nela que se constitui uma liberdade que toma a si mesma por finalidade. Os *Cadernos para uma moral* [*Cahiers pour une morale*, p.488-531] tratam longamente da passagem da reflexão impura à reflexão pura numa espécie de tratado da

conversão moral. Nos escritos dessa época, a recorrência do tema dessa dupla reflexão é reveladora de sua importância. Vemos aí Sartre preocupado em resistir tanto à recuperação reflexiva integral quanto à progressão dialética hegeliana. Contudo, à convicção de poder proceder a um envolvimento da reflexão impura na reflexão pura, que inicialmente ele disse ser rara e necessitar de motivações especiais, sucederá finalmente o reconhecimento de que o autor havia descrito apenas fatos de reflexão cúmplice.[41] Manifestar diretamente a liberdade como ser da pessoa, realizar, por uma reflexão purificadora, o projeto que teria a liberdade como fundamento e finalidade seria compor uma ética. Esta teria de tomar posição frente aos valores que atormentam o para-si. Essa moral não será escrita, porque, se o para-si é fundamento do seu próprio nada, mas não do seu ser no mundo, revela-se que a absoluta necessidade da liberdade é indissociável de uma total contingência. Em vez de uma moral indispensável e impossível, de um tratado de valores trans-históricos, serão elaboradas, em contato com a história, as intermináveis análises nas quais o cuidado da moralidade se articula com a consideração das dimensões sociais e políticas. Após ter afirmado que a reflexão impura e objetivante decorre da reflexão pura como de sua estrutura original, Sartre não irá mais conceber senão uma única abordagem ao mesmo tempo histórica e reflexiva. É ela que anima o trabalho crítico que se pode fazer sobre si durante toda uma vida, isto é, através de uma *práxis*. O homem só se define aos poucos e se subtrai ao saber, a toda especulação sobre o ser ou sobre a finalidade da História.

Fundar numa só as duas modalidades da reflexão é algo que exigiria que nos víssemos com os olhos de outrem. Isso é impossível, como já dizia Sartre em seu *Baudelaire*, pois aderimos demais a nós mesmos. É o que explica a escolha última do Sartre escritor-filósofo que, por empatia, busca compreender, não sem deixar passar algo de si mesmo, a totalidade de um destino como consciência nadificante que depõe na história sua verdade. Esse trabalho, insatisfatório quando se ocupa de alguém vivo (*Saint Genet*, 1952), pode ser bem-sucedido quando se aplica a uma vida como totalidade acabada. Foi a seu *Flaubert* que o filósofo dedicou as últimas forças.

VI. Merleau-Ponty: a sobre-reflexão

A partir de 1945, falar de filosofia na França era tratar do existencialismo. Foi o que fez Merleau-Ponty em artigos dos *Temps modernes*, ao falar de Sartre a Hegel, passando por Husserl. Ao contrário de Sartre, pensador do imaginário que

acentua a ruptura com o real, Merleau-Ponty não se cansava de realçar nossa ligação carnal com o mundo. Donde, alguns anos mais tarde, esta constatação: "A subjetividade no sentido de Kierkegaard não é mais uma região do ser, mas a única maneira fundamental de se relacionar com o ser, é o que faz com que *sejamos* alguma coisa em vez de sobrevoar todas as coisas num pensamento objetivo".[42] Entre Kierkegaard e Merleau-Ponty há não apenas as novas leituras da *Fenomenologia do espírito* [de Hegel], mas também, e principalmente, de Husserl.

Além de suas análises propriamente fenomenológicas sobre a estrutura do comportamento e sobre a percepção, Merleau-Ponty desenvolveu seu pensamento nos domínios político e estético, mais do que no plano *existencial*, no sentido estrito. Mas sua preocupação com o concreto, com o fato, com a experiência traduzem o mesmo cuidado de nunca se separar do não-filosófico: rejeitar "da não-filosofia apenas o que nela é positivismo, não-filosofia militante – o que reduziria a história ao visível".[43] Apesar disso, os interlocutores não são os mesmos. Se Kierkegaard precisou conquistar, contra o pensamento puro, a ideia de *existência*, Merleau-Ponty haveria de focalizar progressivamente o que ele chamará de *sobre-reflexão* ao discutir laboriosamente com seus contemporâneos. Para ele, era preciso denunciar um tríplice erro, dissipar três formas de uma mesma ilusão. A filosofia reflexiva se engana ao acreditar que nosso ser poderia se reduzir ao nosso saber. Bergson se engana ao pensar que nosso saber pode se dilatar a ponto de se confundir com o ser. Husserl se engana ao estabelecer uma técnica da constituição que pressupõe como efetivo um geometral de todas as perspectivas. A *Fenomenologia da percepção* punha em prática uma reflexão que não se abandonava fora de toda situação.

Já em *A estrutura do comportamento* [*La structure du comportement*, p. VIII, nota], o termo existência designava o que se oferece a um pensamento novo em que a dialética não seria incompatível com a intuição. Esse pensamento, que é todo um programa, se introduzirá entre um Hegel reabilitado pelo século XX e um Husserl que, para além da teoria da constituição, "redescobre aquela identidade do 'entrar em si' e do 'sair de si' que, para Hegel, definia o absoluto".[44] Sujeito de um comportamento, consciência perceptiva, ser no mundo, intencionalidade subjacente à das representações, eis aí "o que outros chamaram existência".[45] Mas dessa existência não há apreensão imediata. Os próprios pensadores da intuição, por diferentes que sejam – Bergson e Husserl –, foram levados a constatar uma simbiose do tempo e do ser. O tempo, a gênese

manifestavam-se na intuição. O que provocava uma mutação do sentido até então atribuído à dialética.

Visar ao imediato ou à coisa mesma não significa que se renuncie à mediação. A reflexão não pousa intacta no solo virgem do irrefletido. Sair de si é primeiramente manter o mundo a distância, mas isso para melhor nos apoderarmos de nós mesmos na relação com o mundo. Pode-se, nessa conjuntura, observar uma aproximação inesperada entre a sequência husserliana (*epoché* [suspensão do juízo] – redução – retorno ao mundo da vida) e o esquema kierkegaardiano do duplo movimento (resignação infinita, renúncia ao mundo e retorno ao mundo finito – ou ainda: isolamento por individuação, mas encadeado por uma relação nova à continuidade do mundo e da história). Ao suspender a atitude natural, o rigor reflexivo da fenomenologia começa por investigar as correlações noético-noemáticas. Mas, embora polarizado pela eidética, ele acaba por descobrir espírito e sentido aquém dessa correlação. E é isso que exige uma *sobre-reflexão.* Pois, se a reflexão acredita poder definir-se ela mesma no momento em que parte para atingir o irrefletido, ela não pode deixar de se modificar durante o caminho. O que lhe aparecia como que a distância, embora sempre a seu alcance, não para de se retirar, de se subtrair a seus propósitos. Assim como Marcel fala de uma reflexão segunda como intuição cega, assim como Jaspers constata uma reflexão sobre si que se depara finalmente com a marca de um fracasso, Merleau-Ponty – num longo capítulo de sua obra póstuma e instruído pelo exemplo de Husserl que, sem saber, buscava o existir sob a intencionalidade – vai tirar as lições das desventuras da reflexão pura em Sartre. Renunciando a pensar dentro do quadro dualista de tipo sartriano, com a oposição do ativo e do inerte, Merleau-Ponty percebe que a habitação num mundo opaco e selvagem, a leitura laboriosa da história passada e presente não deve abandonar o cuidado de um pensamento apaixonado por estruturas, embora derivando de um *cogito* que renuncia a se recuperar integralmente de maneira reflexiva. Tanto para ele como para Husserl, tratava-se de "revelar o avesso das coisas que não constituímos"[46], de falar filosoficamente daquilo que, para o pensamento, permanece na sombra.

Enquanto Sartre quer cavar o solo da existência para desenterrar a raiz do sentido, Merleau-Ponty, leitor de Schelling e das filosofias da natureza, está em busca da *historicidade primordial.* Ele deve avançar na zona em que não se sabe onde termina a natureza e onde começa a se exprimir o homem. Sartre permanecia alheio a uma busca do invisível no visível, ainda que chegue a falar de uma camada de ser bruto que produz e sustenta a ação do pensamento.

Segundo Merleau-Ponty, embora Sartre buscasse “uma relação com o Ser que se fizesse no interior do Ser”, ele nunca renunciou ao primado da negatividade, à oposição do “categórico Para-si e do categórico Em-si”; como o positivismo e a filosofia reflexiva, ele julgava que “nenhum resultado da reflexão pode comprometer retroativamente aquele que a opera”.[47]

Apesar de suas divergências, e em razão do remanejamento permanente da noção e do trabalho da reflexão, e mesmo considerando que o existencialismo não era mais nos anos 1960 a palavra de ordem que fora vinte anos antes, pode-se pensar que o resultado do itinerário filosófico de Merleau-Ponty está numa evidente continuidade com sua convicção primeira: “O mérito da filosofia nova é justamente buscar na noção de existência o meio de pensá-la”.[48]

---

21. Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948. p.127. (N.A.)
22. Kierkegaard. *Post-scriptum*. Trad. modificada. *Oeuvres complètes*, XI. p.13. (N.A.)
23. *Ibid.* p.7, 50, 103, 113. (N.A.)
24. *Ibid.* p.13. XI. p.189. (N.A.)
25. *Ibid.* X. p.75. (N.A.)
26. *Sur mon activité d’écrivain. Oeuvres complètes*, XVII. p.268. (N.A.)
27. *Post-scriptum. Oeuvres complètes*, X, p.158, nota 154, XI. p.9. (N.A.)
28. Marcel. *Du refus à l’invocation*. Paris: Gallimard, 1940. p.36. (N.A.)
29. Marcel. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927. p.45. (N.A.)
30. Marcel. *Être et Avoir*. Paris: Aubier, 1935. p.141. (N.A.)
31. Jaspers. *La situation spirituelle de notre époque*. Trad. de J.Ladrière (modificada). Louvain: Nauwelaerts, 1952. p.191. (N.A.)
32. Gadamer, H.G. *Annés d’apprentissage philosophique*. Trad. de E. Poulain. Paris: Criterion, 1992. p.244-247. (N.A.)
33. Dufrenne; M.; Ricoeur; P. *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*. Paris: Le Seuil, 1957. p.323. (N.A.)
34. Heidegger. *Sein und Zeit*. p.38. (N.A.)
35. *Rückstrahlung, reluzent, Rückdeutung*, em *Sein und Zeit*. p.16, 21, 585. (N.A.)
36. Ricoeur, P. *Temps et récit*. Paris: Le Seuil, 1985. Tomo III. p.100. (N.A.)
37. Jaspers. *Philosophie*. p. XVI; *La situation spirituelle...* p.168. (N.A.)
38. Nabert, J. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p.63. (N.A.)
39. Alquié, F. *Solitude de la raison*. Paris: E. Losfeld, 1966. p.106. (N.A.)
40. Sartre, J-P. *L’Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943. p.207. (N.A.)
41. *Situations*, X. Paris: Gallimard, 1976. p.104. (N.A.)
42. Merleau-Ponty. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. p.192. (N.A.)
43. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p.320. (N.A.)
44. *Signe.* p.204. (N.A.)
45. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. n.4. p.141. (N.A.)
46. *Signes*. p.227. (N.A.)

47. *Le visible et l'invisible*. p.99, 268. (N.A.)
48. *Sens et non-sens*. 1948. p.143. (N.A.)

Capítulo II

Existência, liberdade, transcendência

I. Existir

Num ensaio inédito e inacabado de 1842-1843 dedicado à teoria do conhecimento, Kierkegaard trata das relações entre idealidade e realidade e da zona intermediária, *inter-esse*, aqui nomeada consciência, consciência do indivíduo que coloca a questão do começo da filosofia, mas na qual já se pode perceber o que significará a existência do que será claramente nomeado a seguir: o pensador subjetivo existente. "A filosofia moderna é a filosofia por excelência", ela começa pela dúvida. Esse começo, portanto "o começo por excelência", só pode anunciar e conduzir "ao momento em que a filosofia moderna se vê acabada em seu conjunto". Esse tratamento irônico da história do pensamento filosófico, de Descartes a Hegel, haveria de resultar em proposições filosóficas novas que respondem à questão: em que deve consistir a consciência? O que ela é, em última instância, para poder tornar a dúvida possível? A resposta consistirá em distinguir a reflexão, que é apenas possibilidade, da relação do ideal e do real, sendo a consciência a efetividade dessa relação. Os dois termos são constitutivos da consciência, *inter-esse* que separa e junta ao mesmo tempo a determinação da existência real e a determinação do sentido ideal. "A realidade não é a consciência, e a idealidade menos ainda, no entanto a consciência não existe sem as duas, e a contradição produz a consciência, ela é sua essência mesma."[49] A mesma ideia de um estado intermediário reaparece para definir a essência, o ser do homem, a saber: o existir. "A existência dissocia a identidade ideal do pensamento e do ser; devo existir para poder pensar e devo poder pensar (por exemplo, o bem) para existir nele." A questão a ser debatida não pode ser senão a do "existir como homem singular, não no sentido em que uma batata existe, e tampouco no sentido em que a ideia existe. A existência humana tem em si a ideia, nem por isso ela é a ideia da existência. Platão colocava a ideia em segundo lugar como membro intermediário entre Deus e a matéria, e o homem, como existente, deve certamente participar da ideia, mas ele mesmo não é a ideia. Na Grécia, como em geral na juventude da filosofia, a dificuldade era chegar ao abstrato, abandonar a existência, que constantemente produz o singular; hoje acontece o inverso, a dificuldade é atingir a existência."

Kierkegaard desenvolve a seguir o tema do filosofar grego, que era a ação mesma de um existente deste mundo, enquanto que a irrealidade metafísica da abstração emigra para um pretenso sexto continente. Somente a ética, isto é, "o que acentua a existência"[50], pode pôr fim a essa fuga.

Sem se preocupar em ultrapassar a metafísica ou em retornar a seu fundamento, Kierkegaard distinguia simplesmente o regime metafísico do ser e o ser-aí realmente existente. Num livro de 1845 em que aparece, talvez pela primeira vez, o adjetivo "existencial", ele menciona sob esse termo "as instâncias intermediárias" que o "Eu-Eu metafísico" acredita poder dispensar. "O metafísico é a abstração, e nenhum homem existe metafisicamente. O metafísico, o ontológico existe, mas não existe aí (de fato), pois, quando existe aí, ele existe no estético, no ético, no religioso."[51] Assim, não surpreende que – sem com isso juntar-se a Schelling que queria pensar o *existir* do "*puro e simples* existente"[52], e mais próximo do pensador que via a razão despojada de si mesma e colocada fora do campo regido pelo conceito – o pseudônimo Climacus conclua: "Deus não pensa, ele cria; Deus não existe, ele é eterno. O homem pensa e existe, e a existência separa o pensamento e o ser, os mantém à distância um do outro na sucessão."[53]

Como foi visto a respeito de Hegel, a ideia da existência está intimamente ligada à do fundamento, quer se trate de Deus ou do homem. Para Schelling, seja qual for o nome de Deus – o Altíssimo, o Supraente, o Senhor do ser –, não se pode filosoficamente circunscrevê-lo, senão a título de ser incondicionado, necessário, que precede todo pensamento, sem fundamento (*grundlos*), se por fundamento se entende uma causa ligada ao efeito como à sua consequência. Em Deus também se impõe a distinção do fundo e da existência, mas o Deus como existe não é o Deus que possui nele mesmo "o fundamento de sua existência", que é fundo originário (*Urgrund*) e mesmo abismo ou sem-fundo (*Ungrund*).[54] Não é o caso de desenvolver todas as dimensões dessa problemática segundo a qual em Deus o fundo subsiste eternamente fora do existir, mas sim, quando se trata de pensar filosoficamente a possibilidade da criação, a livre decisão de colocar fora de si o outro diferente de si, quando se trata de fundar este mundo que será o palco do confronto entre o bem e o mal. A ideia do fundamento da existência não designa senão o processo de saída fora de si, pelo qual Deus só se manifesta ao proceder fora de si e ao chegar desse modo a si numa espécie de fusão do ser e do devir. Resulta que esse Deus é o *prius*, pressuposto a todo pensamento, imemorial, isto é, afirmado antes de toda afirmação feita por nós,

“afirmando-se ele mesmo”.[55] Em Kierkegaard, a distinção do fundamento e da existência é unicamente pensada a propósito do existente, intermediário entre idealidade e realidade, determinado como consciência ou relação a si, mas só advindo a si na transparência ao “fundar-se no poder que o fundou”.[56]

Ao opor a análise do eu empírico, dito também consciência em geral, ao esclarecimento da existência (ver acima, sobre a reflexão), Jaspers caracterizava a primeira como suscetível de comunicação direta e unívoca nas trocas. Ela é requerida pelo esclarecimento da existência, que, não fazendo surgir nenhuma evidência, deixa aparecer de maneira ambígua os possíveis diante dos quais cada indivíduo reage livremente, na medida em que, pelo pensamento que se orienta no mundo e pela metafísica, se sabe votado à transcendência. “A metafísica esclarece para o sujeito existencial o lugar em que – a partir do mundo, na comunicação entre as existências – a transcendência fala.” Confrontadas ao ser-no-mundo e ao saber do mundo em totalidade, a existência e a transcendência – aquilo que a metafísica chama, em termos míticos, alma e Deus – se apresentam como o que não é, mas que pode ser e mesmo deve ser o que decide no tempo o ser eterno. E é isso a *existência* que cada um é para si mesmo, diferente de todas as outras em e por sua liberdade, não como sujeito psicológico, mas como possibilidade. “O sujeito empírico é inteiramente temporal, a existência é, no tempo, mais que o tempo.”[57]

O que o termo *existentia* designa tradicionalmente se aplica a todo ente apreensível, subsistente e realizado, coisa ou objeto que, em *Ser e tempo*, Heidegger nomeia com a “expressão interpretativa de *Vorhandenheit*” (p.42), que designa o simplesmente dado que está aí ao alcance da mão, disponível no interior do mundo constituído. Isso permite reservar o termo existência ao ser do ente que somos e que devemos ser no mundo, isto é, o *Dasein.* Das diversas maneiras de fazer entender em outras línguas a significação que esse termo adquire na problemática particular do autor, nenhuma se impôs, e assim o vocábulo alemão tornou-se usual a ponto de figurar no dicionário *Le Grand Robert de la langue française*, edição de 1985. Não convém, evidentemente, traduzi-lo por “realidade humana”, como fez em 1937 seu primeiro tradutor (H. Corbin), seguido nisso por Sartre. Para afastar toda conotação substantiva, importa sobretudo conservar ao *Dasein* seu teor verbal e infinitivo, a transitividade do verbo *ser* comandando o pensamento da existência, do acontecimento e da possibilidade.

Não se pode deixar de sublinhar o caráter formal das análises desenvolvidas

por Heidegger na obra monumental publicada em 1927. Se convém chamar *existenciária* a compreensão de si que cada existir tem de si mesmo e para si mesmo, dir-se-á *existencial* a análise formal da "existencialidade" (p.12). O que exprime desse ponto de vista "a constituição de existência do *Dasein*" (*op. cit.*, p.43) é a indicação formal de estruturas ontológicas conectadas umas às outras (*Zusammenhang*), que podem ser explicitadas em toda a "transparência teórica" (p.12), enquanto a compreensão de si de ordem ôntica, dita existenciária, não implica de modo algum a transparência. "Chamamos de *existência* o ser ao qual o *Dasein* pode se relacionar dessa ou daquela maneira e se relaciona sempre de uma maneira ou de outra" (p.12). O *Dasein* se determina sempre e toda vez como *ente* a partir de uma possibilidade que ele *é* e tal como se compreende em seu ser. Cada estrutura pode ser dita concreta em virtude dessa compreensão que se deve evitar de reduzir a um ato teórico entre outros, dirigido a um objeto qualquer. "No compreender reside existencialmente o modo de ser do *Dasein* como poder-ser" (p.143), e portanto também devendo ser o que ele é. É o que permite avançar a proposição, muitas vezes criticada porque não compreendida, segundo a qual esse ser, esse "dever ser" que é a existência, é simplesmente a essência do *Dasein*: "A *essência* (*Wesen*) do *Dasein* reside em sua existência" (p.42). Essa fórmula será várias vezes retomada e retrabalhada posteriormente por Heidegger, sobretudo na *Carta sobre o humanismo*, que critica a expressão de Sartre na qual se quis ver enunciado o "princípio do existencialismo: a existência precede a essência (...). Mas a inversão de uma proposição metafísica continua sendo uma proposição metafísica".[58] Nessa pretensa inversão do essencialismo (platônico) se exprimiria a forma última da moderna metafísica da subjetividade.

O ente que deve-ser é algo que se entende no infinitivo denotativo de infinição, mas também de uma presença no sentido em que o *prae* latino, em *praesens*, significa mais que o simples ser-aí do que já está apresentado ou representado, a saber, o que precede, "o que está adiante de mim (...) e não admite demora".[59] Foi sugerida a tradução de *Dasein* por *presença*.[60] Por seu valor verbal de abertura ao que vem, mas também por aquilo que ressoa no *presente* como dom e acolhimento de tudo o que o tempo oferece e reserva, a tradução por *presença* foi defendida de maneira bastante argumentada pela tradutora de *Ser e tempo* em língua portuguesa.[61]

Ser e tempo, esse longo e laborioso empreendimento de formalização, coincide, mas somente num certo sentido, com a ideia kierkegaardiana de

existência do Si como relação a si sempre vivida pelo indivíduo singular. De fato, lê-se no § 12: “O *Dasein* é o ente que, ao se compreender em seu ser, se relaciona com esse ser. É assim indicado o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. Além disso, o *Dasein* é o ente que eu mesmo sou a cada vez” (p.53). Essa aproximação justifica-se apenas parcialmente, porque aqui não se trata de ver, como em Kierkegaard, essa relação colocada por um outro, em que o existir reaparece não somente como *ex-sistere* mas como *ex alio sistere*. Se, na analítica existencial, a existência aparece como marcada pelo fora-de-si, isso se dá sob o signo da temporalidade, que é o horizonte de toda compreensão do ser. A existência do ente, que é ser-adiante-de-si ao mesmo tempo que no mundo, não é no tempo, é temporalização. E o sentido existencial dessa temporalidade pode ser dito numa só palavra: “o cuidado” (p.41), a *cura* retomada do latim greco-cristão da “antropologia agostiniana” (p.199, nota).

O que justifica e motiva essa formalização sistemática da ideia de existência, do ser do homem, não é senão o embaraço, já atestado por Platão (*Sofista*, 244 *a*), provocado pela “*questão do sentido do ser*” (p.1), questão abordável somente a partir dessa existência que representa indiscutivelmente “o que cabe interrogar em primeiro lugar” (p.41). Assim, *Ser e tempo* não é primordialmente uma antropologia existencial, é uma ontologia fundamental que, sobre a base da distinção do ser e do existente, quer descobrir na temporalidade *ekstática* deste último o “horizonte” (p.17) em que se pode dar uma resposta que ponha fim ao embaraço de Platão. É a partir daí que se deveria esclarecer “a possibilidade do projeto *ekstático* do ser em geral” (p.437), pois “o tempo levanta questão da mesma maneira que o ser”.[62] Compreende-se então que, vinte anos mais tarde, quando se acreditou perceber uma mudança de orientação, uma virada no pensamento de Heidegger, o termo existência seja, não substituído, mas novamente explicitado pelo de *instância* ou *instancialidade* (*Inständigkeit*). Sem podermos indicar aqui as numerosas e variadas ocorrências do termo nas obras ulteriores, assinalaremos apenas o texto de 1949 em que essa noção é relacionada ao cuidado, cujo sentido não é senão a temporalidade mesma. Existência é então entendido como in-sistir e ser-aí a partir da e na exposição à abertura do Ser mesmo. O *ex* não significa mais *ékstasis* [movimento para fora] ou saída da “interioridade que seria a da imanência da consciência e do espírito”. O fora que se produz, disjunção ou espaçamento, é o da abertura do Ser com que se ocupa o pensamento que “pensa em direção e a partir da verdade do Ser”.[63]

Essa mudança de orientação certamente exigida, embora dificilmente

previsível para os leitores de *Ser e tempo*, é a tarefa do "pensamento que abandona a subjetividade", "pois tudo se inverte" quando se para de falar "a língua da metafísica".[64] Essa língua não será abandonada por todos os leitores de Husserl e do livro de 1927 de Heidegger; como testemunha, entre outros, o percurso em sentido contrário indicado pelo título de um livro publicado também em 1947: *Da existência ao existente* [*De l'existence à l'existant*], de E. Levinas.

Em *O ser e o nada*, Sartre substitui desde o início o *Dasein* segundo Heidegger pela consciência que é "um pleno de existência, e essa determinação de si por si é uma característica essencial dela". O erro de Descartes foi "não ter visto que o absoluto se define pelo primado da existência sobre a essência". Esse "absoluto de existência" não é substancial, ele é "o sujeito da mais concreta das experiências" (p.22-23). O aparecimento da existência, do para-si, é "o acontecimento absoluto", ele é "fundamento do seu *ser-consciência* ou *existência*, mas não pode em hipótese alguma fundar sua *presença*" (p.127). Donde, ao mesmo tempo, sua facticidade e sua responsabilidade total em relação a seu ser. Deixando à metafísica o encargo de formar hipóteses sobre o porquê e o como desse "acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser" (p.715), a ontologia se ocupa da dualidade do "ser idêntico do em-si", que não se pode romper para se fazer projeto de fundamento de si, e do para-si que "é *efetivamente* projeto perpétuo de fundar-se a si mesmo enquanto ser e fracasso perpétuo desse projeto" (p.714). Esse dualismo subsistirá até na filosofia moral, reconhecendo o absoluto da história e o absoluto da concordância consigo. "O desvelamento do Ser é contato de dois absolutos, orientados um em relação ao outro."[65] Dualismo ainda quando a historicidade primeira do "acontecimento absoluto", de que falava *O ser e o nada*, ecoa nos "dois absolutos (...), o absoluto da interioridade" e "o ser-em-si da totalização de envolvimento".[66]

II. Existência carnal

A fenomenologia husserliana haveria de dar uma significação filosófica essencial à corporeidade. A ausência significativa, em *Ser e tempo*, do tema do corpo (o *Leib* alemão, que pode também ser traduzido por *carne*) marca simplesmente uma lacuna daquilo que na época foi recebido, se não como uma antropologia, ao menos como uma filosofia da existência. Husserl e depois Merleau-Ponty sublinharam o caráter determinante do sentir, do estado de indistinção do sujeito e do objeto naqueles acontecimentos próprios da carne nos

quais se dissolve a oposição do interior e do exterior. Para ficarmos apenas com os autores ditos estritamente existencialistas, convém evocar Marcel e Sartre, pois Jaspers, em *Filosofia,* dedica apenas uma breve passagem ao eu corporal no limite do pensável.

Para escapar ao idealismo crítico de L. Brunschvicg, Marcel recorreu logo de início à filosofia positiva de Schelling e ao pensamento de Bradley (em particular à sua teoria do *feeling*). É à sensação e à crença que ele se liga em busca de um *inverificável* positivo e ativo que não se reduza à simples indubitabilidade do *cogito*. A crítica à sensação entendida como mensagem emitida, transmitida e recebida é acompanhada de uma crítica análoga à concepção instrumentalista do corpo. Daí a distinção do corpo-objeto e do corpo-sujeito (*Leib*), o qual deveria ser substituído pela noção de alma. Mesmo em pensamento, o existente não pode se separar do seu corpo, só posso existir e pensar como ser encarnado. O corpo é seguramente a base de todas as minhas possibilidades de ter o que quer que seja, mas ele mesmo não é o objeto de uma posse de que disponho. Não posso dizer: tenho um corpo, mas: *sou meu corpo* – assim como sou minha história, minha situação, na imediata participação no ser, pelo sentir puro. “O ser encarnado, referência central da reflexão metafísica” (*Da recusa à invocação* [*Du refus à l’invocation*]) é também a referência de todas as experiências existenciais, de todos os reconhecimentos. Tanto o reconhecimento de si por si na encarnação (que faz romper o círculo da reflexão) como o de si por outrem. A encarnação é o dado central da metafísica não enquanto fato, mas enquanto situação de um ser anterior ao *cogito*, à oposição do sujeito e do objeto.

Em suas últimas publicações, Marcel não deixará de atacar o processo de tecnocratização desumanizante do mundo, no qual a dimensão dominante é a do puro ter que não se pode transformar em ser. A relação técnica puramente instrumental com o mundo é tão empobrecedora quanto a redução do corpo à função de órgão. Em *Ser e ter*, no *Diário* de 1931-1932, são feitas sobre o próprio corpo reflexões na maioria das vezes simplesmente fragmentárias, mas elas serão desenvolvidas em *Da recusa à invocação* e em *Homo viator*, tendo por tema a mortalidade que neste mundo pode ser o trampolim tanto do desespero quanto da esperança. Essas descrições são elaboradas por um pensamento que vai constantemente da encarnação à transcendência, do enigma ao mistério. Na tensão interna desse pensamento, há uma ontologia que se quer concreta, partindo do sentir como participação imediata no mundo para se aproximar da participação como mistério do ser. Tal pensamento concreto só poderia ter a marca do inacabamento, e Marcel confessou sentir uma certa

irritação consigo mesmo.[67] A ruptura com o primado do sujeito epistemológico, a insatisfação diante de uma filosofia exclusivamente crítica o levaram a esboçar – segundo circunstâncias e solicitações diversas, nas quais o interesse pelo teatro e pela música prevaleciam sobre a capacidade de edificar um tratado bem construído – as linhas gerais de uma restauração da experiência integral que fosse do carnal ao mistério.

Quanto a Sartre, considerando que nosso corpo tem por caráter essencial ser conhecido por outrem, ele haveria de começar por expor a teoria do conhecimento que leva, a título de transcendência, ao estudo do para-si, englobando o da consciência e da reflexão. O corpo intervém como intermediário entre minha consciência e a consciência de outrem (genitivo subjetivo). Outrem aparece para mim por ocasião da percepção de um corpo, isto é, de um em-si exterior ao meu corpo. O corpo é assim abordado somente na terceira parte de *O ser e o nada*, intitulada: "O para-outrem". Dito isso, é óbvio que o corpo é inteiramente psíquico, pois tanto para mim quanto para outrem o ser para-si é inteiramente corpo e inteiramente consciência. O corpo determina todo espaço psíquico enquanto "correlativo noemático de uma consciência reflexiva" (p.403). Ele é condição de possibilidade da consciência, "de existir nossa contingência" (p.404) como pura facticidade (p.457). Sartre falará de atolamento ou de enviscação da consciência no corpo, a propósito de experiências (sobretudo da sexualidade) em que "a consciência (do) corpo não é senão consciência reflexiva da corporeidade" (p.467). As análises justamente célebres das relações concretas com outrem (amor, linguagem, masoquismo, indiferença, desejo, ódio, sadismo, o ser-com e o nós) se inscrevem no prolongamento de uma tríplice análise do corpo: 1) Como ser para-si na facticidade, meu corpo só me aparece no meio do mundo. Ele pertence às estruturas da consciência não tética de si. Mas Sartre compara essa consciência do corpo e a consciência do signo. Como o signo, o corpo é sempre já ultrapassado em direção ao que ele significa, e nisso se atesta a conjunção da linguagem, da corporeidade e da imagem. Sabe-se a importância do estudo do imaginário para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Sartre, não apenas a título de temática explícita, mas como conceito constantemente operatório. 2) Como corpo conhecido por outrem no espaço e no tempo. 3) Finalmente, enquanto existo para mim em minha facticidade de corpo, como conhecido por outrem.

III. Outrem e liberdade

Em G. Marcel, o tema da relação com outrem se infiltra em vários contextos, principalmente o da fidelidade, que desempenha um papel axial em seu pensamento (*Homo viator*, p.165 ss.), o do amor oblativo – liberdade que afirma uma outra –, o que abre a esfera do metaproblemático, e finalmente o da morte. A oposição entre intersubjetividade como ser junto e o ser reunido da ação comum sobre os objetos do mundo repousa sobre as diversas orquestrações do tema do Tu, constantemente distinguido do sujeito do saber e da técnica. Em todos esses acentos, se manifesta o clima do personalismo cristão já atestado na nota de 28 de julho de 1918 do *Diário metafísico*. No lugar de Deus como verdade impessoal, a mais pobre, "a mais morta das ficções", aparece a relação pessoal de ser a ser. "A expressão bizarra que me vem ao espírito para traduzir isso é que (...) Deus é o *tu* absoluto que nunca pode se tornar um *ele*" (p.137).

A relação com outrem, em Jaspers, se inclui no tema da *comunicação*, fundamental para ele. O tema do "tornar-se manifesto" (*Offenbarwerden*) é retomado da figura do demoníaco em *O conceito de angústia* de Kierkegaard. A angústia diante do Bem se apodera do demoníaco, do espírito que se fecha em si mesmo, que se retira em si, quando a liberdade é abertura e comunicação. No capítulo "Solidão e união", Jaspers escreve: "Na comunicação, eu me torno manifesto a mim mesmo com outrem. Mas esse tornar-se manifesto é ao mesmo tempo, e em primeiro lugar, o devir real do Eu como Si" (*Filosofia*, p.315, tradução modificada). Uma nítida distinção se impõe entre a comunicação objetiva, caracterizada por diversos tipos de fusão no seio de comunidades ditas substanciais, e a comunicação existencial. A comunicação na ideia ou a ação coletiva são de uma ordem completamente diferente da "proximidade absoluta entre o meu 'mim mesmo' e o do outro, em que nenhuma substituição é mais possível" (p.308). "Não posso me tornar eu mesmo sem entrar em comunicação, e não posso entrar em comunicação sem ser solitário" (p.313-314). O Eu sem comunicação não seria mais que escoamento frágil, deslocamento caótico ou bloco vazio e imóvel. Solidão e união significam igualmente uma certa dureza do Si e uma distância sempre a desaparecer e a renascer. A comunicação só rompe a solidão ao possibilitar, precisamente a partir daí, uma nova e possivelmente mais original relação.

É no esforço que faz a existência para atingir a certeza de ser ela mesma que se introduz mais insidiosamente a possibilidade do desespero. Querer ser livre para si só é cair numa das duas formas de desespero analisadas por Kierkegaard: querer desesperadamente ser si-mesmo, ou querer desesperadamente não ser si-mesmo. Na ideia do combate como situação-limite, como *Agon espiritual*

(p.446), aparece também o combate sem violência, “o combate pela existência no amor” (p.453), que é questionamento de si e do outro sobre o fundamento de uma solidariedade invisível sem a qual não há existência virtual alguma. Só a liberdade, fonte de todo esclarecimento da existência, engajada nesse combate que só se sustenta por ele mesmo, e que, sem fundamento nem justificação conceitual, ajuda a “superar o *desespero* das situações-limite” (p.480), a não se obstinar no fechamento e na angústia.

Como no caso de muitas noções às quais o *existencialismo* deu vida, a relação com outrem deve sua renovação a Husserl e a Heidegger. Ao substituírem os esquemas tradicionais da moral ou da filosofia social, os da intersubjetividade, do ser-com (*Mitsein*) ou do ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) representam nesse domínio a aquisição propriamente fenomenológica que se associou a diversas modulações herdadas de Kierkegaard, como a sátira à sociedade do nivelamento e a reabilitação do existente singular. As análises de *Ser e tempo* são anteriores à quinta *Meditação cartesiana* de Husserl. Essa abordagem justamente célebre da “esfera de ser transcendental entendida como intersubjetiviadde monadológica” começava por afirmar que “o outro eu (o primeiro não-eu) é o estranho primeiro em si” (§ 49), mas isso para chegar à teoria da apresentação do outro entendida como apercepção por analogia. Em Heidegger, a ontologia fundamental separa desde o início a existência própria ou autêntica da cotidianidade média, da vida ordinária regida pela impessoalidade do *a gente*, fazendo essa existência contrastar com o nivelamento em que tudo geralmente é partilhado por todos. À neutralidade do *a gente* ou *dos outros*, na qual o ser-aí pode se dissolver, à dispersão na mediocridade cotidiana (assim existencialmente caracterizada, o que não significa moralmente julgada), o Si-mesmo se arranca no que ele tem de próprio, mas também como ser-com preocupado com o outro. Se chegamos assim à análise da solicitude, é tomando como ponto de apoio o ser-aí, que é sempre e a cada vez o meu. A definição da liberdade apela essencialmente à possibilidade, para o *Dasein*, de existir em vista de si mesmo, de estar adiante de si, de ser para suas possibilidades existenciais mais próprias e, em última instância, de existir decididamente em direção ou para a morte. Mas essa ipseidade[68] não significa isolamento, nem tampouco que a relação com outrem, o ser-com, acontece simplesmente de fato, como algo posterior. Isso seria apenas uma banal constatação de ordem ôntica: não estou sozinho no mundo. “A proposição fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com, tem um sentido ontológico-existencial (...). O ser sozinho é um modo deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste último” (p.120).

A filosofia de Sartre é uma filosofia da liberdade. Quer se trate da origem da negação, da finitude, da temporalidade (ver cap. III), das relações concretas com outrem, da corporeidade, do ser-em-situação, a questão da liberdade é sempre determinante. Quando a *Crítica da razão dialética* afirma que "o campo prático-inerte é o campo de nossa servidão", é para esclarecer: "Isso quer dizer que todo homem luta contra uma ordem que o esmaga", pois a rigorosa necessidade do processo histórico mostra que o homem "enquanto totalizador é sempre ao mesmo tempo o totalizado". Sartre permanecerá sempre ligado a um pensamento do sujeito, quer se trate da "morte do homem", da influência crescente das ciências humanas, de um sujeito humilhado ou descentrado; ao falar das opressões e tiranias, ele dirá: "o essencial não é o que fizeram do homem, mas *o que ele faz daquilo que fizeram dele*".[69] Talvez mais até do que a produção filosófica, a obra do dramaturgo e do romancista ilustra essa preocupação permanente com os tormentos e a expressão da liberdade, como o "Teatro de situações" e principalmente o monumental romance – concebido de 1938 a 1944, durante a guerra e o cativeiro na Alemanha, no momento da formação do grupo de resistência *Socialismo e liberdade*, até a libertação de Paris – *Os caminhos da liberdade.*

A liberdade não consiste de modo algum na escolha intemporal de um caráter inteligível, ela é vivida como um arrancar-se do seu passado, no instante, na situação sempre renovada em direção a um futuro imprevisto portador de angústia. Essa convicção governa também a escolha do dramaturgo que prefere, em vez do teatro dito de caracteres, o teatro de situações e mesmo de situações-limite, nas quais, de maneira certamente mais dramática, os heróis são, como cada um de nós, liberdades às voltas com armadilhas. Sem apoio no passado, sem garantia no presente, "a liberdade é *escolha* do nosso ser, mas não *fundamento* do nosso ser" (*O ser e o nada*, p.558). Essa contingência é marcada por uma estrutura ontológica muito significativa, segundo a qual a preocupação do para-si, que é de fato preocupação "para mim, me revela um ser que é *meu* ser sem ser-para-mim" (p.275). É ao eu que se preocupa consigo que outrem aparece. Como a liberdade, a existência de outrem é "um acontecimento primeiro, certamente, mas de ordem metafísica, isto é, que diz respeito à contingência do ser" (p.358). O único limite com o qual pode se deparar a liberdade vem da relação com outrem. A fenomenologia do olhar e do tato (a análise da carícia, que suscitará alguns êmulos, faz parte da descrição das relações concretas com outrem a propósito do desejo, p.459 ss.) desempenha aqui um papel determinante, ao mesmo tempo em que é constitutiva da ontologia

do para-si. Nem minha liberdade nem a de outrem podem se deixar abordar sem periclitar. Só posso ser amado ao me fazer objeto e, fascinando o outro, ao reduzir sua liberdade. Como só há escolha fenomênica (p.559) e liberdade absoluta, não pode haver amor absoluto. O fato de a análise sartriana das relações com outrem, em razão de sua concepção da liberdade, só poder ser feita em termos de conflito não significa que para ele toda relação concreta seja conflitante. Veremos mais adiante como as pesquisas dos *Cadernos para uma moral* modificavam e, no fundo, retificavam a concepção de *O ser e o nada* sobre a relação com outrem (mencionada acima a propósito da relação carnal). Deve-se notar, porém, que *O ser e o nada* não excluía que nossa livre existência fosse retomada e desejada por uma liberdade absoluta que ela ao mesmo tempo condicionasse e que nós mesmos desejássemos livremente. Estaria aí "o fundo da alegria do amor, quando ela existe: sentirmo-nos justificados por existir" (p.439).

Desde suas primeiras publicações sobre a imaginação, o pensamento de Sartre é regido pela ideia do poder nadificador do espírito, que designa sua total liberdade. O estatuto da liberdade é definido em suas linhas essenciais em *O ser e o nada*, mas é em referência ao problema da história, do espírito objetivo, que ele encontra seus últimos esclarecimentos. É porque não há saber do fim da história, é em razão dessa ignorância do destino geral, reservado à humanidade, que a liberdade só existe em situação e que não há "verdade da consciência (de) si, mas uma *moral*, no sentido em que esta é escolha e existência que se dá regras para existir, na e por sua existência".[70]

IV. Facticidade e transcendência

Desde os anos 1919-1920, como lembra em *Ser e tempo* (p.72, nota), Heidegger desenvolveu simultaneamente a manifestação do fenômeno do mundo-ambiente e a hermenêutica da facticidade. Se transcender significa literalmente transpor, ultrapassar, ir além, é em razão de uma possível abertura. O *Dasein* existe em vista de si mesmo e para o que pode se realizar (projeto) no mundo onde ele está lançado, no seu ser-no-mundo e com outrem. Tal é, existencialmente, a estrutura do cuidado, unidade da existencialidade, da facticidade e da decaída (isto é, da inserção na preocupação cotidiana em meio às coisas do mundo). Ontologicamente, o sentido do cuidado é temporalidade. Na medida em que pertence à estrutura do ser-no-mundo, o próprio mundo é transcendente, distante, fora, para além de todos os objetos. Se o mundo pode ser

dito transcendente, não é em razão de uma exterioridade distinguida da imanência de um sujeito ou da consciência. A transcendência da consciência intencional supõe uma transcendência mais fundamental, uma transcendência originária (*Urtranszendens*). Ao compreender-se ele próprio como compreensão de ser inclusive em sua facticidade, o *Dasein* "*é* seu mundo" (p.364). Ao mesmo tempo, é nessa ultrapassagem (*im Uberstieg*), na transcendência, que reside a possibilidade e a necessidade mesma da individuação (p.38) e que se constitui a ipseidade. Dizer que o *Dasein* já existe sempre adiante de si e no mundo é dizer que "a existencialidade é essencialmente determinada pela facticidade" (p.192). Mas é dizer também que, se ele está "no centro", é como extático e excêntrico[71], isto é, na instancialidade, no êxtase do ser. (Todos esses termos deveriam ser ortografados de maneira grega para realçar o *ek-* que significa o fim da oposição da imanência e da transcendência, portanto desta como saída fora de si pela simples afirmação de uma exterioridade objetiva.)

Mundo e *Dasein* só podem ser ditos transcendentes porque "o ser é o transcendente puro e simples" (p.38). Em *O que é a metafísica?* (1929), diz-se que a transcendência constitui o ser mesmo do Si e da liberdade. O ser-aí é a instância engajada no nada, o homem é quem-ocupa-o-lugar do nada, passagem ao mais-além do ente em seu conjunto. "Na clara noite do nada da angústia", manifesta-se a abertura do ente como tal, "há ente – e não nada (...). Ente engajado no nada, o *Dasein* está sempre mais além do ente em seu conjunto. Esse ser-mais-além do ente é o que chamamos a transcendência."[72] Os desenvolvimentos ulteriores sobre o *quadriparti* (o jogo da terra e do céu, dos mortais e dos divinos) aparecerão a seguir para além da problemática propriamente existencial, no prolongamento do que no início era apresentado como uma fenomenologia do mundo e da transcendência. É como ser-lançado e projeto, tendo de se assumir (*Ser e tempo*, p.135), confrontado à noite do nada, ao velamento, à dissimulação, ao recolhimento do ser que é também clareira e iluminação (*Lichtung*), que o *Dasein* é transcendência e "projeto extático", na luz do "ser que é o transcendente puro e simples".[73]

O prelúdio de *Filosofia* [de Jaspers] tem por tema: "Filosofar em situação". Esse conceito de situação significa algo bem diferente da *Befindlichkeit* em Heidegger, que é simples disposição ou maneira de ser afetado no mundo. A situação do filósofo que começa é obscuridade, consciência exposta a limitações que não são, porém, limites exteriores nos quais esbarramos empiricamente ao acaso. Não é a opacidade de um muro atrás do qual não há nada e diante do qual

ficamos marcando passo obstinadamente. A filosofia "é *reflexão do fundo da existência virtual* e, por seu método, *ato transcendente*" (p.3). Quer se trate da morte, do sofrimento, do combate ou da culpabilidade, a *existência* não apenas se aproxima deles, mas os vive como *limites*, e isso porque, ao relacionar-se a si mesma, ela se relaciona com a transcendência. Nessa problemática, ao utilizar essas categorias e principalmente a noção do englobante (*das Umgreifende*), Jaspers está interessando apenas em se inscrever na *philosophia perennis*, não para "inventar uma nova filosofia (mas para) transformar a filosofia do passado em verdade atual" (p.219), isto é, em resgatar de todo o pensamento da totalidade "a origem existencial" (p.781). No englobante, *razão* e *existência* se expõem e se articulam segundo as divisões já feitas pelos conceitos tradicionais, para evocar a experiência do ser que se furta ao mesmo tempo em que se anuncia. O englobante é o ser que nos envolve, mas também o ser que somos. Esse conceito bastante estranho de englobante, que aparece pouco em *Filosofia*, engloba precisamente ou investe o sujeito vital ou empírico, a consciência em geral, o espírito em relação com a ideia. Essas três polaridades dizem respeito ao ser como mundo, ao ser que somos como existência ou, virtual, ao ser em relação com a transcendência. No espaço do englobante, que é razão e existência, desdobram-se tanto os laços históricos das comunicações existenciais quanto as figuras especulativas que formam um sistema sempre em movimento.

Sendo essencialmente esclarecimento da existência, a filosofia deve mostrar como, em sua transcendência, a existência é lançada bruscamente, de maneira histórica e insubstituível, em situações-limite. Mesmo se o combate e a culpa derivam da liberdade, que não pode se encarnar no mundo sem violência nem ferida, é de certo modo involuntariamente que nos sobrevém a perda da inocência e da paz. A descrição das situações-limite no quadro da análise da historicidade (p.436 ss.), assim como a das relações existenciais com a transcendência (p.665 ss.), são os momentos mais sugestivos e os mais concretos da *Filosofia* de Jaspers. Viver as situações-limite e existir é uma única e mesma coisa (...). O limite cumpre então sua verdadeira função: ser ainda imanente e indicar já a transcendência" (p.423). Enquanto a consciência é relação com a objetividade do mundo, a existência deve incondicionalmente lidar com a objetividade metafísica dita absoluta. Ao se voltar para o ser, a existência se compreende historicamente e percebe respostas nas cifras da transcendência. Sem ser ela mesma transcendência, a objetividade absoluta é sua linguagem cifrada, ela não produz signos ou símbolos, mas cifras que só podem ser significantes para uma existência possível. A consciência em geral é a cifra do

pertencimento à natureza, mas a atividade interior da existência torna o homem "capaz de ser para si mesmo uma cifra por sua liberdade" (p.760). "O que vem tomar o lugar da objetividade sempre evanescente é uma função que não tem objeto e pela qual se atualiza, nela se engajando verdadeiramente, a consciência absoluta de quem se entrega a ela" (p.717).

Quanto a Sartre, ele se destaca por descrever situações nas quais se refletem ao mesmo tempo a facticidade e a liberdade (*O ser e o nada*, p.317), pondo em cena, e não apenas em teoria dialética, "o conceito metaestável de 'transcendência-facticidade'" (p.97). Mais do que em suas formulações ontológicas bem conhecidas ("Não sou o que sou e sou o que não sou"), o gênio de Sartre encontra seu livre curso nessas descrições. Somente um romancista-dramaturgo podia mostrar situações nas quais a facticidade, condenada a ser livre, vive o momento de transcendência, esta devendo afundar naquela. Retomando de Heidegger o termo facticidade, Sartre o integra e o adapta a seu pensamento da existência, que procede também a uma dessubstancialização do sujeito e que é essencialmente uma filosofia da liberdade. A liberdade do para-si não significa que ele seja para si mesmo seu próprio fundamento, pois, se é necessário que a realidade humana exista sob a forma do ser-aí, o fato de sua existência é inteiramente contingente (p.371, 564) – contingência de um fato dito com uma conotação moral ou jurídica "injustificável" (p.122). É em razão dessa gratuidade, como sendo *em excesso*, que a liberdade "força a realidade humana a *se fazer* em vez de ser" (p.516) e se apreende a si mesma na e pela angústia. Tal é o sentido da fórmula bem conhecida do homem condenado a ser livre. "Se definimos a liberdade como o que escapa ao dado, ao fato, há um fato que escapa ao fato. É a facticidade da liberdade" (p.565). Concretamente, isso se exprime na experiência cotidiana de que só há liberdade numa situação necessariamente dada: meu nascimento, meu corpo, meu lugar etc. Todo o capítulo intitulado "Liberdade e facticidade: a Situação" (p.561-638) descreve as múltiplas facetas da situação, conceito principal da análise; se só há liberdade em situação, não há situação, nesse sentido, a não ser pela liberdade. "Contingência e facticidade são a mesma coisa" (p.567).

Tudo se reduz, em última instância, à famosa prova ontológica que afirma, já na Introdução da ontologia fenomenológica, que o fenômeno do ser exige "um fundamento que seja transfenomênico" (p, 16), a consciência nascendo "*voltada* a um ser que não é ela" (p.28). Em sua contingência, o ser em-si, que se impõe no momento da experiência da náusea, "assedia o para-si sem nunca deixar-se apreender; é o que chamaremos a *facticidade* do para-si" (p.125).

V. A angústia, a fé, o absurdo

A angústia. O conceito de angústia não pôde deixar de aparecer mais de uma vez no que precede, e primeiramente em razão da significação nova que lhe deram, no século XIX, Schelling e Kierkegaard, cuja obra *O conceito de angústia* (1844) chamou particularmente a atenção dos filósofos da existência. O livro é único no gênero pela multiplicidade de seus estilos, como anuncia logo de início o autor, pseudônimo, Vigilius Haufniensis: "No meu entender, quando nos propomos a escrever um livro, fazemos bem em examinar sob diversos aspectos a questão que queremos abordar".[74] Psicologia (a vontade e as pulsões, a diferença sexual), exegese bíblica, prolegômenos à teologia dogmática, reflexões morais (a culpabilidade), antropologia, recordação da filosofia dos gregos, elogio e crítica dos sistemas modernos, evocações históricas (o caso Callas) e ficção narrativa acham-se misturadas nessa obra como nunca estiveram na literatura filosófica. Retemos aqui apenas o § 5 do primeiro capítulo, precisamente intitulado: "O conceito de angústia", com sua forma simples e dupla ao mesmo tempo. Primeiro há o estado de inocência (Adão): na serenidade e no repouso da alma naturalmente unida ao corpo, não há discórdia nem luta, nada contra o qual seja necessário travar combate. Mas o que é então esse Nada e "que efeito ele pode produzir? Ele engendra a angústia" (*op. cit.*, p.144). Como no sonho, há o outro, o outro do Eu em paz consigo mesmo, um Não-Eu tão pouco determinado como é um nada, inapreensível pelo espírito, que por enquanto está aí apenas no estado sonhador, portanto muito diferente da existência amedrontada ou apavorada por alguma coisa. Esse Nada que choca e seduz é que me angustia. Segunda forma, se podemos dizer: esse Nada que flutua diante do olhar (de Adão) é interiorizado, internalizado. E a liberdade não é senão a infinita, "a angustiante possibilidade de poder" (*ibid.*, p.146-147).

São *O conceito de angústia* e os *Discursos edificantes* de Kierkegaard que Heidegger (*Ser e tempo*, p.190 e 235 em nota) cita com elogio. Podemos dizer que Heidegger prolonga o *conceito* de angústia ao inscrevê-lo na análise existencial do cuidado entendido como "o ser mesmo do *Dasein*". Mas a diferença não é menos evidente, porque, na ontologia fundamental de Heidegger, está ausente a dimensão, que é constitutiva da problemática kiekegaardiana, da corporeidade (*Leiblichkeit*), daquele *Leib* que os leitores de Husserl traduzem por "carne". A angústia, considerada não como fenômeno que afeta a vitalidade psicológica mas em sua significação ontológica, é a tonalidade afetiva fundamental, o *Stimmung* [ambiente] que se apodera do *Dasein*, que literalmente

lhe cai em cima e o assalta quando ele se acha no mundo às voltas com os objetos de sua preocupação. Essa angústia se diferencia tanto do medo provocado por algum acontecimento intramundano quanto do temor de um aquém ou de um além deste mundo. Pelo isolamento que provoca e pela neutralização da atenção focalizada nessa ou naquela expectativa, ela isola não por transformar o existente num sujeito fora do mundo, mas, ao contrário, e em virtude do "solipsismo existencial" (p.188), por revelar o *Dasein* a si mesmo como ser-livre, entregue a seu próprio poder-ser enquanto ser-no-mundo. No para-quê, no em-vista-de-quê sobrevém a angústia – e no extremo a angústia da morte – é o *Dasein* mesmo em seu poder-ser como tal, quando o diante-de-quê é o mundo como tal (ver p.188, 251). Há aqui alguns traços manifestamente retomados de Kierkegaard: a angústia não é o medo, nela se exprime a liberdade como possibilidade de poder. Diferença evidente: a angústia segundo Kierkegaard não é diante do mundo, é o fato de existir no mundo enquanto ser encarnado, alma e corpo, e corpo sexuado. Mais tarde, como vimos, o motivo da angústia reaparece em Heidegger com uma significação bem diferente, pois ela se torna o que permite ao homem fazer a prova do nada que manifesta sua essência como Ser. Talvez se possa aqui perceber uma certa analogia com Schelling, quando a subjetividade, querendo compreender-se, experimenta sua impotência diante do *prius* do supraente, quando a razão é tomada de estupefação (*attonita*) e como que posta fora dela mesma. *Mutatis mutandis*, esse êxtase [*ékstasis,* movimento para fora] não deixa de ter semelhança com a angústia, não mais a angústia do *Dasein* na finitude de sua temporalização e em sua mundanidade, mas a angústia que se apodera "do homem que em sua essência mesma" é pego na insistência (*Inständigkeit*) que o submete à mais alta reivindicação, a fim de que "no Nada ele aprenda a fazer a prova do Ser".[75]

Apesar da amplitude das significações do ser-com-outrem que afeta toda disposição e mesmo toda compreensão, é sempre do ser-no-mundo que se trata, da significatividade do intramundano, do mundo do *Dasein* que é mundo comum (*Mitwelt*). Podemos nos perguntar se o isolamento experimentado na angústia pelo *Dasein* que está sempre em-vista-de-si-mesmo, angústia frente ao mundo ao qual está votado quando ele é subtraído à sua cotidianidade, se essa solidão não anuncia um outro isolamento, o do pensador que, após ter analisado existencialmente a temporalidade do *Dasein* e seu destino, é agora levado a meditar sobre o destino do Ser.

Marcel professa uma filosofia da esperança e da alegria de viver, *gaudium essendi*, que não exclui a inquietude segundo Santo Agostinho, pois ela é da

ordem do ser. Ao contrário, a satisfação, assim como a angústia, é da ordem do ter. Submetida a uma análise simplesmente psicológica, a angústia não significa senão retraimento e antecipação febril. Ao cabo de uma rápida confrontação entre Kierkegaard e Heidegger, um e outro menos violentamente atacados do que Sartre, Marcel se posiciona "contra as afirmações kierkegaardianas: parece-me que a angústia é sempre um mal (...). As filosofias da existência fundadas na angústia saíram de moda".[76]

A posição de Jaspers, bem mais matizada, descreve uma "bipolaridade da angústia"[77], angústia vital e angústia existencial. A primeira é a angústia frente à morte, convulsão do querer-viver que se insurge diante da iminência do não-ser. A segunda, angústia em relação ao ser verdadeiro, não pode de maneira alguma ser superada pelo recurso a uma segurança objetiva, ela precisa ser vivida pelo retorno constante ao impulso em direção ao absoluto. É na comunicação de existência a existência, em situações históricas dadas, que a consciência absoluta pode se esclarecer, que a existência, em vez de cair numa vertigem destruidora, pode enfrentar a angústia na finitude da vida e reatar com sua origem, com o dom da vida que lhe foi dado. A certeza do ser constantemente a reconquistar é alheia tanto ao furor de viver quanto ao desespero do não-ser. Ela está no fundamento de um possível domínio sereno de si diante do nada que persiste na morte. Somente ela pode relativizar e refrear os sobressaltos da angústia vital da vida empírica. Essa angústia existencial, que se preocupa apenas consigo mesma, é a da existência orientada pela relação com *a transcendência*, e nela se percebem vestígios da leitura de Kierkegaard, aliás evocado nesse sentido.[78]

Em 1939, Sartre define a angústia citando Kierkegaard – "angústia diante da liberdade" – e evocando Heidegger que, embora falando de outro modo – "angústia diante do nada" –, não diz outra coisa. A angústia é "uma estrutura existencial da realidade humana, não é outra coisa senão a liberdade tomando consciência de si mesma como sendo seu próprio nada".[79] Estão, assim, intimamente ligadas à náusea, apreensão existencial de nossa facticidade, e à angústia, apreensão existencial de nossa liberdade. Os mesmos autores e os mesmos termos reaparecem em *O ser e o nada* (p.66, 77). Nas descrições mais elementares de *O existencialismo é um humanismo*, a angústia é a do homem que, sem recurso possível a valores que teriam sua origem em algum céu inteligível, é o ser desamparado que precisa escolher ele mesmo seu ser e que, ao escolher-se, compromete-se com toda a humanidade. Certamente ele pode, por má-fé, mascarar essa profunda responsabilidade, mas mesmo assim a angústia se

manifesta. O fato de o existente decidir sozinho não implica nenhuma forma de quietismo; sua angústia faz parte da ação mesma.

Em *O ser e o nada*, o sentido da angústia em todas as suas dimensões é objeto de longas explanações sobre a *origem da negação.* A realidade humana obtém seus poderes dela mesma. O horizonte que aparece não é nem de uma transcendência à maneira de Jaspers, nem do Ser segundo Heidegger. Pelo projeto que constitui *meu* ser, emerjo sozinho na angústia, "separado do mundo e de *minha* essência por esse nada que *sou*" (p.77). A estrutura da temporalidade é aqui decisiva. Um nada se introduz entre aquilo que sou e o que sou segundo o modo do não-ser. Há angústia diante do futuro, mas também diante do passado (ver p.69 ss., o exemplo do jogador e a evocação de Dostoiévski). Contudo, ao contrário de Heidegger, e mais próximo de Kierkegaard, Sartre afirma a experiência da angústia como inseparável da vida carnal, o que é testemunhado pela náusea, cuja insipidez não cessa de afetar o projeto do para-si que visa um mais-além da pura contingência (p.404). Embora a dialética da carne e do espírito não desempenhe em Sartre o papel decisivo que lhe atribui Kierkegaard, o fato é que é em sua carne que o homem, nem anjo nem animal, conhece a angústia.

Sendo o futuro indeterminado e o passado ineficaz, é pela nadificação do nada que a consciência se produz na imanência e se faz existir como transcendência. A crítica ao determinismo psicológico induz então as análises dos comportamentos de fuga que buscam abafar ou mascarar a angústia, desarmando as ameaças que vêm tanto do passado quanto do futuro. Mas, se *sou minha angústia*, esta não pode ser nem mascarada nem evitada, nem pelo espírito de seriedade (desmontado pela "ironia kierkegaardiana", p.669) nem pela má-fé, que é também uma maneira de viver a angústia pelo modo da fuga. Encadeado logicamente ao capítulo II ("A má-fé") da 1ª parte ("O problema do nada"), o estudo da angústia é assim uma das peças fundamentais de exploração dessa "região delicada e requintada do Ser", na qual e pela qual "vemos o nada irisar o mundo, reluzir sobre as coisas" (p.59-60).

A fé. A fé ou a crença (a língua alemã tem apenas uma palavra para designá-las: *Glaube*) é um conceito fundamental não apenas em teologia, mas também em todas as filosofias modernas (Hume, Kant, Hegel). Não surpreende, pois, que ele seja retomado, em acepções diversas, nos pensamentos da existência. Duas evocações são aqui pertinentes. A primeira é de Kant, no *Opus posthumum* a propósito da ideia de Deus: "Pensar em Deus e crer em Deus é uma proposição idêntica" (ed. Academia de Berlim, XXII, 109). A segunda é do jovem Hegel

(*Fé e ser*, 1798), para quem a fé, na representação, é a primeira forma de conciliação dos opostos, união da subjetividade crente e do objeto da fé. O sentido expressamente cristão do termo citado por Kierkegaard é sugerido pela frase do Evangelho de Mateus 9, 29: "O que vos acontece é segundo a vossa fé". De maneira mais geral e existencialmente falando, o sentido da fé aparece na encenação de figuras: Sócrates em *O conceito de ironia*, Abraão em *Temor e tremor.* Não distante de Hegel, num certo sentido, a fé aparece aí antes de tudo como silogismo: ela precede, antecipa; lá onde o *ergo* se mostra inconstrutível, ela aparece como decisão. Ao inicial *cogito ergo sum*, à identidade inaugural do pensamento e do ser, se substitui a sentença: "crer é ser" (Sócrates contra Descartes).[80] Tal é o sentido da tese principal do *Post-scriptum*, às vezes estigmatizada como relativismo ou subjetivismo absoluto: "A subjetividade é a verdade (...). A incerteza objetiva, mantida na apropriação da interioridade mais apaixonada, é a verdade."[81] No entanto, distante de Hegel (que não irá além da primeira conciliação), já que a apropriação não é apenas incoativa, ela só persiste como efetivamente mantida mediante a incerteza.

Jaspers pronunciou-se em muitas ocasiões sobre a fé, especialmente em dois livros: *A fé filosófica* (1948) e *A fé filosófica diante da revelação* (1962). Ele se mostra cuidadoso em distinguir os dois tipos de crença e, mesmo sem se ligar à fé religiosa, pois toda autoridade é mortífera para a liberdade, procura elaborar um pensamento do qual a revelação bíblica não seja excluída. Suas afirmações têm alguns acentos kierkegaardianos: "A fé é um risco. Uma perfeita incerteza objetiva constitui o substrato verdadeiro da fé" (*Filosofia*, p.482). Ele vai inclusive mais longe e considera que, sem poder ser demonstrada pelo conhecimento que clarifica toda coisa, a fé é fundamento de todo conhecimento. Eis por que a fé filosófica continua sendo indispensável, mas ela pertence à metafísica que "apreende o ser através do fenômeno ao interpretar a *linguagem cifrada* da transcendência e ao elaborar um pensamento *que se refere à existência*" (p.16). O pensamento só cumpre sua função transcendente ao formar "o seguinte pensamento: *é pensável que o que não é pensável seja*" (*ibid.*, p.640).

Os cursos de Heidegger em Freiburg, nos anos 1918-1921, foram editados com o título *Fenomenologia da vida religiosa.* À margem dos comentários das Epístolas de São Paulo e de Santo Agostinho, são tecidas inevitavelmente reflexões sobre "fé e saber". Limitando-nos aos textos de *Ser e tempo*, assinalaremos como reveladoras as afirmações relativas ao questionamento

propriamente filosófico, relativas ao “salto” exigido de quem não apenas ouve ou retoma uma interrogação, mas se questiona ele próprio, submetendo-se à “força originária” da questão. Essas precauções oratórias, por ocasião da abertura do curso de 1935, são um chamamento aos crentes que já têm a resposta: eles apenas simularão o verdadeiro questionamento, farão “*como se*...” Todavia, uma recomendação se impõe a todos, se não quiserem se entregar ao nivelamento generalizado no qual crer e pensar se amalgamam frouxamente: “Se a fé não se expuser constantemente à possibilidade da descrença, ela não é mais um *crer*, é somente negligência e comodidade.”[82] Num livro póstumo, o parágrafo intitulado “A fé e a verdade” retoma o mesmo tema, fazendo da fé a essência de um verdadeiro saber, com a condição de que ela seja questionamento originário, decisão e coragem. Ela será então algo bem diferente do simples fato de tomar por verdadeiro um conteúdo, diferente da tranquila posse de uma representação oportuna e confusamente encontrada aqui ou ali. “Manter-se na essência da verdade” é ser sustentado e conduzido pela Verdade que faz de nós existentes “que sabem, que creem, que agem, que criam, em suma, seres históricos”.[83]

O pensamento sartriano da crença está ligado a uma concepção e a uma prática da intencionalidade que poderíamos descrever como sensibilidade permanente ao que se oferece em diversas modalidades da passagem, da pulsação, da oscilação. É o que diz o conceito de metaestável, que caracteriza a estrutura existencial facticidade/transcendência, analisada acima. O para-si, não sendo fundamento do seu ser, é no entanto “forçado a decidir sobre o sentido do ser, nele e fora dele”; eis por que “ele se apreende na angústia”, mas também por que “na maioria das vezes escapamos da angústia na má-fé” (*O ser e o nada*, p.642). “O problema da má-fé é um problema de crença”, isto é, de adesão a um objeto não dado ou dado na imprecisão. A boa fé é o movimento espontâneo, impulso de confiança que Hegel chama *imediato*, segurança firme ou certeza oscilante que, ao passar ao regime da mediação, cessa de ser crença. A má-fé permanece num estado de flutuação, às voltas com evidências não persuasivas; persistindo nessa não-persuasão, resignada em não se transformar em boa fé, ela decidiu “que a estrutura metaestável era a estrutura do ser” (p.109). Os exemplos concretos de condutas de má-fé são alguns dos melhores trechos da ontologia fenomenológica. Filosoficamente, prevalece aqui o motivo essencial dessa filosofia da existência, “a intraestrutura do *cogito* pré-reflexivo”, ou seja, que a realidade humana “é o que ela não é e não é o que ela é” (p.108). A crença já é

consciência da crença, portanto *cogito* "intraconsciencial", autoapercepção de uma consciência irrefletida, ou seja, inevitavelmente, "crença perturbada" (p.117).

A má-fé reaparece nos *Cadernos para uma moral*, desmascarada como astúcia praticada "na maior parte do tempo" pela "maior parte das pessoas" (p.13, 20, 578). A passagem à reflexão pura ou não cúmplice, ligada ao motivo da conversão à autenticidade, é evocada especialmente a propósito da relação com outrem. "O dever, num grau de abstração mais elevado e de maior *má-fé*, aparece quando a pessoa concreta é substituída pelo *a gente* [em francês, *on*]" (p.269).

O absurdo. A noção de absurdo em Kierkegaard se inscreve no registro que foi dito teológico ou mesmo apologético, a exemplo de Tertuliano, de Agostinho, de Lutero ou de Pascal, quando o pensador dinamarquês simplesmente se quis escritor e "poeta do religioso". É bem conhecida a tese da fé, e também da *repetição*, como movimento da existência efetuado em virtude do absurdo.[84] Mas o que Kierkegaard põe na boca de um outro autor pseudônimo tem um teor mais filosófico. Ele explica que, se é ridículo querer levantar os véus do incompreensível, também é presunçoso, e mesmo cômico, ostentar uma existência paradoxal fora de propósito, propondo "uma duvidosa promoção do imbróglio e do contrassenso". O paradoxo religioso do crente cristão consiste em que, para crer contra a razão, ele tem grande necessidade da razão. O inverossímil não é um amontoado de absurdos. O enigma da estrutura com a qual a razão deve lidar, não podendo nem dissolvê-la em contrassenso, nem sublimá-la em evidência, é o paradoxo religioso. O absurdo é "uma determinação conceitual negativa, mas ela é tão dialética quanto qualquer outra determinação positiva."[85]

Em 1944, numa defesa e ilustração do existencialismo, Sartre denunciava o confusionismo dos críticos que "confundiam na mesma reprovação os existencialistas e os filósofos do absurdo". Essa filosofia, dizia ele, "é coerente e profunda. Albert Camus mostrou que era capaz de defendê-la sozinho."[86] Camus era visto nessa época como o tipo mesmo do "pensador subjetivo", segundo a fórmula kierkegaardiana. Foi ele que deu com mais vigor e talento literário um sentido "existencialista" ao tema do absurdo. *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo, ensaio sobre o absurdo*, livros publicados em 1942 e que logo viraram clássicos para o grande público, foram imediata e longamente analisados e comentados por Marcel e por Sartre. Embora admirando a lucidez e o

virtuosismo do escritor, Marcel se insurgia contra o que ele diagnosticava como "apologética às avessas", provavelmente motivado por um "idealismo solipsista" tingido de "niilismo ontológico". Para Sartre, *O estrangeiro* era "uma obra clássica, uma obra de ordem, composta a propósito do absurdo e contra o absurdo". Confrontado ao injustificável, "o homem absurdo é um humanista que conhece apenas os bens deste mundo".[87] O antagonismo que transparece nessas duas leituras manifesta sob uma luz particular o clima intelectual de uma certa Paris sob a ocupação alemã.

Segundo Camus, o absurdo não é do mundo nem do homem, ele resulta do confronto com a irracionalidade, o silêncio do mundo e o desejo de clareza cujo apelo ressoa no coração do homem. Esse confronto se apresenta para o homem que, cercado de muros absurdos, experimenta tanto mais fortemente o sentido do absurdo quanto mais decididamente resiste a ele. Atormentado mas clarividente, o homem pode triunfar se encontra nessa viva consciência a força de enfrentar com lucidez e de superar pelo desprezo a experiência do absurdo. Como toda negação contém uma floração de sim, o pensamento, que Camus diz humilhado, permanece vivo mesmo num mundo sem unidade nem finalidade, sem mais-além divino, pois o homem, "senhor de seus dias", permanece, como Sísifo, um lutador sempre em marcha: sua "pedra rola mais uma vez (...). É preciso imaginar Sísifo feliz."[88] Como a dúvida metódica, o sentimento do absurdo faz tábula rasa, mas pode também orientar novas buscas, pois dele nasce a evidência de uma inevitável revolta diante do espetáculo da desrazão, das condições injustas impostas aos homens. "Grandes aventureiros do absurdo não nos faltaram. Mas a grandeza deles, afinal, está em recusar as complacências do absurdo para conservar apenas suas exigências."[89]

Em sua reflexão sobre o absurdo, Camus se interessa pelo que ele considera como uma família de espíritos acometidos de angústia diante de um universo onde reinam a contradição e as antinomias. Assim aparecem Heidegger, Jaspers (o fracasso e as situações-limite), Leon Chestov, autor russo muito prezado pelos existencialistas franceses[90], Kafka (a quem é dedicado o apêndice de *O mito de Sísifo*, intitulado "A esperança e o absurdo"), mas sobretudo Kierkegaard. Camus devia pensar em Abraão descendo a montanha de Morija quando escreveu, vendo Sísifo tornar a descer à planície (p.163): "É durante esse retorno, essa pausa, que Sísifo me interessa." Como Nietzsche, também Kierkegaard pensava filosoficamente em figuras, pondo em cena Abraão e Jó, Sísifo, Prometeu e Tântalo. Ao retomar de Kierkegaard a ideia do desespero

como “o estado mesmo do pecado”, Camus descreve o absurdo vivido pelo homem consciente como “o estado metafísico que não leva a Deus. Talvez essa noção se esclareça se eu arriscar esta enormidade: o absurdo é o pecado sem Deus”.[91] As ligações de parentesco esboçadas entre as obras de Kierkegaard, Chestov e Kafka é certamente discutível. Ao vê-las “inteiramente voltadas para o absurdo e suas consequências”, ele acha estranho que tais obras “resultem afinal nesse imenso grito de desespero” (p.181-182). A surpresa se explica porque Camus, não adotando em seu livro nem “a posição”, nem “a atitude de espírito” requeridas para examinar o “problema essencial que é o da fé” (p.57, nota), deve se contentar em observar que “não há mais lugar para a esperança” (entenda-se: neste mundo) para os que fazem “do absurdo o critério do outro mundo” (p.56-57). Em contraponto a essa interpretação dos autores escolhidos como guias, que convém abandonar no momento oportuno, é afirmada uma experiência do absurdo como prova de uma vida abandonada pela “graça divina”, portanto como aquele “desespero” que, segundo Kierkegaard, “o espírito absurdo adota sem tremer (...). Tudo bem considerado, uma alma determinada sempre se arranjará com isso” (p.61).

Sartre não estava enganado ao incluir Camus na grande linhagem dos moralistas franceses, aliás também admirados por Nietzsche. É deles, mais do que “de um fenomenólogo alemão ou de um existencialista dinamarquês[92]”, que ele herda o cuidado de equilibrar “a evidência e o lirismo, única coisa capaz de nos dar acesso ao mesmo tempo à emoção e à clareza”.[93] De fato, as releituras conjuntas de Kierkegaard e de Husserl deixam o leitor filósofo um tanto surpreso, quando o intérprete revela uma espécie de suicídio do pensamento, *suicídio filosófico* (p.46 ss.), nesses pensadores que teriam chegado aos limites da razão raciocinante, abdicação à qual procedem esses “príncipes do espírito” (p.23). O que foi dito antes dá a entender as razões do recurso de Camus a Kierkegaard. O mesmo não acontece em relação ao fundador da fenomenologia do século XX, em quem Camus, vendo a filosofia proceder simplesmente à “descrição do vivido”, à análise das modalidades da consciência intencional, conclui que a fenomenologia “junta-se ao pensamento absurdo” (p.63). Mas, em última instância, a epistemologia faz as vezes de metafísica em Husserl (p.64, nota); seu racionalismo triunfante só tem sentido em virtude de um salto que permanece incompreensível “no mundo aburdo” e que representa “uma metafísica da consolação” (p.67). Não reconhecendo nem o “deus abstrato de Husserl, nem o deus fulgurante de Kierkegaard”, “o absurdo é a razão lúcida que

constata seus limites" (p.69, 71). Renunciando a "apaziguar a melancolia plotiniana", a "acalmar a angústia moderna nos cenários familiares do eterno, o espírito absurdo tem menos chance" (p.70). Ele se obriga a não escapar do instante precário que precede o salto na fé ou na razão conciliadora; a honestidade exige que ele se mantenha "nessa aresta vertiginosa"(p.72). Embora o autor admitisse que, nesse ensaio literário arriscado, talvez tivesse "levado longe demais um tema manejado com mais prudência por seus criadores" (p.66-67), Sartre não pôde deixar de observar que "o sr. Camus se compraz em citar textos de Jaspers, de Heidegger e de Kierkegaard que ele nem sempre parece compreender bem" (*loc.cit.*).

O ser e o nada se refere à noção de absurdo em dois momentos, ao falar da liberdade e da morte. Como foi dito a propósito do conceito metaestável de "facticidade/transcendência" e de *situação*, uma ambiguidade radical e definitiva marca a liberdade que só se realiza no contato com o existente bruto. Essa ambiguidade não se deve ao que há de injustificável na contingência do nosso ser, mas ao projeto originário, à escolha de si que não é fundamento de si, portanto à interiorização dessa contingência, a essa gratuidade. Assim, absurdo não significa aqui deficiência de razão lógica, mas contingência de uma escolha não precedida pela possibilidade de não escolher. Só há razões e fundamentos no mundo pela escolha que é absurda, já que ela é também "aquilo pelo qual a noção mesma de absurdo recebe um sentido" (p.559).

Mesmo que nem todas as filosofias da existência deem a mesma importância à questão do absurdo, não há como escapar à questão da mortalidade tão universal quanto a vitalidade, à humanidade da condição mortal. Minha morte não faz parte da minha vida, nem mesmo do meu futuro, do mesmo modo que os fatos e acontecimentos que me afetam no mundo, no entanto ela ronda em toda parte e persegue os espíritos. Em relação à época de que falamos, uma sentença de Hegel teve importância: ela evoca a prodigiosa força da negatividade, a força mágica que esta possui para o Espírito que habita junto dela. "A vida do espírito é a vida que carrega a morte e nela se mantém" (prefácio da *Fenomenologia do espírito*). Numa espécie de ficção, Kierkegaard imaginou, não no templo onde prega o pastor mas num cemitério, um discurso que se desenvolve em três pontos sobre "a decisão da morte".[94] Diante da morte, aparece primeiro algo de decisivo, pois tudo acabou, não há mais sentido, é a parada definitiva, a parada da morte. Depois, esse decisivo abre o campo indefinido do indeterminável, não há mais destinação, todas as coisas são iguais, e cada um fica mudo. Finalmente, essa decisão que intervém é por excelência o inexplicável. A morte nada explica,

mas esse nada tem uma virtude retroativa que força o pensamento a se explicar consigo mesmo e obriga a existência a não se satisfazer com o presente num equilíbrio de indecisão.

A originalidade incontestável do pensamento heideggeriano da morte desempenhou um papel decisivo na renovação do pensamento existencial. O pensamento do nada, e do ser-para-a-morte revelado pela angústia, não pretende ser um pensamento da morte que buscaria calcular as eventualidades em que ela se apresenta (*Sein und Zeit*, p.261). O ser-para-a-morte é essa pura determinação existencial que não se articula a nenhuma filosofia de vida na qual poderia se inscrever a relação com a morte. “A interpretação existencial da morte precede toda ontologia da vida” (p.247) e, evidentemente, toda ética. Nos últimos textos de Heidegger, o sentido existencial da morte é ainda mais vago. Se o ser mortal torna possível a relação com o ser e com o nada, relação que promete uma espécie de salvação, é porque a inquietude e a estranheza que eram as do Si isolado, sem lar, pura e simplesmente “lançado no nada” (p.277), são de certo modo transferidas mitologicamente ao ser mesmo, no qual se alternam, estranhamente, abertura e obscuridade. Assim é eliminada toda coloração existencial, especialmente a que podia ainda sugerir a ultrapassagem decidida do ser-para-a-morte definido como “possibilidade de existir autêntica” (p.262 ss.).

Falou-se acima do pensamento da morte e da angústia em Heidegger. O pensamento do nada e do ser-para-a-morte revelado pela angústia não pretende ser um pensamento da morte que calcularia as eventualidades que permitiriam relacionar-se com ela de algum modo. É de forma constante e irremediável que o *Dasein* está confrontado ao Nada. A iminência da morte, simples possibilidade de não estar mais aí, não é comparável a nenhuma outra. Por isso ela não é o mínimo do que nos excede, mas o que sempre nos precede como sendo nosso poder-ser mais próprio, como o que torna possível a impossibilidade de toda relação com qualquer *existir* que seja (p.262). No pensamento dessa proximidade, não podem intervir nenhuma medida, nenhum cálculo, nenhuma expectativa, como acontece em relação às realidades de que podemos dispor. A esse pensamento que não pretendia “ensinar nenhuma ideologia ou filosofia da morte”[95] – pensamento que foi decisivo para muitos outros ensaios de “fenomenologia do ser-mortal”[96] – sucedeu em Heidegger um outro tipo de abordagem da mortalidade. Trata-se menos do poder do *Dasein* como possibilidade de existir autenticamente quando é evocado o único *quadriparti* em que os quatro estão reunidos, em que “a terra e o céu, os divinos e os

mortais" habitam cada um diferentemente.[97] Essa quádrupla maneira de habitar é evidentemente muito distinta do que, para Hegel, é a morada junto ao Negativo.

Jaspers trata da morte no âmbito de sua concepção das situações-limite, isto é, na medida em que ela atinge o homem em sua historicidade e não como fato objetivo da vida empírica. Na ausência de qualquer ideia de imortalidade, a experiência da morte de outrem representa a ruptura da comunicação cuja dor não se pode reduzir por nenhuma prova geral, por nenhuma consolação objetiva. Todavia, a morte do próximo, assim como minha própria morte, ambas experimentadas ou pressentidas como pura destruição objetiva e infelicidade suprema, não seriam vividas como situações-limite se engendrassem apenas o niilismo do desespero. A coragem de morrer sem ilusões, sem representar a morte como uma passagem, implica a possibilidade de assegurar-se da existência experimentando ao mesmo tempo seu fim, e mesmo conhecer uma serenidade verdadeira sobre o fundo de uma dor sem remédio. É por meio da comunicação existencial, questão de liberdade pura, que se manifesta o sentido do ser mortal estranho ao acontecimento da destruição empírica. "Em último recurso, *não posso crer na ruptura eterna* se me liguei ao outro uma vez, nem que seja por um instante" (*Filosofia*, p.333). "Essa comunicação pode ter um fundamento tão profundo que sua saída na morte mesma contribui ainda mais para manifestá-la; a comunicação conservando seu ser enquanto realidade eterna" (p.437). Um traço fundamental do pensamento de Jaspers tem a ver com a transcendência eterna que está mais além de toda forma, que é ultrapassagem de toda imanência, mas que só se manifesta mediante "uma encarnação numa forma passageira" (p.641). A negatividade em relação ao mundo pode se apresentar aqui no caso da negação religiosa ou mística que o sacrifício e a ascese exprimem. Assim é entrevista aquela beatitude "efetivamente alcançada que nos fala dos primórdios dos séculos, na Índia, na China, no Ocidente, uma linguagem impressionante" (p.513). Esse abandono do mundo é "análogo ao suicídio". A negatividade dessa terrível solidão pode ter algo de heroico e valer como "uma interrogação dirigida à felicidade" (p.514).

Como Jaspers, Marcel medita sobre a morte a partir da morte do próximo, do ser amado. "Confessar seu amor é dizer: tu não morrerás." Percebe-se aí a proximidade com Jaspers no plano existencial. O tema da comunicação repercute aqui o da fidelidade, que é "o reconhecimento, não teórico ou verbal, mas efetivo, de uma certa permanência ontológica" (*Ser e ter*, p.173). Mas, ao contrário de Jaspers, Marcel nunca renunciou a fundar metafisicamente a

“solidariedade íntima entre as preocupações existenciais e as preocupações personalistas. O problema da imortalidade da alma [é o] pivô da metafísica” (p.11). Imortalidade ou sobrevivência, o tema reaparece constantemente nos escritos de Marcel, juntamente com – em virtude da encarnação: sou meu corpo – a impossível justificação, não moral mas “hiperfenomenológica”, do suicídio (p.206).

Embora radicalmente oposto ao pensamento de Sartre, por repousar sobre o mistério da imortalidade, a relação com a morte, segundo Marcel, exclui também a ideia heideggeriana da morte como sendo da ordem do meu poder-ser. Segundo *O ser e o nada* (p.616), Heidegger foi quem deu à “humanização da morte” uma forma filosófica. Portanto, se Sartre nega qualquer significação à expectativa da morte, é num sentido bem diferente de Heidegger. Sendo negação de toda expectativa e destruição de todo projeto, “a morte não poderia ser minha possibilidade própria; ela não poderia ser sequer uma de *minhas* possibilidades” (p.624). Não é diferente com o suicídio que, para o para-si, só pode ter uma significação nula, pois o futuro no qual se projeta o homem que o escolhe lhe será, por isso mesmo, retirado. “O suicídio não poderia ser considerado como uma finalidade de vida da qual eu seria o próprio fundamento” (*ibid.*). Ao discutir algumas fórmulas de Heidegger em *Ser e tempo*, Sartre desenvolve a tese segundo a qual a morte, não estando no fundamento da liberdade, “só pode *tirar da vida toda significação*” (p.623). Sendo situação-limite apenas como o avesso de meus projetos, a morte é o absurdo mesmo e é iludir-se pensá-la “como um acorde de resolução ao final de uma melodia” (p.617). A mortalidade só pode ser alheia à estrutura ontológica do para-si, sou mortal apenas para outrem, não me sabendo mortal senão pela mediação de uma morte não minha. “Se a morte escapa a meus projetos por ser irrealizável, eu escapo à morte em meu projeto mesmo” (p.632). A finitude é uma estrutura ontológica, mas o nascimento e a morte, que são apenas contingência, dizem respeito exclusivamente à facticidade. Essa posição extrema, e certamente única numa filosofia dialeticamente argumentada, faz da morte uma evidência e mesmo uma certeza que permanece puramente abstrata, termo correlativo e simétrico exigido de uma consciência que é de uma ponta à outra liberdade. Toda tentativa de interiorização da morte, seja ela filosófica como no realismo platônico de Morgan em *Sparkenbrook*, seja ela poética (Rilke) ou romanesca (Malraux), é assim radicalmente recusada (p.615-616).

Nada melhor para mostrar a distância que há aqui em relação a Heidegger, que escreveu em 1949: “Importa absolutamente pensar ao mesmo tempo a in-

stância na abertura do Ser, o encarregar-se da in-stância (cuidado) e a perseverança no extremo (ser para a morte), e isso como a essência plena da existência". A distância só podia se acentuar a partir do momento em que o pensamento do Ser se impõe ao *Dasein* como exigindo "a aceitação decidida do mistério".[98] Ao afirmar que agora "o Ser é o único cuidado do filósofo alemão", Sartre denunciará o que ele chama de positivismo do inverificável, "a posição mística que define o homem pelo mistério".[99]

Em Camus, a questão da morte se coloca a propósito do suicídio, que é "o único problema filosófico realmente sério" (p.15), e do assassinato, do qual ele falará a propósito da história. As observações sobre o suicídio pedagógico e lógico de Kirilov[100] são muito esclarecedoras, na medida em que essa decisão e sua justificação, não desprovidas de humor, são a obra de um ambicioso muito refletido que, no plano metafísico, é e não pode não ser um homem *vexado* (p.141). Como o absurdo não é nem do mundo, nem apenas do sentimento vital, mas do confronto dos dois, a rejeição do suicídio se impõe do mesmo modo que a esperança quimérica. Seriam duas formas de evasão, duas maneiras de pôr fim ao confronto entre "a interrogação humana e o silêncio do mundo". Assassinato e suicídio testemunham igualmente "a indiferença à vida que é a marca do niilismo".[101]

---

49. KIERKEGAARD. *Johannes Climacus ou: de omnibus dubitandum est. Un conte. Oeuvres complètes*, I. p.329-330, 358. (N.A.)
50. *Post-scriptum. Oeuvres complètes*, XI, p.29-30. (N.A.)
51. *Stades sur le chemin de la vie. Oeuvres complètes*, IX, p.444, nota 438. (N.A.)
52. SCHELLING. *Philosophie de la Révélation*. Tomo I. p.186. (N.A.)
53. *Post-Scriptum. Oeuvres complètes*, IX, p.31. (N.A.)
54. SCHELLING. *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*. Trad. de J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1980. p.144, 188. (N.A.)
55. *Les Âges du monde*. Trad. de P.David. Paris: PUF. p.250. (N.A.)
56. KIERKEGAARD. *La maladie à la mort. Oeuvres complètes*, XVI, p.172. (N.A.)
57. JASPERS. *Philosophie*. p.25, 268. (N.A.)
58. HEIDEGGER. *Lettre sur l'humanisme*. Trad. de R. Munier. Paris: Aubier, 1957. p.67. (N.A.)
59. BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. p.135. (N.A.)
60. BIRAULT, H. *De l'être, du divin et des dieux*. Paris: Le Cerf, 2005. p.300. (N.A.)
61. SCHUBACK, M. Sá Cavalcante. La perplexité de la présence. Notes sur la traduction de Dasein. *Les Études philosophiques*. Paris, n.3, p.257-279, 2002. (N.A.)
62. HEIDEGGER. *Questions*. Trad. de C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976. Tomo IV. p.182. (N.A.)

63. *Questions*. Trad. de R. Munier. Paris: Gallimard, 1968. Tomo I. p.34-35. (N.A.)
64. *Lettre sur l'humanisme*. p.65. (N.A.)
65. SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. p.512. (N.A.)
66. SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985. Tomo II. p.340. (N.A.)
67. *Homo viator*. Paris: Aubier, 1963. p.5. (N.A.)
68. Caráter individual que distingue um ser de todos os outros. (N.T.)
69. SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960. Tomo I. p.369, 157; Sartre répond. *L'Arc*, nº 30, 1966, p.95. (N.A.)
70. SARTRE, J-P. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989. p.93. (N.A.)
71. *Questions*, I. p.141. (N.A.)
72. *Ibid.* p.62. (N.A.)
73. *Lettre sur l'humanisme*. p.91. (N.A.)
74. KIERKEGAARD. *Le concept d'angoisse. Oeuvres complètes*, VII, p.109. (N.A.)
75. HEIDEGGER. *Questions*, I. p.78. (N.A.)
76. MARCEL. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955. p.186. (N.A.)
77. JASPERS. *Philosophie*. p.440-441, 471-472. (N.A.)
78. JASPERS. *Introduction à la philosophie*. Trad. de J. Hersch. Paris: Plon, 1952. p.57, 90. (N.A.)
79. SARTRE, J-P. *Carnets de la drôle de guerre* (18 de dezembro de 1939). Paris: Gallimard, 1995. p.342, 344; citação de KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, p.146. (N.A.)
80. KIERKEGAARD. *La maladie à la mort*. p.248. (N.A.)
81. *Post-scriptum. Oeuvres complètes*, X. p.176 ss., 189. (N.A.)
82. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*. Trad. de G. Kahn (modificada). Paris: Gallimard, 1967. p.19. (N.A.)
83. HEIDEGGER. *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1989. p.369. (N.A.)
84. KIERKEGAARD. *Crainte et tremblement. Oeuvres complètes*, V, p.129; *Le concept d'angoisse. Oeuvres complètes*, VII, p.120, nota. (N.A.)
85. *Post-scriptum. Oeuvres complètes*. XI, p.248-249; *Journal*, III, p.309. (N.A.)
86. CONTAT, M.; RYBALKA; M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970. p.654. (N.A.)
87. MARCEL. *Homo viator*. p.277, 279; SARTRE, J-P. *Situations*. Paris: Gallimard, 1947. Tomo I. p.121, 113. (N.A.)
88. CAMUS. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1961. p.166. (N.A.)
89. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1985. p.22. (N.A.)
90. CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle? Vox clamantis in deserto*. Trad. do russo de T. Rageot e B. de Schloezer. Paris: Vrin, 1936. (N.A.)
91. *Le mythe de Sisyphe*. p.179-180, 60-61. (N.A.)
92. SARTRE, J-P. *Situations*. Tomo I. p.102. (N.A.)
93. *Le mythe de Sisyphe*. p.16. (N.A.)
94. KIERKEGAARD. *Sur une tombe* (1845). *Oeuvres complètes*, VIII. p.61-89. (N.A.)
95. HEIDEGGER. *Beiträge zur Philosophie*. p.286. (N.A.)
96. Ver DASTUR, F. *La mort: essai sur la finitude*. Paris: Hatier, 1994. p.37 ss. (N.A.)
97. HEIDEGGER. *Essais et conférences*. p.205. (N.A.)
98. HEIDEGGER. *Questions*, I. p.35, 189. (N.A.)
99. SARTRE, J-P. *Situations*, IV. Paris: Gallimard, 1964. p.275; *Vérité et existence*. p.13. (N.A.)
100. Personagem de *Os demônios*, de Dostoiévski. (N.T.)
101. CAMUS. *L'homme révolté*. p.18-19. (N.A.)

Capítulo III

O tempo, o mundo, a história

I. Kierkegaard

De Platão e Aristóteles a Kant e Hegel, de Husserl a Bergson, não há nenhuma filosofia para a qual a questão do tempo (e do espaço) tenha sido, do ponto de vista físico e metafísico, de importância menor. Por outro lado, é incontestável que muitos pensadores, filósofos, teólogos, autores religiosos e espirituais de todas as épocas também a abordaram em termos que podemos dizer *existenciais*. Mas, como já foi observado, foi preciso aparecer, no final da *Fenomenologia do espírito*, a eliminação do tempo pelo espírito que se apodera do seu conceito puro, para que Kierkegaard fosse levado a esboçar uma nova abordagem da existência temporal. Aqui, portanto, e não será a última vez, Hegel aparece na elaboração do pensamento da existência, pensamento que, entre os que vieram antes, não escolhe mal seus interlocutores. Em *O conceito de angústia*, o pensamento do instante traça seu caminho numa discussão do *Parmênides* de Platão surpreendentemente confrontado à primeira Espístola de Paulo aos coríntios. Heidegger não deixou de lembrar a maneira como "Kierkegaard fez sobressair com mais insistência o fenômeno *existencial* do instante" (*Ser e tempo*, p.338, nota).

A filosofia kierkegaardiana da existência é fundamentalmente pensamento da existência temporal ou do tempo existencial, não pensamento do Ser e do Tempo, mas da existência humana em sua temporalidade vivida. A novidade é incontestável, considerando que, diferentemente de inúmeras e admiráveis encenações teatrais ou romanescas do tempo vivido, diferentemente das análises psicológicas ou morais da existência em sua extensão temporal, três tipos de temporalidades são traçadas, sem inovações terminológicas mas por constantes retomadas e remodelamentos das noções filosóficas tradicionais, daí por diante associadas à criação de figuras, de personagens que foram justamente qualificados de "conceituais". Esses personagens "irredutíveis a tipos psicossociais" têm o papel de "manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações do pensamento".[102] "A existência imaginária na paixão estética é paradoxal e vem encalhar no tempo." "Tal é, em toda a sua generalidade, a tese fundamental da estética: o instante é tudo e, por isso mesmo,

é essencialmente nada, assim como a tese dos sofistas de que tudo é verdadeiro resulta em que nada o é."[103] O instante estético é ou instante vazio do tédio, ou instante leve e evanescente do gozo; tal é o tempo do perpétuo vaivém, de um instante espremido entre duas direções opostas, sem verdadeira presença do presente. "O que ele espera se encontra atrás dele, e aquilo do qual se lembra à frente dele."[104] Ao contrário da estética, a existência ética, cujo modelo é o amor conjugal, é essencialmente marcada pela "determinação do tempo (...). Assim o amor conjugal encontra seu inimigo no tempo, sua vitória no tempo, sua eternidade no tempo: eis aí a tarefa" (*op. cit.*, IV, p.125). Sem podermos dizer aqui mais sobre a sutileza da dialética, que implica repetição e resignação infinita, assinalaremos simplesmente esse traço da fé religiosa que não é evasão nas brumas etéreas da eternidade. "Toda a questão tem a ver com a temporalidade, com a finitude."[105] Se é possível dizer que a existência ética é uma luta e uma vitória constantemente obtida sobre o tempo, o mesmo não acontece em relação à temporalidade vivida pelo crente e em relação ao sentido do instante que se manifesta na revelação cristã. Os gregos não concebiam o instante senão como "átomo da eternidade", eternidade situada anteriormente e que somente a reminiscência pode alcançar, "de modo que nem o tempo nem a eternidade recebiam seu pleno direito". Não há *história* verdadeira senão a que o instante inaugura. "O instante é essa mistura em que o tempo e a eternidade estão em contato, estabelecendo assim o conceito de *temporalidade*, no qual o tempo interrompe constantemente a eternidade, e no qual a eternidade não cessa de penetrar o tempo (...). O eterno designa em primeiro lugar o futuro, o futuro é esse incógnito em que o eterno, incomensurável ao tempo, quer no entanto permanecer em contato com ele."[106]

É manifestamente uma noção *não grega* da eternidade que é invocada aqui, juntamente com uma dialética do tempo e da eternidade. Heidegger dirá que, apesar da experiência *existencial* do instante perfeitamente descrita por Kierkegaard, a temporalidade mais originária, que a interpretação existencial do tempo irá propor, é ainda passada em silêncio. Observaremos no entanto, de passagem, que Heidegger, a propósito da doutrina nietzscheana do eterno retorno, volta à irrupção da eternidade no tempo e, consequentemente, à discriminação dos êxtases [*ékstasis*] temporais resultantes, quando fala da "colisão do futuro e do passado. É nessa colisão que o instante desperta a si mesmo".[107]

II. Heidegger

Deixando de lado seus numerosos comentários eruditos e interpretações violentas das grandes filosofias da Antiguidade e dos tempos modernos, a obra de Heidegger se desdobra inteiramente entre duas datas e dois títulos: *Ser e tempo* (1927), *Tempo e ser* (1962). O primeiro livro representa a etapa preparatória, o caminho que é preciso percorrer para poder tratar do tema anunciado logo de início: *Ser e tempo* (p.39). Heidegger retomou e examinou a questão do tempo em muitos outros livros e nos cursos (cuja tradução francesa ainda está longe de estar acabada) nos quais são comentadas as filosofias sem as quais novos avanços não seriam imagináveis, principalmente Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Hegel. Como em Kierkegaard, mas evidentemente apenas sob o ângulo da existencialidade, a discussão do conceito hegeliano do tempo (*op. cit.*, p.428 ss) é particularmente reveladora do sentido de todo o empreendimento. A interpretação da temporalidade do *Dasein* não apenas se distingue totalmente da concepção hegeliana do tempo, mas é radicalmente orientada "em sentido *contrário*" (p.405). Alguns traços da temporalidade do *Dasein* já foram descritos precedentemente: a angústia, o ser-para-a-morte, o cuidado (cujo sentido ontológico não é outro senão a temporalidade). A eles se acrescentam o estar em dívida com o *Dasein* que, na facticidade do ser-no-mundo, está sempre em atraso em seu próprio poder-ser, o que é testemunhado constantemente pelo chamado, pela voz da consciência que se faz ouvir na preocupação cotidiana, que interpela a existência inautêntica normalmente vivida sob o regime do *a gente* (p.273). Como é impossível descrever aqui a arquitetura, que podemos dizer barroca, de *Ser e tempo*, sugerimos a leitura de um livro no qual o conjunto dos temas e suas complexas articulações são apresentados de maneira ao mesmo tempo concisa e matizada.[108]

Já que o próprio Heidegger observa que, "em seu *resultado*", a interpretação que ele propôs da temporalidade do *Dasein* – e do tempo do mundo que lhe pertence – "parece se conciliar" com o pensamento de Hegel, é oportuno esclarecer o sentido aqui redefinido do *tempo do mundo.* O *Dasein*, como ser-no-mundo, descobre o ente intramundano, a mundanidade do mundo, sistema de relações, complexo de referências significantes que se oferece à compreensão. Essa estrutura do mundo, dita unidade de significatividade (*Bedeutsamkeit*), deve ser apreendida em seu teor fenomênico e não apenas em "formalizações que nivelam os fenômenos" (p.88). Ela possui sua temporalidade própria, o tempo público. Tempo calculável do mundo da preocupação, tempo do

calendário e dos relógios, com o qual cada existente e todas as formas de vida em comum devem contar no cotidiano. Esse tempo tornado público em sua estrutura de significatividade é "o *tempo do mundo*", ele "pertence ao mundo interpretado de maneira ontológica e existencial" (p.414). "O *Dasein*, na medida em que se temporaliza, *é* também um mundo" (p.365). Em outras palavras: é como fundado na temporalidade *ekstática* horizontal do *Dasein* que o mundo pode ser dito transcendente, que se manifesta sua constituição ontológica. Esse tempo do mundo foi explicado pelas filosofias ou no sentido da objetividade, ou no da subjetividade. O que Heidegger propõe a pensar é um tempo mais objetivo que todo objeto e mais subjetivo que todo sujeito (p.419). Estranha noção essa do tempo "que constitui uma intratemporalidade", a das coisas dadas ou manipuláveis no mundo (que permanecem, num certo sentido, "não temporais" – p.420), embora sendo a condição de possibilidade mais arcaica da temporalidade do Si em sua existência e facticidade (que, como tal, existe "no tempo" – p.376). Estranha a ponto de podermos nos perguntar se ele é um ente ou um fantasma, questão-limite não menos última e radical do que "a conexão entre ser e verdade" (p.420). Esse "mundo" mais subjetivo que toda subjetividade, esse "tempo do mundo", parece claramente acenar em direção ao "projeto *ekstático* do ser em geral". Daí a abertura da interrogação com a qual termina *Ser e tempo*: "O *tempo* mesmo se manifesta como horizonte do ser?" (p.437).

Seja como for, e para ficarmos nessa obra indiscutivelmente votada a se inscrever no campo das filosofias da existência, o que é fundamental, do ponto de vista da temporalidade, não é o agora em sua presença (a partir do qual sempre foi pensada a eternidade – o *nunc stans*, p.427, nota), mas o instante em sua dimensão *ekstática* horizontal, que mostra o presente como brotando do futuro. A concepção do tempo como "fluxo constantemente dado do *agora*" (p.424), do tempo nivelado que flutua livremente sem fundamento algum, é dita trivial. Entenda-se: é válida em seu nível mais comumente difundido, aquele que é levado em conta por Hegel que, por essa razão, comparece aqui de novo. Junto com Hegel, são convocados muitos pensamentos que o precederam e para os quais somente o presente *é* verdadeiramente. E o desconhecimento da temporalidade é inevitável quando, de uma maneira ou de outra, o conceito de tempo é apreendido e incluído numa dialética formal. Essa formalização extrema, que provoca inevitavelmente o nivelamento dos *agora*, era acompanhada e mesmo exigia a distinção de duas entidades, o espírito e o tempo, o primeiro em seu devir histórico "caindo no tempo".[109] Ora, afirma Heidegger, o espírito não *é* primeiramente, para depois cair na história. "Ele

existe como temporalização originária da temporalidade" (p.436).

A ideia de temporalização originária está no fundamento de toda a análise do *Dasein* que, como a mônada de Leibniz, não tem necessidade de janelas para ver do lado de fora, "não sai de sua esfera interior onde estaria inicialmente encerrado" (p.62), ele já é o fora, segundo o que dizem a transcendência e o *ekstatikon.* Sem entrar na questão de saber se, nesse caso, Merleau-Ponty "tem uma melhor compreensão de Leibniz" do que Heidegger[110], e a fim de sublinhar a diferença com Hegel, para quem o espírito é primeiramente concebido para si e em si de tal maneira que aparece no tempo "enquanto ele não elimina o tempo" (p.434), resta precisar brevemente o sentido existencial da historicidade, aliás abordado antes do capítulo final sobre a intratemporalidade como origem do conceito trivial de tempo. Embora o alemão tenha somente uma palavra para dizer isso, muitos tradutores franceses têm o hábito de distinguir a historicidade da ciência histórica e a *historialité* [historialidade] do *Dasein*, a saber, o evento/advento (*Geschehen*), a "mobilidade específica" da extensão temporal e existencial, única capaz de poder se abrir a uma "compreensão ontológica da historicidade" (p.375). Para além das abordagens ônticas perfeitamente justificadas do homem sujeito da história, ou lançado no turbilhão da história, para além das peripécias das vidas subjetivas ou coletivas que se tornam objetos de um relato ou de uma crônica, trata-se aqui das condições ontológicas "da subjetividade do sujeito historial em sua constituição essencial" (p.382). *Historialmente* têm lugar, no concreto do devir histórico, a finitude, a existência autêntica, a repetição do que foi, a resolução, a orientação para o futuro, o ser-para-a-morte, tudo isso se inscrevendo na "coesão da vida entre nascimento e morte" (p.373) – fórmula de Dilthey com frequência retomada posteriormente em sentidos diversos[111] – mas também numa comunidade de destino. Os termos alemães para destino ou destinação (*Geschick*, *Schicksal*) têm o mesmo radical que a história (*Geschichte*). Nesse contexto aparecem as ideias do povo como destino partilhado, da "comunicação e do combate em que primeiramente se libera a força do destino" (p.384), da fidelidade àquilo que do passado pode ser repetido. O que foi dito ao longo da analítica do *Dasein* – finitude e liberdade, temporalidade como sentido ontológico do cuidado, angústia do ser livre por sua morte até romper-se nela, estar-em-dívida e consciência – volta a ser dito do "ser de um ente que pode existir segundo a modalidade do Destino, isto é, ser historial no fundo mesmo de sua existência" (p.385).

A propósito da história e da historicidade, *Ser e tempo* (1927, vários anos antes do comprometimento de Heidegger com o nacional-socialismo) estabelece de maneira existencialmente estrutural categorias, conceitos e expressões que podiam ser encontrados em muitos outros contextos de filosofia social. No entanto, como observou P. Ricoeur, sobretudo a respeito da luta e da morte, os acentos "de uma filosofia política heroica e trágica" mostram-se nessa obra particularmente perceptíveis. Não se pode excluir que a escolha deliberada de algumas expressões "tenha fornecido munições à propaganda nazista e tenha podido contribuir para a cegueira de Heidegger diante dos acontecimentos políticos dos anos sombrios".[112]

III. Jaspers

Em seu capítulo "A historicidade como manifestação da existência", Jaspers retoma literalmente as fórmulas pelas quais, em *A doença até a morte*, Kierkegaard definia o Si. Ele os extrai de seu contexto para inscrevê-los em sua própria concepção da transcendência: "a historicidade como unidade da necessidade e da liberdade (...), a historicidade enquanto unidade do tempo e da eternidade" (*Filosofia*, p.362, 363). O instante, que é apenas evanescência, deve "fazer sua prova" (p.364), isto é, inserir-se na continuidade fenomênica para constituir a coerência de uma vida, ou seja, a identidade do temporal e do intemporal, a manifestação do "*ser eterno*" na realização única de cada instante particular. Essas determinações puramente formais encontram sua aplicação no âmbito da historicidade concreta, na qual se exprime a experiência original da transcendência, expressão da "objetivação metafísica em pensamentos, em imagens, em símbolos" (p.625). "O tempo em si é nada" (p.653), ele é passagem contínua, sem começo nem fim, é a finitude do efêmero, do sem-permanência. Essa versão existencial do *Fugit irreparabile tempus* de Virgílio vai de par com o reconhecimento de que no tempo são tomadas decisões existenciais que fazem aparecer significações irredutíveis tanto à permanência da natureza quanto à imutabilidade do eterno, ou seja, aquele sentido "da eternidade que penetra na fenomenalidade do tempo", e isso até mesmo na aceitação da morte, "esse fracasso autêntico, que conheço e assumo sem reserva, e que pode ser a marca substancial do ser" (p.786). Historicidade é o outro nome da temporalidade "*atravessada em direção à eternidade*", ao mesmo tempo pensamento em busca de eternidade que "*transcenda o tempo*", e existência que "atravessa a imanência da consciência e sobrepuja o tempo" (p.654). Eminentemente concreta em suas

figurações, a historicidade da existência deve poder se expor e se analisar no estilo da filosofia que Kant dizia popular, e Jaspers fez isso de maneira impressionante já em 1931 (*A situação espiritual de nossa época*, cf. nota 11 do cap. I), em 1946 (*A questão da culpabilidade*) e em 1958 (*A bomba atômica*). "O que Jaspers representou então, inteiramente sozinho, não foi a Alemanha, mas sim a *humanitas* na Alemanha."[113]

IV. Sartre

No que se refere à temporalidade, Sartre, leitor de Heidegger, se afasta de Bergson e de Husserl, a quem censura "sua concepção instantaneísta da consciência" (*O ser e o nada*, p.543). Quanto à teoria bergsoniana da memória, ela apresenta dificuldades devido à ausência de elucidação ontológica, única capaz de justificar a existência de um presente que tenha "por tarefa existir, além disso, ek-staticamente no passado" (p.181). A dimensão temporal é definida pelo termo alemão *Unselbstständigkeit* (p.150); a temporalidade é não-substancialidade original. Não surpreende, portanto, ver reaparecer aqui a terminologia heideggeriana. A temporalidade é uma estrutura organizada e trabalhada pelo nada, pois "a série se aniquila ela própria duplamente": nada é presente do futuro e nada virá desse mesmo futuro quando ele tiver se tornado presente. A "fenomenologia das três dimensões temporais" é indissociável da temática, sempre decisiva em Sartre, da reflexão (ver cap. I). "O para-si que se faz existir no modo do desdobramento reflexivo, enquanto para-si, tira seu sentido das suas possibilidades e do seu futuro; sendo assim, a reflexão é um fenômeno diaspórico; mas, enquanto *presença a si*, ele é presença presente a todas as suas dimensões ek-státicas (...). A reflexão apreende assim a temporalidade na medida em que ela se desvela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, isto é, como histórica" (p.204-205). Da historicidade, se distingue radicalmente a temporalidade psíquica que é a da duração, tecido concreto da sucessão das formas temporais, das qualidades e dos estados que se organizam em unidades datáveis em antes e depois na existência cotidiana. A temporalidade abordada sob o ângulo da psique é uma representação degradada e derivada da existência *ek-stática* em seu fundamento ontológico: "o processo de historialização", a ipseidade "convocada do fundo do futuro e sobrecarregada de passado" (p.206). A reflexão impura na qual se constitui a sucessão dos fatos psíquicos envolve de certo modo "a temporalidade original, da qual *somos* a temporalização", que se constitui ela mesma e que a

reflexão purificadora só pode atingir “em consequência de uma modificação que ela opera sobre si e que tem a forma de catarse” (p.206). “Não se trata de mostrar como a reflexão pura *sai* da reflexão impura, mas como ela *pode* sair. Caso contrário, estaríamos lidando com uma dialética, não com uma moral.”[114] “Sartre enfatiza a ‘transformação da gratuidade em liberdade absoluta’, na finitude como necessidade para essa liberdade, para a criação; Heidegger, na herança das possibilidades passadas (repetição, escolha dos heróis) reassumidas em possibilidades futuras, com a morte como possibilidade própria no horizonte de toda ação.”[115]

Intimamente ligada ao pensamento e à prática da reflexão, a temporalidade não está menos ligada às práticas da liberdade, como se observa no aparecimento de um novo conceito: a *conversão*, “que nasce do fracasso mesmo da reflexão cúmplice”.[116] Todas as escolhas que faço se integram “na unidade do meu projeto fundamental” (*O ser e o nada*, p.549), inclusive as metamorfoses do projeto original, isto é, as conversões, tais como os “instantes extraordinários e maravilhosos” (p.555) de Filoctetes ou de Raskólnikov[117], quando o projeto precedente desmorona no passado e irrompe a decisão em direção a um novo futuro. Tal é a unidade dos três *ékstasis*, o futuro não sendo senão nosso ser mesmo, a escolha fundamental sendo tanto absoluta quanto frágil, pois é ao abandoná-la que damos um sentido ao nosso passado. A temporalidade exprime, ao mesmo tempo, a coesão e a dispersão, a diáspora do para-si. “Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização são uma única e mesma coisa” (p.543). Longe de se reduzir aos momentos sucessivos, segundo a concepção continuísta da consciência, o instante deve ser reabilitado como o que nos ameaça constantemente, como o que é ao mesmo tempo “um começo *e* um fim” (p.544). É o que se observa na conversão, quando anunciamos a nós mesmos o que somos pelo porvir. Sartre gostava de se referir ao Sócrates de Valéry, nascido *vários*, morto *um só*.[118] É o que exprime também a liberdade, que em sua finitude mesma se temporaliza e cuja irreversibilidade exprime a temporalidade de uma vida que se faz única. “O mortal nasce vários e se faz um só” (p.631).

Assim abordada na problemática do para-si, a historicidade vai adquirir uma dimensão bem diferente quando Sartre integrar à sua reflexão e à sua escrita todo o peso da época: a *drôle de guerre*[119], a prisão na Alemanha, a Resistência, a libertação da França, a guerra fria, os campos de concentração e de extermínio. Não resta mais que uma única saída, uma única obrigação: *Escrever para sua*

época.[120] Não se pode dizer que tenha havido em Sartre uma passagem do existencial ao existenciário, questão inevitavelmente colocada a Heidegger tanto no domínio da fé religiosa quanto da política.[121] Mas Sartre abandona uma primeira moral otimista, heroica e romântica, moral estética e nietzscheana com uma ponta de austeridade protestante[122], ruptura que amplia consideravelmente o campo da historicidade vivida. É aqui que nasce a temática do engajamento, que teve tanta repercussão. "Após a Libertação – e por razões bem compreensíveis – o romance engajado dominava a vida literária."[123] "O existencialismo, ao menos em sua versão francesa, é primeiramente um abandono dos embaraços da filosofia moderna em favor de um engajamento sem reserva na ação."[124] Reconhecendo tudo o que implica a densidade da história, feita de contingência e de liberdade, Sartre menciona Pascal como uma exceção "em nossa grande tradição clássica que, desde Descartes, é inteiramente hostil à história".[125] Aqui encontra seu motivo a luta contra o determinismo, o sociologismo, o neopositivismo ou o estruturalismo de alguns marxistas.[126]

A história não é mais um tema de confronto do existencialismo ao marxismo. Não esqueçamos que esse momento foi precedido por críticas ferozes lançadas na Alemanha por G. Lukacs e depois por E. Bloch. Cumpre assinalar que este último não deixava de homenagear "o pensamento intrinsecamente honesto de Kierkegaard", quando o opunha ao "subjetivismo apodrecido do existencialismo reacionário e pequeno burguês" de Heidegger, ou quando denunciava "o nada de Jaspers e o de Heidegger, 'tingidos', ornados de plumas que não são as suas".[127] Um dos primeiros ecos dessas manifestações características da época se encontra na evocação, por Adorno, da "querela" do humanismo. Quando, em Paris, o pensamento da existência descia "às salas de conferência e às caves, ressoando ali com menos respeitabilidade (...), o *establishment* alemão suspeitava o existencialismo de ser subversivo". É nessas rivalidades e nessas aporias que, segundo Adorno, se inscreve "o motivo filosófico da virada de Sartre para a política", isto é, uma vez bem comprovada a impossibilidade de prolongar ao infinito a 'ontologização do ôntico'".[128]

Lemos, em *Questões de método*, texto de 1957 retomado no primeiro volume da *Crítica da razão dialética*[129], fórmulas abruptas que poderiam sugerir que há na obra de Sartre uma ruptura ou uma virada: "O marxismo continua sendo a filosofia do nosso tempo" (p.29), enquanto o existencialismo "é uma *ideologia*,

um sistema parasitário que vive à margem do Saber" (p.18). Em *O ser e o nada*, "o surgimento do para-si no ser, esse acontecimento absoluto, era visto como 'fonte de toda história' (p.715). (...) A pessoa humana tem um passado monumental e que se encontra em suspenso (...). A historialização perpétua do para-si é afirmação perpétua de sua liberdade" (p.582). Mas essa historialização é inseparável do para-si como ser-para-outrem, que é também acontecimento absoluto e temporalização original, ou seja, ante-histórico e, nesse sentido, 'fato primeiro e perpétuo'" (p.343). Os *Cadernos para uma moral* retomam a ideia do acontecimento absoluto, mas acrescentando que "a moral deve ser histórica" (p.14). O tema da história se torna, com isso, preponderante. A "moral concreta (síntese do universal e do histórico)" (p.15) não pode ser uma moral formal que não consideraria as situações materiais dadas, uma moral que não levaria em conta a energia concretamente aplicada em direção à universalidade do reinado dos fins. "Donde o problema: História moral. A História implica a moral (sem conversão universal, não há sentido na evolução ou nas revoluções). A moral implica a História (não há moralidade possível sem ação sistemática sobre a situação)" (p.487). Não se poderia subestimar a novidade desse livro que permaneceu no estado de canteiro de obras aberto. Além do cuidado de infletir, completando-a, a análise do "Inferno das paixões" (descrito em *O ser e o nada*, p.515), além da consideração da obra como meio da relação com outrem no mundo (p.130, 149, 511), a concepção trágica da história se torna predominante, trágico que o homem exprime como "absoluto não histórico no seio da História" (p.96) e que se traduz pela impossibilidade de uma totalização acabada, oferecida a uma sabedoria contemplativa. A reciprocidade de envolvimento da interioridade e da exterioridade, da moral e da História, do para-si da intersubjetividade (amor) e do em-si da exterioridade absoluta (a morte que faz de mim a presa dos vivos), é então o *leitmotiv* de um pensamento filosófico que se busca. Tratava-se, no caso, de pensar a relação entre situação e totalização, afastando todo dogmatismo dialético.

O único volume da *Crítica da razão dialética* publicado por Sartre estabeleceu os princípios da problemática filosófica nesse assunto. Existência e liberdade só se manifestam praticamente, isto é, sobre o fundo de uma necessidade na qual o homem se relaciona como organismo prático com seu ambiente. No Para-si, como prático-inerte no campo da singularidade, essa alienação é o momento a partir do qual se estrutura a ação. Levar em conta a materialidade inerte do homem é também manter como essencial a práxis individual, a liberdade do homem histórico no elemento da matéria trabalhada e

social. Que o marxismo continua sendo filosoficamente insuperável enquanto a necessidade pesar sobre a produção da vida é uma convicção à qual Sartre jamais renunciou. Ela não está em contradição com a condenação do socialismo concentracionário, condenação que, a partir de 1970, reafirma a fidelidade à ideia de revolta das práxis individuais. O esquerdismo revolucionário não chegou a romper com "a autonomia da ideologia existencial" (p.107). A liberdade da consciência seria a única a poder tornar inteligível a história humana, se é que um programa assim é realizável, como parece duvidar o existencialista consequente. A matéria trabalhada só é o motor da história graças à passagem da dialética-natureza à "dialética-cultura como aparelho construído contra o reinado do prático-inerte" (p.376). O protesto contra toda sociedade opressiva é uma forma de recusa à enviscação no inerte. Nenhuma razão positivista ou analítica poderá justificar essas significações. Somente uma razão dialética, para a qual contam a subjetividade e a liberdade da práxis histórica, pode analisar a interiorização da natureza, sem a qual não há mediação alguma entre o inerte e a práxis.

V. Camus

O tema do iogue e do comissário, proposto por Koestler, sua discussão por Merleau-Ponty em *Humanismo e terror* (1947) e por Camus em *O homem revoltado* (1951), as disputas de Sartre com ambos, pertencem mais à história das ideias políticas do que à reflexão filosófica sobre a existência. Do mesmo modo que *O mito de Sísifo*, *O homem revoltado* de Camus provocou reações significativas, como as de Sartre e de Marcel. Embora felicitando Camus por realçar o índice existencial da revolta, por mostrar que o niilismo equivaleria a uma divinização da história, Marcel considerava como contraditória a ideia de uma "metafísica da consciência ulcerada", que seria justificação última da revolta, entendida como "Mãe das formas, fonte da verdadeira vida (que) nos mantém sempre de pé no movimento informe e furioso da história".[130]

Ao prolongar suas análises do sentimento do absurdo, que "coloriu tantos pensamentos e ações entre as duas guerras", Camus queria denunciar "o erro de toda uma época" (p.22). Ele descrevia assim "a desmedida do nosso tempo na história do orgulho europeu" e, insurgindo-se contra esse espetáculo da desrazão, a legitimidade das obras da revolta, na qual se encontra "talvez a regra de ação que o absurdo não pôde nos dar" (p.24). O niilismo, que a sensibilidade absurda supõe, devia ser novamente diagnosticado como "ponto de partida de uma crítica

vivida, o equivalente, no plano da existência, à dúvida sistemática" (p.23). Ao contrário do revolucionário que sempre corre o risco de se transformar em opressor ou em herético, a revolta, assim como "o existencialismo ateu", tem "a vontade de criar uma moral. Mas a verdadeira dificuldade será criá-la sem reintroduzir na existência histórica um valor alheio à história" (p.310, nota).

Pode-se ler a "Resposta a Camus" de Sartre[131], em sua veemência e mesmo em seus exageros, como um dos últimos grandes exemplos de polêmica filosófica do século XX. Vinte anos antes, não haviam sido poupados elogios àquele que aparecera como "o último e melhor dos herdeiros de Chateaubriand, e o defensor aplicado de uma causa social" (*Situações*, IV, p.111). No caso da Resistência contra o nazismo e contra as forças cegas da natureza (*A peste*), não havia como não partilhar com Camus a revolta contra o absurdo e a vontade "de união de todos os homens contra as fatalidades inumanas" (p.117). Agora, a crítica era tão severa que chegava a diagnosticar "a incompetência filosófica" (p.101) do ensaísta: "Você foi injusto com a História e, em vez de interpretar seu curso, preferiu ver nela apenas um absurdo a mais" (p.121). Mas após a morte de Camus, e apesar das divergências significativas com ele, este último testemunho de Sartre foi sincero: "Ele representava neste século, e contra a História, o herdeiro atual da longa linhagem de moralistas cujas obras constituem talvez o que há de mais original nas letras francesas (...). Pela obstinação de suas recusas, ele reafirmava, no centro de nossa época, contra os maquiavélicos, contra o bezerro de ouro do realismo, a existência do fato moral" (p.127).

Com exceção de Marcel, os filósofos da existência herdaram de Hegel, em diferentes estilos e modalidades, a preocupação de articular a compreensão ética da existência e a interpretação existencial da historicidade. Como foi visto a respeito do amor e da morte, sempre renasce o pensamento da justificação, noção que conserva ressonâncias teológicas. "Por que não haveria uma forma de vida que encontraria seu ponto culminante na profissão de crença num Juízo final? Mas eu não poderia dizer nem sim nem não quando me declarassem que tal coisa acontecerá. Tampouco dizer 'talvez' ou 'não estou certo disso'."[132] Wittgenstein era um leitor de Kierkegaard. Em 1918, descrevendo um mundo em que a existência era vivida como que em condição de impossibilidade, pressentindo melhor que ninguém o que a Europa teria ainda de suportar durante o século, Kafka declarava "esmagadora a mais fraca das certezas relativa à futura e eterna justificação de nossa existência temporal".[133] "Eterna justificação": remanescência, dirão alguns, de palavras metafísicas inesquecíveis. Certamente.

Mas no caso de uma metafísica que “não está mais no infinito e sim na finitude do fato”[134], de uma metafísica que sobrevive em uma destruição não puramente negadora. Sartre rejeitou como desconhecimento total do sentido da liberdade humana a ideia do “Juízo final, essa prestação de contas que faz com que não se possa mais prosseguir o caminho e com que se *seja* enfim o que se *foi*, irremediavelmente” (*O ser e o nada*, p.622). É o que o levava a recusar toda forma de humanização da morte, não sem reticências, pois ele reconhecia, na ideia de resolução e de ser-para-a-morte segundo Heidegger, uma “parte incontestável da verdade” e um sentido “positivo” (p.616, 617). Do mesmo modo, o horizonte de uma última justificação não se apagava quando o amor era entrevisto por “essa protuberância injustificada, injustificável, que é nossa existência” (p.439).

Clamence, o juiz penitente de *A queda* [*La chute*, de Camus], está em busca não da felicidade, mas da justificação. Ao denunciar a cumplicidade da ideologia alemã e da política cristã, Camus recusava a divinização da história, fonte e motor de toda espécie de desmedida. Criticando a Igreja por ter “dissipado sua herança mediterrânea”, ele esperava, “no centro da noite europeia, o pensamento solar”, aquela aurora que dá força e clarividência à revolta, para ordenar e recriar a medida “através da história e suas desordens”. Sartre não pôde reconhecer nenhuma justificação nesse sonho de inocência, manifestado como que à margem da história. Outros veem afirmada aí a inquietude, hoje amplamente disseminada, frente à extensão do reinado planetário da técnica e à ruptura dos equilíbrios ecológicos naturais. “A natureza que deixa de ser objeto de contemplação não pode mais, a seguir, ser senão a matéria de uma ação que visa a transformá-la” (*O homem revoltado*, p.373-376). É o que escrevia Camus em 1950, sem ter conhecimento do texto de Heidegger sobre *A questão da técnica*.

---

102. Deleuze G.; Guattari, F. *Qu’est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 1991. p.65, 67. (N.A.)
103. Kierkegaard. *Post-Scriptum. Oeuvres complètes*, X, p.234, 278. (N.A.)
104. *L’alternative. Oeuvres complètes*, III, p.211. (N.A.)
105. *Crainte et tremblement. Oeuvres complètes*, V. p.141. (N.A.)
106. *Le concept d’angoisse. Oeuvres complètes*, VII. p. 188-189. Ver sobre esse assunto Colette, J. *Histoire et absolu*. Paris: Desclée, 1972. p.141-204. (N.A.)
107. Heidegger. *Nietzsche*, I. Trad. de P.Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. p.245. (N.A.)
108. Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990. (N.A.)
109. *Être et temps*. p.428. Citação de Hegel, *La raison dans l’histoire.* Trad. de K.Papaioannou

(modificada). Paris: UGE. 1965. p.181. (N.A.)
110. Deleuze, G. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988. n.27. p.37. (N.A.)
111. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. p.466, 483. (N.A.)
112. Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tomo III. n.1. p.112. (N.A.)
113. Arendt, H. *Vies politiques*. Trad. de Adda *et al.* Paris: Gallimard, 1974. p.88. (N.A.)
114. Sartre, J-P. *Cahiers pour une morale*. p.13. (N.A.)
115. Em Sartre, *Vérité et existence*. p.12. Nota de A.Elkaïm-Sartre. (N.A.)
116. *Cahiers pour une morale*. p.489. (N.A.)
117. Personagens de uma tragédia de Sófocles e de *Crime e castigo* de Dostoiévski, respectivamente. (N.T.)
118. *Situations*, IV. p.66; *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1995. p.268, 272. (N.A.)
119. Fase inicial da guerra, em 1939, caracterizada pela ausência de combates. A expressão costuma ser traduzida por “guerra estranha”. (N.T.)
120. Texto inédito de 1946. Ver Contat, M.; Rybalka, M. *op. cit.* p.670 ss. (N.A.)
121. Bultmann, R. citado por G. Neske. *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977. p.95-96. (N.A.)
122. Ver *Carnets de la drôle de guerre*. p.268-286. (N.A.)
123. Sarraute, N. em Benmussa, S. *Nathalie Sarraute, Qui êstes-vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987. p.186. (N.A.)
124. Arendt, H. *La crise de la culture*. Trad. de J.Bontemps. Paris: Gallimard, 1972. p.17. (N.A.)
125. *Questions*, IV. p.113. *Cahiers pour une morale*. p.64. (N.A.)
126. Ver o texto de 1966. Contat, M. Rybalka, M. *op. cit.* p.425, 742. (N.A.)
127. Bloch, E. *Le principe espérance*. Trad. de F.Wuilmart. Paris: Gallimard, I, 1976, p.93; III, 1991, p.299. (N.A.)
128. Adorno, T.W. *Dialectique négative*. Trad. de Collège de philosophie. Paris: Payot, 1978. p.102. (N.A.)
129. Publicada em 1960, seguida, em 1985, do 2º volume, que não representa o desenvolvimento acabado do projeto original. (N.A.)
130. Marcel. *Homo viator*. p.356 e 367, citação de *L’homme révolté*, p.376. (N.A.)
131. *Les temps modernes*, agosto de 1952, retomado em *Situations*, IV. (N.A.)
132. Wittgenstein, L. *Leçons et conversations*. Trad. de J.Fauve. Paris: Gallimard, 1971. p.114. (N.A.)
133. Kafka, F. *Journaux, Oeuvres complètes*. Pléaide, 1984. Tomo III. p.475. (N.A.)
134. Merleau-Ponty. *Le visible et l’invisible*. p.305. (N.A.)

Conclusão

Linguagem, filosofia e literatura

Não é por simples cuidado com ornamentação ou embelezamento que os filósofos – Kant, Hegel ou Schopenhauer entre muitos outros – invocam os poetas épicos, líricos ou dramáticos. E, rompido o fio da tradição metafísica, não surpreende que as filosofias da existência se aproximem ainda mais, em suas questões e em seu estilo, das obras literárias. Isso se aplica evidentemente a Heidegger, a Marcel, admirador de Rilke, a Camus, romancista antes de ser ensaísta, a Merleau-Ponty, cujos apelos a Valéry, Claudel ou Proust nunca são acidentais, e a Sartre, para quem as obras de Baudelaire, Mallarmé, Genet e Flaubert contaram tanto quanto as dos filósofos. Como acontece em toda literatura, não é só entre as linhas, é entre os livros que se deve perceber, naquela linguagem que Merleau-Ponty dizia indireta, o excesso da *existência* em tudo o que já foi dito. Ao dizer o que diz, a linguagem recolhe, metamorfoseando-as, não apenas experiências, mas também expressões anteriores. “Como o tecelão, o escritor trabalha pelo avesso: ele se ocupa apenas com a linguagem, e é assim que de repente se vê rodeado de sentido.”[135] As filosofias da existência retomaram a questão da linguagem não apenas tematicamente, como foi feito desde o *Crátilo* de Platão ou a *Poética* de Aristóteles até a filosofia analítica contemporânea, mas, por assim dizer, praticamente, através da criação e da crítica literárias. Teatro e romance parecem mais aptos do que o ensaio, ainda que filosófico, para tornar viva a experiência da liberdade que é a história, ou seja, tempo e linguagem. O jorro da existência, no qual se interpenetram o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico, se dá a ver e a ler espetacularmente no desenrolar de ficções, enquanto os tratados teóricos podem dar a impressão de manifestar apenas elementos algébricos. É o que a obra romanesca de Sartre sugeria a Simone de Beauvoir em “Literatura e metafísica”.[136] De maneira mais doutoral, Gadamer sublinhava que “a obra de arte literária é, entre todas as manifestações da linguagem, a que mantém uma relação privilegiada com a interpretação, e assim se aproxima da filosofia”.[137]

“Quando um autor possui da essência da comunicação um conceito que lhe é próprio, quando toda a sua singularidade, quando toda a sua significação histórica vêm se concentrar nesse ponto, abrem-se então diante dele vastas

perspectivas – ó escola de paciência!”[138] Kierkegaard, o mal denominado “pai do existencialismo” – quem, menos do que ele, teve a vocação da paternidade? –, era evidentemente um escritor. A mistura de ficções, de fragmentos poéticos, de explanações abstratas, de argumentação retórica, de meditações altamente reflexivas faz da prosa dos pseudônimos kierkegaardianos uma linguagem enrolada em si mesma num jogo de remissões infinitas. O escritor oferece um discurso despojado de toda autoridade, sabendo que não há apresentação direta de uma relação a si definitivamente posta na transparência. A “filosofia da *Existência* não pode tomar a forma perfeita de uma obra determinada, nem encontrar sua realização na existência de um pensador. É Kierkegaard que está na origem de sua forma atual; aliás, ele deu a ela uma extensão incomparável.”[139]

Doutrinas esotéricas e produções exotéricas[140]: a distinção não é nova, e ela reaparece aqui nas progressões paralelas do filosófico e do literário. Vimos o quanto, em Jaspers, a questão da comunicação e do seu estilo representava um tema de reflexão filosófica e ao mesmo tempo uma preocupação maior: o esclarecimento da existência podia e devia se concretizar por tomadas de posição públicas de ordem política. À margem de suas publicações filosóficas, Marcel é o autor de uma obra abundante de crítica literária e quis ser também homem de teatro e dramaturgo. Mas o que ele chamava seu “teatro da alma em exílio” permaneceu “letra morta para a multidão e por muito tempo esbarrou na indiferença dos diretores de salas de teatro”.[141] Já o teatro de Sartre teve em seu tempo mais sucesso e, não importa o que se julgue sobre o *engajamento* que ele entendia servir, suscita ainda o interesse dos encenadores.

Heidegger se exercitou na poesia, mas sobretudo seguiu longamente os rastros dos poetas, Hölderlin em primeiro lugar, mas também Rilke, Char ou Trakl. “A palavra dos pensadores, ele dizia, não tem autoridade. Essa palavra não conhece autores no sentido de escritores. A palavra do pensamento é pobre em imagens e sem atrativos.”[142] Contudo, se ele a fez ouvir longamente, foi com a certeza de poder transmitir-lhe alguma calma, de fazer entrever obscuridades, enigmas, ou mesmo prometer alguma luz. Mesmo assim, e como vemos em *A caminho da linguagem*, é possível que, diante da questão fundamental, da questão do ser, a linguagem filosófica venha a se metamorfosear radicalmente: “A verdade que pensa (*das denkende Dichtung*) é na verdade a topologia do ser. Ela diz a este o lugar onde ela se manifesta.” Ao falar dos perigos que ameaçam o pensamento entendido como “produção filosófica”, Heidegger abria exceção

ao “bom e salutar perigo (que) é a vizinhança do poeta que canta”.[143] Mas ele fez mais do que manter com o poeta uma boa vizinhança, como o testemunha este questionamento que lhe endereçou Max Kommerell, professor de literatura alemã e especialista de Hölderlin: “Como se explica que esse filósofo se veja contido nesse poeta, através não apenas do mundo que o desampara, mas também do que ele busca? E que, por uma espécie de suicídio superior, no momento mesmo em que seu último saber se esvazia de todo signo, descobre no anúncio poético os signos sem hiato, signos que ele pode retomar e que, quando não pode, lhe dão o poder de novos signos que são agora os seus?”[144]

A náusea (*La nausée*, 1938) e *As palavras* (*Les mots*, 1964) entraram na história da literatura do século XX de maneira a resistir ao desgaste do tempo. O crítico severo da “literatura engajada do existencialismo”, Julien Gracq (*La littérature à l’estomac* [*A literatura no estômago*], 1950), não se proibiu, dez anos mais tarde, de saudar o autor de *A náusea*: “Onde o encontramos sempre, onde ele certamente permanecerá, é onde cessou de se lembrar com tanta obstinação de ter que ser perecível, é onde falou, o que se chama falar, para o seu tempo assim como para todos os outros.”[145] A crítica literária de Sartre é filosófica, por isso não foi recebida sem desconfiança pela confraria. “Tudo deve poder ser dito”, no entanto “o pensamento é mais universal que a língua.”[146] Como os tradutores de Hegel, os fenomenólogos franceses se viram às voltas com as asperezas do alemão filosófico. Foi preciso forjar *noções* novas, forçar a língua – mesmo quando não se decalca uma língua estrangeira – para tratar, por exemplo, da *imaginarisation* [imaginarização] na qual não havia cogitado nenhum crítico de Flaubert. Lidando sempre com o vivido, a prosa literária dá espontaneamente às palavras uma espessura, um peso de sentido que, aos olhos do filósofo, se mostra inicialmente inarticulável. Ele deve revesti-lo com noções inventadas para ir mais longe na tomada de consciência. Ainda que ao preço de “palavras deformadas de falso francês no interior de um pensamento”, a filosofia, sendo pensamento universal, segue atrás do vivido e, sem conservar toda a sua densidade, vai mais além, exerce uma função prospectiva, o que, aliás, a obriga a sempre ultrapassar-se ela mesma. Pode mesmo acontecer que ela recorra a *noções* que parecem simplesmente “tapar um buraco” (como Husserl o fez ao falar de “síntese passiva”). Ao fazer isso, a língua filosófica conserva uma certa espessura, pode se sobrecarregar progressivamente a ponto de criar um novo tipo de ambiguidade. Não sendo ciência rigorosa, a filosofia contém “uma prosa literária escondida”, conserva um mínimo de equivocidade graças à qual se

pode salvaguardar alguma coisa do vivido, propondo, como Kierkegaard, "enigmas regressivos".[147]

A era do existencialismo está encerrada. Ela coincidiu com a época das guerras mais selvagens, das violências mais bárbaras nas quais se lançaram as nações europeias. Tanto nas filosofias como nas obras literárias desse tempo, recobrindo o ramerrão fraseológico das ideologias antagônicas, as provações e as revoltas dos povos deviam se fazer ouvir, para dar às palavras novas ressonâncias: angústia, absurdo, ser-para-a-morte, destino, decisão resoluta, marcas do fracasso, paixão da noite – mas também, e sempre, liberdade. No registro propriamente filosófico, prolongava-se o abalo, iniciado no século precedente, dos monumentos edificados pelo idealismo alemão. Não havia mais como reconstituir, num conjunto do Todo e do Verdadeiro, e com o auxílio dos conceitos metafísicos tradicionais, o organismo no qual se articulariam ainda a lógica, a ética, a estética, a filosofia da religião. Os grandes sistemas haviam sido construídos sobre o fundamento da subjetividade, o ser original sendo determinado, em Schelling, como ausência de fundamento, independência em relação ao tempo e, em última instância, como *querer.*

"As teses de Marx e do existencialismo que desempenham um papel tão importante no pensamento do século XX sustentam que o homem se engendra e se faz ele mesmo (...). Eis aí, em minha opinião, o último, em data, dos argumentos especiosos da metafísica, e ele corresponde ao acento que a idade moderna põe sobre a vontade, tomada como substituto do pensamento."[148] Resta a questão de saber quais dentre os filósofos aqui concernidos – se houver algum – chegaram a conceber e a praticar, sem inclinação tirânica, o pensamento como não-querer.

---

135. Merleau-Ponty. *Signes*. p.56. (N.A.)
136. Beauvoir, S. de. *L'existentialisme et la sagesse des nations* (ver Bibliografia no final). (N.A.)
137. Gadamer, H.G. *L'art de comprendre. Écrits II*. Trad. De P. Fruchon. Paris: Aubier, 1991. p.169. (N.A.)
138. Kierkegaard. *Papirer*, VIII, 1. Kjøbenhavn, 1917. p.207-208. (N.A.)
139. Jaspers. *La situation spirituelle...*, p.191. (N.A.)
140. *Esotérico*, restrito a um pequeno círculo; *exotérico*, destinado ao grande público. (N.T.)
141. Troisfontaines, R. *De l'existence à l'être*, I. Louvain: Nauwelaerts, 1953. p.35. (N.A.)
142. Heidegger. *Essais et conférences*. 1958. p.278. (N.A.)
143. Heidegger. *Questions*, III. Paris: Gallimard, 1966. p.37, 29. (N.A.)
144. Kommerell, M.; Heidegger; M. Correspondance. Trad. de M. Crépon. *Philosophie*, nº 16, 1987, p.11.

(N.A.)
145. Gracq, J. *Oeuvres complètes*, I. La Pléaide. 1989. p.869. (N.A.)
146. Ver *Situations*, IX. Paris: Gallimard, 1972. p.66 ss; X, p.137 ss. (N.A.)
147. “L’universel singulier”, *Situations*, IX, p.183. (N.A.)
148. Arendt, H. *La vie de l’esprit, I: La pensée*. Trad. De L. Lotringer. Paris: PUF, 1981. p.240. (N.A.)

BIBLIOGRAFIA

AUDRY, C. (dir.). *Pour et contre l'existentialisme*. Paris: Éd. Atlas, 1948.

BEAUFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger.* Paris: Vrin, 1986.

BEAUVOIR, S. de. *L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948). Paris: Gallimard, 2008.

BURNIER, M.A. *Les existentialistes et la politique*. Paris: Gallimard, 1966.

GRENIER, J. (dir.). *L'existence*. Paris: Gallimard, 1945.

HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique II*. Paris: PUF, 1971.

JANKE, W. *Existenzphilosophie*. Berlim-Nova York: W. de Gruyter, 1982.

JOLIVET, R. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre*. Saint-Wandrille: Fontenelle, 1948.

LINGIS, A. *Libido: the French Existential Theories*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

LUKACS, G. *Existentialisme et marxisme*. Paris: Nagel, 1948.

MOUNIER, E. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Denoël, 1946.

SARTRE, J.-P. *et al. Marxisme et existentialisme*. Paris: Plon, 1962.

SOLOMON, R.C. *From Rationalism to Existentialism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1992.

SPECK, J. (dir). *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

WAHL, J. *Les philosophies de l'existence*. Paris: Armand Colin, 1954.

Jacques Colette é filósofo, professor emérito da Universidade Paris I – Panthéon-Sorbonne. Publicou, entre outras obras, *Kierkegaard et la non-philosophie* (Gallimard, “Tel”, 1994).

Texto de acordo com a nova ortografia.

Título original: *L’existentialisme*

Tradução: Paulo Neves

Capa: Ivan Pinheiro Machado. *Fotos*: Em cima, da esquerda para direita: Albert Camus, Soren Kierkegaard e Karl Jaspers. Embaixo, da esquerda para direita: Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre.

Preparação de original: Lia Cremonese

Revisão: Joseane Rücker

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C658e

Colette, Jacques, 1929-
Existencialismo / Jacques Colette; tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

(Coleção L&PM POCKET; v. 822)

Inclui bibliografia
ISBN 978.85.254.2951-3

1. Existencialismo. I. Título. II. Série.

09-4204. CDD: 142.78
CDU: 141.32

© Presses Universitaires de France, *L’existentialisme*

Todos os direitos desta edição reservados a L&PM Editores

Rua Comendador Coruja 314, loja 9 – Floresta – 90220-180
Porto Alegre – RS – Brasil / Fone: 51.3225.5777 – Fax: 51.3221-5380

Pedidos & Depto. comercial: vendas@lpm.com.br

Fale conosco: info@lpm.com.br
www.lpm.com.br

Table of Contents

Introdução: O existencialismo não é uma doutrina
Capítulo I: Teoria e prática da reflexão
    I. Kierkegaard: a dupla reflexão
    II. Marcel: a reflexão segunda
    III. Jaspers: a reflexão sobre si
    IV. Husserl e Heidegger: da reflexão à explicitação
    V. Sartre: reflexão pura e reflexão cúmplice
    VI. Merleau-Ponty: a sobre-reflexão
Capítulo II: Existência, liberdade, transcendência
    I. Existir
    II. Existência carnal
    III. Outrem e liberdade
    IV. Facticidade e transcendência
    V. A angústia, a fé, o absurdo
Capítulo III: O tempo, o mundo, a história
    I. Kierkegaard
    II. Heidegger
    III. Jaspers
    IV. Sartre
    V. Camus
Conclusão
Bibliografia