TRILHAS FILOSÓFICAS
ISSN 1984 – 5561

AO SONHAR ENTREVI FRAGMENTOS DO PARAÍSO: UMA HIPÓTESE EXISTENCIALISTA SOBRE A NATUREZA E O SENTIDO DA PAIXÃO HUMANA

[IN DREAMING I GLIMPSED FRAGMENTS OF PARADISE: AN EXISTENTIALIST HYPOTHESIS ON THE NATURE AND MEANING OF HUMAN PASSION]

Vítor Hugo dos Reis Costa
costavhr@gmail.com

Doutor e mestre em filosofia pelo PPG-Fil da Universidade Federal de Santa Maria. Graduação (licenciatura plena) pelo departamento de filosofia da mesma instituição. Realiza pós-doutorado, sob supervisão do prof. Tito Marques Palmeiro, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 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. É membro da Rede Brasil-Ricoeur desde sua fundação (2022). Participa dos grupos de pesquisa "Subjetividade, Filosofia e Psicanálise" (UFMS), liderado pelo prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto, "Da fenomenologia à fenomenologia hermenêutica: o caminho da linguagem", liderado pelo prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (UERJ) do "Grupo de Estudo e Pesquisa em hermenêutica de Paul Ricoeur (UFPI)", liderado pelo prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

Recebido em: 4 de março de 2025. Aprovado em: 9 de julho de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 95-121
ISSN 1984-5561 - DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905
Fluxo Contínuo

CC BY NC SA

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

Resumo: Trata-se da exploração da ideia de que o ideal do Em-si-Para-si, apresentado por Sartre como sentido último da paixão humana, pode ser compreendido por meio das figuras do Deus metafísico em estado de sonho e pela ideia de paraíso perdido. Assim, em um primeiro momento, o pensamento de Sartre será aproximado da história da metafísica para fins de enriquecimento da noção do Deus que sonha. Em um segundo momento, a aproximação será feita na direção da noção de paraíso perdido, em cotejo com pensadores que tematizam o assunto. Por fim, para mostrar que sonhar com o paraíso não é necessariamente uma tarefa à qual a existência está condenada a realizar solitariamente, será realizada uma interpretação do tema do amor romântico por um viés filosófico, mas, também, romanesco.

Palavras-chave: Deus. Existencialismo. Paraíso perdido. Sonho.

Abstract: This is an exploration of the idea that the ideal of the In-itself-For-itself, presented by Sartre as the ultimate meaning of human passion, can be understood through the figures of the metaphysical God in a dream state and through the idea of paradise lost. Thus, in a first moment, Sartre's thought will be brought closer to the history of metaphysics in order to enrich the notion of the God who dreams. In a second moment, the approach will be made towards the notion of paradise lost, in comparison with thinkers who address the subject. Finally, in order to show that dreaming of paradise is not necessarily a task that existence is condemned to carry out alone, an interpretation of the theme of romantic love will be made from a philosophical but also a novelistic perspective.

Keywords: God. Existentialism. Paradise lost. Dream.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Em *O ser e o nada*, no início da seção sobre a *ontologia da temporalidade*, especialmente sobre a "virtude separadora do tempo" – isto é, que "todo 'agora' está destinado a se tornar um 'outrora'", que o mesmo tempo que "escava, separa, foge" também "cura", Sartre apresenta a seguinte ideia:

> Com efeito, é certo que o tempo me separa, por exemplo, da realização de meus desejos. Se estou obrigado a esperar sua realização, é porque esta se acha situada *depois* de outros acontecimentos. Sem a sucessão dos "depois", eu seria *imediatamente* o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre a ação e o sonho. (Sartre, 2008, p. 185).

Muitas páginas depois, no contexto da elucidação do corpo próprio enquanto expediente da facticidade ontológica do existente, Sartre declara que

> Se os fins que persigo pudessem ser alcançados por desejo puramente arbitrário, se fosse suficiente desejar para obter, e se as regras definidas não determinassem o uso dos utensílios, eu jamais poderia distinguir em mim mesmo o desejo da vontade, nem o sonho do ato, nem o possível do real. Nenhum projeto de mim mesmo seria possível, posto que bastaria conceber para realizar; por conseguinte, meu ser-Para-si iria aniquilar-se na indistinção entre presente e futuro. (Sartre, 2008, p. 413).

Adiante, no início da elucidação da noção de *situação* enquanto entrelaçamento ontológico das instâncias da *liberdade radical* e, novamente, da *facticidade*, Sartre diz que

> Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real. Ficaria condenado, então, a ver o mundo se modificar segundo os caprichos das alterações de minha consciência, e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a "colocação entre parênteses" e a suspensão de juízo que irão distinguir uma simples ficção de uma escolha real. Aparecendo desde o momento em que é simplesmente concebido, o objeto não seria nem escolhido nem desejado. Abolida a distinção entre o simples desejo, a representação que posso escolher e a escolha, a liberdade desapareceria com ela. (Sartre, 2008, p. 594).

Se saímos das páginas de seu ensaio de ontologia fenomenológica e voltamos para o 24 de novembro de 1939 – isto é, quase quatro anos antes de publicar *O ser e o nada* –, descobrimos que Sartre registrou em seu *Diário*… uma reflexão sobre a vontade humana que culminaria na ideia de que "só existe vontade finita, e num ente finito", reflexão precedida pela seguinte ponderação:

> Somente a resistência do real permite que se possa distinguir o que é possível do que é o projetar para além o que é o possível. Aqui, como em toda a parte, o real é anterior ao possível. O mundo de sonho, que é imaginário, não permite essa

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

> distinção, pois, no sonho, o que é conhecido recebe, em sua própria concepção, uma espécie de existência sonhada. Desejar beber, em sonho, não se distingue de modo algum de sonhar que se está bebendo. Assim, o espírito, vítima de seu poder absoluto, não *pode* querer. Não pode sequer querer acordar. Sonhará apenas que está acordado. […] O homem que sonha está preso por seu poder absoluto. Se quisermos ir ao limite máximo, vale o mesmo para um espírito divino que procedesse por intuições criadoras. Se, a esse respeito, a simples concepção basta para produzir intuitivamente o objeto, se ele não encontra nenhuma resistência da inércia, se não há uma defasagem temporal entre a concepção e a realização, Deus sonha. Suas criações não se distinguem de suas afeições. É cativo de si mesmo e nada pode querer. (Sartre, 2005a, p. 238-9).

Com a reunião das passagens acima, pretendo não oferecer evidências anedóticas, mas *indicações emblemáticas* de um tema ontológico mas também *metafísico* e *teológico* que perpassa as páginas de muitos textos de Sartre, a saber, o tema do sonho enquanto o excepcional estado no qual a consciência deseja estar de modo permanente e definitivo. Na hipótese de que esse estado onírico seja uma experiência de qualidade *paradisíaca*, examinarei, primeiramente, a hipótese de que o *desejo de ser Deus*, estipulado em *O ser e o nada* como razão última de toda paixão humana, é o desejo de passagem definitiva a um estado de satisfação contínua, como a da experiência onírica. Em seguida, examinarei o tema do paraíso perdido no intento de mostrar como o tema ontológico e fenomenológico do sonho de Deus tem ressonâncias teológicas e metafísicas que se tornam patentes em *O ser e o nada*. Por fim, para explorar ao menos um caso em que a existência Para-si não esteja sendo tomada em sua solidão ontológica, examinarei as teses de Sartre sobre o amor romântico enquanto expediente da tentativa humana de criação de paraísos artificiais. A presente reflexão não será amparada apenas em textos de Sartre e de seus intérpretes, mas também em outros que, não tratando ou dialogando diretamente com Sartre, podem ajudar a iluminar a reflexão.

1 O DESEJO DE SER UM DEUS QUE SONHA

O lugar de Sartre na história da filosofia parece, mesmo quase meio século depois de sua morte, um pouco difuso: de certo modo, como apontam alguns intérpretes de sua trajetória intelectual (Noudelmann, 2018; Lévy, 2001; Winock, 2000), a figura de Sartre é emblemática e paradigmática no século XX no que concerne à própria definição do que seja um intelectual. Acompanhando algumas intuições de Pierre Bourdieu (1996), é possível dizer que Sartre não foi tão *filósofo* quanto Merleau-Ponty, que não foi tão *romancista* quanto Camus, que não foi um dramaturgo da mesma estatura de Beckett nem reformulou um campo inteiro como Lacan mas, diferentemente de todos estes pensadores tomados separadamente, Sartre era o único *intelectual total*, capaz de se mover com naturalidade nos campos da filosofia, do romance, do teatro e da psicanálise *ao mesmo tempo*. No que concerne à história da filosofia, acompanhando um comentário recente de João Carlos Brum Torres[1], é possível enquadrar a obra de Sartre sob um ângulo em que, de certo modo, *O ser e o nada* não é nada menos do que o *desfecho* de uma longa tradição iniciada

[1] A fala do professor Torres, em homenagem e lembrança dos 20 anos de falecimento de Gerd Bornheim, completados em 2022, pode ser encontrada no seguinte link: https://www.youtube.com/watch?v=kOQlA7dRpo0 (acessado em 2 de março de 2025, 9h35).

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

pelos antigos gregos e que encontraria seus pontos de culminância entre o fim do pensamento estritamente moderno e o início daquele que se convencionou chamar de contemporâneo, especialmente nas figuras de Hegel e de Nietzsche. Essa posição privilegiadíssima de Sartre pode ser encontrada na obra de Gerd Bornheim, especialmente na segunda parte de seu *Sartre: metafísica e existencialismo*, intitulada *A destruição da metafísica*. Nas palavras do autor,

> 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).

Para Bornheim (2000, p. 182), "Heidegger tem plena razão quando afirma que Metafísica, idealismo e platonismo são palavras que dizem no fundo a mesma coisa", na medida em que "a finitude do finito é esquecida, e a Metafísica passa a ser onto-teo-logia; o pensamento do real se faz através do ser, isto é, de Deus, e o teor ontológico do mundo permanece suspenso numa teodiceia". No pensamento de Sartre, conforme Bornheim (2000, p. 185), a "caída no plano físico" é "totalmente condicionada pela evolução da Metafísica" e "esse 'físico' é tão somente o em-si, convertido naquilo que a Metafísica fez da *physis*", de modo que "o existencialismo pode ser interpretado como o desespero de Deus, coisa que, de resto, o próprio Sartre reconhece; o seu pensamento nunca deixa de ser basicamente teológico, ou melhor, recebe sua seiva da impossibilidade da teologia". Na mesma direção vão as observações de Kate Kirkpatrick, em *Sartre on sin*. Segundo Kate Kirkpatrick (2017, p. 10, tradução minha) "a fenomenologia de Sartre pode ser lida enquanto anti-teodicéia e enquanto hermenêutica do desespero". Acompanhando Stefanos Geroulanos, Kirkpatrick (2017, p. 11, tradução minha) observa que "a obra inicial de Sartre não era humanista". Depois de traçar um caminho por meio do qual tenta mostrar influxos das filosofias de Agostinho, Descartes e Pascal em Sartre, Kirkpatrick (2017, p. 60, tradução minha) alega que "*O ser e o nada* pode ser lido como uma continuação das francesas explorações teológicas, filosóficas e místicas da condição humana enquanto decaída". Essa também é a perspectiva de Joseph Fell (1979, p. 230, tradução minha) que vê em Sartre a continuação do "tema da ascensão espiritual" presente em "Parmênides, Pitágoras, Platão, Plotino, Agostinho, Petrarca, na literatura bíblica". Se, conforme Fell (1979, p. 92; 230, tradução minha), a aventura do Para-si é um "drama cósmico" de "tendências plotinianas", Bornheim (2000, p. 158; 184) fala em termos de uma aventura de "subida ao fundamento" em busca de uma "participação ascensional". Em certo sentido, portanto, a importância histórica – no contexto da história da metafísica – do pensamento de Sartre está atrelada àquilo que dele se depreende em termos de oferecimento do tratamento dos temas mais épicos, isto é, metafísicos e teológicos, que iluminam o âmbito prosaico da existência.

Se Bornheim tem razão ao dizer que a filosofia de Sartre *se alimenta* de uma nostalgia, talvez, então, uma frase do romancista Milan Kundera – do qual, advirto, me servirei amplamente neste texto – nos ajude a vislumbrar o lugar dessa nostalgia na ontologia fenomenológica de Sartre. Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera (1995, p. 298) declara que "a nostalgia do Paraíso é o desejo do homem de não ser homem". Não é outro, para Sartre, o mais profundo desejo humano: "o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus", declara Sartre (2008, p. 693), em *O ser e o nada*.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

Compreender esse desejo exige uma breve elucidação dos *modos de ser dos entes* estipulados pelo tipo de fenomenologia que Sartre radicaliza enquanto ontologia[2].

Em certo sentido, é possível ver *O ser e o nada* como um mergulho microscópico na tese fenomenológica husserliana da intencionalidade da consciência. Do fato de que *consciência é sempre consciência de algo*, Sartre conclui que a consciência *é* e que seu correlato também *é*. Com base nesse binômio – que, conforme Bornheim (2000), não é outro do que o binômio "sujeito e objeto" –, Sartre explora as estruturas desses dois distintos modos de ser. Enquanto o modo de ser dos correlatos da experiência consciente só permite que dele se diga, para Sartre (2008, p. 40), que ele *é*, que *é o que é* e que é *Em-si*, sobre o modo de ser da consciência, Sartre discorrerá por centenas de páginas. Designado enquanto Para-si, o modo de ser da consciência é caracterizado por suas estruturas imediatas, por sua relação interna com a alteridade e por seu entrelaçamento com o âmbito da facticidade, elucidado pela noção de *situação*. De extrema importância para meu argumento, a noção de facticidade – que é a única estrutura imediata do Para-si que, de certo modo, merece toda uma seção inteira para sua adequada elucidação na noção de situação – é aquela por meio da qual Sartre indica a contingência radical da *derrelição singular* de cada existência, isto é, o caráter absolutamente contingente das circunstâncias nas quais uma existência se manifesta e desenrola. Em suma, a noção de facticidade é aquela por meio da qual Sartre explora o fato de que nenhuma existência jamais escolhe previamente o momento histórico, o ambiente geográfico, o grupo social ou mesmo o corpo que lhes serão próprios. De certo modo, como pretendo mostrar, a facticidade é, por excelência, o *fardo* do modo de ser que, mais do que tudo, deseja ser Deus, isto é, que deseja ser não apenas personagem e espectador do próprio drama, mas *autor* do roteiro – e, consequentemente, do *final feliz* – desse drama.

[2] Tomo de empréstimo a expressão "modos de ser" da investigação apresentada em *Aspectos da modalidade*, por Róbson Ramos dos Reis (2014, p. 45). Conforme o autor, em *Ser e tempo* e obras cronologicamente próximas a esta, Heidegger reconhece ao menos cinco modos de ser dos entes, a saber, *existência*, *subsistência*, *disponibilidade*, *vida* e *consistência*. No caso de Sartre, tudo se passaria como se os modos de ser reconhecidos fossem apenas dois, a saber, o Para-si – intencionalmente coincidente com o que Heidegger reconhece enquanto "existência" – e o Em–si, sob o qual cairiam *todos* os outros modos de ser. Além da constrangedora pobreza, em *O ser e o nada*, do tratamento do modo de ser da *vida* – isto é, de animais, plantas e outros entes vivos que não os existentes humanos –, também o ente disponível e o ente subsistente aparecem significativamente confundidos em Sartre. O problema é de primeira importância, conforme observa Joseph Fell (1979), em suas análises e comparações entre as filosofias de Heidegger e Sartre. Para o autor, tudo se passa como se, imbuído de influxos da epistemologia moderna, Sartre considerasse certa precedência da subsistência sobre a disponibilidade. Sartre teria compreendido *Ser e tempo* como se a experiência da angústia revelasse que um ente – Em-si, conforme seu vocabulário – fosse primeiramente e sobretudo uma instância material dotada de qualidades meramente físicas e, em estrato ontológico posterior, revestido com uma aura virtual de sentido, de semblante humano. Conforme Fell (1989; 1979) há pelo menos *quatro* sentidos de subsistência na filosofia heideggeriana, sendo um deles um sentido *inautêntico*, a saber, precisamente o sentido coordenado pela visão de mundo moderna, cientificista e fisicalista, na qual os entes são compreendidos primeiramente e sobretudo enquanto instâncias materiais dotadas de qualidades meramente físicas. Embora não seja possível detalhar essa problemática aqui, Fell (1979) identifica passagens de *O ser e o nada* nas quais seria possível reconhecer em Sartre uma inesperada comunhão com essa visão de mundo. Para os fins da economia do argumento aqui desenvolvido, manterei certo vocabulário mobilizado por Reis (2014) em seu tratamento do pensamento heideggeriano, no qual a realidade humana pode ser intensionalmente designada enquanto âmbito da *existência* e, consequentemente – conforme os limites conceituais da filosofia sartreana –, pode ser designada enquanto um *modo de ser* dos entes. Se a perspectiva de Róbson Reis, bem como a de Gabriel Dietrich (2023), sustenta um *pluralismo ontológico* em Heidegger, talvez seja possível dizer que o dualismo que parece se depreender do existencialismo de Sartre (2008, p. 753), no qual há "dois modos de ser radicalmente distintos: o do Para-si, que tem-de-ser o que é, ou seja, que é o que não é e não é o que é, e o do Em-si, que é o que é", seja um *pluralismo ontológico mínimo*. E se, conforme Bornheim (2000, p. 183), "a Metafísica tende a se resolver em termos de participação absoluta, em termos de monismo ou de panteísmo", o pluralismo ontológico mínimo de Sartre, ainda preso ao esquema onto-teo-lógico que caracteriza a metafísica – afinal, Deus, mesmo ausente, é o *motor* da nostálgica filosofia sartreana –, parece ser menos expediente de riqueza do que da agonia característica da má finitude.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

Se o modo de ser Para-si é marcado por uma contingência radical, o modo de ser Em-si não é menos marcado por contingência e, de certo modo, o *fato absoluto* da existência de entes – isto é, de correlatos da experiência – é aquilo que Heidegger (1973, p. 247) chama de "a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é". Enigmático e misterioso, esse fato também é *inexplicável* fora de esquemas metafísicos: como poderia a fenomenologia – mesmo radicalizada enquanto ontologia – , comprometida com a *descrição* do aparente, *explicar* o fato da manifestação? Todavia, diferentemente do modo de ser do Para-si, o modo de ser do Em-si goza de um atributo que, de certo modo, o modo de ser do Para-si inveja, a saber, a posse de *essências* estáveis e definitivamente estabelecidas. Enquanto a existência se define pelo fazer, o Em-si se define pelo ser. É esse ser, estável e definitivo, que a existência deseja com ontológica inveja. Todavia, a existência não deseja apenas a estabilidade inconsciente e a paz muda das coisas, mas um tipo muito especial de estabilidade consciente. Em outros termos, a existência deseja ser existência *e essência* ao mesmo tempo. O modo de ser Para-si não desejaria suprimir seu caráter autoconsciente, isto é, o expediente da experiência de correlatos. A profunda nostalgia que impregna o Para-si é nostalgia de uma condição na qual seria possível ser Em-si-Para-si, fórmula que designa, para Sartre, o modo de ser de Deus.

Contudo, "o Em-si-Para-si não é uma possibilidade própria do Para-si" (Sartre, 2008, p. 259), por mais que o *possível* – isto é, aquilo que o Para-si tenta realizar concretamente na prosa de sua existência – seja precisamente "aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si" (Sartre, 2008, p. 693). É nessa distância, ao mesmo tempo mínima e infinita, entre um Para-si e seu ideal de ser Em-si-Para-si que irrompem e emergem o humano, o mundo e sua ligação na qual, segundo Sartre (2008, p. 759), "tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado".

Nas passagens de *O ser e o nada* citadas nas considerações preliminares deste texto, temos diversas e distintas pistas sobre o que falta – e *como* falta o que falta – ao Para-si. Primeiro, Sartre observa que o *tempo* separa o desejo da realização. Depois, Sartre indica que não basta conceber para realizar, ou a realidade seria indistinguível do sonho. Por fim, na passagem do *Diário*…, Sartre fala da *resistência do real*, que Deus não poderia conhecer ou experimentar, o que faria com que a experiência de Deus – a expressão, podemos admitir, é extremamente problemática – seria como a do sonho. Um silogismo simples já nos sugeriria que *se* o ser humano é desejo de ser Deus *e* Deus sonha, *então* o ser humano seria, *fundamentalmente*, desejo de existir em um estado de sonho. O que interdita esse estado permanente – que, a rigor, constituiria uma outra condição, diferente da humana e da qual, acompanhando Kundera, temos nostalgia – é a *resistência do real*. Essa ideia aparecerá, em *O ser e o nada*, na ideia de *coeficiente de adversidade*, isto é, da medida de dificuldade da realização de um determinado fim. Considerando a singularidade radical de cada Para-si – isto é, da singularidade de cada projeto existencial, da singularidade de cada realidade humana individual em ser uma tentativa *vã* de resolver o problema da falta de ser do existente humano –, o coeficiente de adversidade será sempre relativo aos interesses e fins estipulados no interior de um projeto singular. É também por isso que, segundo Sartre (2008, p. 593), "o coeficiente de adversidade das coisas [...] não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade". É constitutivo de uma vontade que ela seja *finita*, conforme mencionado no *Diário*…. É constitutivo da liberdade que ela experimente, pois, a resistência do real. Todavia, o Para-si *deseja com nostalgia* um estado no qual a resistência do real seja nula, no qual o coeficiente de adversidade seja zero. Um estado, pois, ao mesmo tempo *divino* e *onírico*[3], no qual o desejar e o realizar se confundam a tal ponto que os

[3] Considerando que a experiência normal dos sonhos não é a de um estado de animação suspensa em cenários nos quais seríamos Demiurgos, parece caber uma palavra sobre os sonhos lúcidos: não seria necessário que o sonho, enquanto estado almejado pela consciência, fosse um sonho *lúcido*, isto é, um sonho no qual decidiríamos

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

próprios termos, desprovidos de sua relação interna com a finitude, perderiam seu sentido apropriado. Tal estado parece exigir que a existência não fosse lançada na facticidade, mas – eis minha hipótese – no *paraíso*. E que, portanto, não fosse existência, mas que fosse ao modo de ser de Deus.

Segundo Joseph Fell (1979, p. 142, tradução minha), "o ser humano é o Demiurgo enquanto imaginação que simula necessidade". Se Fell tem razão e *O ser e o nada* é mais *interpretação metafísica* do que *descrição fenomenológica* da realidade humana, então fica mais clara a alegação de Sartre (2008, p. 111), de que "permanece simplesmente no Para-si como uma lembrança do ser, como sua injustificável *presença* ao *mundo*". Contudo, lembrança do quê? Estamos, com Sartre, muito longe de alguma doutrina da metempsicose. Talvez possamos dizer que estamos em uma *doutrina da facticidade*. "Sem a facticidade", declara Sartre (2008, p. 133) "a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a 'nascer operário' ou 'nascer burguês'". Indo além de Sartre, parece mesmo possível pensar que em uma doutrina da metempsicose, as almas que conscientemente escolhem sua condição estariam sujeitas à uma forma muito especial de facticidade. Tudo se passa, pois, como se a filosofia sartreana gozasse de uma descendência bizarra da metafísica iniciada por Platão: no lugar de razões suficientes, pura contingência; no lugar de metempsicose, existência contingente e *finita*. No lugar da bela e boa luz, a noite escura da náusea motivada pela constatação do caráter injustificável do ser.

Embora essa metafísica sombria de *O ser e o nada* seja, conforme Bento Prado Júnior (2006, p. 33), de certo modo *negativa* como aquela da *Crítica da razão pura*, ela ainda regula e coordena as descrições fenomenológicas de Sartre. Isso parece ficar evidente quando observamos o uso, por parte de Sartre, da expressão "tudo se passa como se" e de sua importância enquanto expediente de demarcação dos limites dessa ontologia.

> 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

voluntariamente quais seriam os conteúdos dos cenários? A rigor, em *O imaginário*, Sartre (1996) nega a existência do fenômeno do sonho lúcido. Sua estratégia, contudo, é de certo modo dependente da ideia de que é sempre possível constatar a diferença qualitativa entre um ente dado e um ente meramente constituído pela consciência, e que a intervenção da reflexão revelaria sempre essa diferença qualitativa. A reflexão, portanto, por mais que seja frequentemente recapturada pela força gravitacional do estado onírico, não *revelaria*, mas *alteraria* o próprio estatuto do sonho, dependente de uma imersão confiante na realidade de seus conteúdos. Embora as análises de Sartre não pareçam incorretas ou inconsistentes, contudo, parecem demasiado sujeitas ao *espírito* de sua filosofia existencial e eminentemente moralista, na qual os estados alterados de consciência são fenômenos da ordem das *fugas*, típicas da má-fé. Fábio Caprio Leite de Castro (2005, p. 132ss), em seu magnífico recenseamento das *condutas* e dos *paradigmas* da má-fé, observa que o sonho e a imaginação são, para Sartre, condutas de má-fé. Penso que já não se trata de argumentar em defesa da possibilidade da experiência dos sonhos lúcidos, já suficientemente documentada e investigada, especialmente desde os estudos seminais de Stephen LaBerge. Embora, contudo, os sonhos lúcidos tenham a qualidade de ser escolhidos em um sentido bastante específico, isto é, da estipulação consciente dos cenários, de fato, parece possível dar certa razão ao argumento de Sartre e concordar que o excesso de lucidez reflexiva descaracterizaria o aspecto mais interessante da experiência onírica, a saber, sua força gravitacional, por meio da qual permanecemos imersos na crença pré-reflexiva da realidade das experiências sonhadas. No sonho lúcido, dependendo do grau de lucidez da consciência que sonha, é possível supor que tudo se passe mais ou menos como na mentira cínica que, sem a imersão típica da má-fé, não pode persuadir, convencer ou enganar quem a emite ou a sustenta, restando insatisfatória como uma mentira que, capaz de convencer outras pessoas, sabemos ser mentira. Diferentemente de Deus, que estaria preso ao sonho graças à sua onipotência – nesse caso, paradoxal –, o existente humano, sabendo que sonha e produzindo os cenários voluntariamente, ainda estaria no paradigma da vontade, finita por definição.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

> 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).

Portanto, embora não seja possível asserir peremptoriamente que o Para-si brota do Em-si para que este se fundamente por meio das virtudes daquele (o pensamento, a *reflexão pura* por meio da qual se constitui uma ontologia fenomenologicamente orientada, a capacidade especulativa por meio da qual se constituem as metafísicas e teodicéias, etc), *tudo se passa como se* esse fosse o caso – e eis o limite radical da ontologia metafisicamente inspirada. Imbuído de um desejo pleno de nostálgica lembrança de uma plenitude perdida, o Para-si *tenta* se persuadir e redimir tanto a contingência de seu surgimento na superfície do Em-si quanto a injustificável contingência do próprio Em-si. Tudo se passa como se, portanto, *O ser e o nada* fosse um espólio tardio da tradição filosófica tal como apresentada na narrativa de Arthur Lovejoy (2005), em *A grande cadeia do ser*, isto é, como mais um capítulo de uma história marcada pelas respostas filosóficas para questões como as sobre a natureza da plenitude e das razões suficientes para que as coisas não apenas sejam, mas para que sejam como são. Todavia, quando Lovejoy (2005, p. 325) afirmou, dez anos antes da publicação de *O ser e o nada*, que a história dos princípios de plenitude, de continuidade e da razão suficiente que integram, estruturam e sustentam a grande cadeia do ser era "a história de um fiasco" já visível na obra de Schelling – porque Schelling transformara em *evolução* tudo aquilo que era *Criação* ou *emanação* desde o fundamento, o que faz com que Deus seja concebido como estando em movimento e, portanto, perpetuamente inacabado, apenas tendendo, como todos os entes, à plenitude inalcançável – , não tinha como imaginar o que logo viria de Paris: no lugar da plenitude, má finitude – isto é, uma finitude mensurada pela comparação com Deus, pois "se, de saída, tomamos a precaução de confundir subjetividade e finitude, a subjetividade se desvanece quando o entendimento se torna infinito" (Sartre, 2008, p. 149); no lugar da continuidade, separação radical; no lugar da razão suficiente, *nenhuma razão* para que o que quer que seja… Seja.

Vejamos, agora, uma outra figura da plenitude que, se estou correto, guarda um parentesco com o conceito de Em-si-Para-si, a saber, a figura do paraíso perdido.

2 O PARAÍSO PERDIDO

Em estudo recente, intitulado *Le paradis perdu, un mystère sartrien*, Alexis Chabot (2019) explora a presença do tema do paraíso perdido na obra de Sartre, especialmente em seus textos sobre Baudelaire, Genet e Flaubert. Do estudo de Chabot se depreende uma questão, a saber, se o drama do paraíso perdido é um tipo de drama específico de um tipo social e histórico de existências ou se, pelo contrário, é o Para-si em geral que, a despeito de sua situação histórica, social ou hermenêutica, padece de nostalgia do paraíso. Se fui claro até este momento da exposição, penso que seja natural concluir que minha hipótese – com ressalvas que farei ao final do texto – é a *segunda*, isto é, que o desejo de ser um Deus ou Demiurgo preso em um sonho e sem coeficiente de adversidade é precisamente a nostalgia do paraíso e que, portanto, esse é o drama humano em geral. "Nascemos sem ter pedido, presos a um corpo que nunca escolhemos e destinados a morrer", conforme observa Milan Kundera (1988, p. 30). Esse corpo que nunca escolhemos, contingência fundamental da existência, será o elemento primordial do entrelaçamento do modo de ser Para-si na situação que, conforme Sartre (2008, p. 593ss), é constituída pelo *lugar*, pelo *passado*, pelos

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

arredores, pelo *próximo* e pela *morte* de um existente singular. Essa situação contingente – e, eventualmente, esse corpo contingente –, com seu coeficiente de adversidade sempre diferente de zero, é o *dado* que o modo de ser Para-si tenta transcender ao se lançar em possíveis e estipular fins próprios. Nas palavras de Sartre,

> Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem), segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência tética do fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de sua possibilidade própria. [...] Assim, por um surgimento duplo, mas unitário, a intenção ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e define-se pela escolha de seu possível. Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o outro reflui sobre a consciência não-tética para caracterizá-la. (Sartre, 2008, p. 588).

Na raiz de cada anseio concreto, pois, pulsa o profundo desejo nostálgico, caracterizado singularmente por uma possibilidade própria, por uma outra condição, diferente da humana, na qual a *derrelição* à que somos condenados seria cancelada, redimida, revertida, anulada. No próprio paraíso pessoal – *estado objetivo do mundo* o mais assemelhado possível com aquele que seria obtido por uma consciência absoluta e que criasse seus correlatos ao concebê-los ou representá-los –, portanto, tudo se passaria como se tivéssemos nascido mediante a melhor e mais própria escolha possível, em um corpo igualmente escolhido e livres da morte como destino. Em suma, o paraíso é a abolição da facticidade. É na facticidade que o ser humano é *decaído*, é da facticidade que a existência, por meio do desejo de ser Deus, se ressente e quer se redimir por meio do desejo ascensional de subir ao fundamento – e, se estou certo, lá sonhar com os cenários que redimiriam essa condição decaída.

Para tentar mostrar como o tema do paraíso perdido permeia de modo geral o desejo nostálgico do Para-si por um outro modo de ser, diferente da existência, quero sugerir que a noção de paraíso perdido é da mesma natureza das ideias-unidade tal como propostas por Arthur Lovejoy (2005), na introdução de *A grande cadeia do ser*. Nesse sentido, a ideia de paraíso perdido guardaria semelhanças com as ideias de *paraíso terrestre* e *idade de ouro*. Conforme George Minois (2011, p. 3), o paraíso terrestre é o arquétipo da felicidade plena na cultura cristã, enquanto a idade de ouro seria o arquétipo pagão da mesma ideia. Enquanto o paraíso terrestre aponta para um *lugar* idílico a ser encontrado e no qual o mal e o sofrimento seriam extintos e redimidos, a idade de ouro aponta para uma *época* na qual o ser humano existiu livre do mal e do sofrimento. Ambas as ideias preservam um aspecto importante de uma ideia de paraíso compatível com a ontologia sartreana, a saber, a de que ela tem de ser *experimentada*: o ideal da síntese entre Para-si e Em-si é um ideal de síntese entre dois modos de ser, entre existência e essência. Portanto, não se trata de *suprimir* a experiência típica da existência, mas de concebê-la em síntese com a estabilidade ontológica característica dos entes Em-si, o que é, nos termos da ontologia sartreana, uma contradição em termos. De nada valeria o paraíso – isto é, o ambiente sem coeficiente de adversidade, em que os desejos se realizariam tão logo fossem concebidos – se não pudesse ser conscientemente experimentado. A rigor, um paraíso que não fosse experimentado enquanto seria sem sentido.

Para tentar mostrar como o sonho do Para-si com seu paraíso particular pode ser concebido como uma ideia-unidade em sentido lovejoyano, me amparo nas análises apresentadas em *Pós-Deus*,

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

por Peter Sloterdijk (2019), sobre o gnosticismo enquanto *religião mundial da ausência do mundo*. Se minha hipótese tem consistência, o tipo de *mundo* que emerge no circuito da ipseidade tal como concebida em *O ser e o nada* é um notório exemplar dessa ausência de mundo enquanto lar genuíno da existência. Dado que a existência almeja mais do que tudo – ou melhor, *somente* – se transformar em outro modo de ser, a rigor, não haveria para ela qualquer lar genuíno e apropriado. Nesse sentido, o gnosticismo seria sobretudo um *temperamento* por meio do qual o mundo não pode aparecer senão enquanto uma sombria mistura de *prisão* e *tumba*. Algumas palavras de Albert Camus podem nos ajudar a visualizar o que seria um temperamento gnóstico porque existencialista:

> Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. [...] Em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos de levá-lo. Vivemos no futuro: "amanhã", "mais tarde", "quando você conseguir uma posição", "com o tempo vai entender". Estas inconsequências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. (Camus, 2004, p. 27).

A existência moderna, conforme Camus – que, para Volpi (1999, p. 103), não cessa de exibir sua familiaridade com o gnosticismo nos títulos de seus textos, como *O estrangeiro*, *A queda*, *O exílio e o reino* –, se dá em um cotidiano com aspectos de purgatório, inferno, prisão, tumba, do qual só se pode esperar sair – mas só se pode *esperar*, com inútil paixão, uma saída impossível, como em *O homem sem qualidades*, de Robert Musil (1989, p. 256), quando este fala da *passividade ativa*, isto é, da atitude de "espera de um prisioneiro, pela oportunidade de fugir"[4]. Conforme Sloterdijk (2019, p. 69), a noção hodierna de gnosticismo, muito mais do que relações com a velha escola espiritual gnóstica, é debitária de "autointerpretações filosóficas da Modernidade", de modo que "a gnose é compreendida a partir do centro ardente da ipseidade atual". Para Sloterdijk (2019, p. 71), "nas mais graves crises do mundo, gnoses de todo tipo protegem a vida da tentação de se adaptar àquilo que já não seria mais vida". Nessa modernidade, é "cada *self* pneumático" que é "chamado para se tornar herói de seu próprio romance de salvação" (Sloterdijk, 2019, p. 72), pois "é o pneuma que consegue se ver 'no mundo' como algo vindo de fora – como algo diferente, que não pertence ao mundo e é capaz de se retirar dele", operando assim sob "imagem do hóspede" (Sloterdijk, 2019, p. 74). Embora não mencione Lovejoy, Sloterdijk parece operar em uma direção muito assemelhada àquela da história das ideias, na medida em que segundo Lovejoy (2005, p. 20), as "suscetibilidades a diversas espécies de *pathos* metafísico" são um elemento central na história das ideias e de sua eficácia. É desse tipo de suscetibilidade que Sloterdijk (2019, p. 75) quando fala de uma "diferença gnóstica" – a saber, a convicção de que se está *no mundo*, radicalmente distinta daquela que se compreende enquanto sendo *do mundo* – que "gera uma nova língua de insatisfação

[4] A psicanalista Maria Rita Kehl narra, em *O tempo e o cão* e em uma palestra sobre aceleração e depressão, o caso de um paciente parcialmente lúcido do caráter vão de suas esperas, e que na clínica, chegou a verbalizar algo como "vamos andar logo com isso para acabar logo, para ir para a casa logo, para dormir logo, para acordar logo, pra começar a trabalhar logo, para viver logo e para morrer logo!". (disponível em https://www.youtube.com/watch?v=kwxyT5n6E9o, acessado em 1º de março de 2025, 22h30).

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

com o mundo". Em palavras claríssimas, Sloterdijk demarca o *pathos* gnóstico da existência que não se compreende como *sendo do mundo* mas, pelo contrário, como apenas *estando no mundo*:

> Desde que a alma se compreende como uma entidade contraposta ao mundo – mais exatamente, como uma entidade cercada de mundo, mas que não pode ser remetida a ele – o "mundo" como superobjeto pode ser afastado como um todo. O anticosmismo gnóstico é primeiramente a consequência de uma conquista gramatical. Na expressão "este mundo" do gnosticismo e do cristianismo primitivo, a novidade lógica se manifesta abertamente. "Mundo" se transforma em objeto de uma *deixis* universal – de repente, é possível apontar, pelo menos verbalmente, para ele com o dedo: olhe para ele, para "este" mundo. A partir de agora, o que ainda poderá surpreendê-lo? A gnose se desenvolve com o desdobramento sistemático desse efeito: ela articula uma mudança estrutural da maravilha do filosofar para o pavor, do pavor para a paródia. Ela vive de sua distância virtual do todo obscurecido, do qual não existe distância. Seu modo de ser é a autodestruição consciente diante da realidade, sua paixão é a queima dos navios terrenos, seu etos é a responsabilidade da ascensão. Seu lugar de reflexão é um estar dentro como se não estivesse dentro. O *ut non* paulino já pertence ao campo dessa *epoché*, desse distanciamento daquilo do qual ninguém pode se distanciar; possuir como se nada possuísse; estar aqui como se estivesse longe; ter mulheres como se não tivesse nenhuma; estar neste mundo estranho como já se estivesse em casa. A gnose é uma filosofia do "como que não". (Sloterdijk, 2019, p. 76-7).

Páginas depois dessa passagem emblemática, Sloterdijk (2019, p. 82) afirma que "a alma gnóstica não quer saber da *charis*, que é oferecida como perdão a um criminoso. O que lhe dá asas é a lembrança carismática de um direito pré-primordial à perfeição" – o que nos reaproxima, pois, da ideia de que o modo de ser Para-si existe com uma *lembrança do ser* ou, para tentar ser ainda mais preciso ao *espírito* do que à *letra* sartreana, com uma lembrança do modo de ser Em-si-Para-si, modo que seria prévio à *desordem* que dá origem ao mundo fenomenologicamente considerado. Segundo Sartre,

> Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que, se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria se estender-se ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo. (Sartre, 2008, p. 753).

Embora a alma imortal das doutrinas da metempsicose típicas do gnosticismo antigo seja significativamente distinta do modo de ser Para-si, essa desordem – ou "descompressão de ser" (Sartre, 2008, p. 122) que caracteriza a consciência em seu modo de ser Para-si – instaura, imediatamente, o desejo nostálgico pelo retorno ao fundamento, ao lar originário, ao paraíso em que o desejo seria automaticamente satisfeito ao desejar. A alma ou o pneuma – a *ipseidade*, para ficar no jargão sartreano – deseja mais do que tudo e em certo sentido *somente* uma travessia pelo

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

exílio que resulte em um retorno ao reino originário, ao estado em que concepção e realização não se distinguem. Conforme Franco Volpi,

> simplificando, a trama do romance gnóstico se articula nos seguintes episódios: 1) antes de mais nada, há a Unidade originária; 2) dela se separam hipóstases em busca de independência – aí surgem o pecado e a culpa – e caem no mundo, onde, esquecidas da própria origem e propensas à *curiositas*, se perdem [...]; 3) pelo conhecimento (*gnose*), algumas existências conseguem superar o esquecimento e recuperam a lembrança de sua origem, retornando a ela. (Volpi, 1999, p. 100).

Uma vez estipulado o caráter eminentemente negativo da metafísica em *O ser e o nada*, só podemos afirmar que *tudo se passa como se* houvesse uma unidade originária, *tudo se passa como se* o modo de ser Para-si se separasse dessa unidade em busca de independência e, por fim, *tudo se passa como se* a psicanálise existencial, para a qual convergem *todas* as análises de *O ser e o nada*, fosse uma quase-gnose, capaz de produzir um "quase-saber" (Sartre, 2008, p. 699) da ipseidade sobre si mesma. Ao contrário da gnose tradicional, contudo, que assegura a participação ascensional e promove a subida ao fundamento, a psicanálise existencial, pelo contrário, ao familiarizar a existência com o caráter inútil de sua paixão, pode ser considerada um caso do que Sloterdijk (2019, p. 94) chama de "'gnoses' sombrias modernas", cujos representantes "admitem que caíram no cosmo" mas cuja "centelha de autoconsciência incandesce na insistência do direito de permanecer magoado". O caráter autocontraditório do modo de ser Em-si-Para-si interdita a possibilidade de que o modo de ser Para-si possa ser uma travessia para um outro modo de ser, e a gnose sombria e moderna proporcionada por Sartre só pode ser, para usar uma expressão que intitula uma obra de Romano Guardini (1987), *a aceitação de si-mesmo*. A aceitação do modo de ser Para-si promove uma aceitação de si mesmo em um nível pessoal marcado pela negatividade: se o ideal da existência é a passagem para o modo de ser Em-si-Para-si, seu possível mais próprio é a familiarização com sua própria condição inultrapassável. Estamos, pois, condenados ao exílio de um reino desconhecido, indemonstrável desde a perda de credibilidade do pensamento metafísico, um reino que só pode ser suposto e que, ao ser suposto, parece inconcebível porque contraditório. No nível da identidade pessoal, essa possibilidade, proporcionada pela purificação da reflexão por meio da qual se constitui um ego, é a possibilidade da *pura ipseidade*. Se, conforme Sloterdijk (2019, p. 86) "o fim da filosofia, do qual Heidegger fala, começou quase dois mil anos atrás no existencialismo catártico da travessia gnóstica do mundo", nesse momento final representado por Sartre parece fatal concluir que "após sacudir a poeira das qualidades adquiridas, a alma se compreende – ao mesmo tempo pela primeira vez e novamente – em ausência original de qualidades" (Sloterdijk, 2019, p. 88-9). Constituído pela síntese das qualidades duráveis, dos estados frequentemente experimentados e das ações pelas quais alguém responde, o ego tem algo de fantasma e miragem que depende da sustentação de uma reflexão impura e comprometida com a tese – incompatível com a ontologia fenomenológica – de que os aspectos do ego subsistem *per se*. Se lemos em *A náusea* que "o passado é um luxo de proprietários" (Sartre, 2005b, p. 98), parece plausível dizer que a ideia de posse de um ego tem algo de teimosia e capricho. Todavia, diferentemente dos místicos cristãos, que tentavam aniquilar o ego para que suas almas fossem preenchidas por Deus, Sartre, com sua ontologia em que Deus é contraditório e na qual não há caminho genuíno de subida ao fundamento ou travessia para o paraíso, só poderia ser um místico *do nada*.

A hipótese de um Sartre místico foi recentemente explorada por Noeli Rossatto (2017, 2013, 2008). Passando em revista o que o filósofo francês diz em suas obras sobre Santa Tereza D'Ávila, São João da Cruz, Santo Inácio de Loyola e Mestre Eckhart, Rossatto elucida a presença de temas

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

místicos nos textos de Sartre e, mais do que isso, realça os contornos das fronteiras entre a mística cristã e o existencialismo. Conforme Rossatto (2017, p. 249), uma via mística sartreana "é uma via que abandona qualquer tipo de universal para, em troca, imergir na plena experiência do singular que se cria livremente como uma autêntica singularidade", isto é, "uma livre recriação ou uma livre produção de si próprio que resulta de um continuado e irrevogável processo de destruição sistemática do que em si mesmo ainda é resquício do ser, ou seja, da singularidade inautêntica", uma legítima "*convertio ao nada* – e uma *avertio* a todo e qualquer ser –, na qual a singularidade se recria constantemente *ex nihilo*, e não mais encontra as mãos estendidas de um criador ou redentor". Ainda segundo Rossatto:

> Em conformidade com esse quadro sartreano, cabem as mais variadas tendências do neoplatonismo, da gnose e das variantes da mística judaica, árabe e cristã, em que há um nítido esquema em que o singular busca purificar-se daqueles elementos adquiridos no processo em que a alma ingressa neste mundo. Ao entrar no mundo (*editus*), a alma se encarna, isto é, é envolvida por uma carne ou um corpo formado pelos quatro elementos: a terra, o fogo, a água e o ar. A ascese, por sua vez, almeja enfraquecer esses elementos mundanos, carnais, corporais, assimilados no processo de descida, a fim de que a mesma venha a ter novamente acesso ao lugar de onde saiu, isto é, que ela volte a ter ligação com a plenitude ou totalidade divina. Em suma, para essas correntes, mediante diferentes práticas de mortificação (jejuns, penitência, abstinência), ou ainda por meio dos mais variados tratos com os textos sagrados (hermenêutica da *sacra pagina*), conseguir-se-à esvaziar a alma e escalar o sempre árduo caminho de volta (*reditus*). (Rossatto, 2008, p. 15).

Se a mística tradicional é uma busca de subida ao fundamento e, assim, de retorno ao reino, uma mística sartreana seria qualquer coisa como um pedido de cidadania no exílio, de instalação definitiva – isto é, de reinstalação contínua – na finitude e na contingência, de assunção da separação radical. Como observa Rossatto (2017, p. 238), já em *A transcendência do ego* – publicado quase uma década antes de *O ser e o nada* – Sartre concebe a consciência como "um *campo transcendental sem eu*, uma espécie de impessoal desprovido de qualquer conteúdo egológico". De certo modo, é possível ver o modo de ser Em-si como o modo de ser do que Sloterdijk (2019) designa por *superobjeto*. Somando a isso esse ideal existencialista de purificação da ipseidade, tudo se passa como se os irreconciliáveis modos de ser Em-si e Para-si devessem, justamente pela impossibilidade de sua reconciliação, ser mantidos o mais radicalmente afastados, enquanto dois polos de impessoalidade, a saber, a impessoalidade do *superobjeto* composto pelo ajuntamento de entes assignificativos e a impessoalidade do purificado campo da consciência. De certo modo, pois, se trata de enfraquecer o fenômeno do mundo. "Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo", declara Sartre (2008, p; 156), mostrando a relação interna entre a singularidade pessoal e seu mundo particular. *Mundo* – e, portanto, pessoalidade, egoidade, caráter –, lembremos, é uma *desordem* no ser. Conforme Fell (1979, p. 89), esse mundo que se constitui enquanto devolutiva da projeções do modo de ser Para-si em suas possibilidades é um mundo "virtual". Nessa direção, tudo se passa como se a fenomenologia, nas mãos de Sartre, se transformasse em um expediente de aproximação da *virtualidade*, isto é, da *matéria que compõe os sonhos* mas também a realidade humana ordinária, na qual "*fazemo-nos* de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha". O temperamento existencialista de Sartre, contudo, aprofunda essa vocação suavemente antirrealista da fenomenologia e, como declara Bornheim (2000, p. 21), "tudo se passa como se o gênio maligno de Descartes se tivesse tornado, enfim, uma realidade". As análises de Bornheim (2000) e Rossatto (2013), nessa direção, se complementam: se Bornheim

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

(2000) já dissera que Roquentin *encarna o método*, Rossatto (2013, p. 96ss) mostra como Roquentin encarna uma via mística negativa dado que a náusea faz desmoronar, sucessivamente, todos os estratos da normalidade – meramente "virtual", mas também as qualidades "reais" dos entes (Fell, 1979, p. 89) –, restando ao esvaziado Roquentin a experiência pura da pura ipseidade nauseada com a bruta "atualidade" (Fell, 1979, p. 89) do puro modo de ser Em-si[5]. Contudo, se Roquentin prefigura uma existência libertada do ideal do Em-si-Para-si, da nostalgia do paraíso perdido, enfim, uma existência *purificada* da poeira da pessoalidade, o romance também nos apresenta uma outra personagem que, em certo sentido, representa mais e melhor o drama do modo de ser Para-si em geral, a saber, Anny, ex-amante de Roquentin.

Conforme Rossatto (2013, p. 93), "sabemos que os *Exercícios espirituais* de Loyola estão à raiz das *Meditações* de René Descartes e, consequentemente, das próprias *Meditações cartesianas* de Edmund Husserl". Portanto, se o existencialismo guarda semelhanças com a via negativa da mística, contudo, ele tem na via mística positiva de Loyola uma espécie de ancestral. Os *Exercícios*… de Loyola aparecem textualmente em *A náusea* quando Anny fala daquilo que considera *situações privilegiadas* e *momentos perfeitos*. Conforme Rossatto,

> as situações privilegiadas são aquelas situações que, na vida, assim como no teatro ou na história, os personagens desempenham os papéis de tal modo que realizam uma cena exceptional em que as qualidades exteriores e interiores se harmonizam perfeitamente. As situações privilegiadas, tais como o nascimento e a morte, e ainda aquelas motivadas por fortes sentimentos, tais como o ódio ou o ato de fazer amor, se constituem em paradigmas de perfeição a serem imitados na vida.

[5] É interessante observar que nem Fell (1979), nem Bornheim (2000), nem Rossatto (2017; 2013) atentam para algo observado por Irene McMullin (2024, p. 321), a saber, que a experiência da náusea só parece se completar quanto Roquentin, saindo do jardim público, se defronta com o que poderíamos chamar de *sorriso cúmplice das coisas*. Essa experiência pode ser constatada na seguinte passagem: "Levantei-me, saí. Chegando ao portão de ferro, voltei-me. Então o jardim sorriu para mim. Apoiei-me na grade e fitei-o longamente. O sorriso das árvores, da moita de loureiros, *queria dizer* alguma coisa; era isso o verdadeiro segredo da existência. Lembrei-me que num domingo, não há mais de três semanas, eu já percebera uma espécie de ar de cumplicidade nas coisas. Era a mim que se dirigia? Sentia, aborrecido, que não tinha nenhum meio de compreender. Nenhum meio. No entanto aquilo estava ali, à espera, parecia um olhar. Estava ali, no tronco do castanheiro... era *o* castanheiro. Parecia que as coisas eram pensamentos que paravam no caminho, que se esqueciam o que tinham querido pensar e que permaneciam assim, balouçantes, com um sentidozinho estranho que os ultrapassava. Esse sentidozinho me irritava: *não podia* compreendê-lo, ainda que permanecesse cento e sete anos apoiado na grade; ficara sabendo sobre a existência tudo o que podia saber. Fui embora, voltei para o hotel, e escrevi." (Sartre, 2005b, p. 193-4). Que Roquentin não tenha sido capaz de apreender o sorriso cúmplice das coisas e optado pela escrita de sua experiência faz lembrar o início do texto de Alexis Chabot sobre o mistério sartreano da obsessão com o paraíso perdido. Falando da relação entre o paraíso perdido e sua composição literária, diz Chabot (2019, itálicos meus): "O paraíso proustiano resulta assim desta feliz confusão do hoje e do passado que sem dúvida só a escrita autoriza: assim, o tempo encontrado, conclusão da busca, é uma epifania literária tardia que pode finalmente responder ao sentimento de paraíso perdido, e superá-lo. *A escrita é assim o espaço de um paraíso reconstituído*: onde só o regresso aos tempos originais pode gerar a pureza ideal, ali também onde *o paraíso e a perda se tornam um só*, num aparente e fértil paradoxo cuja literatura é inteiramente constituída, o que trai a ausência do paraíso pelo próprio gesto de representá-lo. Também o homem proustiano não consegue distinguir o presente de um passado soberano: para este homem inteiramente dominado pela exigência de uma regressão feliz, e que se revela em última instância como toda a felicidade possível (*pela e na literatura*), o acesso ao paraíso começa com a consciência e aceitação do carácter essencialmente passado da felicidade, carácter do qual deriva todo o ato de escrever, que é sobretudo um movimento não em direção ao futuro, mas em direção a uma anterioridade radical; o paraíso proustiano é, portanto, o lugar sonhado (mas dado como mais 'verdadeiro' que o Real) em que a extinção, a dissolução, a perda se tornam, através de uma inversão que podemos chamar de 'religiosa', esta experiência positiva de 'um paraíso encontrado'. Literatura: onde, no seio do presente, reina o vazio sem fundo, mas *preenchido com o que já não existe*."

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

> Assim, a vida imita as narrativas edificantes e, como em um palco, encena os papéis dos protagonistas no passado. (Rossatto, 2013, p. 90).

Os momentos perfeitos seriam qualquer coisa como o ápice e o êxtase da situação privilegiada, isto é, o segmento de tempo – a cena – em que o arranjo prévio da situação é tal que tudo se passa como se a facticidade e a contingência da existência fossem redimidas, canceladas, *invertidas* em necessidade. Naturalmente, é Roquentin, e não Anny, que representa o que seria mais próximo de uma figura do herói existencialista. Contudo, aqui me interessa precisamente a personagem Anny, em sua prática dos *Exercícios*…, compostos por "*composição* (*composición*) do cenário", por "recomposição de fatos admiráveis (*mirabilia*)", em "*reflexão*", "*contemplação*, em que o exercício mental é suspenso para que Deus se manifeste; e no *compromisso prático*, em que o praticante assume a tarefa da mudança pessoal" (Rossatto, 2013, p. 94).

Penso que uma categoria análoga à de momento perfeito – e que nos permite uma conexão com o tema dos paraísos perdidos – é aquela indicada pela expressão "fragmento de paraíso" (*fragment of paradise*), utilizada pelo cineasta Jonas Mekas (2013, p. 10), em *Ao caminhar entrevi lampejos de beleza*. De certo modo, o filme de Mekas compartilha de certo aspecto formal dos diários de Roquentin: não há qualquer ordem narrativa nas quase cinco horas de filme, de modo que este é totalmente composto por momentos e situações filmadas ao longo de 30 anos, reunidos de modo aleatório. Contudo, enquanto Roquentin experimenta o desmoronamento do sentido, Mekas apresenta o que pode muito bem ser visto como uma coleção de momentos perfeitos. Se falta ao filme de Mekas a ordem narrativa que emoldura previamente situações privilegiadas e momentos perfeitos, o texto do filme (a narração do próprio diretor), contudo, sugere que esse foi o único critério de escolha das cenas.

> Estávamos bem aqui nesta Terra. Mas estávamos no Paraíso... Aqueles breves momentos, aqueles momentos... E talvez seja disso que se trata... Esqueça a eternidade, aproveite. Sim, nós gostamos desses momentos. Aqueles breves momentos, aquelas noites. E houve muitas noites assim, muitas noites assim, meus amigos. Nunca vou esquecê-los, meus amigos… (Mekas, 2013, p. 10, tradução minha).

Os fragmentos de paraíso são, portanto, *momentos*. Embora a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* dependa do caráter contraditório do modo de ser Em-si-Para-si e, nesse sentido, *proíba* a satisfação plena do desejo, Anny e Mekas parecem apontar na direção de uma possibilidade positiva de tais experiências. Comentando a filosofia sartreana, Rossatto (2008) observa que tais momentos excepcionais podem ser associados àquilo que Paul Ricoeur (2010, p. 14) chamara de "intensificação da experiência do tempo". Acrescendo que também Milan Kundera (2006, p. 25) tem uma expressão que faz eco a esse tipo de experiência privilegiada, a saber, "a beleza de uma súbita densidade da vida" – diferente, pois, da experiência angustiante da *insustentável leveza* e da experiência opressiva do *peso insustentável*. Embora a coincidência da ipseidade consigo mesma seja impossível por definição, contudo, tudo se passa como se, enfim, essa coincidência acontecesse durante intervalos de tempo que, embora eventualmente curtos do ponto de vista cronológico, são singularmente densos do ponto de vista existencial. Todavia, em *A náusea*, lemos Anny confessar que "acabaram-se os momentos perfeitos" (Sartre, 2005b, p. 204). Ainda que de modo mais suave e demorado do que o que ocorrera a Roquentin, também Anny parece passar por um desencantamento suave e paulatino. No filme de Mekas, pelo contrário, encontramos um narrador-

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

diretor absolutamente arrebatado pelo encantamento com seus momentos perfeitos, com os fragmentos de paraíso nos quais reconhece uma vida feliz:

> Não entendo, nunca entendi realmente, nunca vivi realmente no chamado mundo real. Eu vivi... Vivo no meu próprio mundo imaginário, que é tão real quanto qualquer outro mundo, tão real quanto os mundos reais de todas as outras pessoas ao meu redor. Você também vive em seus próprios mundos imaginários. O que você está vendo é meu mundo imaginário, que para mim não é nada imaginário. É real. É tão real quanto qualquer outra coisa sob o sol. (Mekas, 2013, p. 15, tradução minha).

A consideração de Mekas sobre a *confusão* entre realidade e imaginação é especialmente interessante aqui. Em uma passagem de *Saint Genet* em que elucida a via mística negativa do poeta maldito, Sartre (2002, p. 212) declara que nessa mística, "trata-se de percorrer, ao contrário, o caminho que levou dos protozoários ao homem", mas "estar embaixo não *é* nada: é preciso *ter chegado ali*". É um tema metafísico, dialético e, conforme Rossatto (2008), também encontrado no neoplatonismo e no gnosticismo, a saber, o tema da *ascensão espiritual* também identificado por Fell (1979) no espírito do pensamento sartreano. Como nos lembra Bornheim (2000, p. 153), "o discurso filosófico permanece como que suspenso entre dois silêncios: deriva de um fundamento que lhe é anterior e se encaminha para o seu próprio sacrifício". Assim foi até – e especialmente – em Hegel, e a *história de um fiasco* narrada por Lovejoy (2005) não é senão a história da *dificuldade* – senão da *impossibilidade* – de explicar metafisicamente qual era a necessidade da plenitude, em seu silêncio primordial, se fazer palavra para, então, se fazer novamente silêncio. Acrescentada à essa história enquanto capítulo tardio e inesperado, a ontologia sartreana, na qual tudo apenas se passa *como se*, demarca o limite da possibilidade dessa explicação metafísica. Nessa perspectiva, o pluralismo de mundos imaginários enunciado por Mekas, que encontra respaldo no conceito sartreano de *circuito da ipseidade*, aponta para um cenário metafísico: cada mundo pessoal, com seus propósitos, valores, desejos, crenças e narrativas é uma tentativa de retornar ao silêncio no qual *tudo se passa como se* o modo de ser Para-si estivesse antes da desordem e da descompressão que instaura mundo, isto é, em síntese com o modo de ser Em-si. Mas, não custa repetir – agora nas palavras do próprio Sartre (2008, p. 750) – "a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil".

Mesmo contraditória, contudo, a ideia de Deus é a instância que regula e coordena os esforços da inútil paixão do modo de ser Para-si. Nesse sentido, a importância dos mundos imaginários que se instauram nos circuitos das ipseidades fica elucidada: é diferente ascender ao paraíso e ter sido lançado nele, afinal, em um suposto cenário prévio ao da queda da consciência na facticidade, isto é, da constituição do modo de ser da existência, a nulidade do coeficiente de adversidade não permitiria a concepção das imagens e dos fragmentos de paraíso que a existência perseguirá. Em outras palavras, é no *atrito* entre consciência e realidade que surgem, residualmente, os fragmentos de paraíso que alguém carregará consigo enquanto pedaços do mapa de uma terra prometida. Concebidas de modo abstrato, vivamente imaginadas, eventualmente vividas e então nostalgicamente rememoradas ou, enfim, até mesmo *sonhadas*, as condições ou imagens de paraísos particulares dependem da situação finita e da resistência do dado que, diferentemente do desejado, possui uma textura áspera insuperável para o modo de ser Para-si. Somente Deus não conheceria essa aspereza. A consciência, em sua finitude, é a ela condenada.

Mesmo que seja uma ideia contraditória para os termos de uma ontologia fenomenologicamente orientada, Deus também comparece no texto de Sartre como uma espécie

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

de consciência absoluta e absolutamente presa aos correlatos que produz ao conceber. As próprias noções de *concepção* e de *representação*, isto é, de *atividades da consciência*, presume uma participação em uma temporalidade que é totalmente estranha ao Deus da metafísica. Se o ideal do modo de ser Para-si é ser Em-si-Para-si, contudo, essa configuração ôntica e histórica – e, por ser histórica, no caso de Sartre, eminentemente *moderna* – do modo de ser Para-si, isto é, o *humano*, parece poder ser exemplarmente compreendido pela imagem do Deus que sonha, isto é, da consciência que atravessa um calvário de adversidades para, enfim, se reunir consigo mesma em um paraíso pessoal. O sentido muito especial de *mundo* que se constituiria na experiência dessa consciência absolutamente presa aos correlatos que produz é um mundo "no qual", para usar palavras de Lovejoy (2005, p. 35), "nenhum desejo deveria carecer de satisfação" e o "apetite" da consciência "pelas coisas fosse permanentemente revitalizado". Não se trata, portanto, de uma *abolição* do desejo – que, em última instância, é desejo de ser Deus, de ser Em-si-Para-si –, mas de um cenário no qual a sustentação desse desejo permanentemente revitalizado se daria na experiência de sua permanente satisfação. Uma experiência, pois, como a do êxtase místico, embora absolutamente singularizada em um circuito da ipseidade tão especial quanto impossível.

3 O PARAÍSO ARTIFICIAL DO AMOR

O ser e o nada é uma obra que já completou mais de 80 anos. Se, conforme assinalado por muitos comentários (Gadamer, 2012; Colette, 2009), boa parte do valor da obra de Sartre é menos *filosófico* do que *literário* – isto é, que Sartre era um escritor muito melhor do que era filósofo –, cabe se perguntar, por exemplo, acerca da validade de algumas teses que seu ensaio de ontologia fenomenológica sustenta. Se Kirkpatrick (2017) vê na ontologia sartreana *uma* hermenêutica do desespero – bem como Fell (1979, p. 169), para quem *O ser e o nada* "não é descrição fenomenológica, mas interpretação metafísica" –, porém, é só de modo *incidental* que a obra de Sartre pode ser associada com uma hermenêutica filosófica. Muito mais orientada para a elucidação de estruturas trans-históricas, a ontologia de Sartre pretende lastrear as descrições fenomenológicas de tudo aquilo que interessava esse homem de classe média da França dos anos 40 do XX. Nesse sentido, pretendo explorar brevemente um campo de fenômenos no qual, em nossa cultura, é comum que as pessoas nele se lancem em busca de seus paraísos, a saber, o campo do amor romântico e do desejo sexual. Se nos dois tópicos anteriores pode ter ficado a impressão de que a ascensão ao paraíso é uma jornada eminentemente solitária, pretendo mostrar como é possível mostrar que o campo dos relacionamentos amorosos e eróticos é um território fértil para o exame das buscas pelo paraíso. Nesse tópico, mais do que a filosofia, será o romance que nos auxiliará a pensar. Portanto, as análises fenomenológicas e teses ontológicas de Sartre serão cotejadas com passagens, narrativas e digressivas, dos romances de Milan Kundera.

Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera nos oferece fragmentos de teologia muito compatíveis com a metafísica que subjaz ao texto sartreano. Segundo Kundera,

> nós, que fomos educados na mitologia do Antigo Testamento, poderíamos dizer que o idílio é uma imagem que ficou conosco como uma lembrança do Paraíso. A vida no Paraíso não era semelhante ao caminho em linha reta que nos leva ao desconhecido, não era uma aventura. Ela se deslocava em círculos, entre coisas conhecidas. Sua monotonia não era feita de tédios, mas de felicidade. [...] No Paraíso, quando se debruçava na fonte, Adão não sabia que aquele que via era ele

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

> próprio. [...] No Paraíso o homem ainda não era o homem. Mais exatamente: o homem não tinha ainda se lançado na trajetória do homem. Nós outros já nos lançamos nela há muito tempo e estamos voando no vazio de um tempo que segue em linha reta. Mas existe em nós um fino cordão umbilical que nos liga a um distante e nebuloso Paraíso. (Kundera, 1995, p. 297).

Embora não esteja fazendo ontologia, mas se servindo de um expediente cultural e histórico, Kundera diz coisas que fazem eco às teses de *O ser e o nada*: se o Para-si tem uma *lembrança do ser*, o homem, historicamente considerado e educado na mitologia do Antigo Testamento, é ligado por um fino cordão umbilical ao paraíso do qual remotamente parece se lembrar. Como em Sartre, a condição humana propriamente dita guarda, em Kundera, relações internas com *estar fora* do paraíso e para ele querer retornar. O ser humano *está* nesse mundo, mas não *é* desse mundo: pertence à outro lugar – *A vida está em outro lugar*, conforme o título de outro romance de Kundera (1991) –, no qual estaria em casa de modo tão genuíno que nem sequer preservaria sua condição humana, se metamorfoseando em outro modo de ser. A existência humana não pode ser senão essa "longa espera [...] pela realização de nossos fins [...]; sobretudo, espera por nós mesmos", essas "esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas" que são "a própria estrutura da ipseidade" e que "comportam evidentemente uma referência a um último termo que seja esperado sem nada mais esperar. Um repouso que seja ser e não mais espera de ser", um "último termo, o qual, por princípio, jamais é dado e constitui o valor de nosso ser, ou seja, evidentemente, uma plenitude do tipo 'Em-si-Para-si'" (Sartre, 2008, p. 659). A existência humana é, portanto, nostalgia do paraíso e espera pelo retorno a ele – a passividade ativa musiliana, portanto, isto é, a espera de um prisioneiro pela oportunidade de fugir, mesmo que esta, a rigor, nunca se dê. Enquanto espera com nostalgia e em ativa passividade, como observou Camus, resta acordar, bonde, (bem mais do que) quatro horas no escritório ou na fábrica, etc. Eventualmente – e é disso que quero tratar nesse tópico –, a existência tenta instaurar esse idílio de plenitude no seio da prisão-tumba, no campo da má finitude, por meio do amor romântico, isto é, por meio de um jogo em que amados e amantes tentam oferecer uma para o outro um idílio do qual o outro deverá fruir, bem como esperam obter do outro o idílio cujos fragmentos, na forma de imagens do paraíso, trazem consigo. Todavia, será possível esse idílio, no qual seria possível serenar essa espera nostálgica e aliviar o fardo da existência? Aliás…

> Será que ele me ama? Será que gosta mais de mim do que eu dele? Terá gostado de alguém mais do que de mim? Todas essas perguntas que interrogam o amor, o avaliam, o investigam, o examinam, será que não ameaçam destruí-lo no próprio embrião? Se somos incapazes de amar, talvez seja porque desejamos ser amados, quer dizer, queremos alguma coisa do outro (o amor), em vez de chegar a ele sem reivindicações, desejando apenas sua simples presença. [...] Nenhum ser humano pode oferecer a outro o idílio. (Kundera, 1995, p. 298-9).

O que Kundera alega de modo digressivo e mostra de modo narrativo, Sartre explicita de modo filosófico. As análises que Sartre faz do amor romântico apontam para um panorama no qual cada existente singular – que carrega, de forma difusa, imagens de um paraíso singular – se aproxima de outro existente singular com duplo propósito, a saber, *ser* a razão suficiente do mundo que emerge no circuito da outra ipseidade e fazer da outra ipseidade a razão suficiente do seu próprio mundo. Grosso modo, assim como os sonhos íntimos e pessoais representam uma tentativa de cancelamento e abolição da contingência que impregna tanto o modo de ser Em-si

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

quanto o modo de ser Para-si, os sonhos com o amor romântico também simbolizam um caminho de tentativa de abolição da contingência. Kundera (1995, p. 40) declara que acreditamos que "é impensável que o amor de nossa vida possa ser uma coisa leve, uma coisa imponderável; achamos que nosso amor é o que devia ser; que sem ele nossa vida não seria nossa vida" e gostaríamos que "Beethoven em pessoa" tocasse "seu '*Es muss sein!*' para nosso grande amor". Em Sartre, encontramos precisamente a mesma ideia:

> 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 amante 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).

Esse é precisamente o drama de Tomas, no último capítulo da primeira parte de *A insustentável leveza do ser*, quando este se lembra que sua companheira – que conhecera por "seis acasos" – lhe disse, certa feita, sobre um amigo de Tomas: "se não tivesse encontrado você, teria certamente me apaixonado por ele" (Kundera, 1995, p. 40-1). A contingência radical do encontro amoroso e do amor sustentado desde esse encontro tem de desaparecer sob um semblante platônico de destino e encontro com o necessário. Para Sartre (2008, p. 463) "o fundo da alegria do amor, quando existe" se dá porque "sentimos que nossa existência é justificada" de tal modo que "se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento". O expediente da sedução não é senão um esforço por meio do qual o existente tenta se constituir como um objeto fascinante, pleno de ser, e ser "*reconhecido* como tal"" (Sartre, 2008, p. 464), em um jogo de espelhos no qual a outra parte tende a tentar precisamente a mesma coisa. Porém, a estrutura desse jogo de espelhos é lamentavelmente instável. O projeto do amor exige que o existente se oriente 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" (Sartre, 2008, p. 468):

> 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).

"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" (Sartre, 2008, p. 469), atestando uma "compreensão pré-ontológica" (Sartre, 2008, p. 470) das ciladas do amor. Se "sempre posso me captar, em presença ou na ausência

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

de terceiros, como pura ipseidade ou como integrado a um nós" (Sartre, 2008, p. 520), contudo, na posição de pura ipseidade, o existente está em uma posição em que há compreensão, ainda que tácita, de sua posição de sujeito que não pode ser objeto. A impossibilidade de ser objeto, isto é, de ser um ente com a estável condição de um substrato de qualidades, inviabiliza *a priori* a possibilidade de permanência na mera posição de *amado*. Ao se posicionar como pura ipseidade, o existente retoma a posição de amante e constrange a outra parte a se posicionar enquanto amada. A outra consciência fará o mesmo e, na melhor das hipóteses, essa dança se mantém com certa sintonia frágil. O mais provável, contudo, é que o projeto do amor enquanto paraíso artificial desabe: para Sartre (2008, p. 523), "o amor desenganado leva ao masoquismo". Em outras palavras, o desejo de *ser amado* – portanto, o desejo de *ser* amado, de ter por meio do amor sustentado por outra existência, uma identidade estável – pode me levar até uma posição em que "em vez de projetar absorver o outro preservando a sua alteridade, irei projetar ser absorvido pelo outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha" (Sartre, 2008, p. 470). O masoquismo, segundo Sartre (2008, p. 472), "é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo outro", um esforço "acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como sua meta principal".

Ideal limítrofe do amor, o masoquismo também pode nascer do fracasso do desejo. Conforme Sartre (2008, p. 494), pode ocorrer que no fracasso do desejo pelo outro, "a consciência, captando-se em sua facticidade, exija ser captada e transcendida como corpo-Para-outro pela consciência do Outro", mas "nesse caso, o Outro-objeto desmorona, o Outro-olhar aparece, e minha consciência é consciência desfalecida em sua carne ante o olhar do Outro". Se "o masoquista arrasta-se de joelhos, mostra-se em posturas ridículas, faz-se utilizar como simples instrumento inanimado" (Sartre, 2008, p. 471), isso pode se dar tanto na direção radicalização da tentativa de realização de si enquanto *puro objeto* de amor quanto na de *puro objeto* de fruição dos desejos, interesses e propósitos do outro. Se esse encolhimento da ipseidade até a posição de puro objeto amável ou corpo desejável parece o próprio paradigma da humilhação e da perda da dignidade da dimensão pessoal em um horizonte humanista, parece pertinente ressalvar o valor filosófico das análises sartreanas, especialmente em comparação com outras noções, mais ou menos contemporâneas ao pensamento sartreano, do que seja uma pessoa. Em *Indivíduos*, Peter Strawson (2019) oferece um conceito de pessoa enquanto *corpo com propriedades psíquicas*. É precisamente uma concepção de pessoa dessa natureza – um corpo qualquer com propriedades psíquicas quaisquer – que atormentava Tereza, em *A insustentável leveza do ser*. Eis a narração de Tereza, para seu companheiro, de um pesadelo que tivera:

> Era uma grande piscina coberta. Éramos umas vinte. Somente mulheres. Estávamos todas completamente nuas e tínhamos de andar em torno de um tanque. Havia uma cesta suspensa do teto, com um homem dentro. Ele usava chapéu de abas largas que lhe escondia o rosto, mas eu sabia que era você. Você nos dava ordens. Você gritava. Tínhamos de cantar e flexionar os joelhos enquanto desfilamos. Quando uma mulher não conseguia dobrar os joelhos, você dava-lhe um tiro de revólver e ela caía morta dentro do tanque. Nesse momento, todas as outras se punham a rir e cantavam com mais força. E você não tirava os olhos de nós: se alguém fazia um movimento para o lado, você atirava. O tanque estava cheio de cadáveres que boiavam na água. E eu sabia que não teria mais forças para minha próxima flexão e que você iria me matar! (Kundera, 1995, p. 24).

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

A mera indistinção corporal, portanto, é o prenúncio da condição de cadáver. Em outras palavras, ser sobretudo e antes que tudo um corpo é, de certo modo, ser o esboço de um cadáver. Humilhada pelas traições do companheiro, que lhe faziam sentir como que lançada na vala comum dos meros corpos femininos, Tereza experimentava a vertigem, isto é, "a voz do vazio embaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual logo nos defendemos aterrorizados" (Kundera, 1995, p. 65). Para Sartre (2008, p. 73), "a vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele". Ainda segundo Sartre (2008, p. 471), "o masoquismo caracteriza-se como uma espécie de vertigem: não a vertigem ante o precipício de rocha e terra, mas frente ao abismo da subjetividade do outro". Se o masoquismo é onde podem desaguar o amor e o desejo – isto é, o projeto de *ser amado* ou *desejado* –, isto se dá pelo caráter privilegiado e radical que o masoquismo possui, enquanto caminho ou estratégia, de aniquilação da ipseidade. Reencontramos, nesse masoquismo radical, a *via negativa* por meio da qual uma ipseidade sacode a poeira de suas qualidades pessoais. Contudo, essa mística masoquista não se orienta pela busca de uma exceção pura e inefável. Pelo contrário, é na direção daqueles modos de ser que Heidegger chamara de subsistência (*Vorhandenheit*) e disponibilidade (*Zuhandenheit*), e que se reúnem, no pensamento de Sartre, no modo de ser Em-si, que a ipseidade se lança: ser ente meramente ou puramente subsistente, apreciado por suas qualidades materiais, e usado enquanto coisa, enquanto utensílio, por outra existência. Se o pensamento filosófico contemporâneo pode ser caracterizado por uma retomada da atenção para a corporeidade, contudo, o pensamento existencialmente orientado permanece um lembrete que o ideal da identificação da existência com o corpo pode, de maneira insuspeita, mascarar o que pode ser uma legítima *via negativa*, por meio da qual alguém abdica de ser um *alguém* para ser apenas *algo*, um algo indistinto e substituível por outro algo de mesmo tipo, em coordenadas meramente espaciais e temporais. No limite, tudo se passa como se a sartreana *hermenêutica do desespero* mostrasse que o fracasso do amor e do desejo, quando estes desaguam no masoquismo, podem produzir um cenário de *radicalização da derrelição*: decididamente *magoada* com a resistência da realidade e a impossibilidade de existir em outro modo – em cenários em que os desejos se realizassem tão logo fossem experimentados –, a existência pode aprofundar a derrelição e se identificar com o expediente mais privilegiado de sua facticidade, a saber, a mera corporeidade que prenuncia a condição de cadáver.

Como observei anteriormente, as eras douradas e paraísos perdidos podem ser concebidos de modo abstrato, vivamente imaginados, eventualmente vividas e então nostalgicamente rememoradas ou, enfim, até mesmo *sonhados*. Se *O ser e o nada* oferece as abstratas armações formais e ontológicas do contraditório modo de ser Em-si-Para-si e George Minois nos oferece uma galeria narrativa de imagens do idílio constituídas ao longo dos séculos, em *A insustentável leveza do ser*, encontramos exemplos dessas duas últimas possibilidades.

No último capítulo da quinta parte do romance, Kundera (1995, p. 238-41) narra um sonho do personagem Tomas, no qual este encontrava uma mulher que lhe parecia familiar mas que não conseguia lembrar de onde conhecia, compreendendo apenas que era "ela a quem sempre desejara" e que "se um dia encontrasse seu paraíso pessoal, se por acaso ele existisse, nele deveria viver ao lado dessa moça", pois "a moça de seu sonho era o '*es muss sein!*' de seu amor". Kundera menciona que Tomas se lembra de *O banquete*, de Platão, no qual "o amor é o desejo dessa metade perdida de nós mesmos". O sonho de Tomas, portanto, é exemplar do tipo de paraíso pessoal que se depreende da própria estrutura da projeção em possibilidades. Sua amante *mais própria*, porém, nunca foi encontrada em sua vida suavemente libertina, lhe aparecendo apenas na forma de uma mulher desconhecida que lhe aparecera em um sonho.

No último capítulo da terceira parte, o personagem Franz, que deixara a esposa para ficar com Sabina, sua amante e com a qual "passara [...] o mais belo ano de sua vida" (Kundera, 1995, p. 130) antes de ser por ela abandonado, transforma sua ex-amante em uma espécie de musa para

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

a qual prestará "um culto" que "era mais como uma religião do que como amor" (Kundera, 1995, p. 131), pelo resto de seus dias. Kundera (1995, p. 131) nos diz que "tudo" o que Franz faz "é para Sabina, e como ela gostaria que fosse feito", isto é, "quando publicava um artigo numa revista estrangeira [...] só conseguia pensar no que Sabina diria sobre o texto". Franz passará seus dias frequentando reuniões de exilados da República Tcheca, só porque estes lhe lembram sua amante.

> No dia do aniversário da invasão, uma associação tcheca de Genebra organiza uma cerimônia comemorativa. Há poucas pessoas na sala. O orador tem cabelos grisalhos artificialmente ondulados. Está lendo um longo discurso e consegue aborrecer esse punhado de entusiastas que vieram ouvi-lo. [...] Mas Franz sorri com um ar devoto. Tem os olhos fixos no sujeito de cabelos grisalhos. [...] Fica imaginando que esse homem é um mensageiro secreto, um anjo que mantém a comunicação secreta entre ele e sua deusa. Fecha os olhos e sonha. Fecha os olhos como os fechara sobre o corpo de Sabina em quinze hotéis da Europa e num hotel da América. (Kundera, 1995, p. 132).

Tomas e Franz parecem corresponder, pois, aos arquétipos do conquistador épico e do conquistador lírico, apresentados pelo romancista em *A arte do romance*. Segundo Kundera (2016, p. 136), os conquistadores épicos "procuram nas mulheres a diversidade infinita do mundo feminino" e os conquistadores líricos "em cada mulher procuram seu próprio ideal". Pensando essa tipologia mínima nos termos da ontologia sartreana, é necessário reconhecer que ambas as atitudes amorosas são, por razões internas ao modo de ser Para-si, coordenadas estruturalmente pela relação com um ideal formal do amor. No primeiro caso, contudo, a relação com esse ideal formal parece menos opressiva e mais aberta às experiências em sua diversidade, enquanto no segundo caso, a relação com esse ideal pode ser preenchida por imagens mais concretas, com as quais as experiências amorosas serão mensuradas e comparadas, ficando sempre aquém do ideal estabelecido. Tomas, em sua atitude amorosa épica, sonha com uma desconhecida em uma noite intranquila, na qual concordara em se mudar para o interior com sua companheira, o que "significava o fim de suas aventuras eróticas", da "busca de mulheres" que, concluiu o personagem, era "um imperativo que o reduzia à escravidão" (Kundera, 1995, p. 234). Sua metade platônica "irradiava calma", "os movimentos de sua mão eram leves e fluídos", era uma "calma feminina que lhe faltara a vida inteira" (Kundera, 1995, p. 239). Franz, em sua atitude amorosa lírica, viverá com outra mulher e "de acordo com a teologia" de sua religião pessoal, "fora Sabina que lhe enviara essa jovem amante", com a qual viverá em "uma infidelidade muito inocente", já que "entre seu amor terreno" pela nova companheira "e seu amor supraterreno" por Sabina reinaria "uma perfeita harmonia" (Kundera, 1995, 131). Para concluir, indo um pouco além das atitudes dos personagens citados no campo dos relacionamentos amorosos, vale dizer que enquanto Franz é a personificação daquilo que Kundera (1995, p. 243ss) chamará de *Grande Marcha* – isto é, do conjunto de imagens e valores éticos, estéticos e políticos legados pela modernidade progressista ao mundo contemporâneo –, Tomas, ao longo da narrativa, parece se afinizar com a figura da pura ipseidade que sacode a poeira das qualidades pessoais: no final do romance, depois de abandonar sua carreira de médico e suas aventuras eróticas, o personagem conclui que "é um alívio imenso perceber que somos livres, que não temos missão" (Kundera, 1995, p. 314). Em termos sartreanos, enfim, tudo se passa como se nossos sonhos com estados beatíficos de satisfação contínua de um apetite sempre vivo, se nossos esforços que não são senão tentativas nostálgicas de transcender nossa própria condição, se nossa inútil paixão que nos leva a construir paraísos artificiais não decorrem, afinal, "de um defeito contingente da 'natureza' humana, de uma nervosidade que nos impediria de limitar-nos ao presente e poderia ser corrigida pela prática, mas sim da própria natureza do Para-si", esse modo

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

de ser no qual tudo se passa como se a vida estivesse em outro lugar. Se, conforme Bornheim (2000, p. 20), as experiências existenciais privilegiadas tem de ser negativas porque o modo de ser Para-si é negatividade, o *alívio* de Tomas retém essa negatividade em uma afinação afetiva distinta daquelas da angústia, da náusea, em suma, do mal-estar. Se sonhar com a plenitude do paraíso é parte da "natureza" do modo de ser Para-si e isso nos condena a frustrações e privações, a experiência da pura ipseidade e da ausência de missão parece, pois, um alívio – bastante distinto do sentimento de posse de um direito de permanecer magoado, conforme Sloterdijk (2019, p. 94) – do fardo que a derrelição nos impõe enquanto lançados na facticidade. Uma aceitação de si-mesmo, tanto no nível irredutivelmente singular da existência, quanto no nível da condição humana em geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas páginas finais de *O ser e o nada*, Sartre (2008) diz que a psicanálise existencial deve oportunizar que a existência *se familiarize com sua paixão* e *renuncie ao espírito de seriedade*. Essa familiarização, penso, pode ser compreendida como renúncia ao ideal de ser um Deus que sonha, uma consciência suspensa em um cenário no qual o coeficiente de adversidade é zero, no qual os desejos se realizam imediatamente para um apetite permanentemente vivo. Penso que essa familiarização com a paixão humana não se confunde, pois, com a via mística negativa que deságua na humilhação masoquista. Se o drama gnóstico do existencialismo é um drama no qual a alma existe em um exílio de nenhum reino e estamos condenados ao bonde e às horas de escritório das quais só podemos *esperar* fugir sem poder jamais realizar essa fuga, Róbson Reis (2014, p. 283-4), comentando sobre a presença de um certo elemento místico na fenomenologia – de Heidegger, é verdade –, observa que "se 'mística' designa uma preparação para o encontro com algo que em geral se ausenta e, caso se dê, opera uma transformação na própria vida", não haveria "nada de ofensivo ou profundamente inconsistente em identificar um complexo elemento místico na estrutura justificacional da fenomenologia hermenêutica", dado que "a consciência, e não tanto a experiência, desse elemento que pode chegar a ser presente, abrange maneiras distintas de saber, e também de amar, em que a presença não é a de um objeto, mas como um centro que transforma a vida de alguém". Todavia, se parece que dependemos da instituição social de uma psicanálise existencial para aliviar a nostalgia da espera humana, penso que outros expedientes culturais podem proporcionar, por outras vias, uma familiarização da existência com sua paixão. Conforme Kundera (2006, p. 86), a arte do romance pode proporcionar uma *conversão antilírica*, por meio da qual alguém se vê "de repente à distância, surpreso de não ser aquele por quem se tomava", experiência desde a qual então "saberá que nenhum homem é quem acha que é, que esse mal-entendido é geral, elementar, e projeta sobre as pessoas […] a doce iluminação do cômico". Embora Sartre não tenha encerrado sua ontologia com uma ponderação sobre a existência docemente iluminada pelo cômico, essa imagem não parece incompatível com o ideal de renúncia do espírito de seriedade, espírito no qual todo bonde, escritório ou outro expediente de adversidade é liricamente superdimensionado.

Por fim, quero encerrar essa reflexão com um exercício de humildade hermenêutica.

Meu encontro com o texto de Alexis Chabot (2019) reacendeu uma velha suspeita que, para fins de sustentação de certa *leveza* destas considerações finais, vou chamar de hipótese de que *existem (ao menos) dois tipos de pessoas*. Se – para ficar em outros exemplos em que essa hipótese me pareceu interessante –, por exemplo, Ricoeur nos ajuda a pensar que identidade pessoal *é* identidade

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

narrativa, Galen Strawson (2004), em *Against narrativity*, oferece um legítimo manifesto de reivindicação dos direitos da *identidades episódicas*, que *não* se identificam narrativamente. Do mesmo modo, se para Heidegger a existência *é* jogada, em derrelição na facticidade, Peter Sloterdijk – especialmente do modo que é interpretado por Juliano Garcia Pessanha (2017) – nos lembraria que *nem sempre* a existência é assim, digamos, tão "jogada", mas frequentemente é o contrário: o bebê humano só se desenvolve quando cuidado, acolhido, etc, e portanto *nem todas* as pessoas se reconciliariam com a existência ao reaver a consciência de sua derrelição. Em suma, muitos podem ser os exemplos de pensadores cujas teses principais, por mais belas e inspiradoras que sejam, produzem imagens restritivas da condição humana. No presente estudo, explorei a possibilidade de que o drama do paraíso perdido, vinculado ao paradigma do Deus que sonha enquanto objeto do mais íntimo desejo ontológico da existência, seja o drama humano *em geral*. Todavia, parece saudável para o pensamento mantê-lo aberto e sustentar a hipótese de que este não seja o caso. Faço essa observação no espírito de Kant (1994, p. 264 – CRP, A 247, B 303) quando este fala da disciplina que tem o "orgulhoso nome de ontologia" e "que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si". Contra o perigo de uma ontologia contaminada de orgulho e espírito de seriedade, cabe manter uma humildade hermenêutica como aquela que podemos aprender com os romancistas como Milan Kundera (2016, p. 158-9), em seu elogio do provérbio judaico que diz "*o homem pensa, Deus ri*", ri do fato de que "o homem pensa e a verdade lhe escapa", e este "nunca é aquilo que pensa ser". Neste estudo, portanto, *tudo se passou como se*.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd. ***Sartre:*** Metafísica e Existencialismo. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2000.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte:** gênese e estrutura do campo literário. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch São Paulo: Record, 2004.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Consequências morais de conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre.** Porto Alegre, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2005.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.

DIETRICH, Gabriel Henrique. **O pluralismo ontológico à luz da fenomenologia hermenêutica.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2024.

FELL, Joseph P. The Familiar and the Strange: On the limits of Praxis in the early Heidegger. **Southern Journal of Philosophy** 28 (S1): 23-41, 1989.

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

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

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

GUARDINI, Romano. **A aceitação de si mesmo**. Tradução do alemão: João Câmara Neiva. São Paulo: Palas Athena, 1987.

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.

KIRKPATRICK, Kate. **Sartre on sin:** between being and nothingness. Oxford, [England] : Oxford University Press, 2017.

KUNDERA, Milan. **A arte do romance** (ensaio). Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KUNDERA, Milan. **A cortina:** ensaio em sete partes. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser.** Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca. Direitos de edição da obra em Língua Portuguesa da Ed. Nova Fronteira, cedidos à Ed. Record de Serviços de Imprensa S.A. Rio de Janeiro: Record, 1995.

KUNDERA, Milan. **A vida está em outro lugar.** Tradução de Denise Rangé Barreto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

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

LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser:** estudo da história de uma ideia. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.

MCMULLIN, Irene. "Ideal value and exemplary experience". *In:* AHO, Kevin; ALTMAN, Megan; PEDERSEN, Hans. **The Routledge handbook of contemporary existentialism.** Abingdon, Oxon. Routledge, 2024.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades.** Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

NOUDELMANN, François. **Un tout autre Sartre**. Paris, Gallimard, 2018.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Peter Sloterdijk:** virada imunológica e analítica do lugar. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PRADO JÚNIOR, Bento. "O circuito da ipseidade e seu lugar em *O ser e o nada*". *In:* **Dois Pontos:** Sartre, Curitiba, UFPR, v. 3, n. 2, 2006.

DOI: 10.25244/1984-5561.2024.6905

REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade:** a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

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.

ROSSATTO, Noeli. "Mística, linguagem e filosofia". *In:* **Humanidades em Revista.** Editora Unijuí • Ano 5 • nº 7 • Jul./Dez. • 2008 (p. 11-24).

ROSSATTO, Noeli Dutra. "O nada em Sartre e Eckhart". *In:* ***SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA***, v. 44, p. 237-250, 2017.

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

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 imaginário:** psicologia fenomenológica da imaginação. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea.** Tradução e Rita Braga. 12.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **As palavras.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet:** ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes 2002.

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

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus.** Tradução de Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

STRAWSON, Galen. "Against narrativity". *In:* **Ratio** 17 (2004): 428-52.

STRAWSON, Peter. **Indivíduos:** um ensaio de metafísica descritiva. São Paulo: UNESP, 2019.

VOLPI, Franco. **O niilismo.** Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais.** Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.