

Duas finitudes: a recepção de Heidegger e Karl Jaspers pela categoria weiliana do finito

Two finitudes: Heidegger and Karl Jaspers' reception by the Weilian category of the finite

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> - E-mail: benevides.soares@gmail.com

RESUMO

Eric Weil, Karl Jaspers e Martin Heidegger são três filósofos alemães, um deles, judeu: Weil apresenta na categoria do finito uma possibilidade entre os discursos filosóficos que compreende Heidegger e Jaspers. O presente artigo propõe uma compreensão parcial de Jaspers e Heidegger por meio da categoria do finito weiliana e da retomada operada por essa possibilidade do discurso – a finitude – da categoria da obra, cuja fenomenologia é o nazismo. Para esse objetivo, dividiu-se o artigo em três seções, seguidas de uma introdução. Na Introdução apresentamos a relação entre os três pensadores dada por meio de dois textos de Weil. Também elencamos os motivos da escolha das obras de Heidegger e Jaspers que serão discutidas. A primeira seção do artigo contém uma apresentação dos conceitos weilianos que são a base para as seções seguintes. Na segunda seção, esses conceitos são cotejados com o pensamento heideggeriano. Na terceira seção, aplicamos o mesmo método ao pensar de Jaspers, mostrando as limitações que o pensamento de Heidegger encontra no plano político. Encerramos com um pequeno balanço da discussão.

Palavras-chave: Finito. Eric Weil. Jaspers. Heidegger. Nazismo.

ABSTRACT

Eric Weil, Karl Jaspers and Martin Heidegger are three German philosophers, one of whom is Jewish. Weil presents in the category of the finite a possibility among the philosophical discourses that comprise Heidegger and Jaspers. This paper proposes a partial understanding of Jaspers and Heidegger through the Weilian category of the finite and the resumption operated by this possibility of discourse – finitude – of the category of work, whose phenomenology is Nazism. For this purpose, the article was divided into three sections, followed by an introduction. The Introduction aims to present the relationship between the three thinkers given through two texts by Weil. We also list the reasons for choosing the works of Heidegger and Jaspers that will be discussed. The first section of the article contains a presentation of the Weilian concepts that are the basis for the following sections. In the second section, these concepts are compared with the Heideggerian thought. In the third section, we apply the same method to Jaspers' thinking, showing the limitations that Heidegger's thinking finds on the political plane. We conclude the paper with a small balance of the discussion.

Keywords: Finite. Eric Weil. Jaspers. Heidegger. Nazism.

Introdução

Na categoria do finito presente na *Lógica da filosofia*, Weil faz duas menções a Heidegger (2012, p. 533 e p. 553 nota 5) e uma a Jaspers (2012, p. 553, nota 5). Assim atesta Weil: "O que as análises deste capítulo devem aos trabalhos de Martin Heidegger e Jaspers é visível demais para que nos sintamos obrigados a insistir longamente nessa dívida" (2012, p. 553, nota 5). Weil adverte que nenhum sistema filosófico ou discurso humano pode ser esgotado por uma simples categoria isolada¹ (2012, p. 553, nota 5). Assim, a relação que pode ser estabelecida entre as análises contidas na categoria do finito e as filosofias de Heidegger e Jaspers, não propõe uma redução do pensamento desses autores à sua mais simples expressão, suas filosofias sendo demasiado complexas para caberem confortavelmente em uma única categoria². Diante dessa ressalva trazida pelo próprio Weil, nossa proposta é cotejar as obras, de Jaspers, *A questão da culpa* e, de Heidegger, *A origem da obra de arte* com as análises weilianas contidas na categoria do finito.

Kirscher também aproxima o pensamento de Heidegger da categoria do finito (1989, p. 319-320). Mas o que é uma categoria na acepção weiliana? As categorias são compreendidas em conjunto com as atitudes. Uma categoria trata-se do conceito organizador que confere sen-

¹ "A ilustração privilegiada dessa possibilidade filosófica é o pensamento de Heidegger, mas essa não é nada além de uma ilustração possível, e pode-se dizer desse pensamento o que pode ser dito de todos os outros. Eles são complexos e, portanto irredutíveis ao status de uma simples ilustração de uma categoria. É o inverso que é verdadeiro. Para lhes compreender, é preciso multiplicar os pontos de vista, as perspectivas, as questões, etc. Em uma palavra, é necessário mobilizar todas as categorias que representam a diversidade dos pontos de vista possíveis a respeito de todo pensamento concreto. Mas isso não impede que uma entre elas seja a dominante, porque ela corresponde ao regime de discursividade fundamental no interior do qual se movimenta tal pensamento. Para usar uma metáfora musical, pode-se dizer que a categoria sob a qual um pensamento é compreendido é sua nota fundamental, as outras categorias sendo as harmônicas" (CANIVEZ, 1999, p. 71-72).

² Weil salienta ainda que a categoria do finito "como qualquer outra categoria, está presente em qualquer filosofia: uma análise do papel da poesia (do mito) na obra de Platão, uma interpretação do mito de Er da *República* mostrariam sua presença agente" (2012, p. 553, nota 5). A presença da poesia como mito quando Sócrates, na prisão nos dias que antecedem sua morte, recebe em sonhos a missão de continuar compondo a música na qual deveria trabalhar. Sócrates, compreendendo que a filosofia é a mais elevada das músicas, compunha em mitos (TEIXEIRA, 2009, p. 213, nota 24).

tido a tudo aquilo que existe para os seres humanos da respectiva atitude, sendo o princípio fundamental a partir do qual essa atitude se exprime de forma coerente. Enquanto desenvolvimento da atitude, a categoria fala a linguagem correspondente ao bom senso de sua época (QUILLIEN, 1970, p. 414). Uma atitude é uma maneira fundamental e irreduzível de se viver, agir e compreender. Uma categoria filosófica é o discurso próprio implícito em cada atitude. Filosofar em cada atitude trata-se de visar à explicação daquilo que está implícito, de modo que se busca elevar-se da linguagem tida como natural da atitude ao discurso explícito da categoria (KIRSCHER, 1999, p. 147). O ser humano está no mundo, que, na atitude, é compreendido como aquilo no que ele vive. E esse estar no mundo significa viver nele de determinada maneira, ou seja, segundo determinada atitude. Costumeiramente, a atitude não é consciente, não é refletida sobre si mesma. Ela se realiza. Ela é o universal particular que realiza um essencial ainda não revelado, pois será o discurso que apreenderá a atitude, cuja luz revela esse essencial. Diante disso o essencial deixa de sê-lo, deixa de ser fim perseguido inconscientemente. Apreender uma atitude é libertar-se dela. A partir do momento que esse essencial é reconhecido com o que fora inconscientemente perseguido, surge outro essencial, uma vez mais o inapreensível, o essencial do essencial. Esse movimento de apreensão do essencial de um mundo como discurso é o que corresponde à categoria. Não obstante, essa tomada de consciência da atitude, a categoria não ocorre necessariamente. O indivíduo pode ater-se à sua atitude, julgando a partir desse ponto de vista tudo o que lhe chega (WEIL, 2012, p. 106-108).

No pensamento de Weil, existe uma diferença entre categorias metafísicas e categorias filosóficas. Sob as primeiras, entendem-se os conceitos fundamentais determinando as questões segundo as quais se deve considerar, analisar ou questionar aquilo que se quer saber no que é. Já as segundas são as ideias centrais dos discursos a partir das quais uma atitude se exprime de maneira coerente (KIRSCHER, 1999, p. 151). É das categorias filosóficas que Weil trata na sua obra principal, *Lógica da filosofia*. A passagem de uma atitude para uma categoria se dá por meio das retomadas. A retomada é um conceito weiliano essencial, pois é graças a ele que se opera a unidade entre lógica e história, a apreensão do novo em uma linguagem antiga, a única disponível para aquele que já ultrapassou aquilo que essa linguagem exprime; graças à retomada, uma nova atitude se compreende sob uma categoria anterior (QUILLIEN, 1970, p. 414). Esse conceito é fundamental aqui, pois é a retomada da obra pelo finito que dirige a escolha dos títulos dos autores trabalhados (Jaspers e Heidegger). A obra é a atitude da violência pura; é pela exposição da sua violência que, por exemplo, a atitude de um Hitler se torna compreensível para a filosofia (WEIL, 2012, p. 501, nota 2).

Tendo por base o conceito weiliano de retomada, utilizaremos o texto de Weil *Le cas Heidegger* para lançar luzes sobre os outros textos, do próprio Heidegger e de Jaspers, inter-relacionando-os no plano compartilhado do evento histórico cuja fenomenologia corresponde à atitude da obra: o nazismo. A escolha desses textos, além do recurso à retomada, passa também por um critério cronológico. No texto *Le cas Heidegger*³, na sua crítica à ausência de possibilidade para o pensamento heideggeriano de colocar questões políticas, Weil considera que esse julgamento contempla os textos do autor escritos até 1933. Mas e os textos posteriores? E as palestras proferidas após essa data, ainda se adéquam a esse juízo de Weil? Além disso, esses textos posteriores ganham interesse por apresentarem conceitos discutidos por Weil na exposição da categoria do finito: mundo Poesia, história, verdade, coisa. Finalmente, no texto *Le cas Heidegger*, Weil menciona Jaspers, ligando a redação de um trecho da obra *A questão da culpa*

³ O texto em português foi publicado pela *Revista Argumentos*, nº 23, ano 2020, p. 126-137.

diretamente a Heidegger (2003, p. 265). Feitos esses apontamentos preliminares, podemos passar à próxima seção da nossa discussão com a breve apresentação da categoria do finito.

A finitude: Weil

Depois do saber absoluto atestamos um fato: a história prossegue com a recusa, a revolta⁴ e a revolução⁵ (QUILLIEN, 1970, p. 403). O tripé obra, finito e ação marca o segundo movimento da *Lógica*, a primeira ruptura do discurso, a tentativa de reconhecer no discurso uma atitude que é a do indivíduo violento (PERINE, 1987, p. 150). Assim, da perspectiva do finito, que continua o movimento inaugurado com a obra, absoluto e obra esquecem sua finitude originária: o primeiro, no discurso da razão, a segunda, na realização da violência. Do ponto de vista do finito, a obra havia afirmado o finito sem o saber ao se revoltar contra o discurso absoluto; obra e absoluto mostram seu sentido ao finito (KIRSCHER, 1970, p. 386- 387). A atitude do finito, portanto, pode ser descrita como aquela do indivíduo desprendido do absoluto e que não crê na obra. A filosofia do finito é expressão da finitude e de seu fundo inexprimível: a verdade do ser. Para a atitude do finito, o mundo não é nunca compreensível como totalidade. Para ele, tudo são fatos que aparecem no projeto do indivíduo de ser para si o fato que ele é, o fato de que tem sentido apenas em si. Aquele que age no finito não procura a satisfação nem no discurso nem fora dele, mas somente nele mesmo, seu agir se realizando na sua liberdade. Para o finito, tudo o que interessa é ser para si mesmo, projeto que se sabe projeto sem esquecer a finitude (KIRSCHER, 1970, p. 386-387).

Na categoria do finito, sempre existe um discurso e um mundo para o ser humano, contudo, ambos igualmente incompletos. O discurso, assim como a ordem na qual o indivíduo vive e se orienta, nunca é definitivo. No mundo humano não se encontra o absoluto, mas o finito. Isso equivale a dizer que não há discurso absoluto, conseqüentemente, sua perspectiva. Existem apenas indivíduos que sustentam discursos. Assim sendo, não há história, mas uma historicidade, não há fatos, mas facticidade, tampouco há negação, somente negatividade. Discursos, portanto, são apenas *para-si* (WEIL, 2012, p. 94). Se a obra rejeita o discurso absoluto, a categoria do finito marca uma dupla rejeição. Aquele que vive a atitude do finito é aquele que não acredita nem na obra nem no discurso absoluto (WEIL, 2012, p. 523). O indivíduo que está na atitude do finito sabe que a violência é e que o discurso absoluto não o consolará (WEIL, 2012, p. 525). No finito, o indivíduo se descobre projeto, ele é finito e abertura. Por projeto sempre a realizar-se na finitude, ele se transcende, mas sua transcendência se realiza na temporalidade. Isso significa que ele se lança como projeto para ultrapassar a finitude, mas ele nunca o faz, pois é lembrado que é finito num mundo finito. O fracasso aqui representa o projeto do finito que não está lançado no presente por vir, mas no nada, não no sucedâneo do presente que lhe era oferecido pelo absoluto (WEIL, 2012, p. 531-536). “O homem age no mundo e sobre o mundo como ser no mundo: ele é ele próprio ao retomar sua ação nele mesmo, ao reduzi-la à possibi-

⁴ Existe uma diferença fundamental entre as revoltas da obra e do finito, embora ambas dêem preferência ao sentimento criador: a primeira recusa definitivamente a presença da razão – é violência pura –, a segunda busca essa presença por outros meios (KIRSCHER, 1992, p. 186). A revolta do finito é dupla rejeição da violência pura e da compreensão somente do discurso (QUILLIEN, 1970, p. 403). A revolta do sentimento recusa todo pensamento e toda lei, toda forma de universalidade concreta, situando-se do lado da violência (WEIL, 2011, p. 239).

⁵ A síntese que o finito realiza abre espaço para o surgimento de uma nova categoria que, por sua vez, realiza uma síntese entre obra, absoluto e finito: ação, como síntese prática do discurso absolutamente coerente, obra e finito, ou seja, discurso agente do ser finito e pensante que realiza a si mesmo ao realizar uma obra universal (KIRSCHER, 1970, p. 386).

lidade essencial do homem” (WEIL, 2012, p. 537). Aqui podemos situar a liberdade na finitude, liberdade para o mundo e no mundo.

É ao se projetar do mundo presente em seu passado e do mundo passado em seu presente que o homem é livre em sua finitude; ao aceitar a condição humana, ao renunciar a qualquer garantia, a qualquer satisfação (que só poderia ser encontrada no discurso coerente): o homem se decide no mundo, se decide naquilo que é na medida em que ele é por seu *projeto-passado*, se assume e se liberta (WEIL, 2012, p. 546-547).

A linguagem desempenha um papel fundamental na categoria do finito: tudo é linguagem. A nova atitude, do finito, se encontra diante do resultado catastrófico do projeto da obra. A obra quer criar um mundo, para isso, deve destruir o que encontra, reduzindo-o à condição⁶. O finito se encontra perante esse mundo destruído. Esse mundo alquebrado é constituído por fragmentos de discursos parciais e técnico-científicos. A atitude do finito, portanto, acaba por se expressar pela linguagem da obra e perante os seus resultados desastrosos (KIRSCHER, 1989, p. 313). A obra também pode ser considerada uma categoria da filosofia desde que considerada em si mesma, por um discurso que ela mesma recusa. Ou seja, é na sua ultrapassagem e compreensão pela linguagem do finito que a categoria joga o jogo da filosofia (KIRSCHER, 1989, p. 324, nota 5).

No finito, o pensamento se pensa a partir da fonte da criação pura, da obra-linguagem, movimento de revelação do fundo que escapa enquanto se revela: a poesia fundamental do fundo-discurso que se revela em sua fonte. A poesia revela o Ser na linguagem, tomando corpo, se fazendo mundo (KIRSCHER, 1989, p. 320-322). A filosofia do finito se inscreve na tradição das filosofias do enigma. Isso pode ser compreendido por meio do recurso aos temas do mundo, da abertura e do Ser. Os termos “abertura” e “aberto”, relacionados por Weil com os termos “finitude” e “finito” assinalam que nessa categoria os limites entre ser humano e mundo passam a ficar embaralhados. O ser humano está aberto ao mundo que escapa na sua apreensão, naquilo que o mundo escapa em cada apreensão ao mesmo tempo em que o revela (KIRSCHER, 1989, p. 314-316).

O Ser não se desvela para o indivíduo a não ser na perspectiva do seu próprio nada. É nessa perspectiva que ele descobre sua contingência e liberdade: apenas formalmente ele pode falar do Ser (CANIVEZ, 1993, p. 70). Aparece aqui o indelével traço da historicidade concernente ao ser humano. A historicidade no finito está relacionada com a própria situação humana no mundo. Aquele que vive sua atitude não pensa o acabamento da história, como no caso da categoria do absoluto. A existência do mundo precede a do próprio indivíduo. O inacabamento da história está no fato daquele que vive a atitude do finito compreender que uma situação dada modifica aquele que a compreende ao mesmo tempo em que engendra uma nova situação a ser compreendida. A historicidade, portanto, não é um acidente, mas parte da natureza humana. É no ato temporal que a verdade se revela. Como é o indivíduo concreto que deve compreender sua situação, tal compreensão é sempre determinada pelo caráter da época em

⁶ Kirscher distingue dois tipos de condições. O primeiro contém as condições do mundo, das quais o ser humano se apropria com a ajuda do discurso técnico. O segundo é a condição do ser humano que é condição no interior do homem, que é o ser humano mesmo ao mesmo tempo inacessível para esse ser humano, mais inacessível e inacessível de outra maneira que as condições do mundo. Esse segundo tipo de condição é pensado na categoria da consciência, condição incondicional da condição condicionada. A consciência assim reduz a dualidade do condicionado e do incondicionado, do empírico e do transcendental, do finito e do infinito, por uma relação consciente da condição para ela mesma como aceitação de sua própria finitude. Ainda segundo Kirscher, essa aceitação passa pelo abandono de toda retomada do *cogito* (1989, p. 314). Kirscher utiliza como exemplo do aparecimento dessa condição do ser humano como abertura o afastamento crítico de Heidegger da fenomenologia transcendental de Husserl (1989, p. 314, nota 3).

que esse indivíduo se encontra (SAVADOGO, 2003, p. 178-179). O indivíduo só ascende à presença da realidade na sua totalidade se esquecido da sua finitude, inautenticamente, conforme acontecia na categoria do absoluto (CANIVEZ, 1999, p. 70-71), já que o ser humano na categoria do finito se entende como ser diante da morte (WEIL, 2012, p. 530). É o seu inacabamento, sua finitude, que o caracteriza enquanto ser humano, não sua pertença ao movimento do Pensamento Absoluto, como era na categoria anterior, superada pela descoberta da finitude.

Uma finitude: Heidegger

Esboçadas as linhas gerais da categoria do finito em Weil, passemos agora à relação que pode ser feita entre essa categoria e Heidegger. É importante lembrar, porém, que as ilustrações oferecem um quadro limitado na compreensão da atitude e da categoria. O caso do pensamento de Heidegger na sua totalidade exigiria toda uma interpretação weiliana do autor⁷. Se o caso não é esse, a ilustração fornece a possibilidade de colocar certas questões pelo uso de determinados conceitos (CANIVEZ, 1999, p. 72). Em conformidade com essa diretriz de Canivez, nossa intenção é operar apenas com um recorte que possibilite trazer à tona a discussão de conceitos presentes na categoria do finito, como mundo, poesia, verdade e decisão. Assim sendo, no primeiro momento, cotejaremos alguns conceitos trabalhados por Weil na categoria do finito com suas apresentações na palestra de Heidegger *A origem da obra de arte*. Em seguida, discutiremos a insuficiência do pensamento heideggeriano para analisar questões políticas conforme o entendimento weiliano à luz desses conceitos.

Na categoria do finito o homem é diferente da coisa, pois a coisa é o que é e o homem é projeto. Embora esteja entre as coisas no mundo, ele é incomparável ao ser das coisas por ser, além de finito, aberto (WEIL, 2012, p. 531-532). Para Heidegger, deve receber o nome de “coisa” aquilo que não se mostra a si mesmo como aquilo que não aparece. Uma coisa que não aparece é uma “coisa em si”, como o todo do mundo e o próprio Deus (2004, p. 14). “Todo o ente que de todo em todo é designa-se, na linguagem da filosofia, uma coisa” (HEIDEGGER, 2004, p. 14). “No todo, a palavra coisa designa o que quer que seja que, em absoluto, é não-nada” (HEIDEGGER, 2004, p. 14). Não são coisas: Deus, o ser humano, animais e plantas vivas (HEIDEGGER, 2004, p. 15). A coisidade da coisa está relacionada com a pertença das coisas à terra, não às três determinações consagradas pelo pensamento ocidental banal⁸ (HEIDEGGER, 2004, p. 56). “Para a determinação da coisidade da coisa não basta uma olhadela ao suporte de qualidades, nem à multiplicidade dos dados sensíveis na sua unidade, ou ainda à estrutura matéria-forma, estrutura que é extraída do carácter-de-apetrecho banal” (HEIDEGGER, 2004, p. 56).

O Ser, por sua vez, nunca se revela em sua totalidade, mas se revela parcialmente para a finitude humana. Qualquer outra ideia do Ser leva ao esquecimento (WEIL, 2012, p. 538). O discurso do finito se fundamenta no Ser, ainda que renuncie a conhecer o Ser na sua totalidade, pois o Ser nunca se revela na sua totalidade (SAVADOGO, 2003, p. 178). O Ser se revela na ver-

⁷ Para esse propósito, conferir (GANTY, 1997).

⁸ A coisidade da coisa se impõe com o padrão para o ente em geral. São três as interpretações da coisidade da coisa no pensamento ocidental. A primeira definição de coisa é a substância com seus acidentes, a coisa como suporte das suas características. Como essa definição vale para todo o ente, não apenas para a mera coisa, ela não distingue o ente coisal do ente não coisal, não alcançando assim a coisidade da coisa. A segunda definição de coisa é a coisa como unidade de uma multiplicidade de dados nos sentidos. Atribuir à sensação o caráter coisal da coisa é tentar trazer a coisa para uma imediatez, mas justamente é isso que impede a imediatez, pois o seu caráter coisal não está na sensação. A terceira definição de coisa é a coisa como conjugação entre forma e matéria: coisa é matéria enformada. Contudo, nesse conceito também tudo pode caber, de modo que também não é possível compreender, por essa definição o domínio particular das meras coisas em oposição aos demais entes (HEIDEGGER, 2004, p. 15-20).

dade e porque se revela, jamais é revelado (WEIL, 2012, p. 542). “Perguntar o que é o Ser é a questão do homem que sabe que não pode evitar respondê-la, que ele sempre a respondeu e que não há resposta⁹” (WEIL, 2012, p. 543). O Ser é um mistério que indica sem enunciar, que se revela ao mesmo tem em que jamais é revelado (WEIL, 2012, p. 543). Na atitude do finito, o ser humano é filósofo para reconhecer na poesia o fundo da sua existência; o discurso filosófico conduz e reconduz à poesia. A poesia é ato criador que, ao revelar, revela e constitui o mundo do ser humano. É criação livre para, na e pela revelação do Ser. A poesia é revelação que revela o mistério do Ser como mistério sem traí-lo por tentar resolvê-lo (WEIL, 2012, p. 548-549). “A poesia não se opõe à filosofia, ela é a filosofia tomada em sua origem” (WEIL, 2012, p. 550).

A verdade é aquilo onde todo fato se mostra. O ser humano é capaz de revelar o que é e o que é, é capaz de se revelar ao ser humano. A verdade invisível torna visível tudo aquilo que se mostra no mundo (WEIL, 2012, p. 538-541). Heidegger recorda que verdade é o que os gregos chamavam *aletheia*, quando o ente emerge no desvelamento do seu ser, não podendo ser lida a partir do que é habitual e banal (2004, p. 27; 57). Verdade é desocultação. Desocultação é clareira onde todo ente se salienta e a partir da qual todo ente se retrai. A desocultação é a clareira que, pensada a partir do ente, tem mais ser do que o ente. Essa clareira circunda o ente – como o nada – e ao passo que o faz assomar, o oculta. Um ente eclipse o outro – eis a ocultação. E essa ocultação é a condição do nosso engano na visão das coisas (HEIDEGGER, 2004, p. 40-43). “A desocultação (verdade) não é, nem uma qualidade das coisas no sentido do ente, nem qualidade das proposições” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). “A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira” (HEIDEGGER, 2004, p. 44). A verdade tem relação com a Poesia. A Poesia não é uma invenção ou uma oscilação da representação e da imaginação no irreal. É projeto clarificante, desdobrar na desocultação que ela faz acontecer que traz o ente à luz. A Poesia é projeto clarificador da verdade. A Poesia é pensada na sua ligação essencial com a linguagem (2004, p. 58-59). “A linguagem não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente” (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

A linguagem aqui é dizer projectante, projetar do clarificado, pois assim a desocultação se ajusta ao ente, a recusa da confusão na qual o ente se vela e se recusa (HEIDEGGER, 2004, p. 59). “O dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses. A Poesia é a fábula da desocultação do ente” (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

O dizer projectante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo. Num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

A essência da Poesia é a instauração da verdade. Heidegger entende *instalar* em sentido triplo¹⁰ (2004, p. 60). A verdade é essa reciprocidade adversa entre clareira e ocultação. Faz parte

⁹ Como exemplo, podemos citar, de uma palestra de Heidegger, a interrogação contínua, desde os gregos, do ser do ente (2009, p. 21-27).

¹⁰ O primeiro sentido de instauração é o de *oferta*: a verdade instaurada subverte o familiar enquanto tal, não sendo atestável ou deduzível pelo que havia; instauração aqui é um excesso, pois a verdade não pode ser compensada pelo que estava disponível – nesse sentido ela oferece mais. O segundo sentido de instauração é o de *fundação*: a instauração não aceita o habitual, mas não provém do nada, é a determinação retida do ser-aí histórico. O terceiro sentido de instauração é o de *princípio*: a instauração não

dessa reciprocidade, portanto, da verdade, o que Heidegger denomina de instituição. Essa instituição integra a essência do acontecimento da verdade, que é, de diversas maneiras, histórico (HEIDEGGER, 2004, p. 49). “Um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-em-obra-da-verdade. Um outro modo como a verdade está presente é o acto de fundação de um Estado” (HEIDEGGER, 2004, p. 49). Qualquer Estado?

Antes de esboçarmos o conceito de mundo – importante para a compreensão da decisão -, cumpre passar pelo de terra. A obra arquetônica traz à tona o que os gregos chamam *physis*, abrindo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar: a Terra (HEIDEGGER, 2004, p. 33).

Chamamos isso a Terra. Do que esta palavra aqui há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde o erguer alberga (bergen) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como que dá a guarida (HEIDEGGER, 2004, p. 33).

Segundo Heidegger, é na e sobre a terra que o homem histórico funda o seu habitar no mundo. A terra não se mostra pela atividade do entendimento e na forma da objetivação técnico científica da natureza, só aparecendo onde é salvaguarda como o que é essencialmente insondável (HEIDEGGER, 2004, p. 36-37). “A terra é, por essência, o que se fecha em si (Sich-Verschliessende). Pro-duzir (her-stellen) a terra significa: trazê-lo ao aberto como o que em si se fecha” (HEIDEGGER, 2004, p. 37). A terra está em conflituosa relação com o mundo.

No finito, o indivíduo se encontra em um mundo que é elemento previamente dado para toda atividade criadora, um mundo que ele não pode abandonar sem dar forma a outro mundo; assim, é possível recusar um mundo particular, mas não *o mundo* (SAVADOGO, 2003, p. 179-180). O mundo na categoria do finito não é uma palavra que deve ser tomada em sentido espacial. O mundo é o lugar de onde o homem se projeta (WEIL, 2012, p. 533-534). O mundo é o lugar onde o ser humano está tão em casa que ele nem mesmo se sabe em casa (WEIL, 2012, p. 551). Para Heidegger, o mundo de um povo histórico é a amplitude dominante das relações abertas: nascimento e morte; infelicidade e prosperidade; vitória e derrota; resistência e ruína (2004, p. 32). “A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele e nele é que ele é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação que o destina” (HEIDEGGER, 2004, p. 32). O mundo mundifica¹¹. “O mundo é o sempre inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 35).

O mundo também é compreendido na sua relação com a terra e aí abre caminho para a decisão: “O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico” (HEIDEGGER, 2004, p. 38). O mundo é a clareira das veredas originais onde são dispostas as decisões. A decisão tem seu fundamento na terra, como o que é não dominado, oculto e desconcertante. É na beligerância de mundo e terra que são tomadas as decisões. É com esse combate que ambos participam da verdade como desocultação (HEIDEGGER, 2004, p. 44). A criação no finito é aceitar o mundo e a história como dados a vir pela criação (WEIL, 2012, p. 535). Isso conduz ao conceito de decisão. Decisão para Heidegger não é a mera ação decidida de um sujeito que aspira a si mesmo como fim, mas a abertura do

é princípio no sentido de primitivo, pois o primitivo é sem futuro. O princípio é a instauração de um salto, pois o princípio já contém em si, ainda que veladamente a ultrapassagem do que ainda há de vir (HEIDEGGER, 2004, p. 60-61).

¹¹ “No mundificar, é oferecida ou recusada a amplitude a partir da qual está congregada a benevolência dos deuses, que nos guarda. Também esta fatalidade da ausência do deus constitui um modo como o mundo mundifica” (HEIDEGGER, 2004, p. 35).

ser-aí, partindo do aprisionamento do ente, para a patenteação do ser (2004, p. 54). A decisão finita compromete o ser humano com uma moral no mundo (WEIL, 2012, p. 549).

No combate, conquista-se a unidade entre mundo e terra. Na medida em que se abre um mundo, põe-se em decisão para uma humanidade histórica a vitória e a derrota, a benção e a maldição, a dominação e a servidão. O mundo emergente traz a lume (Vorschein) precisamente o ainda não decidido e imenso e abre, assim, a necessidade oculta da medida e decisão (HEIDEGGER, 2004, p. 50).

No finito, a individualidade não deve ser negada, como no caso do absoluto, devendo não ser identificada com as formas da existência comunitária; aqui é abandonado o ideal da reconciliação com os outros, em nome da afirmação da liberdade em face da situação em que se encontra. A comunidade aparece para o finito como possibilidade do indivíduo esquecer sua liberdade, como possibilidade institucionalizada da renúncia em assumir sua liberdade, como domínio e triunfo do anonimato, quadro que nivela por baixo a responsabilidade individual perante as individualidades. Aquele que vive a atitude do finito reconhece os outros – mas não se identifica com eles. O finito não crê em um valor supremo, pois para a atitude-categoria todos os ideais se equivalem quanto ao fundo, o que importa é apenas um ato de *decisão* que ata o indivíduo a um mundo ao optar por tal ou qual princípio e permite com que a atitude possa se alinhar a qualquer programa: o que importa é apenas a aceitação da sua finitude (SAVADOGO, 2003, p. 180-181). Com isso chegamos à história. “História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer factos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado¹²” (HEIDEGGER, 2004, p. 62). Qualquer tarefa?

Para a atitude do finito, nenhuma doutrina ética ou política se saberia ligar a liberdade do indivíduo a um imperativo ou norma da ação. O indivíduo é moral ou imoral segundo os critérios no mundo no qual ele se encontra. É a partir daí que decorre a insuficiência dessa atitude no plano político, cujo exemplo retumbante é a adesão de Heidegger ao nazismo. Canivez considera que é impossível formular a questão política a partir desse pensamento, de modo que a ligação feita por Heidegger entre sua filosofia e o nazismo é ilegítima. Entretanto, Canivez considera que no plano político há apenas a ligação entre o ponto de vista adotado – o do indivíduo finito – e o caráter formal desse pensamento. O discurso que parte do indivíduo é formal no sentido de que se torna impossível deduzir um engajamento político ou decisão concreta de tal discurso, pois o discurso que funda uma prática efetiva é aquele sobre a comunidade. Esse discurso, voltado para a comunidade, pode apenas falar de sua forma, assim como não pode falar de história ou de tempo, mas apenas de temporalidade e historicidade. Assim, politicamente, a filosofia do finito não tem os meios para decidir qual comunidade é definitiva enquanto possibilidade sobre o plano histórico. A filosofia de Heidegger não conduz a nenhuma política concreta, pois quando ele identifica a verdade histórica concreta com a vontade do povo alemão, faz uma escolha que pode ser admissível assim como toda escolha entre demais possibilidades políticas (CANIVEZ, 1993, p. 68-72).

Assim, sob o prisma da questão política, o texto weiliano sobre o caso Heidegger trata da *atitude* em função da qual seu pensamento é conduzido (1999, p. 72-73; grifo do autor). Na interpretação de Weil, a filosofia heideggeriana não permite colocar a questão política devido ao

¹² É nesse sentido que aparece a historicidade em Heidegger, o que se distingue do cunho histórico usual: o caráter historial em Heidegger está relacionado com o que carrega um destino (2009, p. 20), o caráter anti-historial é o corte com a tradição que é dada como destino (2009, 62-63).

seu formalismo, este relacionado com o ponto de partida do seu pensamento: a perspectiva da individualidade. Adotar uma maneira de determinar os conteúdos que venham a preencher esse formalismo seria adotar outro ponto de vista: o da totalidade concreta – exatamente o que já foi ultrapassado pela categoria da obra (1999, p. 73). “Por exemplo, é possível definir a forma ‘comunidade’, mas nada permite determinar qual comunidade é decisiva para o indivíduo” (CANIVEZ, 1999, p. 73). Como a política diz respeito às decisões relacionadas com o devir da comunidade, esse formalismo interdita as questões políticas. Assim, sem saber qual comunidade é àquela a qual estão relacionadas todas as decisões importantes, abre-se espaço para uma escolha arbitrária: pode-se optar pela nação, como pelo Estado, pela comunidade internacional ou pelo mercado – e caso se opte pela nação, pode-se igualmente optar por um nacionalismo extremado (CANIVEZ, 1999, p. 73). “Um heideggeriano pode assim tanto ser nazista ou da resistência, liberal ou comunista” (CANIVEZ, 1999, p. 73).

Canivez considera que o texto de Weil sobre Heidegger integra a análise dessa atitude: “Weil analisou de maneira incisiva essa atitude em um artigo publicado em *Les Temps modernes* em 1947, intitulado ‘Le cas Heidegger’” (1993, p. 68-69). Weil não quer reduzir o pensamento de Heidegger a uma discussão sobre a possibilidade ou não de uma filosofia eterna pela ótica de um evento histórico. Sua intenção é afirmar que a ligação entre existencialismo e nazismo é ilegítima em Heidegger de acordo com os princípios mesmos de sua filosofia e que se cometeria um erro ao estabelecer entre esses dois elementos uma ligação de causa e efeito (2003, p. 261). Weil alude a um discurso para os estudantes proferido em 10 de novembro de 1933, onde Heidegger indicaria as bases filosóficas que ele punha à disposição do partido: o alvorecer de uma juventude purificada e que re-cria suas próprias raízes, o povo reconquista a *verdade* de sua vontade de existir; a verdade é o ser-aberto (ou visível) do que torna um povo seguro, claro e forte na sua ação e saber; essa vontade do saber delimita a exigência do saber, onde são mesurados os limites a partir dos quais as questões e pesquisa autêntica devem ser fundadas e legitimadas. A ciência tem aí sua origem, ligada à necessidade da existência nacional e do povo, responsável perante ele mesmo; o saber se torna poder sobre as coisas e decisão na ação; esse pensamento é afastado de um pensamento sem solo e poder. Esse pensamento é capaz de justificar absolutamente tudo. O pensamento de Heidegger não permite perceber que sua decisão e responsabilidade assumida pela decisão serão julgadas no plano político, no plano da ação. A verdade heideggeriana em política se reduz ao nacionalismo absoluto (WEIL, 2003, p. 257-260).

O existencialismo heideggeriano, de acordo com Weil, não dispõe dos critérios para decidir entre casos concretos, apenas para tratar abstratamente uma forma, como a da comunidade, de modo que a identificação entre a verdade histórica concreta e a vontade do povo alemão é uma escolha arbitrária, tão admissível em sua filosofia como a opção pelo anarquismo ou pelo liberalismo. A filosofia existencial de Heidegger mostra apenas parcialmente a realidade alemã: a parcela do indivíduo isolado que não tem mais e não tem ainda uma tradição e que se torna uma categoria formal, um existencial, que se encontra frente à violência e que caracteriza um “decisionismo” que já era um fato do espírito alemão antes de Heidegger, embora não decorra que esse “decisionismo”, esse “tragismo”, desemboque fatalmente no nazismo. Isso porque, para Weil a violência é apenas um momento da política, como o é da realidade, não sua totalidade, e os indivíduos podem desejar submetê-la, não submeter-se a ela (WEIL, 2003, p. 262-264).

Uma finitude: Jaspers

No texto weiliano *Le cas Heidegger*, o filósofo cita a obra de Jaspers *A questão da culpa* para resumir o homem Heidegger¹³ (2003, p. 265). Na concepção de Weil, o caso de Heidegger é representativo por ilustrar o que pode ser dito, se não de todos os alemães, mas de uma boa parte deles (2003, p. 258). A situação alemã e os regimes de culpa são o tema da obra de Jaspers com a qual articularemos o diálogo em relação à categoria weiliana do finito.

O primeiro nó estabelecido entre a categoria do finito e o texto de Jaspers se dá por meio da noção de retomada. O finito empresta a voz ao discurso da obra de recusa da filosofia (KIRSCHER, 1989, p. 316). Um exemplo da aplicação dessa retomada está em Jaspers analisando o nazismo. A linguagem da obra é reapropriada por Jaspers quando descreve a renitência orgulhosa de alguns indivíduos em admitir a própria culpa:

Precisamos ficar tão corajosos, tão grandes e tão gentis para podermos dizer: sim, até mesmo aquela coisa assustadora foi a nossa realidade e permanecerá sendo, mas, mesmo assim, temos a força de a *recriarmos* dentro de nós para convertê-la em uma *obra criativa* (JASPERS, 2018, p. 99, grifo nosso).

Essa linguagem também é retomada¹⁴ – no sentido weiliano – quando o autor menciona o itinerário para a purificação. A obra era movimento contínuo, que não pode acabar. Assim: “A purificação é, antes, um processo interior que nunca se resolve, uma permanente formação de si mesmo” (JASPERS, 2018, p. 107).

O filósofo no finito assim o é na medida em que sua finitude é sua obra, empreendimento ético de se assumir aberto na linguagem (KIRSCHER, 1989, p. 316). Observa-se esse empreendimento ético em Jaspers em vários de seus conceitos, tais como a culpa moral, a purificação e a abertura à crítica. Essa noção de empreendimento ético aparece na obra de Jaspers logo na sua abertura, quando o filósofo identifica que as palestras que deram origem à obra tratam da situação espiritual da Alemanha no inverno de 1945-1946 (2018, p. 7). Além disso, o tema da urgência pela orientação espiritual desponta logo na abertura do texto propriamente dito (JASPERS, 2018, p. 9). E essa discussão é a própria ossatura do texto. Jaspers evoca um esquema de diferenciações em quatro tipos de culpa: criminal, política, moral e metafísica¹⁵. Destacamos aqui a terceira, cuja instância é a própria consciência. Essa culpa suscita discernimento e, por meio dele, penitência e renovação (JASPERS, 2018, p. 23-28). A culpa moral é analisada e debatida por Jaspers em articulação com as demais formas (2018, p. 58-65). O empreendimento ético também se liga ao tema da possibilidade de retorno da obra¹⁶, pois o nazismo transformou a Alemanha em uma prisão em que carcereiros e prisioneiros estavam encerrados juntos. Esse horror poderia se espalhar por todo o mundo – e então não haveria libertação possível (JASPERS, 2018, p. 90-91). Aqui podemos detectar outro liame entre o finito e o texto jasperiano: enxergar

¹³ O trecho reproduzido por Weil como constando na página 46 e seguinte da edição francesa pode ser encontrado na página 63 e 64 da tradução brasileira. Reproduziremos esse trecho ao final dessa seção.

¹⁴ É curioso observar a respeito desse tema que em Jaspers “a naturalização do ser humano no plano dos racismos, em toda a extensão da sua cegueira fanática” e do qual o nazismo é expressão, resulta de uma oposição à apropriação da dialética hegeliana feita pelo marxismo (1968, p. 19-20). Ou seja, em termos weilianos, a linguagem racista da obra surge como resposta à apropriação da linguagem do absoluto pela ação. Isso é importante porque, segundo Ricoeur, as palestras de Jaspers que originaram a obra *A questão da culpa* põem o problema alemão tendo como pano de fundo a situação espiritual da humanidade moderna, no momento em que a história se torna universal (1995, p. 71-73).

¹⁵ No original: *die Verbrechen, die politische Schuld, die moralische Schuld, die metaphysische Schuld*. Conferir (JASPERS, 1946, p. 47-65).

¹⁶ “O destino da Alemanha poderia servir de experiência para todos. Se ao menos essa experiência pudesse ser compreendida! Não somos uma raça pior. Em todo lugar existem minorias violentas, criminosas, vitalmente ativas, que à primeira oportunidade tomam o poder e procedem de modo brutal” (JASPERS, 2018, p. 90-91).

a obra como uma possibilidade para si próprio. Aquele que vive a atitude do finito “vê a obra como uma possibilidade para ele próprio, não como o empreendimento de outro, que ele olha sem levar a sério” (WEIL, 2012, p. 523). Com Jaspers, há o alerta sobre a reatualização potencial de um regime como o nazista. O rastreamento da culpa pelo nazismo até sua origem mostra que essa é uma possibilidade para o ser humano enquanto tal. Essa possibilidade é um “mal oculto em todo lugar”, que irrompeu no espaço alemão. Isso, contudo, não é um atenuante para a culpa alemã, mas um aprofundamento pela realização dessa possibilidade (JASPERS, 2018, p. 91).

O próximo elo é a concepção da obra como movimento injustificável que causa a sua destruição. O finito explicita que o criador destrutivo da obra é incapaz de justificar sua ação. Isso porque a linguagem da obra põe em causa o princípio de unidade entre essa linguagem e a realidade, o que redundaria na impossibilidade de conhecer o sentido de sua proposta, permanecendo preso a uma empreitada que não pode justificar, em um puro movimento cuja resultante será sua própria destruição (SAVADOGO, 2003, p. 177). Para Jaspers, quando o poder não impõe limites para si mesmo, ocorre violência¹⁷ e o fim será a aniquilação da existência e da alma (2018, p. 26). Jaspers considera que os atos de Hitler desde o início se orientavam na contramão de qualquer possibilidade de reconciliação: era vitória ou queda. O nível tecnológico da humanidade na ocasião da guerra por si só já convertia em feito terrível a iniciativa de um conflito em escala mundial (2018, p. 48- 49). Esse temor conduz ao entrecruzamento seguinte: a vontade que a história *seja*, já que ela ainda *não é*. Esse desiderato é algo inerente à própria situação humana, pois para Jaspers, o ser humano se encontra em uma situação que não é uma condição generalizada da humanidade, mas sim situações condicionadas historicamente, surgidas de uma que a antecede e que caminha para uma nova (1968, p. 11).

Da perspectiva do finito, a obra se mostra como o que é: recusa da história coerente. Para a obra a história ainda não é, ela quer que a história seja (WEIL, 2012, p. 535). Nesse sentido, Jaspers evoca a concepção niilista de Hitler para quem a validade dos tratados só existe enquanto corresponder ao interesse próprio (2018, p. 52). Em oposição, há uma vontade que considera esse niilismo “como algo que não deveria ser e que, por isso, deve ser modificado por todas as forças” (JASPERS, 2018, p. 52). Jaspers conclui: “Pois nas coisas humanas, a realidade ainda não significa verdade. A essa realidade, antes, deve-se contrapor outra realidade. E, se ela existe, isso depende da vontade do homem” (2018, p. 52). É nesse enquadramento que Jaspers compreende os Julgamentos de Nuremberg, entendidos como uma situação nova, uma ordem mundial que desponta no horizonte, cujo fracasso anunciaria uma imagem onde a autodestruição da humanidade surge como uma ameaça¹⁸ (2018, p. 55). Segundo Jaspers, esse aspecto também aparece na recuperação da identidade alemã, pois se trata de uma “tarefa conjunta e motivadora de não ser alemão como de fato se é, mas de tornar-se alemão de um jeito que ainda não se é, mas se deveria ser, e segundo a evocação de nossos mais nobres antepassados, e não a partir da história de ídolos nacionais” (2018, p. 73).

Finalmente, o derradeiro liame entre a categoria do finito – recordamos que de acordo com Canivez o texto *Le cas Heidegger* integra a análise weiliana dessa atitude – e a obra de Jaspers, é a limitação apontada em relação ao pensamento de Heidegger para tratar da realidade política – agora da perspectiva de Jaspers. Jaspers apresenta critérios para a concepção de unidade que não são dados arbitrariamente: “Consenso através do diálogo e da compreensão

¹⁷ Segundo Jaspers, na ausência do entendimento entre os homens, impera a violência (2018, p. 28). A violência para Jaspers também aparece como uma maneira de mediar relações com aqueles desprovidos da capacidade de sentir culpa moral, como é o caso de Hitler (2018, p. 58).

¹⁸ No *Posfácio de 1962*, Jaspers considera que se enganou quanto à possibilidade de Nuremberg encetar um novo *ethos* baseado em um direito mundial em que razões de Estado não mais poderiam ser alegadas para a perpetração de crimes (2018, p. 112-116).

leva à comunidade que se sustenta” (2018, p. 16). Jaspers considera que o mal é responsabilidade política na criação de uma atmosfera pública que dissemina a falta de clareza (2018, p. 26). É partindo desse horizonte que Jaspers critica a forma de pensamento que julga as pessoas por meio de coletivos. Ele propõe, para desfazer julgamentos imprecisos, uma distinção entre concepções de gênero específico e concepções tipológicas. As concepções tipológicas correspondem às características gerais que são atribuídas a determinados grupos humanos: os judeus, os alemães, os homens, as mulheres, a juventude. As concepções tipológicas – por mais que em alguns momentos haja algum traço de um exemplar que coincida com a concepção tipológica – não devem ser confundidas com as concepções de gênero específico sob a qual um determinado indivíduo pode ser categorizado. As concepções tipológicas equacionam grupos humanos em suas concepções de gêneros específicos a um conjunto de características gerais. Pensar por concepções tipológicas os grupos humanos abre ao longo da história uma via de ódio. Essa via foi pavimentada na mente das pessoas durante o nazismo por meio de sua propaganda (JASPERS, 2018, p. 32).

Era como se não houvesse mais pessoas, apenas aqueles coletivos. Um povo como um todo não existe. Todas as delimitações que venhamos a fazer para defini-lo serão ultrapassadas pelos fatos. A língua, a nacionalidade, a cultura – nada disso coincide, mas se entrecruza. Povo e Estado não se unificam, tampouco a língua e os destinos comuns ou a cultura (JASPERS, 2018, p. 32-33).

Jaspers considera que a renitência orgulhosa em se admitir a culpa é uma forma de assumir o mal silenciosamente. Exemplo dessa renitência é considerar a história como uma força que criou o passado e que confia em um nivelamento existencial sem a decisão pelo reconhecimento da culpa. Toda comunidade, nesse sentido, não é verdadeira (2018, p. 98-99). Jaspers considera que não é toda decisão que é válida. A decisão que não é motivada pelo empreendimento ético é renitência na permanência do mal. “Não se deu a devida atenção para o fato de que em relação ao Mal só é possível uma comunidade ilusória” (JASPERS, 2018, p. 99).

Segundo Weil, a crítica a Heidegger manifestada por Jaspers encontra-se na subseção da culpa moral que descreve as posições de autoilusão. Jaspers aponta dois grupos que praticaram a autoilusão durante o regime nazista: militares e docentes. Os primeiros, a autoilusão de que após a guerra tomariam o poder do partido; os segundos, de que faziam oposição ao regime (2018, p. 62-63). Segundo Weil, Jaspers situaria Heidegger no segundo grupo, o seguinte trecho sendo inclusive dirigido ao próprio Heidegger (2003, p. 265):

Muitos intelectuais participaram em 1933 desejando para si postos de liderança. Publicamente, e em sua visão de mundo, tomaram partido pelo novo poder – e depois, colocados pessoalmente de lado, ficaram irritados, mas ainda permaneciam positivos; até que o curso da guerra a partir de 1942 tornou visível o resultado desfavorável que agora os transformava totalmente em opositores. Estes têm a sensação de terem sofrido sob os nazistas e, por isso, de serem os eleitos para o que viria. Eles próprios se julgavam antinazistas. Por todos esses anos, havia uma ideologia desses nazistas intelectuais: por meio de questões espirituais, eles expressariam a verdade livremente – eles preservavam a tradição do espírito alemão – eles evitavam destruições – eles causavam entusiasmo em cada indivíduo¹⁹ (JASPERS, 2018, p. 63).

Para Jaspers, portanto, o destino se relaciona com uma forma tangível de culpa que é análogo a responsabilidade política (2018, p. 72). Não é possível, portanto, falar de destino para

¹⁹ Na edição original publicada em 1946 em Heidelberg, esse trecho encontra-se nas páginas 61 e 62. Conferir (JASPERS, 1946).

Jaspers sem equacionar esse conceito com a responsabilidade política, nem falar de um povo por categorias coletivas, mas sim passando pela análise individual de sua própria culpa.

Considerações finais

De acordo com a leitura de Weil, o pensamento de Heidegger não pode ser associado à propaganda nazista simplesmente por não fornecer o ferramental conceitual adequado para tratar de questões políticas; essa associação é artificial. Para Jaspers, as categorias coletivas produzem apenas comunidades ilusórias; é necessário a explicitação dos tipos de culpabilidade: a responsabilidade política para os cidadãos, a culpa moral e metafísica para o indivíduo. Para Weil, a superação do absoluto e da obra da perspectiva do lógico da filosofia se dá pela recusa violenta da razão. A obra explica homens como Hitler. A superação do finito sobre a obra dá continuidade ao movimento da revolta no interior da lógica da filosofia. Para Kirscher, o sentido do absoluto e da revolta em sua sucessão se mostra, portanto, ao lógico da filosofia, para quem o que importa não é exclusivamente o que o discurso absoluto *diz* ou o que a revolta *faz*, mas o sentido para além daquele do *dizer* e do *fazer*. O sentido é a forma da *Lógica da Filosofia*, a categoria na qual e sobre a qual vê-se toda atitude-categoria bem como ela própria. A sabedoria é vida visando o sentido, toda vida vivida no sentido (1970, p. 377). O sentido não está em um discurso em particular, presente de diversas maneiras sem que nenhuma seja absoluta. Ele encontra-se no jogo do movimento de transcendência imanente no mundo, no ser humano e no discurso (KIRSCHER, 1970, p. 384).

Referências

- CANIVEZ, P. *Le politique et la logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Paris: Editions Kimé, 1993.
- CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.
- GANTY, E. *Penser la modernité*. Essai sur Heidegger, Habermas e Eric Weil. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- HEIDEGGER, M. Que é isto – A filosofia? Em: *Que é isto – A filosofia: identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- JASPERS, K. *A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo*. Tradução de Cláudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.
- JASPERS, K. *A situação espiritual do nosso tempo*. Tradução de João Modesto. Lisboa: Moraes Editora, 1968.
- JASPERS, K. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1946.
- KIRSCHER, G. *Absolu et sens*. Archives de Philosophie, n° 33, p. 373-400. Paris: Beauchesne, 1970.
- KIRSCHER, G. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- QUILLIEN, J. *Discours et langage ou 'Logique de la philosophie'*. Archives de Philosophie, n° 33, p. 401-438. Paris: Beauchesne, 1970.
- RICOEUR, P. *Leituras 1: em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- SAVADOGO, Mahamadé. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie des l'Action*. Namur: Presses universitaires de Namur, 2003.
- TEIXEIRA, E. M. Introdução. Em: PLATÃO. *A República*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- WEIL, E. *Filosofia política*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- WEIL, E. Le cas Heidegger. Em: *Philosophie et réalité II*. Paris: Beauchesne, 2003.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. O caso Heidegger. *Argumentos Revista de filosofia UFC*. Fortaleza, ano 12, n. 23, p. 126-137, jan./jun. 2020.

Sobre o autor

Daniel Benevides Soares

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Pós-doutorando em Filosofia pelo Programa de Pesquisador Voluntário da Universidade Federal do Ceará. Membro do GT Eric Weil e a Compreensão do Nosso Tempo da ANPOF. Professor na Faculdade Católica de Fortaleza.

Recebido em: 01.02.2023.
Aprovado em: 03.02.2023.

Received in: 02.01.2023.
Approved in: 03.02.2023.