



“DE CERTO MODO, SOMOS TODOS SARTRIANOS”: NOSTALGIAS, EXUBERÂNCIAS E ATUALIDADES DE UMA OCTOGENÁRIA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

“IN A SINGLE WAY, WE ARE ALL SARTRIANS”: NOSTALGIAS, EXUBERANCES AND
CURRENT AFFAIRS OF AN OCTOGENARIAN PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY

Vítor Hugo dos Reis Costa*

Resumo: Trata-se de um texto em homenagem aos 80 anos de *O ser e o nada*, de Jean-Paul Sartre, completados em 2023. Inspirado por alegações de dois comentadores, a saber, o brasileiro Gerd Bornheim e o norte-americano Robert Solomon, o texto pretende reivindicar certa *atualidade* da ontologia fenomenológica de Sartre. Nessa direção, em um primeiro momento, as teses ontológicas de *O ser e o nada* serão enquadradas na perspectiva da longa história da metafísica, na qual se situam como uma espécie de capítulo final ou mesmo de epílogo. Em seguida, para fins de elucidação da atualidade da fenomenologia sartriana, se reconstruirá interpretativamente sua fenomenologia do amor romântico. Por fim, se pretende mostrar como a filosofia de Sartre pode ser um expediente de intensificação da exuberância do existir, mesmo – e talvez especialmente – em tempos de crise.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Sartre. *O ser e o nada*.

* Realiza pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob supervisão do prof. Dr. Tito Marques Palmeiro. É doutor, mestre e graduado em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil, e da FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, processo SEI 151059/2023-3.

Abstract: This is a text in honor of the 80th anniversary of *Being and Nothingness*, by Jean-Paul Sartre, completed in 2023. Inspired by allegations from two commentators, namely, the Brazilian Gerd Bornheim and the North American Robert Solomon, the text intends to claim a certain relevance of Sartre's phenomenological ontology. In this sense, at first, the ontological theses of Being and Nothingness will be framed from the perspective of the long history of metaphysics, in which they are situated as a kind of final chapter or even an epilogue. Then, for the purpose of elucidating the current nature of Sartre's phenomenology, his phenomenology of romantic love will be interpretatively reconstructed. Finally, the aim is to show how Sartre's philosophy can be a means of intensifying the exuberance of existence, even – and perhaps especially – in times of crisis.

Keywords: Phenomenology. Ontology. Sartre. *Being and nothingness*.

Introdução

Em 1971, em seu livro intitulado *Sartre: metafísica e existencialismo*, o filósofo brasileiro Gerd Bornheim (2000, p. 301) declarou que “de certo modo, somos todos sartrianos”. A alegação é feita com base na convicção de Bornheim (2000, p. 202) de que “o subjetivismo niilista se apresenta como o termo ao qual tende toda a História da Metafísica” e que *O ser e o nada* é a mais plena e bem acabada expressão desse subjetivismo niilista. Em 1971, portanto, a filosofia de Sartre poderia muito bem ser reconhecida como obra *paradigmática* em termos de compreensão e explicação do que era a subjetividade naquele começo de fim de século.

Exatos trinta anos depois do livro de Bornheim (mas sem qualquer relação direta com este), o existencialismo de Sartre voltava a ser lembrado enquanto expediente explicativo dos tempos. Em seu filme *Waking Life*, Richard Linklater (2001) convocou um renomado grupo de artistas, cientistas e pensadores para

que interpretassem a si próprios em uma história que se constituía como uma rapsódia de monólogos aos quais um protagonista quase absolutamente silencioso era exposto. Mesmo depois de duas décadas, o filme ainda guarda uma atualidade e um certo tom de *manifesto* na medida em que oferece a *topografia* de certos temas pertinentes e do estado da arte de algumas questões filosóficas e científicas. Uma das primeiras pessoas com as quais o protagonista interage é o filósofo Robert Solomon, que fala ao protagonista sobre o existencialismo de Sartre. Tomo a liberdade de transcrever aqui toda a fala de Solomon ao protagonista do filme de Linklater:

A razão pela qual me recuso a tomar o existencialismo como sendo apenas mais uma moda francesa ou curiosidade histórica é que *acho que ele tem algo muito importante a nos oferecer para o novo século*. Temo que estejamos perdendo as verdadeiras virtudes de viver a vida apaixonadamente, o senso de assumir a responsabilidade por quem você é, a capacidade de fazer algo de si mesmo e de se sentir bem com a vida. O existencialismo é frequentemente discutido como se fosse uma filosofia do desespero. Mas acho que a verdade é exatamente o contrário. Sartre, em uma entrevista, disse que nunca sentiu um dia de desespero em sua vida. Uma das coisas que se desprende da leitura desses autores não é uma sensação de angústia sobre a vida, mas um tipo real de *sentimento de exuberância* para com ela. É como se sua vida fosse sua para você a criar. Li os pós-modernistas com algum interesse, até admiração. Mas quando os leio, sempre tenho essa sensação terrível de que algo absolutamente essencial está ficando de fora. Quanto mais você fala de uma pessoa como uma construção social ou como uma confluência de forças ou como fragmentada ou marginalizada, o que você faz é abrir um novo mundo de desculpas. E quando Sartre fala em responsabilidade, não está falando de algo abstrato. Ele não está falando sobre o tipo de ‘eu’ ou alma que os teólogos discutiriam. É algo muito concreto. É eu e você, conversando. Tomadas de decisões. Fazer as coisas e assumir as consequências. Pode ser verdade que existem seis bilhões de pessoas no mundo. No entanto, aquilo que você faz, faz a diferença. Em primeiro lugar, em termos materiais. Faz a diferença para outras pessoas e dá exemplo. Em suma, penso que a mensagem aqui é que nunca devemos

simplesmente descartar-nos e ver-nos como vítimas de várias forças. ‘Quem somos’ é sempre nossa decisão.¹

Quero tomar em conjunto as alegações de Bornheim e Solomon para sugerir que a atualidade de *O ser e o nada*, mesmo depois de 80 anos de seu lançamento, se deve ao fato de que *ao mesmo tempo* em que vivemos uma época na qual a subjetividade se encontra imersa na atmosfera infecta do niilismo, ainda parece plausível, contudo, sustentar que é nessa mesma subjetividade sufocada que radica a possibilidade do florescimento de uma existência exuberante, possibilidade que ainda não foi suficientemente explorada pelo existencialismo nem em sua *cena* original, nem em seus desdobramentos no mundo da filosofia e da cultura. Para oferecer sustentação para essa hipótese, explorarei dois aspectos da existência enquanto *drama* em *O ser e o nada*, a saber, a existência enquanto drama *épico* e enquanto drama *prosaico*. Por fim, quero sustentar que o próprio Sartre deu testemunho de conhecer e experimentar uma exuberância existencial da qual, por suas precauções contra todo tipo de má-fé, parece ter se protegido e de certo modo se privado.

1 Um humanismo entre o teatro social e a morte de Deus

O existencialismo de Sartre foi uma exortação da existência autêntica, da luta contra toda a fuga da liberdade por meio de desculpas, pretextos e subterfúgios típicos da hipocrisia burguesa. Todavia, a mesma autenticidade do

¹ O texto de todo o filme pode ser encontrado no site <https://wakinglifemovie.net/> (acessado em 19 de outubro de 2023, 16h45). A fala de Solomon está no começo da parte 3, intitulada *Life lessons*. A tradução de Solomon e de todos os autores em língua estrangeira citados no presente texto são traduções livres.

sujeito singular que é exortada por Sartre se tornará, meio século depois, um *problema*. Charles Taylor (2010) associará não só o existencialismo, mas toda a cultura da autenticidade com um tipo de individualismo que reúne traços românticos, expressionistas e suavemente relativistas. Na mesma linha comunitarista de Taylor, mas de modo ainda mais agressivo para com Sartre, Alasdair MacIntyre (2001) verá em Sartre um inimigo da virtude e da realização da vida moral na medida em que, para o existencialista, tudo se passa como se todo e qualquer papel social fosse um *papel teatral* em uma sociedade toda inteira concebida como teatro de dissimulações, performances e encenações. Na própria França, a constituição da cena intelectual que sucedeu o existencialismo pode ser quase que completamente lida como acerto de contas com este (cf. Rowley, 2006; Lévy, 2001; Winock, 2000; Cohen-Solal; 1985) e Pierre Bourdieu (1996) orientará sua implacável sagacidade sociológica para elucidar todas as estratégias por meio das quais nosso filósofo da subjetividade conseguiu se transformar em um *intelectual total*. Escolho aqui essas poucas perspectivas críticas do existencialismo porque elas, como muitas outras, exibem não só uma característica em comum como uma *característica comum* de muitas outras críticas do pensamento de Sartre, a saber, o fato de que nenhuma delas confronta ou contesta, *filosoficamente*, as teses de *O ser e o nada*.

Com o subtítulo de *Ensaio de ontologia fenomenológica*, *O ser e o nada* é, no entendimento de Joseph Fell (1979, p. 67), uma consequência do acompanhamento, por parte de Sartre, da tese heideggeriana de que a ontologia só é possível como fenomenologia – e, conseqüentemente, que a fenomenologia deve ser ontologia fenomenológica. Um sentido profundo disso se coloca em evidência quando pensamos no significado e no impacto da filosofia fenomenológica no período de sua emergência e de sua consolidação como modo

do filosofar. Como observa Herbert Schnadelbach (1991), a queda do idealismo alemão – isto é, o desmoronamento filosófico, científico e social da filosofia idealista e, como ela, da longa tradição de mais de vinte séculos de filosofia – foi sucedida por diversas perspectivas nas quais o pensamento já não era concebido e encarado enquanto *idêntico* ao ser. Concebido como superestrutura espiritual, miragem produzida por processos inconscientes ou epifenômeno de processos naturais, o pensamento deixava de ser o lugar da verdade e a experiência deixava de ser experiência da realidade: Marx descobrira a alienação e Freud descobrira a realidade psíquica. Antes deles, como mostra Arthur Lovejoy (2005, p. 325), Schelling já pressentira, com espanto e horror, que a longa história do fundamento da realidade, da razão suficiente para o grande esquema das coisas, do semblante de harmonia e ordem da natureza não era senão “a história de um fiasco”; mesmo Deus, o Deus dos filósofos e da metafísica, estava em processo e, de certa maneira, *jamais estaria acabado*. É nessa perspectiva de devastação da metafísica que a fenomenologia emerge como uma novidade promissora: se, conforme Fell (1979, p. 207), a ontologia passava a ser coordenada pelas descobertas da astrofísica e da microfísica ao mesmo tempo em que a teologia tinha de aprender a realizar o estranho luto de Deus, a fenomenologia era a maneira que a própria atitude propriamente filosófica tinha então de se *refundar* enquanto elucidação das estruturas da experiência em geral. Acolhendo a ideia heideggeriana de que fenomenologia e ontologia implicam uma à outra e se movimentando com destreza no espírito de uma época marcada pela morte de Deus, a ontologia fenomenológica de Sartre será, portanto, diante da história da metafísica que a precede, precisamente aquilo que ele dirá em *O existencialismo é um humanismo* (2014), a saber, a tentativa de extrair todas as consequências de um humanismo ateu. Diante desse enquadramento, a filosofia de Sartre parece

ter uma dupla valência: enquanto ontologia, é, segundo Fell (1979, p. 92), um “grande drama cósmico” de linhagem plotiniana, platônica, do eleatismo de Parmênides. Essa nota *épica* do grande drama cósmico, todavia, ressoa em uma fenomenologia do *prosaico* que, de certo modo, nos últimos 80 anos, permanece absolutamente atual. Examinemos, portanto, esses dois aspectos da ontologia fenomenológica de Sartre.

2 O aspecto épico: a ontologia enquanto drama cósmico

Nosso grande drama cósmico é o de não saber de onde viemos, para onde vamos e porque estamos onde estamos. A sucessão das ontologias metafísicas – das *ontoteologias*, conforme o vocabulário de Heidegger – pela ontologia científica não consegue oferecer razões suficientes para a existência do universo, da vida no universo e da inteligência humana em uma vida inteligente que, segundo boa parte da opinião científica, é algo tão extraordinário e envolve tantas condições que talvez só exista em nosso planeta. Segundo o esquema geral da astrofísica e, nela, da astrobiologia, tudo se passa como se a inteligência humana fosse a evolução da matéria na direção de uma forma cada vez mais rarefeita de si mesma. Foi sobretudo na modernidade, ainda que no quadro das ontoteologias como as de Schelling e Schopenhauer, que a hipótese de que instâncias como a consciência e a inteligência humanas eram qualquer coisa como um órgão do próprio universo que, por meio da sua própria evolução, buscava meios para acessar a si mesmo. Com perspicácia e mordacidade, Nietzsche denunciou certa *soberba* por trás dessa visão de mundo:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. — Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido (Nietzsche, 1974, p. 53).

Diferentemente de Nietzsche, Sartre não nutria nenhum entusiasmo particular com os desenvolvimentos das ciências naturais para ter encontrado nelas, como Nietzsche o fez, as imagens e metáforas norteadoras de seu pensamento. Em termos de esquema mais geral no qual o pensamento de Sartre se enquadra, é Hegel quem cumpre o papel de inspiração. Todavia, conforme o comentário que faz da leitura que Merleau-Ponty faz de Sartre, Fernanda Alt (2017, p. 53) chama a atenção para o caráter de “dialética sem síntese” que pode ser identificado no pensamento de Sartre. Vejamos isso em algum detalhe, por meio das considerações de Gerd Bornheim. Segundo este,

De certo modo Hegel tem razão: o seu sistema é a verdade de toda a Metafísica tradicional. Mas essa verdade hegeliana resulta ambígua porque, de um lado, torna-se ininteligível se dissociada da ideia de processo, de história, e, de outro lado, na sua pretensão de ser a verdade total, a síntese definitiva, a verdade termina superando a própria História. E, de fato, o sistema de Hegel constitui o último grande momento da Metafísica Ocidental, de uma Metafísica já em crise porque se ergue à condição de consciência de sua própria História e que resulta em derradeira tentativa de estabelecer a verdade metafísica em um plano meta-histórico. Tarde demais: a descoberta da História constituiu-se em golpe mortal para a Metafísica (BORNHEIM, 1998, p. 12).

A filosofia de Hegel, portanto, é a culminação da Metafísica e a emergência da História, de uma História como processo racional autônomo no interior da qual as circunstâncias se organizam. Depois de Hegel, todavia, o historicismo mostrará, segundo Bornheim (1998, p. 49) certa “indiferença” ou mesmo “agressividade” contra “toda a tradição da Metafísica platônico-agostiniana”. Desprovido do lastro oferecido pelas razões absolutas e suficientes da metafísica, o processo histórico estará abandonado ao expediente de compreensões também históricas, em uma perspectiva que, segundo Paul Ricoeur (2010b, p. 344), talvez nunca saibamos se se trata de “catástrofe” ou “libertação”. Contudo, por razões muito especiais, como observa Gerd Bornheim (2000), a presença de uma atmosfera hegeliana no pensamento de Sartre se evidencia muito mais no tema da *crise do fundamento* do que no da História que, em *O ser e o nada*, se retrai para o fundo da figura na qual o protagonismo é o da existência humana singular. Tudo se passa como se em Sartre coincidissem a *crise do fundamento* da metafísica pós-hegeliana com uma *desconfiança da História* que, por sua vez, não emerge tanto do campo das ideias mas, especialmente, daquele dos *eventos*. Segundo Ethan Kleinberg,

enquanto a questão para a geração de 1933 (e talvez toda a França) tinha sido expressa em termos da teleologia hegeliana como “para onde estamos indo?”, durante a década de 1930, após a Segunda Guerra Mundial, essa questão não era mais palatável ou mesmo aplicável. Uma compreensão teleológica do progresso histórico era incompatível com a catástrofe da Segunda Guerra Mundial. Depois disso, foi necessária uma nova pergunta que permitisse à filosofia e à sociedade fazer um balanço dos acontecimentos recentes e abordar o futuro incerto. Depois da Segunda Guerra Mundial, a questão tornou-se “quem somos nós?” Ou mesmo “quem sou eu?”. A questão não era mais “história”, mas sim “ontologia” (Kleinberg, 2005, p. 151).

Diferentemente do que fará em seus trabalhos posteriores, Sartre, em *O ser e o nada*, nos oferece uma ontologia cuja pretensão é a de ter uma validade trans-histórica ou supra-histórica. Por mais que sua fenomenologia seja inteiramente constituída de experiências de um homem europeu da primeira metade do século XX, o intento de Sartre é o de que os resultados dessa fenomenologia apontem para um âmbito originário anterior ao das vicissitudes históricas. Se essa maneira de apresentar a filosofia de Sartre faz com que esta pareça mais próxima da metafísica do que talvez ela pretendesse ser, Joseph Fell (1979, p. 230) vê Sartre como um descendente direto de “Parmênides, Pitágoras, Platão, Plotino, Agostinho”, isto é, da mesma família de pensadores que inspirava *indiferença* ou *agressividade* para com o pensamento orientado para e pela historicidade. O tema que alinha a ontologia fenomenológica de Sartre aos pensadores acima citados é, para Fell, o da *ascensão espiritual*. Se por um lado, parece surpreendente que uma filosofia fenomenológica – e, portanto, não-metafísica – seja coordenada por um tema tão claramente típico não só da metafísica mas também da mística cristã, a hipótese de Fell encontra eco nas análises de Bornheim (2000), especialmente em suas observações sobre a aventura da “subida ao fundamento” (p. 158), da “vontade de subir ao fundamento” (p. 159) e de estabelecer uma bem sucedida “participação ascensional” (p. 184) que permearia as páginas de *O ser e o nada*. Se a Metafísica apresentava a alma ou consciência humana como criação ou emanção de um fundamento, a crise do fundamento – a morte de Deus – nos lançou no horizonte de uma *física sem metafísica*, isto é, uma *mera física* na qual há modos de explicar parcialmente *como* a consciência emergiu da matéria, mas não há nenhum modo de explicar *porque* isso aconteceu. No pensamento de Sartre, porém, uma expressão muito repetida ao longo de *O ser e o nada* parece ter a prerrogativa de indicar qual é a relação de sua ontologia fenomenológica

com a metafísica e com o tema da ascensão espiritual na direção do fundamento, a saber, a expressão “como se”, tanto sozinha quanto em sua formulação mais robusta, a saber, a que diz que “tudo se passa como se”. Para que visualizemos o que é que, afinal, se passa *como se*, em *O ser e o nada*, passemos a palavra ao próprio filósofo:

Para ser projeto de fundamentar *a si mesmo*, seria necessário que o Em-si fosse originariamente presença a si, ou seja, que fosse já consciência. A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser. É evidente que tais hipóteses permanecerão como hipóteses, pois não poderíamos alcançar nem a sua confirmação nem a sua invalidação ulterior. O que constituirá sua *validade* é somente a possibilidade que venham a nos conceder de unificar os dados da ontologia (Sartre, 2008, p. 757).

Se Kant (1994, p. 264 – CRP, A 247, B 303) já desconfiava da disciplina filosófica que, sob “o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si” e Nietzsche acusou a *soberba dos animais inteligentes que inventaram o conhecimento*, Sartre, a despeito das pretensões *trans* ou *supra* históricas de sua ontologia, parece oferecer uma posição que acomoda com certa *modéstia* o *espanto* filosófico por meio do qual constatamos o caráter inultrapassável do que chama (2008, p. 757) de “acontecimento absoluto” da consciência ou ser Para-si nessa única “aventura individual” do ser Em-si que se revela para ela ao dizer que *tudo se passa como se* a consciência emergisse do ser para acessá-lo e, por meio desse acesso, fundamentá-lo por meio de razões suficientes. Para Sartre (2008, p. 134), a consciência é qualquer coisa como uma “destruição descompressora” do

ser, uma descompressão que existe na forma da temporalização da experiência consciente na qual perdura sempre, em sua “injustificável *presença ao mundo*”, uma estranha “lembrança do ser”. Tudo se passa, nessa ontologia fenomenológica atea e comprometida com a finitude, como se o Deus da metafísica tivesse se partido em duas metades, a saber, a consciência e os correlatos das suas experiências, isto é, as coisas, os entes, os objetos, a realidade organizada na forma de *mundo* com semblante humano e no qual todos os propósitos ordinários e prosaicos exibissem, em sua estrutura, uma nota épica de *vontade de subir ao fundamento*, de *participação ascensional*, de *ascensão espiritual*. Nas últimas páginas de *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 759) declara que “tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado”, que “tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal” como a da dialética hegeliana. Essa lembrança nostálgica de uma unidade sintética é, no entendimento de Bornheim, a nota mais nítida da ontologia sartriana:

A nostalgia do Deus metafísico é – metafisicamente – a causa última do pensamento de Sartre; é porque Deus se revela impossível que o real permanece cindido e a separação não pode ser vencida. (...) Com efeito, a Metafísica, em seu momento conclusivo, não consegue superar a nostalgia do panteísmo. (...) Nisso, Sartre permanece fiel à índole mais profunda da tradição metafísica; de Platão ao existencialismo, a separação sempre é compreendida basicamente da mesma maneira, como aquilo que motiva o pensamento e como aquilo que deve ser superado; trata-se sempre da mesma recusa da finitude do finito, e sempre da reiterada tentativa de divinizar o real e especialmente o homem (Bornheim, 2000, p. 215).

Se pensarmos que a morte do Deus metafísico nos lançou em horizontes nos quais o espanto filosófico foi substituído por experiências mais aproximadas da vertigem e do terror, se compreende perfeitamente como Sartre escreveu um romance como *A náusea*, por meio do qual foi possível transmitir de modo simultaneamente narrativo e filosófico a experiência da pura contingência, da ausência das razões suficientes. Noeli Rossatto (2013), em *Sartre místico*, aproxima *A náusea* dos textos dos grandes místicos da tradição cristã, embora alegue que o elemento místico, em Sartre, só seja místico em um sentido muito especial do termo, dado que sua mística seria uma mística sem Deus, uma *mística do nada*. A ausência do Deus metafísico se nota também na fórmula usada por Vincent de Coorebyter (2019, p. 139) para designar o sentido profundo de *O ser e o nada*, a saber, “romance da matéria desmaterializada”. No ambiente da *mera física* que resultou do desmoronamento da metafísica – e, com ela, da unidade sintética sonhada, de distintos modos, por cada existência singular –, e que é fenomenologicamente suspensa enquanto conjunto de teses sobre a natureza da realidade, *tudo se passa como se dizer*, com Sartre (2008, p. 40), que o ser “é”, “é em-si” e “é o que é” pareça ser literalmente tudo o que nos resta.

Porém, se *de certo modo, somos todos sartrianos* porque vivemos esse grande drama cósmico e épico, esse romance da matéria desmaterializada, essa aventura quixotesca de buscar sínteses proibidas e unidades impossíveis, também penso que *somos todos sartrianos* por razões significativamente mais prosaicas e ordinárias e relativas ao âmbito prosaico e ordinário do qual nunca saímos, por mais que nossas almas nostálgicas do absoluto almejem seus idílios singulares. É precisamente na exploração dessa aventura de percorrer os caminhos que (não) nos levam aos nossos idílios que a filosofia de Sartre mostra outra ordem de

valências atuais e, para falar com Robert Solomon, apontam para um caminho da existência como *exuberância*.

3 O aspecto prosaico: a fenomenologia das cenas e das situações ordinárias

Uma moça e um rapaz entraram em um bar. Ou melhor, em um café. Talvez não tenham entrado ao mesmo tempo, mas estão juntos, sentados à mesma mesa. Trocam risos, sorrisos, conversam sem parar. Ele fala muitas coisas, ela frequentemente ruboriza diante das coisas que ele diz e ri com a mão na frente dos lábios, como se rir fosse uma obscenidade, uma indecência. Em determinado momento, porém, a moça se inclina. Não é possível ver o que ela diz, mas seu corpo está levemente inclinado na direção do rapaz. Este, como se esperasse um gesto e um momento como este, também se inclina e coloca suas mãos sobre as dela. Ela percebe o toque das mãos do rapaz sobre as dela. As dela, por sua vez, estão frias e suadas, pois está nervosa. O que deve fazer? Se retirar as mãos, ele se frustrará e ela terá arruinado o encontro no qual de modo tão alegre se compraz com toda essa estima, com todo esse interesse, com todo esse desejo que o rapaz exprime e manifesta por sua figura frequentemente tão discreta, tão invisível, tão incapaz de atrair para si olhares interessados. Mas e se fizer o contrário, e colocar só uma das mãos, quem sabe, sobre a mão do rapaz, como se dissesse “veja, você toca minha mão, eu toco a sua”? Não, isso seria demais, ela pensa. Seria demais porque um movimento da mão, de um dedo, um olhar inadequado pode sugerir que ela está consentindo com todas as consequências de um toque, que está autorizando o rapaz a tocá-la sucessivamente, progressivamente, onde mais ele quiser tocá-la. O que fazer? Se não é possível tirar a mão, é igualmente impossível retribuir o toque. Eis a saída: *não fazer nada*.

Abandonar-se como puro corpo, como se ela própria não o habitasse, como se seu corpo fosse apenas um corpo entre corpos, apoiado de modo meramente físico e mecânico sobre aquela mesa e aquela cadeira, parte do mobiliário do café, do mundo, do universo, um simples corpo inerte que não realiza ações e, por não as realizar, não pode responder por elas, não pode ser responsável por elas e, portanto, não precisa se angustiar com absolutamente nada do que está acontecendo. É isso: ela abandonará as mãos e se deixará tocar como se não fosse tocada, como se seu corpo não fosse ela própria, como se ela própria fosse apenas uma coisa que, como todas as coisas, não faz nada, não age, não responde por nada e por nada se angustia.

Essa dramatização literária que acabo de tentar no parágrafo acima é algo que faço no intento de não depreciar nem desmerecer a *herança* de Sartre, pois é a tentativa de adaptação de uma *cena* que o próprio Sartre (2008, p. 101-2) apresenta em *O ser e o nada*. E essa cena é *uma* cena entre tantas outras que este fenomenólogo vorazmente apaixonado pelas interações humanas nos oferece. Em *O ser e o nada* há garçons de performance exagerada tentando ser-garçons em si, pessoas espiando outras pessoas por buracos de fechadura, há amigos fazendo trilhas e outros amigos percebendo que estão exaustos demais para continuar – que continuar seria se trair e acabar deixando de ser quem se é. Essas cenas parecem se depreender naturalmente do virtuosismo de um escritor demoníaco que, entre outras coisas, era *também* um filósofo. Conforme Jacques Colette,

Entre os comentadores franceses da época, confrontados à monumental elaboração de *O ser e o nada*, muitos se disseram incapazes de ser convencidos por suas construções filosóficas e, ao mesmo tempo, surpresos de reconhecer o virtuosismo de uma arte até então sem

precedente em filosofia, que enredava situações e argumentações. Por sua novidade e sua vivacidade, as descrições – especialmente da má-fé e do ser-para-outrem – suscitavam a admiração. Mas as explicações com pretensão ontológica (de uma ontologia na verdade impossível) decepcionavam. Via-se nelas, sob uma nova forma (o Para-si e o Em-si), o retorno do antigo dualismo: ao idealismo da consciência constituinte de todo sentido (consciência dita nadificante) opunha-se o realismo da matéria e do social (Colette, 2011, p. 37-8).

Gadamer parece ter sido um dos que não se convencia pela ontologia de Sartre mas reconhecia o valor – talvez *literário, meramente literário* – de sua arte da fenomenologia:

Qualquer um sabe sobre Sartre ao menos que ele descreveu o fenômeno do olhar de uma maneira realmente genial em todas as suas peculiaridades: aquilo que sucede na troca de olhares e aquilo que acontece quando nós nos sentimos observados, quando somos por assim dizer rebaixados a um objeto e não somos parceiros na troca entre eu e tu. Mesmo as análises sobre a corporeidade que se encontram nesse contexto, antes de tudo na esfera erótica, têm algo em comum com o mesmo tema da transformação do outro em objeto ou do se tornar objeto ante o outro, com o tema da autoelisão em relação ao outro. Sartre descreveu essa dialética de maneira maravilhosa. É em virtude dessas coisas que lemos Sartre, mesmo se sabemos ou queremos saber muito pouco de filosofia (Gadamer, 2012, p. 134).

Fico com esses dois exemplos de como a fenomenologia de Sartre parece ter tido força suficiente para levar leitores e leitoras ao seu ensaio de ontologia fenomenológica. Por razões de espaço, vou me ater a algumas passagens nas quais a fenomenologia de Sartre – que não deixa nem por um instante de ser ontológica, a despeito do desagrado eventual de seus leitores – mostra mais e melhor as suas atualidades e as suas valências.

Entendo que a fenomenologia de Sartre é um programa de elucidação da exuberância da existência em seu âmbito prosaico e ordinário em um sentido

próximo daquilo que Paul Ricoeur (2010a, p. 14) chama de “*intensificação* da experiência do tempo”. Ricoeur lança mão dessa expressão para se referir à subida da alma até Deus em Santo Agostinho e, nesta subida, da experiência da eternidade. Assim como Sartre, também Ricoeur opera filosoficamente em uma perspectiva fenomenológica na qual os pressupostos metafísicos têm de ser colocados entre parênteses. Portanto, a importância do movimento de subida da alma na direção do fundamento não é pensada em termos ontoteológicos, mas naquilo que tem de interessante enquanto enriquecimento e vivificação da experiência concreta e existencial do tempo. De acordo com a moldura ontológica do pensamento de Sartre – moldura de um grande e épico drama cósmico de impossível ascensão espiritual na direção do fundamento –, é possível dizer que *toda* a aventura prosaica da existência é perpassada pelo tema do movimento na direção da unidade sintética. Entendo, assim, que a elucidação dessa moldura *intensifica* a experiência do âmbito prosaico em que a aventura da existência singular se desenrola. Para satisfazer a essa hipótese, passemos, por razões de espaço, ao exame de um âmbito no qual a fenomenologia de Sartre parece ainda atualíssima, a despeito das distâncias temporais e culturais que nos separam dos contextos de sua elaboração, a saber, *a fenomenologia do amor romântico* enquanto uma das possibilidades de encontro concreto com a alteridade.

Para Sartre (2008, p. 457), “o amor é conflito”. É um conflito no qual um sujeito deseja se apropriar do outro enquanto objeto determinado, mas ao mesmo tempo precisa que o sujeito permaneça livre o suficiente para *ceder*, como se não fosse capaz de resistir diante daquele amado especial, único e singular, ao arrebatamento do amor. A liberdade pura do compromisso voluntário, portanto, não seria suficiente para alguém que quer ser amado. Opera, no amor, um projeto de apropriação de um outro que deve se experimentar como não sendo capaz de

resistir ao arrebatamento de um amor que só tem sentido e valor por ser uma experiência de queda diante desse sentimento que se constitui como irresistível. Assim, nem o comportamento de um autômato enfeitiçado por uma poção mágica ou um juramento de amor meramente voluntário podem ser satisfatórios: ambos são contraditórios em si mesmos por negarem ou a liberdade de um amado totalmente objetivo ou o arrebatamento de um amado livre, mas incapaz de resistir ao amor. Tudo se passa como se minha singularidade, especial e única, devesse *enfeitiçar* a liberdade do outro sem obliterá-la.

No projeto do amor, o sujeito deseja ser o objeto absoluto no horizonte do qual toda a existência do outro se encontre justificada ao mesmo tempo em que o outro, ao amar o sujeito, oferece a justificação da existência injustificável para o sujeito. O sujeito deseja ser, conforme Sartre (2008, p. 462) “a própria condição do surgimento de um mundo” para o outro. Ainda segundo o filósofo,

na terminologia corrente do amor, o amado é designado com o termo o *eleito*. Mas essa escolha não deve ser relativa e contingente: o amante exaspera-se e julga-se desvalorizado quando pensa que o amado o escolheu *entre outros*. “então, se eu não tivesse vindo a esta cidade, se não houvesse frequentado a casa de fulano, você não teria me conhecido, não teria me amado?” Tal pensamento aflige o amante: seu amor torna-se em amor entre outros, limitado pela facticidade do amado e por sua própria facticidade. (...) O que o amante exige é que o amado dele faça a escolha absoluta. (...) E, como o outro é fundamento de meu ser-objeto, dele exijo que o livre surgimento de seu ser tenha por fim único e absoluto a sua escolha de *mim*, ou seja, que tenha escolhido ser para fundamentar minha objetividade e minha facticidade (Sartre, 2008, p. 462).

Um outro que exista para fazer do sujeito sua razão de ser é o que explica, segundo Sartre (2006, p. 463) “o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada”. O amor, portanto, *quando existe*, existe como circunstância privilegiada, na qual tudo se passa como se duas (ou

mais do que apenas duas, conforme certas formas hodiernas do amor?) existências pudessem estabelecer, de um modo provisório que pode se tornar duradouro – que pode durar toda uma vida –, um *sistema*, uma totalidade na qual tudo o que se dá, se dá iluminado pela atmosfera das razões suficientes. No amor, portanto, tudo se passa como se fosse possível reverter ou cancelar a contingência da derrelição, dado que por meio dele tudo se passa como se a existência do universo ganhasse sua razão de ser ao se tornar palco das histórias de amor. O amor parece ter uma vocação tão privilegiada para cancelar a contingência do ser – e, na superfície deste, de nossas existências conscientes – que, como afirma Sartre (2008, p. 463), “se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento”.

O caráter de enfeitiçamento intrínseco ao projeto do amor explica, por exemplo, o papel da sedução na aproximação amorosa. Ao tentar se fazer um objeto fascinante, o sujeito pretende se colocar como a ocasião – especial, única, singular – do arrebatamento do outro, embriagando sua existência de um desejo irresistível de existir numa aventura individual na qual tudo se torna ocasião para experimentar o mundo colorido pela luz irradiada por seu objeto absoluto. Na sedução, portanto, o sujeito tenta se constituir como um objeto fascinante, pleno de ser, e ser, para Sartre (2008, p. 464) “reconhecido como tal”. Todo esse exuberante jogo de objetificação de si mesmo acontece, no projeto do amor, nas duas partes, pois o outro também é um sujeito que deseja ser o objeto absoluto, o pano de fundo de um mundo justificado pela coloração amorosa da qual ele é a fonte e o fundamento.

Dizer que a fenomenologia do amor exhibe uma exuberância, naturalmente, não implica que essa exuberância seja sinônimo de felicidade, sucesso ou salvação. Como é também o que se passa em toda e qualquer relação concreta

com o outro, a estrutura desse jogo de espelhos que é o amor é lamentavelmente instável. O projeto do amor exige que o sujeito se oriente, nas palavras de Sartre (2008, p. 468) como uma “perpétua recusa de colocar-se como pura ipseidade, porque essa afirmação de si como si mesmo envolveria o desmoronar do outro como olhar e o surgimento do outro como objeto”. A consequência dessa postura não é senão a ameaça do permanente naufrágio do projeto amoroso:

Exijo que o outro me ame e faço todo o possível para realizar meu projeto: mas se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade (Sartre, 2008, p. 468-9).

Em suma, tudo se passa como se quando o amor se realizasse, iniciasse o processo de sua própria desestabilização, em um cenário cujo estatuto se revela próximo ao da virtualidade. O começo do amor, portanto, é o começo da possibilidade de seu fim, no horizonte da finitude que envolve, como uma atmosfera, os mundos humanos. Ora, se o outro ama o sujeito e se coloca como objeto, o próprio sujeito perde o privilégio de se colocar como objeto absoluto porque também precisa ser sujeito da justificação da existência do outro. O circuito aparentemente fechado e constituído como sistema se revela em sua natureza de *jogo*, no qual ambas as partes possuem a tarefa de sustentar seu delicado equilíbrio. A instabilidade da situação poderia talvez durar perpetuamente desde um ponto de equilíbrio desse jogo, mas além da fragilidade interna ao jogo amoroso, *ameaças externas* também assombram o projeto amoroso, pois, para Sartre (2008, p. 469) “basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada qual experimente a objetivação, não apenas

de si, mas também do outro”, o que é “a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão”. A simples aparição de um terceiro relativiza o frágil sistema de busca pela posição de objeto absoluto no território do amor. Mas, como visto, mesmo que estivessem sozinhos no mundo, os amantes estariam sob a permanente ameaça do desmoronamento do amor em razão da própria estrutura interna do amor, já que as próprias liberdades dos amantes podem desestabilizar um sistema. A perpétua insatisfação dos amantes atesta, conforme Sartre (2008, p. 470) uma “compreensão pré-ontológica” das ciladas do amor.

Eu poderia ter voltado minhas lentes para muitos outros temas e passagens para muitas outras passagens de *O ser e o nada* cujo viço e vigor ainda exibem atualíssimas valências, mas, por razões de espaço – e em nome do já mencionado intento de honrar o legado de Sartre –, opto por explorar esse tema no qual, quando tudo vai bem, nossos personagens que se encontraram em um café podem desfrutar da exuberância de uma circunstância de um projeto bem-sucedido. O sucesso de um projeto prosaico e ordinário como o do amor, que colore os dias com a exuberância cintilante de um mundo que se constitui como se fosse dotado de razões suficientes, contudo, não cancela ou reverte o que se estabelece no plano ontológico enquanto drama épico de busca por fundamentos para existência. Pelo contrário: dado que *tudo (apenas) se passa como se a existência tivesse caído* de uma plenitude originária em uma finitude ordinária e seu desejo mais íntimo – sua mais inútil paixão – é a de retornar para essa condição de plenitude que permanece como estranha lembrança nostálgica na existência temporal, o sucesso prosaico, bem como os prosaicos fracassos, *realiza* o drama épico que ressoa na ontologia fenomenológica de Sartre. Isso se torna mais saliente e evidente quando, no final do livro, Sartre apresenta seu esboço de

uma *psicanálise existencial*. Por meio dessa estranha gnose existencialista² – estranha porque não reconecta a alma com nenhuma plenitude, mas, pelo contrário, oferece as condições para uma legítima habitação da finitude –, um sujeito singular se *familiariza* com sua maneira singular de realizar, no âmbito prosaico, o drama épico que nos é comum a todos. Bem-sucedida, a versão sartriana da *travessia da fantasia* oferece ao sujeito singular a consciência privilegiada de que seus dramas são frequentemente menos sérios, menos graves, menos solenes do que até então pareciam ser, já que a configuração sempre singular do drama épico no âmbito prosaico possui a natureza de um *jogo*:

Tal como a ironia kierkegaardiana, o jogo libera a subjetividade. Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter consequências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a “pouca realidade” do mundo (Sartre, 2008, p. 710).

Se a náusea é uma *desrealização espontânea* do mundo, a psicanálise existencial é um *percurso* por meio do qual um sujeito pode operar a engenharia reversa de seu mundo, um percurso no qual tem a ocasião de descobrir (ou decidir?) como elegeu suas crenças, valores e desejos aparentemente tão

² Sigo aqui uma pista aberta por Juliano Garcia Pessanha, em sua palestra sobre *Ser e tempo* enquanto livro gnóstico, palestra que pode ser encontrada no seguinte endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=H1eKbidP06Q> (acessada em 19 de outubro de 2023, 17h45). A hipótese acerca dos elementos gnósticos presentes em *O ser e o nada* faz parte do projeto *Nilismo, acosmismo gnóstico e habitar poético*, que realizo enquanto pesquisa de pós-doutorado, conforme primeira nota de rodapé do presente texto. Antes do início do referido projeto, apresentei (COSTA, 2022) algumas indicações de alguns elementos do gnosticismo em *O ser e o nada*.

inegociáveis e por meio dos quais mensurara sua vida em termos de sucesso e fracasso. *Tal como a ironia*, o jogo – e o reconhecimento do jogo enquanto estrutura de investimento intencional por meio do qual a superfície lisa da noite escura do puro ser ganha relevos e relevâncias – libera uma maneira de existir com mais *leveza*. O que é a má-fé senão a tentativa de, por uma decidida, mas sempre frágil decisão, estabelecer a natureza da verdade e da realidade por meio de uma *Weltanschauung* na qual tudo se apresenta *como se fosse sólido e denso*, isto é, dotado de uma solidez e uma densidade que se derramaria das alturas como chuva de razões suficientes para que tudo seja como é? Aliás, nesse ponto, o que vale para a metafísica vale para a hipocrisia burguesa que tanto motivou Sartre a escrever muitas de suas páginas. Como observa Bornheim (2000, p. 128) “a doutrina da má-fé é seguramente a mais vigorosa acusação que já se fez aos comportamentos hipócritas”. Penso que a exuberância mencionada por Robert Solomon em *Waking Life* é uma espécie de *aura* que só pode acompanhar vivências intensificadas pela compreensão da experiência do tempo como *jogo*, compreensão eclipsada e recalcada por visões de mundo como as da metafísica ou da hipocrisia burguesa, apaixonadas por um semblante de ordem que, lembremos, conforme Lovejoy (2005, p. 325), tem uma história própria enquanto história de um fiasco. Conforme nos ensina Sartre (2008, p. 753), habitamos mundos que são “desordem total” do ser, uma desordem sem razão de ser e que é busca desavisada de razão de ser para o ser e para ela própria. Uma desordem que pode ser menos desavisada, que podemos reordenar, desordenar e reordenar novamente, em formas múltiplas e plurais como são múltiplos e plurais os jogos que podemos inventar.

Considerações finais

Iniciei essa reflexão sob inspiração de palavras de Gerd Bornheim e Robert Solomon. Em comum, essas palavras guardam o fato de que tentam apontar para traços essenciais do existencialismo de Sartre. Contudo, Bornheim e Solomon apontam em direções muito diferentes. Para Bornheim, somos todos sartrianos porque vivemos em um tempo histórico niilista, esvaziado de sentido, no qual o destino humano parece ser o da errância dispersa e despropositada. Seríamos, todos, errantes sonâmbulos e solitários, imersos em um individualismo niilista para do qual a ontologia fenomenológica de Sartre seria ao mesmo tempo um retrato e um expediente de sua compreensão. E embora o tema do niilismo tenha perdido tração e prestígio nas investigações filosóficas profissionais das últimas décadas, nosso (mal-)estar em um deserto de sentido histórico tem recebido, por parte da teoria da história e da historiografia, outros nomes e conceitos. Penso aqui no conceito de *presentismo*, tal como apresentado por François Hartog, em seu *Regimes de historicidade*. Nas últimas e sombrias páginas do livro, Hartog sintetiza nossa azarada situação histórica:

Hoje, a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente. Neste caso (somente) não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se for verdade que o tempo histórico moderno encontrou-se posto em movimento pela tensão criada entre campo de experiência e horizonte de expectativa. Será preciso estimar que a distância entre a experiência e a expectativa aumentou a tal ponto que culminou na ruptura ou que estamos, em todo caso, em um momento em que as duas categorias encontram-se desarticuladas uma em relação à outra? Que se trate de uma situação transitória ou de um estado duradouro, resta que esse presente permanece o tempo da memória e da dívida, da amnésia no cotidiano, da incerteza e das simulações. Nessas condições, não convém mais descrever esse presente – esse momento de crise do tempo –, retomando e prolongando as sugestões de Hannah Arendt, como uma

“brecha” entre o passado e o futuro. Nosso presente não se deixa apreender ou mal se deixa como “esse estranho entremeio no tempo”, onde se toma consciência de um intervalo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. Ele se desejaria determinado apenas por si próprio. Esta seria, portanto, a fisionomia do presentismo desse presente: o nosso (Hartog, 2014, p. 260).

Diferentemente dos tempos modernos, caracterizados por suas utopias e sonhos com futuros idílicos, e dos tempos pré-modernos, caracterizados por sua relação com o passado enquanto estoque de sabedoria, nosso presente é *presentista*, um tempo histórico no qual a historicidade se retrai com o desaparecimento das utopias e das tradições, nos abandonando ao sonambulismo individualista. Curiosamente, para Hartog (2014, p. 146), “o existencialismo era um presentismo” antes do próprio presentismo enquanto regime de historicidade. Tanto o Sartre intelectual que escrevia para seus contemporâneos quanto o Sartre filósofo que declarava (2008, p. 199) que convém, para a ontologia fenomenológica, “colocar acento no ekstase presente – e não, como Heidegger no ek-stase futuro” eram presentistas em um sentido muito especial do termo, a saber, o da valorização e da importância do presente. Onde mais se observaria aquilo que, no §76 de *Ser e tempo*, Heidegger (s/d, p. 380) chamara de “força silenciosa do possível”, isto é, do futuro, se não no presente vivo da existência? É na experiência viva do presente que a angústia clama por nossas decisões. E não apenas a angústia: considerando um conceito também muito caro a Bornheim, a saber, o conceito de *crise*³, o presentismo é uma crise daquilo que, em *Futuro passado*, Reinhart Koselleck (2006) chamara de *horizontes*

³ Penso aqui no texto *Crise da ideia de crise*, de Gerd Bornheim, que pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: <https://artepensamento.ims.com.br/item/crise-da-ideia-de-crise/> (acessado em 19 de outubro de 2023, 17h55).

de expectativa e espaços de experiência. Iluminada e alimentada por expectativas, a experiência tende a se estreitar e se perder na escuridão quando as expectativas já não dizem nada. Segundo este historiador, porém, a crise – tal qual a angústia, na compreensão de Sartre – nos *constrange* a decidir:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente, mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes — ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico (Koselleck, 1999, p. 111).

Se o existencialismo era um presentismo antes do presentismo, isso não aponta para sua pujante vocação de *filosofia da crise*, filosofia dos e para os tempos de crise? Penso que essa resposta não só pode ser encontrada nas próprias páginas de Sartre, mas, mais do que isso, que ela foi de certo modo *atestada* por Sartre de um modo que mostra porque e como o existencialismo, enquanto atitude, pode ser, como sugere Solomon, uma filosofia da exuberância. Penso aqui em páginas daquele texto que, em certo sentido, foi uma espécie de esboço ou rascunho do que se tornou *O ser e o nada*, a saber, o *Diário de uma guerra estranha*. De modo mais preciso, penso naquilo que Sartre registrou no dia 2 de dezembro de 1939, quando estava em situação absolutamente crítica, a saber, *na guerra*.

Tudo o que pensei nas diversas épocas da minha vida, seja colorindo o futuro de cores romanescas, seja concebendo-a em preto, jamais, desde minha infância, possuí tanto uma *vida*. E jamais deixei de possuí-la. [...] Uma vida, isto é, um todo existindo antes das suas partes e se realizando por meio de suas partes. Um momento me aparecia, não como uma

unidade vaga ajuntando-se a outras unidades da mesma espécie, mas como um momento que se erguia *sobre um fundo de vida*. [...] Eu via cada momento presente do ponto de vista de uma vida feita, para ser exato, devia dizer: do ponto de vista de um biógrafo, e me considerava obrigado a dar conta desse momento àquela biografia, sentia que não se podia decifrar o sentido completo sem se colocar no futuro, e esboçava sempre para meus olhos um futuro vago que dava significado ao meu presente. [...] Minha vida era um empreendimento. Mas um empreendimento favorecido pelos deuses. Eu somente corria o risco de, por leviandade, por paixão, por preguiça, me desviar dela, demorar por muito tempo aqui ou ali, em alguma delícia nefasta. [...] Mesmo durante meus anos sombrios, minha juventude desmoronou-se apenas na parte de trás e a fachada permaneceu, toda a vida estava perdida mas não deixei de ser o homem de uma vida. Nesse tempo eu costumava dizer: “Tive tudo o que quis, mas nunca do modo que queria.” [...] Gostaria que cada acontecimento fosse como o fato em uma biografia, isto é, como quando já se conhece o fim da história. Sempre estive perseguido pela ideia de vida. [...] Eu queria, com obstinação e sem perceber, realizar entre 1920 e 1960 uma vida de 1830. [...] Se hoje pergunto a mim mesmo qual é o critério que permitia reconhecer uma bela vida, vejo que a bela vida era, para mim, simplesmente aquela que enchia de lágrimas os olhos do leitor, quando contada por um biógrafo sensível. Eu estava repleto do que chamarei de ilusão biográfica, que consiste em acreditar que uma vida vivida pode assemelhar-se a uma vida contada. [...] Eu tinha preocupações morais definidas: não desejava ser somente um grande escritor, ou apenas levar a vida de um grande homem. Queria ser uma pessoa “de bem”, como dizia em 1930, com certo pudor. [...] Eu mereceria muito mais aquela vida se vivesse moralmente; e a biografia seria mais rica, mais comovente, se esse homem que conhecera tudo e tudo amara apaixonadamente, que deixara obras tão belas, tivesse sido ainda por cima um homem “de bem” (Sartre, 2005, p. 291-294).

Essa longa citação resume demais algumas das mais ricas páginas já escritas pelo filósofo existencialista. Contudo, penso que diante de tais palavras, honrar o legado de Sartre exige que suas próprias noções sejam questionadas, pois chamar de *ilusão biográfica* esse *sentimento de enredo*⁴ é depreciar demasiadamente rápido uma interessantíssima capacidade de intensificar a

⁴ Tomo de empréstimo aqui uma expressão usada em *Quando ninguém educa*, por Ronai Rocha (2017).

experiência do tempo. De fato, é célebre o fato de que Sartre frequentemente escreveu *contra si mesmo* – Philip Thody (1974, p. 14) dirá que *As palavras* é provavelmente “uma das autobiografias mais hostis já publicadas por qualquer escritor” – e talvez seja essa escrita de si e contra si seja absolutamente inseparável de uma cruzada contra a má-fé e pela existência autêntica. Contudo, também é notável que o intento de Sartre de viver sua vida *como se fosse* uma história de uma vida de escritor foi extremamente bem sucedida. É verdade que lemos, em *O ser e o nada* (2008), que “todo o futuro do Para-si presente cai no passado como futuro, juntamente com esse mesmo Para-si”, que será “futuro passado de certo Para-si”, um futuro que “não se realiza” jamais e que deixa nos deixa um incontornável sabor de “decepção ontológica” (p. 182). Também lemos que a possibilidade futura só aparece com a aura do *desejável* porque nela “eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro” (p. 183). Essa decepção ontológica, “decepção constante” que acompanha o desejo saciado na forma de uma frustração, uma insatisfação, um “não era mais que isso?” se dá porque a meta do desejo é a “coincidência com o si” (p. 154) em um futuro ao qual eu me projetava como “ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar de aparição do Si” (p. 183). Mas “esta frustração de ser que o Para-si tem-de-ser”, esse “projetar-se em vão para o Si” (p. 193) é insuperável. Essas leis da existência já apareciam nas confissões do *Diário*. No dia 17 de fevereiro de 1940, Sartre (2005, p. 437-8) escreveu: “penso que a maior parte das nossas mais sutis decepções são devidas ao fato de um irrealizável nos aparecer no futuro e depois, subitamente, no passado, como realizável, e ao fato de sentirmos bem, então, que não o realizamos”. A ontologia fenomenológica que em 2023 completou 80 anos é, de certo modo, impregnada e inseparável da atitude e da visão geral de um homem que nasceu em Paris, no dia 21 de junho de 1905, morreu em 15 de abril de 1980

e, entre esses dois dias ordinários, teve tudo o que quis, mas nunca do modo que queria. Esse homem nos legou, por meio de um livro que já é um clássico da filosofia enquanto capítulo (ou talvez *epílogo*) de uma longa história, a possibilidade de um existir mais intenso e exuberante, uma possibilidade que parece digna de ser perseguida, mesmo que, diferentemente de Sartre, não tenhamos tudo o que queremos. Parece razoável concluir, depois de 80 anos da publicação de *O ser e o nada*, que somos todos sartrianos porque o próprio Sartre era um pouco como cada um de nós.

Referências

- ALT, Fernanda. **Limites da crítica de Merleau-Ponty a Sartre em *O Visível e o Invisível***. Ekstasis: Revista De Hermenêutica e Fenomenologia, 6(1), 51–65, 2017.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre, Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- BORNHEIM, Gerd. **O idiota e o espírito objetivo**. Rio de Janeiro: UAPE, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**, Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.
- COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Milton Persson. – Porto Alegre: L&PM, 1985.
- COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- COOREBYTER, Vincent de. **O Ser e o nada ou o romance da matéria**. Tradução de Fernanda Alt. Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia, 7(2), 132–141, 2019.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **Elementos gnósticos em "O ser e o nada"**. Dissertatio [56] 107-137 | 2022.

FELL, Joseph. **Heidegger and Sartre**: an essay on Being and Place. New York: Columbia University Press, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. 1. ed.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KLEINBERG, Ethan. **Generation existential**: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução do original alemão [de] Luclana Villas-Boas Castelo-Branco. - Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre**: inquérito filosófico. Tradução de Jorge Bastos. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. “Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral”. In: **Obras Incompletas**. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

ROCHA, Ronai. **Quando ninguém educa**: questionando Paulo Freire. São Paulo: Contexto, 2017.

ROSSATTO, Noeli. **Sartre místico**: existência e liberdade em *A Náusea*. Em: *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre / organizadores Diego Ecker, Ézio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.]* – Passo Fundo: IFIBE, 2013.

ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**: setembro de 1939–março de 1940. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlete Elkaim Sartre; Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SCHNADELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania**, 1831-1933. Trad. Pepa. Linares, Madrid: Ediciones Cátedra, 1991

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo, SP: É Realizações, 2011.

THODY, Philip. **Sartre**: uma introdução biográfica. Trad. De Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.