

Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar

Hannah Arendt and the philosophy of existence:
the end of identity between Being and Thinking

Lucas Barreto Dias

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1892-9171> – E-mail: lucas.noglb@gmail.com

RESUMO

Desenvolvo, neste artigo, o argumento de que o pensamento de Hannah Arendt se inscreve na tradição da filosofia da existência. Para tanto, utilizo como fio condutor a crítica à teoria da identidade entre Ser e Pensar. A partir disso, ponho em destaque elementos desta escola filosófica que permanecem e são incorporados pela pensadora em sua obra. A filiação de Arendt à filosofia da existência nos ajuda a compreender as raízes existenciais de temas centrais na teórica política arendtiana, a saber: os conceitos de contingência, pluralidade, liberdade e mundo.

Palavras-chave: Existência. Contingência. Pluralidade. Liberdade. Mundo.

ABSTRACT

In this article, I develop the argument that Hannah Arendt's thought can be read in the tradition of the philosophy of existence. In order to explain it, I use as a guideline the critic of the theory of identity between Being and Thinking. From this, I highlight elements of this philosophical school that remain and are incorporated by the thinker in her work. Arendt's affiliation with the philosophy of existence helps us to understand the existential roots of central themes in Arendtian political theory, namely: the concepts of contingency, plurality, freedom, and world.

Keywords: Existence. Contingency. Plurality. Freedom. World.

Introdução

O argumento desenvolvido neste texto indica que Arendt estaria inscrita na tradição existencial por meio do desmantelamento da metafísica, o qual aparece em seus escritos iniciais sob a forma de crítica da identidade entre Ser e Pensar. Haveria, julga a autora, um novo momento na filosofia ocidental que ganha força quando “o termo ‘existir’ passa a ser usado em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado com o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal” (ARENDR, 2008a, p. 199). Arendt parece se ver como partícipe desta leva de pensadores, mas passa a integrá-los de maneira mais efetiva apenas quando inclui nessa lista sua perspectiva acerca do “valor da superfície”, a de que não se trata mais de falar entre uma identidade entre Ser e Pensar, mas, sim, uma coincidência (não identidade) entre Ser e Aparência, em que não é mais o universal a fonte de validade de qualquer conhecimento, mas justamente a pluralidade, a qual se configura como “lei da terra” (ARENDR, 2010b, p. 35). O que podemos perceber é Arendt realizando, já nos escritos das décadas de 1930, ‘40 e ‘50, a elaboração de alguns elementos que guiarão seu pensamento na compreensão dos acontecimentos e critérios teórico-metodológicos nas formulações conceituais de *A condição humana* e de *A vida do espírito*. Sobressaem-se, aqui, os conceitos de contingência, pluralidade, liberdade e mundo.¹

A herança kantiana

Na leitura de Arendt, a identidade entre Ser e Pensar, proclamada pela tradição metafísica, passa a ser questionada seriamente por meio da filosofia crítica de Kant (Cf. ARENDR, 2008a, p. 196-201). A partir do filósofo de Königsberg, passaria a haver uma mudança do modo pelo qual se realizava a atividade do pensar. Ao refletir e investigar os limites das faculdades humanas, Kant traria ao centro do debate filosófico a necessidade de novos critérios para o pensar, até então efetivado dogmaticamente segundo um modelo axiomático-dedutivo. O atributo de *crítica* à filosofia kantiana revela uma inadequação do ponto de partida tradicional da filosofia: a identidade entre Ser e Pensar. Não se é mais possível manter o velho critério de modo inquestionado, mais ainda, o seu questionamento, quando levado a cabo, conduziria, então, à percepção de sua falibilidade.

Arendt tematiza em sua crítica uma inoperância do critério de identidade, não mais podendo resguardar a pretensa unidade entre *essentia* e *existentia* (Cf. ARENDR, 2008a, p. 197), percepção que conduziria ao esvaziamento de sentido evocado na concepção tradicional de verdade como *adequatio intellectus et rei*. Estilhaçar a identidade entre Ser e Pensar faz com que Arendt chame Kant de fundador da filosofia moderna. Descartes é destituído de seu posto historicamente reconhecido, pois, segundo Arendt, a colocação da questão acerca da realidade feita pelo pensador francês, embora moderna, recebe uma resposta tradicional: o *cogito* não é senão uma reformulação da verdade como *adequatio rei et intellectus*. Este modelo de fazer Filosofia igualmente chega a Hegel, considerado pela pensadora como “o último filósofo antigo” (ARENDR, 2008a, p. 198).

Moderno, no sentido atribuído aqui por Arendt, não é histórico, mas diz respeito à moldura de pensamento. Para a autora, “A filosofia moderna começa com a percepção de que a realidade nunca conseguirá explicar a existência; começa com a percepção chocante e esmagadora

¹ Não se trata, neste artigo, de realizar uma análise desses conceitos, mas de pontuar suas raízes na filosofia da existência por meio da crítica da identidade entre Ser e Pensar.

de uma realidade intrinsecamente vazia” (ARENDR, 2008a, p. 196). Schelling, por motivo similar a Kant, integra o rol de autores nomeados por Arendt como iniciadores da filosofia moderna.² A alcunha de moderno atribuída a Schelling – e negada a Hegel – só lhe cabe tendo em vista uma posição derivada de Kant pela qual “o homem era cortado do reino absoluto e racionalmente acessível das ideias e valores universais, e deixado em meio a um mundo onde lhe restava nada em que pudesse se apoiar” (ARENDR, 2008a, p. 196). Isso significa perceber a nova posição que o homem ocupa no mundo, “um mundo sem deuses”, sem magia, desencantado, e que por isso, agora “abandonado”, “se torna acessível à interpretação. Em todos os filósofos modernos (...) essa interpretação se torna a pedra de toque de sua filosofia” (ARENDR, 2008a, p. 198).

É nessa esteira de pensamento que Kierkegaard, seguindo o estilização proveniente de Kant, desponta ao desuniversalizar os conceitos a fim de torná-los conteúdos presentes na noção de existência (Cf. ARENDR, 2008a, p. 73-77). Do autor dinamarquês, Arendt retém a perspectiva existencial que entende não ser possível a apreensão plena do sentido da realidade enquanto um universal dado à razão. Já em 1932, Arendt lê Kierkegaard como um crítico da filosofia, comparando-o, neste quesito, a Nietzsche, na medida em que sua revolta era a “de um filósofo contra a filosofia” e que, assim, “iluminava a situação do próprio filosofar e insistia que o filosofar *era* filosofia” (ARENDR, 2008a, p. 74, grifo da autora). Este modo de compreender a filosofia também se encontra em Jaspers ao defender a filosofia como atividade: é a saída de uma filosofia totalizante em vista do filosofar, o abandono da postura contemplativa de apreensão do absoluto. No lugar de assumir a posição de mestre que busca instruir, o filósofo, aqui, busca comunicar ao outro aquilo que pensa. O filosofar, desta maneira, não alcança um resultado, ele é não teleológico e se configura como uma “agitação perpétua, um *apelo* perpétuo à força da vida em si nos outros” (JASPERS *apud* ARENDR, 2008a, p. 211. Grifo da autora).

O que se evoca de tais considerações é a transformação da contemplação e sua passividade em um movimento ativo do espírito. Ao ler Schelling, Arendt entende que a tematização da existência como ponto de partida para a filosofia significa se afastar da vida contemplativa (ARENDR, 2008a, p. 196), elementos que ela avalia a partir de Kant como a abertura em vistas a um novo modo de pensamento que se revestirá na tentativa de compreender a existência. O pensamento de Kierkegaard, por exemplo, se ergue contra Hegel sob a forma de uma rejeição à filosofia que pretendia integrar no seu sistema todos os elementos da vida, apagando seus paradoxos ao pretender conciliá-los dialeticamente; uma recusa à realidade racionalmente explicável em todos os seus aspectos. Kierkegaard criticava, assim, “a filosofia [que] está tão presa em seu próprio espírito de sistema que esquece e perde de vista o ser efetivo do sujeito filosofante: ela nunca toca o ‘indivíduo’ em sua ‘existência’ concreta” e, para tanto, “nega a realidade concreta, a contingência e, portanto, o indivíduo” (ARENDR, 2008a, p. 74, 75).

O confronto com a tradição significa, para Arendt, fugir de seus esquemas de compreensão e cognição, os quais buscam apagar as contingências que tornam a existência humana paradoxal. Arendt não só foge da estrutura de pensamento que atravessa a história da filosofia até Hegel, como se insere no movimento que tenta pensar a existência humana sobre novas bases. Não se trata de conferir à humanidade ou a um Homem ideal a posição de senhor do Ser, mas de perceber que a existência humana só pode ser compreendida em relação ao mundo: nenhum dos dois possui primazia ontológica. O que se insere frente ao processo de pensar como homens e mundo/realidade interagem é o elemento da contingência. Não havendo nenhuma existência absoluta capaz de determinar as existências individuais, cabe colocar como constitutivo da existência uma dimensão de inconstitubilidade. Não obstante o aparente pa-

² Ademais, Arendt indicar ser Schelling o primeiro a usar o termo *existência* em sentido moderno (ARENDR, 2008a, p. 196).

radoxo, a ideia é simples: aquilo que circunda o existir é a impossibilidade de que cada existência seja definida em absoluto.

O desmantelamento das falácias metafísicas que Arendt indica em *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, 2010b, p. 234) tem sua origem no estilçamento kantiano da verdade como *adequatio*, da identidade entre Ser e Pensar e “de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo” (ARENDT, 2008a, p. 199). Arendt julga, assim, dar continuidade ao procedimento iniciado, mas não terminado, por Kant, pois a destruição do conceito de Ser fica a meio caminho ao ainda manter a ideia de um Ser dado, isto é, de um tipo de harmonia que submete o homem a certas leis que o ligam a algo como o “curso do mundo”. Essa tentativa de entender como homem e mundo se relacionam frente à ruína do absoluto e da recusa da identidade entre Ser e Pensar está na base do pensamento arendtiano e constitui sua tarefa constante de tentar compreender os acontecimentos humanos.

O legado de Kant exige o desafio de encarar o homem em um mundo despedaçado, um habitante de um campo de ruínas que não tem corrimãos para se apoiar, mas que também é por isso capaz de criar algo novo na mesma medida em que está à mercê do mundo. Esta situação significa uma inadequação entre homens e mundo proveniente da separação entre *essentia* e *existência*, do fim da identidade entre Ser e Pensar, isto é, a incapacidade de integrar em um sistema uma explicação última que revele a verdade do mundo e da humanidade. Frente à herança kantiana, Arendt enxerga dois modelos da filosofia da existência para resolver a questão com os quais não se alinha. O primeiro, encabeçado por Heidegger, promove o reestabelecimento de uma segurança para o homem sobreviver neste mundo a partir da perspectiva de que “sua ruína fora determinada não só pelo destino, mas fazia parte de seu próprio Ser”, de modo que o tema da queda passa a ser entendido melancolicamente como “lei intrínseca da existência humana” (ARENDT, 2008a, p. 201) e interpretado como destino inexorável, em resumo, um retorno à vida contemplativa. O segundo modelo, que encontra nos existencialistas franceses seus principais representantes, levaria a uma compreensão de que a existência é absurda, desprovida de qualquer sentido. Jaspers surgiria como exceção aos dois modelos e aproximando de novo a filosofia da existência de Kant. É da vertente kantiano-jasperiana que Arendt parece captar a sua veia existencial, sem, porém, adequar-se a ela plenamente.

Existência: mundo e pluralidade

Ao analisar o pensamento de Heidegger junto ao movimento da *Existenzphilosophie*, Arendt ressalta que o ganho inicial da analítica existencial se dá por romper também com a identidade entre Ser e Pensar; problema reformulado como crítica da adequação entre essência e existência. Heidegger faz um deslocamento a partir de Tomás de Aquino: se para o escolástico Deus é o Ser que é completa identidade entre essência e existência, para o autor de *Ser e tempo*, o homem [*Dasein*] é quem é igualmente essência e existência, porém, mais especificamente, como explicita Arendt, o “homem não tem essência; ele consiste no fato de existir”: “sua essência é sua existência” (ARENDT, 2008a, p. 204). Se na metafísica tomista o ser que unificava em si essência e existência era Deus, na analítica existencial de Heidegger este ente é *Dasein*.³

³ Por certo que isto não significa a elevação do homem à posição divina, mas, antes, uma modificação do problema: confere-se à ontologia uma dimensão existencial através da posição de *Dasein* como ente privilegiado ôntico-ontologicamente para efetuar o questionamento sobre o sentido do ser. Arendt resgata este posicionamento da questão a partir de Heidegger para tematizar uma discussão que atravessará toda sua obra, com especial ênfase em *A condição humana*: a distinção entre *que* e *quem*. Tal diferenciação é de ordem existencial, haja vista ter como horizonte de sentido alcançar uma compreensão acerca da condição huma-

No entanto, para Arendt, o pensamento heideggeriano, ao designar a filosofia como “o modo existencial do *Dasein* por excelência”, acaba por fazer uma “reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais elevada possibilidade do homem” (ARENDR, 2008a, p. 207), uma compreensão de que “*Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de ser ser-no-mundo para si mesmo” (ARENDR, 2008a, p. 208). Heidegger assumiria a visão de que *Dasein* só existe autenticamente de modo isolado, pois, critica Arendt, o “caráter essencial do Eu é sua absoluta Eu-dade [*Self-ness*], sua separação de todos os semelhantes” (ARENDR, 2008a, p. 209). O autor de *Ser e tempo*, portanto, embora posicione a existência junto a um modelo de pensamento que não identifica mais Ser e Pensar, pretende encontrar o critério da autenticidade na atividade do pensamento. Contudo, para que *Dasein* recue do existencial “ser-no-mundo”, é preciso que este seja seu posicionamento original. É este elemento que Arendt irá reter. Se o movimento autorreferente é negado pela autora, cabe-lhe ainda ir em busca deste posicionamento originário em que a existência se encontra.

Arendt se vê frente ao impasse da relação entre o filósofo e o político (ou o cidadão), na medida em que parece haver uma incapacidade na tradição de que o primeiro se sirva do segundo de um modo não poiético. Enquanto o filósofo retira suas respostas em um espaço de isolamento dos demais, o político e o cidadão vivenciam suas experiências em âmbito público. Heidegger, nesse sentido, oferece uma pista a Arendt, mas não mais que isso: “Talvez – *mas é apenas uma sugestão* – o conceito heideggeriano de ‘mundo’ (...) constitua uma saída dessa dificuldade” (ARENDR, 2008a, p. 459. Grifos meus). A dica de Arendt, em 1954, provém do fato de o “mundo” heideggeriano aparecer na definição de *dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-com, isto é, existenciais com os quais *dasein* se constitui. Ademais, a autora faz menção ao fato de Heidegger, em escritos posteriores a *Ser e tempo*, ter utilizado o termo “mortais” em vez simplesmente do singular “homem” ou *dasein*, porém, sublinha Arendt, o “que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural” (ARENDR, 2008a, p. 459).⁴ Porém, como ela própria avaliara em 1946, esta mundanidade se reveste pela via da alienação “no modo *existenziell* de não-estar-em-casa” (ARENDR, 2008a, p. 208), pois a queda de *dasein* provém de que, enquanto “ser-no-mundo, o homem não fez a si mesmo, mas foi ‘lançado’ nesse seu ser. Ele tenta escapar a esse ‘estar-lançado’” (ARENDR, 2008a, p. 209) pela antevisão da morte que, como em Kierkegaard, atua como *principium individuationis*. Ora, são justamente estas perspectivas que se tornam alvos comuns de Arendt em sua trajetória de pensamento. No mesmo parágrafo do texto de 1954, logo após dar as sugestões citadas acima, ela reflete: “Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse *seu* uso da forma plural” (ARENDR, 2008a, p. 459. Grifo meu). Isto é, o uso plural é significativo para Arendt, não tanto para Heidegger. Não é o conceito heideggeriano de mundo o mais importante, mais as características existenciais de “ser-no-mundo” e “ser-com”, ressignificados enquanto “ser-do-mundo” e “pluralidade”.

na em detrimento da categoria de natureza humana. Arendt concorda com Heidegger acerca da distinção entre *que* e *quem*, mas se distingue do seu professor no modo como essa questão surge existencialmente no campo político e fenomenológico.

⁴ Em virtude disso Passos (Cf. 2014, p. 102) entende que, para melhor entendermos a filosofia política de Arendt, teríamos que partir do conceito heideggeriano de mundo. Este ponto pensado por Passos é o mesmo em que Dana Villa se apoia para tentar comprovar um argumento que certamente incomodaria Arendt, o de que “apenas após fazermos o retorno indicado por Heidegger em *Ser e tempo* é que estamos aptos a apreciar a liberdade não-soberana da ação no âmbito da pluralidade *como liberdade*” (VILLA, 1996, p. 120. Grifos do autor). O argumento de Villa, embora vise a liberdade como distinta da vontade e livre de motivos e objetivos, certamente não pode encontrar em Heidegger uma noção de liberdade que só existe na vida pública e na pluralidade humana.

A existência não absurda

Se, então, o pensamento de Heidegger se dedica a analisar a *Existenz* por considerar *Dasein* o ente privilegiado para sua ontologia fundamental, por outro lado, os existencialistas franceses assumem a existência como preocupação central de suas reflexões. Mais uma vez, o impasse entre a atividade do filósofo e a do político/cidadão dá a tônica da questão. Arendt escreve que o percurso dos pensadores franceses às reflexões políticas teve um duplo início: 1) enquanto filósofos, os existencialistas franceses fizeram um percurso da filosofia para a política; 2) enquanto cidadãos, viram-se frente as perplexidades da guerra e do que se impunha a ser pensado no pós-guerra (Cf. ARENDT, 2009, p. 34-35).

Esta primeira via de acesso às questões políticas é parcialmente a mesma que dá a tônica da filosofia política ocidental, pois tem como ponto de partida não o mundo, mas as abstrações filosóficas. Não obstante isso, diz Arendt, todos estes intelectuais franceses “viram-se sugados para a política como que pela força de um vácuo” (ARENDT, 2009, p. 29), uma geração que “voltara-se para a política como solução de perplexidades filosóficas e tentara escapar do pensamento para a ação”, isto é, “uma fuga dos impasses da Filosofia moderna para o compromisso incondicional com a ação” (ARENDT, 2009, p. 34). Para os existencialistas franceses não se tratava de

encontrar respostas filosóficas adequadas para as dúvidas políticas (...). Pelo contrário, procuram na política a solução das perplexidades filosóficas que (...) resistem a soluções ou mesmo formulações adequadas em termos puramente filosóficos (ARENDT, 2008a, p. 453).

O movimento reflexivo dos franceses traz uma novidade quanto ao modelo de fazer filosofia. Trata-se de um modo de encarar a relação entre homens e mundo na esteira da crítica à adequação entre Ser e Pensar. O ponto de partida não pode ser mais o pensamento isolado, mas o mundo surge como local do qual cada um de nós não pode se furtar em absoluto. A “solução” não provém de uma racionalidade capaz de dizer a verdade definitiva sobre o mundo e os problemas políticos, não é a filosofia e seu modo de vida contemplativo que responderão aos anseios da existência. Antes, é à vida do político, dos cidadãos, que se deve voltar o olhar a fim de iluminar a compreensão, é no mundo e nas experiências humanas que reside quaisquer soluções possíveis, inclusive para as perplexidades dos filósofos.

Em seus textos sobre o existencialismo⁵, Arendt o analisa sob a luz de alguns de seus representantes: Sartre e Camus (além de Malraux e Merleau-Ponty). Segundo sua leitura destes autores, o existencialismo francês, não obstante suas diferenças internas, sustenta-se em um mesmo impulso: a existência é absurda e cabe ao homem fazer-se a si mesmo, no entanto, o homem não consegue nunca se coincidir consigo mesmo (ARENDT, 2008a, p. 220; p. 454).⁶ O elemento existencial importante, aqui, diz respeito à incompletude constitutiva dos homens, ao fato de que não apenas não somos definidos em absoluto pela natureza, como quaisquer tentativas de aprisionar os homens em uma definição unitária e essencialista findará falha. Não

⁵ Em 1946 Arendt escreve “O existencialismo francês” (ARENDT, 2008a, p. 217-222), e em 1954, o texto “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (ARENDT, 2008a, p. 444-462), o qual discute a relação entre Filosofia e Política a partir de Heidegger, Jaspers e os existencialistas franceses.

⁶ Este recorte feito pela pensadora é de singular importância e mostra que Arendt tem em mente aquilo que criticará veementemente em *A condição humana*: o fato de o pensamento moderno se ancorar em uma compreensão do homem enquanto *homo faber* e, por isso, artifice de si mesmo (e, com isso, o existencialismo não apenas traria em seu bojo esta compreensão moderna acerca do homem, como ainda conferiria a ela ainda mais força). Dado o escopo deste artigo, não desenvolvo este argumento.

à toa, assim como os pensadores franceses, a autora passa ao largo da noção de natureza humana em favor da afirmação da condição humana.

A pensadora, no entanto, entende que os existencialistas franceses encontram saídas teóricas indesejáveis para tentar entender a condição humana. De um lado, Camus e Malraux não conseguiriam dar um passo para além da ideia de absurdo, enquanto, de outro, Sartre e Merleau-Ponty lançariam mão de uma metafísica hegeliana e buscariam no marxismo um quadro de referências para a ação. No primeiro caso, afirmar que a existência é absurda é designá-la sem qualquer sentido possível, ponto de partida que impossibilitaria a reconciliação com o mundo, seja pelo ponto de vista político, seja pela perspectiva da atividade da compreensão. No segundo caso, embora os autores ensaiem uma nova moldura para o pensamento contemporâneo, parecem regressar ao mesmo procedimento da filosofia política ocidental que liga Platão a Marx; e, na medida em que este é um hegeliano, tratar-se-ia de se manter na esteira da tradição clássica que regressaria, em última instância, à identidade entre Ser e Pensar, entre essência e existência (Cf. ARENDT, 2008a, p. 452-453).

O existencialismo francês, então, julga Arendt, torna-se uma filosofia que, ao tentar salvar os homens dos destinos naturais que outras filosofias lhes impõem, finda por negar aos homens qualquer pertença, uma “insistência sobre a essencial falta de um lar para o homem no mundo” (ARENDT, 2008a, p. 220). Lendo às obras *A náusea* e *O estrangeiro*⁷, Hannah Arendt ressalta que Sartre e Camus compreendem que o homem está ontologicamente separado do mundo, que sua união é mero acaso, absurdo, sem nenhuma razão. Da negação da identidade entre Ser e Pensar, o existencialismo não formularia outra coisa que não o absurdo da própria existência. Diferente de Heidegger, que nos lega o homem como ser no mundo (ainda que inautenticamente), o existencialismo nos deixaria com um “homem [que] está basicamente sozinho (...), seu raciocínio o torna ridículo porque o dom da razão lhe foi concedido num mundo ‘onde tudo é dado e nada explicado’” (ARENDT, 2008a, p. 220).

Arendt se insere, portanto, em algum lugar que ultrapassa os pensamentos de Heidegger e do existencialismo francês ao afirmar, assim, que os homens são *do mundo*. Nem absurdo, nem (re)adequação. Para a autora, a negação da identidade entre Ser e Pensar pode ser efetuada sem que com isso se recaia na atribuição de inautenticidade à vida pública – como o fizera Heidegger – ou em uma perspectiva absurda sobre a existência. Trata-se, sim, de radicalizar o “ser-no-mundo” em vista do “ser-do-mundo” junto a um elogio das experiências vividas em público.

Fracasso do pensamento e cuidado com o mundo

É com Jaspers que o pensamento de Arendt ganha um conteúdo existencial capaz de superar os impasses de Heidegger e dos franceses. Penso, em acordo com Lewis e Sandra Hinchman (2006) e Igor Nunes (2018), que Jaspers se apresenta como um pensador axial para compreendermos o débito de Arendt com a filosofia existencial. Nas palavras da pensadora em carta a Jaspers, trata-se de ver “quão bem sua filosofia me preparou para a política” (KÖHLER; SANER, 1993, p. 133). Não se trata, por certo, de uma filiação inequívoca, mas de perceber que o pensamento de Jaspers conduz Arendt no caminho de um novo pensamento para a contemporaneidade que não regresse seja às respostas clássicas da *adequatio* ou que se voltem a um pleno absurdo da existência.

⁷ Eis uma escolha metodológica arriscada de Arendt: utilizar apenas estas duas obras para avaliar o pensamento integral dos autores em questão, e, sobretudo, generalizar esta crítica a todo o existencialismo francês.

Como bem expõe Igor Nunes, Arendt busca ressignificar a existência humana à luz de noções teóricas provenientes de Jaspers, “com ênfase no ‘amor pelo mundo’, na humanidade enquanto condição política real, na capacidade livre dos homens de gerarem algo novo mundanamente e também na dignificação do pluralismo ativo e comunicacional constitutiva do espaço público” (NUNES, 2018, p. 12). Instruir o pensamento a partir do mundo, tarefa que Arendt parece aprender inicialmente com Heidegger, chega a uma expressão mais enfática no contato com Jaspers. Segundo Hinchman: “Arendt estava incomodada com as tendências que ela detectara na filosofia existencial em torno do solipsismo, arrogância intelectual e irresponsabilidade política – tendências para as quais a teoria de Jaspers poderia oferecer apenas uma correção parcial” (HINCHMAN, 2006, p. 78). Tal concepção tem como prerrogativa a perspectiva de que Arendt fornece um caráter político aos conceitos existenciais⁸.

Ressalto, primeiro, como o fim da identidade entre Ser e Pensar conduz à noção de fracasso do pensamento, entendido não como a queda heideggeriana ou o absurdo existencialista, mas enquanto percepção de que a faculdade do pensamento não é capaz de fornecer verdades últimas sobre o existir, elemento, por certo, presente já em Kant⁹. Ademais, o diálogo de Arendt com a Filosofia da Existência a conduz a uma preocupação com o mundo, de modo que pôr a existência em primeiro plano significa, também, um cuidado com o mundo.

Em vez de significar a inautenticidade do Eu (como na queda heideggeriana), o fracasso do pensamento indica os limites do pensar. Segundo Jaspers, é a incapacidade de apreender a totalidade da realidade que torna possível a existência humana, ou seja, ela “é a condição que permite que a existência, deparando-se com o ‘peso da realidade’, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a” (ARENDR, 2008a, p. 214). A solução do fracasso pela deliberação não é, porém, a saída de Arendt. Embora o tema do fracasso não surja em suas reflexões de modo explícito, é o seu significado enquanto inadequação entre os homens e o mundo, sem recair no absurdo, que importa à pensadora.

O fracasso do pensamento está ancorado na não identificação entre Ser e Pensar, o que designa também a separação entre essência e existência e encaminha o pensamento a outra inadequação: entre homens e mundo. O modo como o pensamento lida com os homens e com o mundo não é mais aquele proveniente da intenção metafísica – a qual busca resolver os problemas da cidade a partir da verdade alcançada racionalmente –, mas se encaminha para a vertente jasperiana em que a razão auxilia a esclarecer o que ocorre na existência (cf. ARENDR, 2008b, p. 94). O grande erro da metafísica teria sido encarar a busca por uma compreensão da realidade e da existência sob a égide unitária da verdade como *adequatio rei et intellectus*, uma concepção de concordância da verdade que não é possível frente a situações em que não é a verdade o único e principal critério.

O fracasso na relação entre homens e mundo se dá ao perceber que cada homem é um ser *do* mundo, ele não se confunde com o mundo, seu ser não é dado de antemão, mas se constitui sempre a partir daquilo que o condiciona mundanamente (Cf. ARENDR, 2010a, p. 11; ARENDR, 2010b, p. 39). Há aqui um fracasso de querer reduzir o homem a um ente que possa

⁸ Na mesma esteira, a tese de Igor Nunes (2018) nos revela que a filosofia de Jaspers é incorporada, em certos aspectos, por Arendt como preparação para política, mas, mais que isso, seu orientador de doutorado também lhe fornece um exemplo moral ímpar. Não me deterei aqui sobre as questões ético-morais, mas dou ênfase aos elementos existenciais que Arendt retém em seu pensamento, entendendo que tais questões funcionam tanto enquanto orientações teóricas como também enquanto método de reflexão para se pensar a política.

⁹ Como diz os Hinchman, Jaspers inicia sua *Existenzphilosophie* com aquele que Arendt chama de seu fundador secreto, Kant, e, com ele, os limites da cognição (Cf. HINCHMAN, 2006, p. 60). Ao definir os limites da cognição e não reduzir o existente ao pensável, Kant lança as bases para que o olhar sobre a existência não seja sobrelevado pela metafísica. Não se trata, em Kant, do fim da metafísica, mas da demarcação de seus limites.

ser plenamente dado, seja a partir de elementos que o constituam *a priori*, seja por um condicionamento absoluto *a posteriori*. O fracasso apresenta a ação humana em sua dimensão trágica, mas não absurda, como diria Adriano Correia (CORREIA, 2018), não há garantias porque não há uma verdade última, não há uma essência capaz de salvaguardar a existência por completo, não há uma racionalidade que explique o real. Deste modo, ao ver-se no mundo, os homens, ao agir, defrontam-se com a fragilidade da ação humana, a qual não possui nenhuma garantia de êxito em seus propósitos, não há segurança frente à imprevisibilidade: a contingência aqui é ineliminável¹⁰.

Em Jaspers, como explicita Arendt, só é possível que se fale sobre a realidade a partir da comunicação com o outro, assumindo que ambos são livres, isto é, “o fato de eu não poder reduzir a realidade ao pensamento se torna o triunfo de minha liberdade potencial: somente porque não fiz a mim mesmo é que sou livre” (ARENDR, 2008a, p. 212). Tanto a identificação entre Ser e Pensar é deixada de lado, quando a perspectiva moderna de que o homem se cria a si mesmo é descartada: ambos os movimentos se tornam inteligíveis a partir da consideração da *Existenz* como liberdade e da noção de comunicação ilimitada.¹¹

A concepção da existência junto à noção de liberdade e comunicação, na linha de Jaspers, parece influenciar o pensamento de Arendt já em seus momentos iniciais e a auxilia – junto ao ser-com heideggeriano – na formulação do seu conceito de pluralidade humana como ineliminável da liberdade: “Nossa preocupação é que nosso conceito de liberdade, pelo menos em seus aspectos políticos, é inconcebível fora da pluralidade, e essa pluralidade inclui não só várias maneiras, mas vários princípios de vida e de pensamento” (ARENDR, 2008a, p. 452). Este aspecto existencial está vinculado ao status de condição da política que a pluralidade possui. Na medida em que a liberdade é o sentido da política e que a ação é seu domínio de experiência (Cf. ARENDR, 2009, p. 192), dizer que a pluralidade é condição da política é afirmar que só há ação política experienciada de modo plural e livre.

Para Jaspers, a humanidade é uma realidade política tal como para Arendt a pluralidade é condição da política. Isto significa, em termos jasperianos, que não é possível falar de uma *Existenz* isolada; a existência não se dá em isolamento justamente porque o ser do homem não é o Pensamento, como Arendt indica ser o caso em Heidegger (Cf. ARENDR, 2006, p. 12). Seguindo a trilha kantiana de não reduzir a liberdade ao critério da causalidade objetivista, Jaspers compreende a liberdade como uma vivência que não é um elemento prévio, simples potência, mas que só pode tornar-se realidade por meio do existir, em outras palavras, da *vita activa* (Cf. NUNES, 2018, p. 104).

É a partir da percepção do fracasso e dos limites do pensar que Arendt se lança à compreensão da existência humana não como um absoluto, mas enquanto constitutivamente plural e em relação indissociável com o mundo. A existência é liberdade condicionada por tudo aquilo com o que entra em contato e, ainda na linha jasperiana, “existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros”, “só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam um mundo dado, comum a todos eles” (ARENDR, 2008a, p. 215). Comunicação, pluralidade, existência e liberdade estão intimamente relacionados e dão a tônica de toda a estrutura do pensamento arendtiano e a conduzem no exercício de pensar as

¹⁰Arendt designa, por exemplo, três frustrações que a ação política carrega consigo: a imprevisibilidade, a irreversibilidade e o anonimato dos autores (Cf. ARENDR, 2010a, p. 274-275)

¹¹Uma concepção de liberdade que entenda isso só é possível caso não se oriente por uma perspectiva soberana (Cf. ARENDR, 2010a, p. 292), a qual, por sua vez, carrega consigo a tendência em substituir a ação política, pela fabricação, isto é, retirar de cena a pluralidade humana, constituidora do espaço público e da própria ação política, em nome de uma solução *mon-árquica* (ARENDR, 2010a, p. 275), sob a pretensão de que um indivíduo mais forte ou mais sábio possa solucionar os problemas decorrentes do convívio humano.

principais atividades humanas – sejam as da *vita activa*, sejam as da vida do espírito – e aquilo que as condiciona, o que lhes confere limite, isto é, os principais elementos e eventos que condicionam a existência.

A tematização da existência proveniente da crítica da identidade entre Ser e Pensar, ao conduzir ao “fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado” (ARENDR, 2008a, p. 214), abre o caminho, portanto, para os conceitos de pluralidade e liberdade. Nesse sentido, Arendt chama atenção para o tema do cuidado, encontrando aporte inicial para o tema em *Ser e Tempo*, uma vez que ele se configura como um “cuidar cotidiano no mundo” (ARENDR, 2008a, p. 207), mas se aproximando, sobretudo, da influência de Jaspers. Em “Verdade e Política” (Cf. ARENDR, 2009, pp. 282-325), Arendt se pergunta sobre o cuidado pela existência frente a uma política pautada na relação meios-fins. O que está em jogo é um modo de compreender a existência e a política não teleologicamente, mas significativamente [*meaningfully*]. Trata-se de perceber que o cuidado pela existência arendtiano é um perseverar na existência, compreendendo-a em íntima relação com o mundo (Cf. ARENDR, 2008a, p. 284). Em Arendt, a existência mundana não se volta unicamente para si mesma, não é autorreferente. Diferente de Heidegger, cujo entendimento é de que *Dasein* só pode ser si mesmo ao abandonar os elementos existenciais mundanos ligados à ideia de queda e de inautenticidade, Arendt desenvolve todo seu pensamento tendo em consideração a pluralidade humana como elemento ineliminável da existência, sobretudo para a constituição da singularidade. No fim das contas, critica Arendt, “o conceito do Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade” (ARENDR, 2008a, p. 210), desvinculado da pluralidade, a qual opera como lei da terra (ARENDR, 2010b, p. 35) e condição da política (ARENDR, 2010a, p. 8).

O cuidado com a existência deve ser ressignificado em vista de um cuidado com o mundo. Esta transformação do cuidado provém da orientação existencial de Arendt via Jaspers, baseada na compreensão da existência não mais enquanto retorno a um si mesmo em busca de autenticidade, mas em um voltar-se para o outro, instituindo uma relação com a realidade e com o mundo apenas por meio da pluralidade humana. Nesse sentido, o cuidado em perseverar na existência se configura tanto em um elogio da pluralidade e liberdade humanas enquanto condições da minha própria existência, como também enquanto existência do mundo. Eu e mundo não estão completamente desconectados, não há aqui um absurdo no fato de o homem estar inserido no mundo (como Arendt lê os existencialistas franceses). Isto também não significa que os homens estejam dados de modo pleno, o fracasso não só ainda é possível como em certa medida mostra que o homem não coincide com o Ser e não se reduz ao pensamento. Esta irreduzibilidade subjaz em toda obra arendtiana e dá fôlego aos seus conceitos mais notórios, sobretudo em sua busca por repensar a política sem a subjugar a modelos essenciais.

Considerações finais

A partir de uma herança kantiana, pudemos acompanhar como a crítica da identidade entre Ser e Pensar encontra morada na filosofia da existência por meio também da não convergência entre essência e existência. Nesse sentido, Arendt, como explicitado, une-se aos filósofos da existência não apenas na compreensão do fracasso da tradição e de seu critério da identidade, mas, sobretudo da saída da preocupação apenas com o Eu em vista da preocupação com a pluralidade humana, com a liberdade e, junto a tudo, com o mundo (Cf. ARENDR, 2008a, p. 216). Em diálogo com autores da chamada *Existenzphilohie* e do existencialismo francês, Arendt busca

direcionar seu modo de pensar o mundo sem reduzi-lo ao racional, abrindo espaço para a contingência, mas sem recair em um absurdo que retira qualquer sentido possível ao mundo. A negação de uma explicação racional da realidade como um absoluto abriria, então, espaço para uma nova compreensão filosófica da relação entre os homens e o mundo.

Referências bibliográficas

- ARENDR, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDR, H. *A condição humana*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- ARENDR, H. *Diário filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARENDR, H. O existencialismo francês. In: ARENDR, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDR, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.
- ARENDR, H. O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política. In: ARENDR, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDR, H. O que é a filosofia da existência. In: ARENDR, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDR, H. Søren Kierkegaard. In: ARENDR, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDR, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- CORREIA, A. "Trágica, não absurda". In: *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. de 2018, pp. 157-170.
- HINCHMAN, L.P.; HINCHMAN, S.K. "Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers". In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006, pp. 58-86.
- KOHLER, L; SANER, H (ed). *Hannah Arendt - Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. USA, Harvest Edition, 1993.
- NUNES, I.V.B. "In-Between" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral. Doutorado em Filosofia [Tese]. Unicamp. 2018.
- PASSOS, F.A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.
- VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Sobre o autor

Lucas Barreto Dias

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Doutor em Filosofia pela UFMG. Mestre em Filosofia pela UFC. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Áreas e temas de interesse na

Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolvendo pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político.

Recebido em: 24/04/2020.

Aprovado em: 20/07/2020.