

ELEMENTOS GNÓSTICOS EM “O SER E O NADA”

Vítor Hugo dos Reis Costa

Doutor em Filosofia pela UFSM

Resumo: Trata-se da exploração da hipótese da presença de elementos gnósticos em *O ser e o nada*, de Jean-Paul Sartre. Primeiramente, mediante reconstrução das análises de Gerd Bornheim e Joseph Fell, pretende-se enfatizar as consequências niilistas da ontologia sartreana. Em um segundo momento, será mapeada a presença de temas e de um imaginário gnóstico, tal como proposto por Hans Jonas, no existencialismo sartreano. Por fim, a hermenêutica narrativista de Ricoeur será apresentada como via por meio da qual é possível se desviar das consequências niilistas do existencialismo.

Palavras-chave: existencialismo, gnosticismo, metafísica, niilismo, Sartre.

Abstract: This is the exploration of the hypothesis of the presence of Gnostic elements in *Being and Nothingness*, by Jean-Paul Sartre. First, by reconstructing the analyzes of Gerd Bornheim and Joseph Fell, we intend to emphasize the nihilistic consequences of Sartre's ontology. In a second moment, the presence of themes and a Gnostic imaginary, as proposed by Hans Jonas, in Sartrean existentialism will be mapped. Finally, Ricoeur's narrativist hermeneutics will be presented as a way through which it is possible to deviate from the nihilistic consequences of existentialism.

Keywords: existentialism, gnosticism, metaphysics, nihilism, Sartre.

Introdução

No dia 14 de março de 1940, o filósofo Jean-Paul Sartre se perguntou, em seu *Diário de uma guerra estranha*: “por que Antoine Roquentin e Mathieu, que *são eu*, são na verdade tão sinistros, uma vez que, por Deus, a vida não é assim tão cruel para mim?” (2005, p. 608). Na mesma página, Sartre declara: “retirei dos meus personagens minha paixão maníaca de escrever, meu orgulho, minha fé no meu destino, meu otimismo metafísico e provoquei neles um pululamento sinistro”. Na mesma direção vai tanto uma fala em antiga entrevista de Merleau-Ponty¹ quanto uma recente biografia, de autoria de François Noudelmann (2020): Sartre era uma pessoa alegre, leve, bem-

¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=R3JGMTZCIMQ> (acessada em 12 de setembro de 2022, 13h45). Ainda sobre a personalidade otimista do filósofo, cabe mencionar que mais de vinte anos depois da mencionada passagem do *Diário...*, em *As palavras*, Sartre (1970, p. 56) falará sobre a origem desse otimismo na leitura, durante a infância, de romances de aventuras: “desses livros extraí minha fantasmagoria mais íntima: o otimismo”.

humorada, divertida, diferente do autor sombrio das obras existencialistas e sem a sisudez do pensador político engajado. Como nos lembrava há quarenta anos João da Penha (2001, p. 8), o pensamento de Sartre chegou a ser considerado tão sombrio que Jacques Maritain o teria considerado uma *mística do inferno*². Conforme se lê nas páginas iniciais de *O existencialismo é um*

² Na medida da impossibilidade de um tratamento exaustivo, faz-se necessário um longo comentário acerca de um influxo determinante da presente reflexão. Pensar um *Sartre gnóstico* é, em certo sentido, uma tentativa de dar continuidade ao intento realizado em *Sartre místico*, por Noeli Rossatto (2017; 2013). Como Maritain, Rossatto reconhece a possibilidade de uma leitura da obra de Sartre desde a qual o autor aparece, de certo modo, como um *místico*. Todavia, com Rossatto, a obra de Sartre já não seria uma *mística do inferno* mas uma *mística do nada*. Em *Sartre místico*, Rossatto (2013), centrando as análises na experiência radical da contingência narrada por Antoine Roquentin em *A náusea*, oferece a imagem de um Sartre herdeiro de influxos da mística de Santo Inácio de Loyola lido por Descartes. O autor percebe que as duas vias da mística, positiva e negativa, são encarnadas respectivamente por Anny e Roquentin. Enquanto este sofre uma experiência espontânea de desmoronamento do sentido ordinário da existência, aquela se dedica a construir *situações privilegiadas* nas quais podem emergir *momentos perfeitos*. Uma tensão entre *experiência* e *narrativa* é identificada por Rossatto como sendo de ordem ontológica-metafísica e reveladora da tensão entre “necessidade e contingência, essência e existência” (p. 91) no pensamento de Sartre. A narrativa, como a mística de Loyola, opera pela via da instauração de um sentido positivo. A mística existencial de Sartre, nessa direção, operaria com o intento de uma purificação *para nada* ou, melhor dizendo, *para o nada*. Segundo Rossatto (2013), a experiência da náusea é a experiência de um desmoronamento em três escalas, na qual sucumbem primeiro as crenças metafísicas, então as certezas matemáticas e finalmente as evidências empíricas (p. 95). Diferentemente da *epoché* husserliana, segundo o autor, em Sartre o sentido não é metodologicamente suspenso em operações intelectuais, mas desmorona espontaneamente (p. 96). Por meio dessa via, o protagonista do romance sartreano “compreende que a Náusea é a experiência da contingência” em um horizonte em que “o ponto máximo da experiência não remete a uma via ascendente, que culminaria com a *visio Dei* ou *unio mística*, mas a uma via descendente que imerge na profundidade da contingência” (p. 98). A mística existencialista, nessa direção, não tem o sentido de uma *ascensão* na direção de Deus mas, pelo contrário, revela um sentido *descendente*. Em *O nada em Sartre e Eckhart*, Rossatto (2017) continua a aproximação do existencialismo com a mística por meio da comparação entre a filosofia de Sartre e a mística de Mestre Eckhart. Em *Saint Genet*, “Sartre situa Mestre Eckhart”, segundo Rossatto (2017), “ao lado dos dois místicos castelhanos, São João da Cruz e Santa Tereza de Jesus ou de Ávila” como membros da via da “negação do singular pelo não dizer, não falar, o calar, o silenciário” (p. 246). Conforme Rossatto, para Sartre, “os místicos situam a negação no nível da palavra, do verbo, do conhecimento, do *cogito*, do *intelligere*, e não chegam a negar o existente singular”, por meio de uma negação que “além de permanecer ao nível da negação verbal, termina por reafirmar o nada como um novo momento positivo do Verbo”, do mesmo modo que ocorre “na teologia negativa, em uma instância superior a todos os seres, como um *ser mais que os seres*, uma espécie de *hyperousia*” (p. 247). Rossatto observa que um percurso místico sartreano se daria em uma direção “por uma via descendente que desfaz uma singularidade para refazer outra cada vez mais singular; e, por isso mesmo, mais próxima do nada” (p. 248). Nessa perspectiva, “a plenitude não é mais ascendente, mas descendente. (...) É um descenso numa escala de involução em que o ser guarda apenas a lembrança dos modos de ser anteriores. É uma verdadeira *conversio* ao nada (...) na qual a singularidade se recria constantemente *ex nihilo*” (p. 249). Essa limpeza do *locus* das identificações nas quais se fixam as qualidades e histórias de um eu oportuniza o aparecimento de uma ipseidade pura, caracterizada pelo seu próprio nada, para a permanente criação e recriação de si mesma. As reflexões de Rossatto, em suma, mostram uma valência mística na filosofia sartreana. Tudo se passa como se o existencialismo se prestasse ao papel de cumprir a função de uma espiritualidade em um sentido muito

humanismo, o próprio Sartre (2014) admite que, nos anos 40, seu pensamento circulava mal-compreendido e o autor era acusado de “acentuar a ignomínia humana”, de “expor aos quatro ventos o sórdido, o suspeito, o viscoso e de negligenciar certas coisas belas, alegres, o lado luminoso da natureza humana” (p. 15). Ainda na mesma conferência, transformada em texto, o autor declara suspeitar que “o que amedronta” no existencialismo é precisamente seu “otimismo”, isto é, o fato de que o existencialismo “daria uma possibilidade de escolha ao ser humano” (p. 17). Nesse sentido, cabe que nos perguntemos: terá sido Sartre bem-sucedido em nos oferecer uma filosofia tão alegre e otimista quanto era, segundo nos sugerem seus convivas e as biografias por ele escritas, sua pessoa? Ou seu pensamento padece do mesmo *pululamento sinistro* que seus personagens de ficção?

A presente reflexão tem o intento de explorar uma possibilidade de leitura da ontologia fenomenológica de Sartre, apresentada em *O ser e o nada*. A hipótese que orienta esta reflexão é a de que é possível encontrar claros influxos do pensamento e da espiritualidade *gnóstica* na ontologia sartreana. Para desenvolver essa hipótese, me servirei especialmente das interpretações oferecidas em *Sartre: metafísica e existencialismo*, de Gerd Bornheim (2000) e *Heidegger and Sartre*, de Joseph Fell (1979). Enquadrando a ontologia sartreana em uma perspectiva de história do ser de cariz heideggeriano, os autores exploram os influxos platônicos e neoplatônicos no pensamento sartreano. Considerando que tais influxos contaminam o pensamento de Sartre com consequências niilistas, os autores pavimentam o território interpretativo para uma aproximação da ontologia sartreana da perspectiva gnóstica.

A crise da metafísica e o niilismo

Embora a pretensão ontológica de *O ser e o nada* seja a de uma validade maior do que a de análises históricas, é no contexto da história da metafísica que a ontologia sartreana mostra valências de descrição privilegiada da condição hodierna da existência humana. Como salienta Gerd Bornheim (2000), em *Sartre, metafísica e existencialismo*, “o mais relevante não está tanto em saber se Sartre está certo neste ou naquele aspecto de sua doutrina”, mas sim “saber por que o existencialismo se tornou possível” e “sobretudo, por que a filosofia terminou incidindo em niilismo” (p. 302). Construindo suas análises em um percurso parecido com o de Bornheim, Joseph Fell (1979) parece partir

especial. Acrescento, por fim, que o presente texto é resultado da pesquisa sobre *Gnosticismo político*, coordenada por Rossatto e da qual participo desde 2019, quando ainda realizava minha pesquisa de doutorado sob sua orientação, com financiamento da CAPES.

do ponto de chegada de Bornheim ao declarar que “não é exagerado dizer que complexidades aparentemente abstratas” das investigações ontológicas de Heidegger e Sartre “resultam na crítica questão da orientação futura de nossa civilização”³ (p. ix). Ambos os autores enquadram o pensamento de Sartre (não somente *O ser e o nada*, mas a totalidade das obras publicadas pelo autor até 1971, no caso de Bornheim, e 1979, no caso de Fell) no contexto geral da história da metafísica. O livro de Bornheim começa com uma exposição comentada dos temas de *O ser e o nada* e, na segunda parte, desenvolve uma ampla comparação dos pressupostos sartreanos com os pressupostos da tradição metafísica, em especial nas figuras de Hegel e Platão. Fell começa o livro com a apresentação do pavimento de história da metafísica e com o isolamento dos pressupostos metafísicos que assombrarão os intentos filosóficos do alemão e o do francês. As análises se irmanam no reconhecimento de que o existencialismo sartreano aprofunda a crise da metafísica e o niilismo interno à história desta. Esta é a pista que seguirei para, no terceiro momento desse texto, mostrar como a presença de um imaginário gnóstico do existencialismo pode coordenar os resultados de ambas as análises.

Segundo Bornheim (2000), “o subjetivismo niilista apresenta-se como o termo ao qual tende toda a História da Metafísica” (p. 202). Esse subjetivismo niilista não é índice de uma crise “do destino de uma disciplina filosófica, e sim do próprio sentido da Cultura Ocidental” (p. 206). Conforme declara na abertura de seu livro, Bornheim entende que a metafísica é “profundamente histórica” e “define o modo como o homem assume – ou deixa de assumir – a liberdade e o mundo” (p. 8). Nessa perspectiva, “a História da Metafísica deve ser interpretada como uma dimensão essencial da própria Metafísica” pois “através de sua progressão a Metafísica se auto-realiza para, concomitantemente, autodestruir-se” (p. 206). É com base nessa perspectiva acerca da metafísica e de sua história que Bornheim declara, sobre as categorias da ontologia fenomenológica de Sartre, que “o em-si é uma realidade onto-teo-lógica, não passa de uma degradação do Deus da Metafísica, enredado que está na crise do fundamento” (p. 212). Conforme observa Marcos Lutz Müller (2006), Bornheim chega essas conclusões porque lê Sartre “na perspectiva heideggeriana da história do ser, que desdobra as consequências do platonismo e da sua autodestruição e que manifesta progressivamente a essência metafísica do niilismo” (p. 15). Antes de retomar o juízo de Bornheim sobre a ontologia sartreana, cabe uma breve exposição das grandes categorias dessa ontologia e da relação entre elas.

³ As traduções para o português dos textos em idiomas estrangeiros são minhas.

“Em-si” é a expressão utilizada por Sartre, ao longo de todo texto de *O ser e o nada*, para designar o *ser transfenomenal dos fenômenos*, isto é, o tipo de ser próprio dos objetos da consciência. Lastreada numa interpretação própria das fenomenologias de Husserl e Heidegger, a ontologia sartreana pode ser vista como um longo desdobramento das consequências de uma concepção de consciência como *intencionalidade*⁴. Radicalizando esse aspecto da consciência segundo a fenomenologia husserliana, Sartre entende que a consciência *exige* um objeto do qual sempre é possível perguntar *o que é?*. Da mesma forma, a mesma pergunta pode ser feita sobre o ser da consciência que acede aos objetos. É por meio dessa exigência ontológica que Sartre entende que é possível designar o ser da consciência como Para-si e o dos correlatos intencionais como Em-si. Todavia, se o ser Em-si – isto é, o *ser propriamente dito* – parece, nessa perspectiva, o reservatório de realidade e densidade ontológica dos fenômenos, por outro lado, segundo Sartre (2008 [1943])⁵, é muito pouco o que se pode dizer sobre ele: o ser “é”, “é em si” e “é o que é” (p. 40 [34]). Tautológico, o discurso sobre o ser Em-si se constitui nos estreitíssimos limites de vigência do princípio de identidade. Há, como observa Bento Prado Jr. (2006), um parentesco entre o Em-si sartreano e o númeno kantiano, na medida em que só seriam acessíveis por um discurso metafísico que suas filosofias desautorizam. Como em Kant, a metafísica de Sartre tem um “sentido quase negativo que recebera na *Crítica da Razão Pura* de Kant”, ou seja, não uma “ciência ilusória” mas “uma heurística que não deixa de ter sentido sem ser *constitutiva*”, “um raciocínio *hipotético* que se diferencia do caráter apodítico da ontologia fenomenológica” (p. 33).

A exigência de um âmbito metafísico em *O ser e o nada* se mostra quando a descrição ontológica exhibe seus limites e se revela carente de explicações. Segundo Sartre (2008 [1943]), “a metafísica está para a ontologia assim como a história está para a sociologia” (p. 755 [713]) no sentido de que enquanto ontologia e sociologia *descrevem*, metafísica e história *explicam um acontecimento*. É esse grande acontecimento, esse *haver ser para o desvelamento*, que pede uma metafísica que a ontologia fenomenológica não pode oferecer.

A presença de um *factum* que pede por metafísica em Sartre se deixa observar de modo especial por meio da descrição de uma das estruturas imediatas do Para-si, a saber, a *facticidade*. Para Sartre, a consciência consciente

⁴ É célebre e pacífico, na literatura sobre Sartre, que a fenomenologia lhe teria interessado de modo especial graças a apresentação de Raymond Aron em uma mesa de bar, bem como também é pacífica a compreensão de uma empolgação radical de Sartre com o método fenomenológico, registrada em seu ensaio sobre a intencionalidade.

⁵ No decorrer do texto, entre colchetes, serão designadas as páginas, onde se encontram as passagens citadas, no original, em francês.

de si mesma sempre experimenta a facticidade da própria existência, isto é, sua “condição não escolhida” (p. 128). “Sem a facticidade”, diz o existencialista, “a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição” (p. 133). Mas é o contrário que ocorre: *tudo se passa como se* o Para-si herdasse o caráter “totalmente injustificável” (p. 133) do Em-si. Conforme observado por Rossatto (2013), a náusea é a apreensão da contingência do mundo. Jacques Colette (2011) aponta que há uma ligação íntima entre náusea e angústia na medida que a primeira é “apreensão existencial de nossa facticidade” e a segunda é “apreensão existencial de nossa liberdade” (p. 73). David Sherman (2012) percebe um escalonamento da revelação das contingências do Em-si e do Para-si. Para o autor, o a angústia tematizada em *O ser e o nada* só atinge o *self* em uma experiência na qual “o mundo não é mais absurdo” (p. 257). Na hierarquia das experiências privilegiadas – que, conforme Bornheim (2000, p. 20), tem de ser negativas porque o Para-si é *falta de ser* – a angústia esvazia apenas a ipsecidade enquanto a náusea, como observa o próprio Sartre (2008 [1943]), é “um meio de acesso imediato” ao ser (p. 19 [14]). Os ecos de um dualismo que parece sobretudo uma fidelidade francesa à Descartes aparecem no drama da constituição do sentido: se o ser é algo como a noite escura de um deserto de sentido, uma versão ontológico-existencial do númeno kantiano, a consciência, por sua vez, também é vazia. Todavia, ao ser cabe o papel de permanecer na escuridão silenciosa (expressão meramente metafórica na medida em que qualquer predicação do ser supõe um dizer que presume mais que mero haver do ser) até que a consciência *invente* sentido nos horizontes de sua superfície indistinta e, por meio de uma hierarquia de valores, estabeleça diferenças e hierarquias entre objetos que, ontologicamente, *são do mesmo modo*. Se resumo o existencialismo de Sartre por meio de um pequeno mito da odisseia de uma consciência solitária surgindo sem razão em um deserto de sentido, porém, o faço na convicção de que essa perspectiva coloca em relevo os temas metafísicos, teológicos e gnósticos de seu pensamento. As análises de Bornheim (2000), falando da presença de uma *teodiceia impossível* na ontologia sartreana, permitem o esboço dessa perspectiva. Segundo o autor, Sartre,

de um lado, recusa a teodiceia, e põe o fundamento no plano “físico”; rejeita desse modo a própria alma da Metafísica. Mas de outro, torna-se ininteligível se despido de seu contexto metafísico. E isso não apenas porque se submete passivamente a um resultado da Metafísica pelo modo como caracteriza o em-si; em verdade, Sartre se prende à tradição em um sentido ainda mais profundo: é que sua explicitação do em-si só pode ser entendida onto-teo logicamente. Com

efeito, tanto quanto possível, Sartre caracteriza o em-si do mesmo modo como a teodicéia tradicional caracteriza o fundamento, visto que o define como síntese indissolúvel, como o infinito absoluto, o perfeito. Claro que a diferença entre a tradição e Sartre é que agora o fundamento teológico já não tem nome, torna-se anônimo, não obstante conserva-se teológico. Assim, existe uma transcendência teológica no existencialismo, ainda que se tenha tornado opaca; e, nesse sentido, 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 das impossibilidade da teologia. (BORNHEIM, 2000, p. 185)

Segundo Bornheim, é “com a crise da onto-teo-logia” que “o homem torna-se uma paixão inútil porque a própria Metafísica não passa de uma paixão, em certo sentido, inútil” (p. 217). *O ser e o nada* se assemelharia ao *Sofista* de Platão na medida que em vez de “desenvolver uma dialética adstrita ao mundo das Ideias”, em Sartre, “toda sua análise está situada no nível do Outro que não o Ser, da alteridade, do contrário do ser”, esse “Outro que, em Platão e em toda a História da Metafísica, termina soçobrado num mundo de sombras” (p. 264).

Segundo Bornheim, Sartre é platônico por meio de sua assimilação do hegelianismo. Se é verdade que Hegel se propõe a “olhar o negativo nos olhos”, todavia, não é, como Sartre, para “fincar-se nele”, mas para “superá-lo definitivamente” (p. 149). A possibilidade da dialética ascensional se dissolve tão logo é concebida, se mostra impossível no exato instante em que se impõe como necessária, pois “afirmada a tese, ela se bloqueia tautologicamente em si mesma” e “o processo dialético se interrompe em sua própria nascença” (p. 158). Em suma, a história da metafísica como história de sua própria consumação enquanto rapsódia das formas de entificação do ser encontra em *O ser e o nada* um de seus episódios mais dramáticos: *tudo se passa como se* uma consciência vazia tivesse a perpétua e impossível tarefa de Sísifo de constituir sentido sobre um deserto incriado e contingente. O Em-si não tem as características de uma obra de um Criador e Deus, na ontologia de Sartre, habita estruturalmente o coração do Para-si como forma ideal impossível. Isso não significa, todavia, que as análises de Sartre não guardem suas valências e fecundidades próprias. Pelo contrário: a odisseia da consciência solitária é, no contexto da história da consumação da metafísica, a figura precisa dos paradoxos terminais da subjetividade moderna. Bornheim (2000) sumariza o destino de nossa situação nessa história ao dizer que “de certo modo, somos todos sartrianos” (p. 300).

Embora não se sirva do gnosticismo como expediente interpretativo da ontologia de Sartre, Bornheim (2000) utiliza um vocabulário altamente compatível com essa aproximação ao falar em termos de “subida ao fundamento” (p. 158) ou de “vontade de subir ao fundamento” (p. 159), bem como da perda do sentido de uma teodiceia na impossibilidade de uma “participação ascensional” (p. 184). Daí emerge a figura de Sartre como pensador de um *subjetivismo niilista*. Considerando que, conforme tentarei mostrar adiante, há uma ligação íntima entre gnosticismo e niilismo, cabe reconstruir o elemento propriamente niilista que subjaz ao existencialismo de Sartre. Nesse tema, as análises de Joseph Fell (1979) são ricas de elementos.

O texto de *Heidegger and Sartre*, de Joseph Fell, é provavelmente o mais denso e completo estudo comparativo entre as ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre já escrito. Como Bornheim, Fell também é altamente inspirado pelo modo heideggeriano de ler a história da metafísica. Seu livro pode ser visto como uma defesa da ontologia fenomenológica enquanto perspectiva privilegiada para o asseguramento da identidade entre ser e pensar. Sobre o conceito ontológico-fenomenológico de *fenômeno* paira, para o autor, a prerrogativa de garantir essa identidade. Entretanto, se em *O ser e o nada* o que mais salta aos olhos é o tema da *separação* entre pensamento e ser na forma da tensão entre sujeito e objeto (BORNHEIM, 2000 p. 164ss; FELL, 1979, p. 1ss), segundo Fell, isso se deve a possibilidades abertas pela própria economia interna de *Ser e tempo*: ao declarar que o ente só exhibe sentido mediante sua articulação na compreensão projetiva dos existentes humanos, Heidegger oferece para o existencialismo sartreano o expediente do ente *destituído de sentido* intrínseco. Tudo se passa, para Fell, como se a subsistência [*Vorhandenheit*] fosse mais básica do que a disponibilidade [*Zubandenheit*] na medida em que a experiência privilegiada da angústia revelaria esse caráter sem sentido disfarçado na experiência ordinária das ocupações cotidianas. Conforme Fell,

o grande perigo não resolvido de *Ser e tempo* é que a consciência da diferença ontológica entre os entes e seu ser pode ser interpretada como consciência da insuficiência, relatividade e virtualidade do significado em comparação com a pura existência [...] de entes que são essencialmente “ininteligíveis” e “desprovidos de qualquer significado. [...] A presença deste perigo em *Ser e tempo* é o principal sinal de que “a luta contra a subsistência [*Vorhandenheit*]” ainda não acabou. A presença desse perigo residual em *Ser e tempo* sugere que Heidegger não está totalmente isento de responsabilidade pelo modo como Sartre o reapropria. Enquanto o significado for “lançado sobre” entes que são inerentemente sem sentido, nenhuma reconciliação real de essência e existência, de significado e entidade, de idealidade e realidade, é possível. Na medida em

que *Ser e tempo* é, de acordo com seus próprios princípios, historicamente condicionado, ele exhibe a influência da ontologia antiga que desafia. (FELL, 1979, p. 127-8)

A diferença entre os entes destituídos de significado e os existentes que operam como fonte de toda significação precisa, no entendimento do autor, ser superada por meio do asseguramento de uma perspectiva que estabeleça de saída a *comunidade precedente de natureza entre fatores*⁶. A expressão é colhida no *De anima* de Aristóteles e aponta para o fato de que aquilo que a dialética tenta *compor* por meio de totalizações e sínteses é da ordem do *pressuposto* para a interação entre distintos fatores de uma relação. Segundo Fell (1979), a angústia é “consciência explícita de, em termos de Aristóteles, ‘uma comunidade precedente de natureza entre os fatores’ – entre homem e as entidades do mundo” (p. 56). A angústia é um “não-estar-em-casa entre os entes familiares” que é um “estar-em-casa no verdadeiro ‘lar’ que é o verdadeiro fundamento desses entes familiares, aquele que possibilita que os seres sejam familiares” e em cujo estranhamento que ocasiona faz com que o fundamento ganhe relevo na medida em que “a atenção é deslocada dos entes do primeiro plano para o seu plano de fundo, seu lugar” (p. 57). A argumentação de Fell ao longo do livro vai na direção de mostrar que o Heidegger tardio oferece mais elementos do que Sartre na direção de assegurar uma comunidade de natureza entre fatores e o conceito de Lugar [*Place*] é, para Fell, central para essa perspectiva vantajosa em termos de enfrentamento do niilismo. O autor não cessa de lembrar que o próprio filósofo alemão considerará *Ser e tempo* “pouco originário” e demasiado “voluntarista” (p. 98, 104), em uma direção argumentativa que parece sugerir que os desdobramentos sartreanos da ontologia heideggeriana compõem como razões de sua decepção com sua própria ontologia fenomenológica. Fell também admite que sua argumentação eventualmente força “propositalmente

⁶ O que aqui se designa, com Fell (1979) por meio da expressão “comunidade de natureza entre fatores” é um problema que aparece mais recentemente, ainda que de forma distinta, no pensamento de Renaud Barbaras. Em *Désir et manque dans L’Être et le Néant*, Barbaras (2005, p. 113ss) falará em termos de “*a priori* universal da correlação”. A expressão será retomada pelo autor em entrevista recente para Paulo Rodrigues e Fabrício Pizelli (2020). Cabe também mencionar que a expressão – “precedent community of nature” – é tomada, por Fell, de *Basic works of Aristotle*, de Richard McKeon. Se consultamos a mesma passagem em 429b25 nas edições em português, não encontramos essa expressão. Na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006, p. 115), se lê que “algo comum subsiste em duas coisas”. Na tradução de Ana Maria Lóio (2010, p. 115), se lê sobre “existir em duas coisas algo comum”. Um comentário que se sintoniza com a interpretação de Fell pode ser encontrada em *Aristotle’s De Anima: a critical commentary*, de Ronald Polansky (2007, p. 456-7). Uma interpretação do tema da inteligibilidade em Aristóteles, na perspectiva de um cotejo entre o *De anima* e a *Metafísica* pode ser encontrada em *Mind and world in Aristotle’s De Anima*, de Sean Kelsey (2022, p. 121ss).

as implicações existencialistas e nihilistas do pensamento pré-*Kehre* de Heidegger até onde elas podem ser levadas” culminando em uma ênfase na interpretação da subsistência dotada de significados “meramente humanos e meramente ideais”, ou seja, “uma posição próxima à de Sartre” (p. 112). Em certo sentido, é possível dizer que a subsistência heideggeriana que se revela no estranhamento da angústia coincidiria com o Em-si sartreano enquanto paradigma do ente destituído de sentido. O pensamento heideggeriano sobre o Lugar, que não explorarei aqui, ofereceria um nível interpretativo mais básico e profundo para a questão sartreana sobre o acontecimento ou Evento que instaura o domínio acessível para a ontologia fenomenológica⁷. A metafísica heurística sartreana é, como para Bornheim, também para Fell, um observatório para a presença do influxo de elementos platônicos ou, mais precisamente, *neoplatônicos* em Sartre:

Sartre nos oferece uma resposta hipotética inspirada na cosmologia neoplatônica. *O ser e o nada* dá uma série de pistas para uma espécie de cosmologia plotiniana. Pode-se entender Plotino como tendo se dedicado ao esforço platônico para entender a natureza da relação entre o “Caminho da Verdade” de Parmênides e o “Caminho da Aparência”. O caminho da verdade, que os mortais só podem percorrer com a ajuda divina, revela a verdade do cosmos; como plenitude indiferenciada e auto-idêntica, só se pode dizer dela que “é”. O paralelo com a caracterização do ser-em-si de Sartre nos impressiona imediatamente. O modo de parecer é o modo de aparente multiplicidade e devir; está infectado pela negatividade, pelo não-ser. Mas Parmênides não nos oferece uma explicação clara da relação entre ser e não-ser, entre verdade e sua dissimulação. Plotino tenta explicar essa relação através da emanação do Uno, uma descida à multiplicidade condicionada pelo não-ser. A alma aspira a reverter esse movimento descendente e retornar ao puro ser. Uma variante dessa cosmologia parece assombrar Sartre em todo *O ser e o nada*. Não se poderia imaginar a ontologia que Sartre apresentou como uma espécie de grande drama cósmico que é inerentemente significativo, imbuído de propósito inerente? Com certeza, “no plano ontológico nada permite afirmar que, desde o início e no próprio ventre do em-si, o para-si significa o projeto ser causa de si mesmo”. E, no entanto, “tudo se passa como se o em-si, em um projeto de se fundar, se desse a modificação do para-si”. [...] Tudo se passa como se o que nos parece

⁷ Em sua resenha do livro de Fell, Judith Butler (1982) toma partido pela perspectiva da dialética sartreana contra o pensamento heideggeriano do lugar, preferido por Fell por ser “mais originário”, e entende que a *práxis* perpétua apresentada na *Crítica da razão dialética* dá conta da manutenção da instância de sentido partilhado intersubjetivamente.

uma “aguda dualidade” realmente tivesse sua fonte pré-histórica na emanação ekstática da consciência a partir da unidade de plenitude, emanação esta que inicia uma odisséia espiritual cósmica cuja causa final é um retorno ekstático à unidade que conseguiria uma reconciliação impossível de não-ser e ser, uma síntese real de consciência e substância. A consciência alcançaria a substancialidade sem se perder e a substância alcançaria a consciência sem se perder. Em outras palavras, o cosmos seria inerentemente inteligível; os significados humanos não flutuariam mais sobre a superfície de uma substância impermeável sem grudar. *Essentia* e *existentia* coincidiriam, portanto. A consciência seria a articulação do próprio sentido do em-si, a auto-realização da substância. Tudo se passa como se o *telos* do cosmos fosse realizar a síntese fenomenológica curando “uma dualidade aguda”. (FELL, 1979, p. 92)

A ontologia fenomenológica de Sartre se inscreve na história da metafísica como mais um capítulo do platonismo, como um neoplatonismo tardio. O autor aponta uma legítima coleção de expressões marcadamente neoplatônicas ao longo do texto de *O ser e o nada*. No texto de Sartre (2008 [1943]), encontramos expressões como “plenitude indiferenciada” (p. 56 [50]), “descompressão de plenitude” (p. 122 [116]), “diaspórico”, “miragem ontológica” (p. 192 [182]), “quase-multiplicidade no âmagô do ser” (p. 192-3), “negação ek-stática” (p. 257 [243]), “ek-stase platônico” (p. 322 [306]), “emanação” (p. 707, 711 [667, 671]), “desagregação de uma totalidade” (p. 759 [717]), “ser desintegrado” (p. 761 [719]). Para o existencialista, “a consciência é o *Outro* platônico”, o outro que “não poderia ser outro sem emanar do ser” (p. 754 [712]). Por mais que um jargão não seja por si um argumento decisivo, porém, amparada nas análises de Bornheim e Fell, a presença do vocabulário neoplatônico em Sartre é bem mais que anedótica. Tudo se passa como se a dialética ascensional, impregnada de nostalgia metafísica, fosse uma condição de insuperável mal-estar: um retorno do Para-si ao puro Em-si seria uma passagem do puro sujeito ao puro objeto. Já o Em-si-Para-si, híbrido sintético que guardaria as determinações características dos dois reinos é qualquer coisa como uma ideia kantiana, tão regulativa quanto irrealizável, pois só Deus poderia ser Em-si-Para-si, mas, como Sartre (2008) não nos deixa esquecer, “a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil” (p. 750 [708]).

O existencialismo é um gnosticismo?

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre (2014) faz uma observação que aponta para o fato de que o termo “existencialismo” funciona não só

como substantivo ao nomear um posicionamento como também opera enquanto adjetivo aplicável a opiniões pessimistas. É nessa mesma perspectiva que se poderá eventualmente considerar “gnóstica” esta ou aquela posição. Essa perspectiva é lastreada pelo uso exemplar do termo gnosticismo por Eric Voegelin (2002) que, como observa Noeli Rossatto (2020), faz um uso muito especial do termo “gnosticismo” ao utilizá-lo como chave de leitura da política moderna e ver Joaquim de Fiore como uma figura precursora desse gnosticismo político. É nessa acepção *adjetiva* de gnosticismo que este é apresentado, guarda íntima relação com o niilismo e pode ser aplicado ao existencialismo e, em especial, o de Sartre.

Hans Jonas (2001) dirá que “o existencialismo, que fornecera os meios de uma análise histórica [do gnosticismo], foi envolvido nos resultados dela” (p. 320). Essa ideia preside suas análises do pensamento heideggeriano no final de *The gnostic religion*. Nas palavras de Róbson Reis, (2014), Jonas mostra que, no gnosticismo, “a passividade de uma violência sofrida de ter sido jogado em um mundo alheio” é “associada com a urgência de um lançar-se contínuo no futuro, sem constituir nenhuma permanência num presente que se possa habitar propriamente” (p. 245). Para o autor, na experiência da angústia descrita por Heidegger, se observa um “profundo estranhamento e falta de domicílio” do modo de ser do ser-aí, no qual se pode notar a similitude com “o acosmismo da tradição gnóstica, tão bem estudado por Hans Jonas” (p. 248). Assim como o Sísifo de Camus, o ser-aí heideggeriano não conhece descanso: conforme Reis (2014), “o estar projetado em possibilidades nunca alcança a estabilidade presente no ocupar status ou no jogar um papel” e “projetar-se em possibilidades, formar uma identidade prática, nunca é algo que se alcança ao modo de uma propriedade de estado ou de um papel social” (p. 249). Ainda para o autor, “o antinomismo gnóstico, a falta de qualquer vinculação estável e fundada a alguma normatividade existencial, aparentemente está presente no nível mais profundo da analítica existencial” (p. 250).

As análises de Jonas, bem como as de Voegelin e também de Hans Blumenberg são inventariadas e comparadas por Franco Volpi (1999) em seu livro sobre o niilismo. Para este autor, é Émil Bréhier quem melhor capta a “dramática” gnóstica operando de modo tácito no pensamento de Heidegger. Segundo Volpi,

em Heidegger, se narraria a queda da existência individual na finitude, tal como na gnose se conta a queda da alma no abismo do mundo. A diferença é que em *Ser e tempo* a narrativa não fala de início nem de fim e é, precisamente, essa ignorância de origem e destino que confere à vida romaneada sua tensão

dramática, como numa tragédia de causa e desfecho desconhecidos. 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 (o que, segundo Bréhier, corresponde ao “cuidado” heideggeriano); 3) pelo conhecimento (gnose), algumas existências conseguem superar o esquecimento e recuperam a lembrança de sua origem, retornando a ela. (VOLPI, 1999, p. 100)

O niilismo gnóstico se intensificaria em Heidegger na medida que a ontologia fenomenológica de Heidegger “não conhece mais a unidade divina originária nem crê em volta alguma, mas se esvai por inteiro no horizonte vazio e dramático da finitude” (p. 100). O mesmo tipo de acento gnóstico recai sobre a obra de Albert Camus, cujos títulos das obras – *O estrangeiro*, *A queda*, *O exílio e o reino* – já seriam indícios suficientes de uma recepção de influxos gnósticos, em um horizonte de plausibilidade mais fácil de rastrear na medida em que sua tese de doutorado, “*Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*” é “centrada nas figuras de Plotino e Agostinho” (p. 105). Para José Ciota (1989, p. 37), também é Bréhier que melhor capta o aspecto dramático e de *roman métaphysique* do gnosticismo. A dramaticidade do gnosticismo é enfatizada por comparação à metafísica de Plotino, cujo tom racionalista amenizaria os aspectos dramáticos da existência. Em suma, os indícios sugerem a hipótese de que o existencialismo não é apenas a radicalização do platonismo mas também do neoplatonismo e do gnosticismo.

Jonas (2001, p. 42-7) observa que o gnosticismo apresenta uma perspectiva própria sobre temas como teologia, cosmologia, antropologia, escatologia e moralidade. Nesse sentido, o gnosticismo apresenta respostas para todas as questões que James Sire (2004, p. 52) considera essenciais para a demarcação dos limites das *visões de mundo*. O gnosticismo apresentaria, nesse sentido, posições sobre a natureza da realidade originária, da realidade exterior e do ser humano, teria uma posição sobre o destino pós-morte, sobre os limites do conhecimento e sobre o certo e o errado. Assumindo-se um parentesco entre o gnosticismo e o niilismo, é possível aduzir a ambos uma – e provavelmente a mesma – posição sobre o sentido da História humana.

Se o desfecho do livro de Hans Jonas sobre o gnosticismo é uma aproximação explícita entre o existencialismo e o gnosticismo, o terceiro capítulo nos oferece um vasto cabedal de categorias do imaginário gnóstico. Por meio dessas categorias é possível fazer uma breve varredura da ontologia fenomenológica sartreana em busca de elementos que permitam a exibição

dessa sintonia. O modo tácito por meio do qual esse imaginário comparece nos vocabulários de Bornheim e Fell é um indício de sua pertinência enquanto expediente de articulação interpretativa do que Volpi (1999) chamara de *romance gnóstico*, isto é, de uma *narrativa* ou *metanarrativa* gnóstica incoativa e latente no discurso sobre o niilismo e as dificuldades do habitar mundos. Vejamos (por razões de espaço, apenas) alguns desses elementos.

A *estranheiridade*: o estrangeiro experimenta estranhamento e não compreende o lugar no qual “erra perdido”, imbuído de “angústia e saudade de casa” até que se esqueça de que é um estranho em terras estrangeiras e termine “sucumbindo à atração do mundo estrangeiro e se distanciando de sua própria origem” (JONAS, 2001, p. 49). Se o gnosticismo pensa no caráter perpetuamente estrangeiro da alma no mundo material, o existencialismo sartreano presume a estrangeiridade do Para-si subjetivo em um horizonte no qual *tudo* é objeto. O esquecimento dessa estrangeiridade não é senão a queda na má-fé (SARTRE, 2008, p. 92ss [1943, 85ss]), por meio da qual o sujeito compreende a si mesmo como objeto, se alienando de sua mais íntima condição. O tema se conecta com o da *estada* provisória gnóstica do estrangeiro em um mundo material (JONAS, 2001, p. 55). Considerando que o mundo de sentido em Sartre (2008, p. 155ss [1943, 139ss]) se instaura no *círculo da ipseidade*, a habitação do Para-si no mundo que constrói é sempre provisória na medida em que é relativa à projeção em possíveis (p. 147ss [127ss]), um “projetar-se em vão”, razão da “frustração de ser que o Para-si tem-de-ser” (p. 193 [183]) no horizonte de uma temporalidade que “deve ter a estrutura de uma ipseidade” (p. 192 [182]). A habitação própria do Para-si angustiada em um mundo decaído, portanto, presume uma atmosfera de *estranhamento*.

A *dispersão*: o significado do elemento espiritual e luminoso no domínio da materialidade, segundo Jonas (2001, p. 59) é que “uma unidade original foi cindida e entregue à pluralidade: os estilhaços são as faíscas dispersas por toda a criação”, e “a salvação envolve um processo de reunião, de recolhimento do que foi assim disperso, e a salvação visa a restauração da unidade original”. Sartre (2008, p. 193 [183]) fala em termos de um “escândalo do diverso” e, como vimos, todo o drama de sua *metafísica heurística* é o da reunião de um Para-si com o Em-si do qual *tudo se passa como se* dele tivesse emanado. O Para-si é um perpétuo estrangeiro em um exílio e sua aventura singular tem a forma de uma errância dispersa. Mesmo solitária, a existência é uma diáspora do si em relação ao seu passado, sua facticidade e a qualquer expediente de coincidência consigo própria.

A *queda* e a *submersão*: conforme Jonas (2001, p. 62ss), no gnosticismo, a alma cai na matéria e nela submerge. O tema, uma vez mais, nos reaproxima

da fenomenologia da má-fé de *O ser e o nada* na qual, como observa Bornheim (2000, p. 49), “a condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição” e que faz com que o garçom se torna “coisa-garçom, e o soldado coisa-soldado” em uma sociedade na qual “tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete”. É nesse horizonte de materialidade social que as subjetividades *caem e submergem* em roteiros e normas nas quais o Para-si estrangeiro se esquece de sua condição de exilado e erra de modo disperso, na materialidade de gestos vazios e performativos⁸. A teatralidade das condutas sociais faz é índice de uma ausência de sentido comparável ao domínio material na perspectiva gnóstica.

O *desamparo*, o *terror*, a *saudade de casa* (JONAS, 2001, p. 62ss): a noção de desamparo, embora não apareça explicitamente em *O ser e o nada*, é mobilizada em *O existencialismo é um humanismo* quando Sartre (2014) descreve a ausência de quaisquer anteparos para as escolhas subjetivas. Desamparo é, nesse sentido, sinônimo de solidão radical. Uma experiência próxima do terror⁹ pode ser encontrada nas análises que Sartre faz da angústia. Segundo Sartre (2008 [1943]), um jogador resolutivo a abandonar o vício do jogo experimenta frequentemente a “ameaça de ruína” ao perceber que a resolução, para ser efetiva, precisa ser refeita “*ex nihilo e livremente*” (p. 77 [70]). “Na angústia”, a liberdade radica “se angustia diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais” (p. 79 [73]), revelando a fragilidade e a efemeridade do projeto existencial singular que, orientado para possibilidades específicas, que “faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo” (p. 84 [77]) no qual “se *nada* me constringe a salvar minha vida, *nada* me impede de jogar-me no abismo” (p. 76 [69]). A angústia é terror na medida em que é uma experiência privilegiada do *nada*. Errante disperso e permanentemente assombrado pela ameaça de um desmoronamento que vem de si mesmo, esse

⁸ A expressão é de Slavoj Žižek (2010). Para o autor, gestos vazios e performativos são parte da própria essência do laço social tal como concebido pela psicanálise. Considerando o lugar do estrato social nesse esquema existencialista tão neoplatônico quanto gnóstico que proponho – a saber, o lugar no reino da má-fé –, a única atitude adequada em relação aos gestos vazios e performativos é a *renúncia* a sua execução.

⁹ Uma interessantíssima definição de terror pode ser encontrada em *Aparição: o Limbo*, escrito por Mark Rein-Hagen. O livro é um manual de jogo de interpretação de papéis constituído, em grande medida, por orientações ao narrador. Nesse sentido, a própria estrutura do jogo tem um elemento gnóstico: enquanto os jogadores criam os personagens, o narrador fica responsável pela criação do mundo e da história no interior da qual os personagens realizam ações e vivem aventuras. Segundo o autor, “o terror é a ideia intelectual de que algo está errado e vai piorar. A maioria dos terrores ocorre dentro dos limites do que um observador pode aceitar; é uma apreensão que começou a tomar forma. [...] O terror implica em que nem tudo está perdido. [...] A causa do terror não precisa ser uma ameaça premeditada de violência física. É muito mais sutil do que o horror, e pode ser muito mais eficaz. A antecipação ou o temor de algum desastre costuma ser mais terrível do que o desastre em si.” (REIN-HAGEN, p. 76).

Para-si parece de uma espécie de saudade, de nostalgia metafísica de um Pleroma plotiniano no qual, em razão da impossibilidade da ontologia de fundar a metafísica da qual precisa, não poderia ter morado jamais – ou, no limite, não poderia jamais *saber* que o teria habitado¹⁰. O *desejo de ser* que define a condição humana e que impregna cada pequena atividade de um Para-si disperso no cotidiano é qualquer coisa como uma marca do Em-si no Para-si, índice de uma indemonstrável e presumida emanção.

O *entorpecimento* e o *adormecimento*: segundo Jonas (2001, p. 68), se “a existência terrena é, por um lado, [...] caracterizada pelos sentimentos de desamparo, terror, nostalgia”, por outro lado “é descrita também como ‘adormecimento’, ‘sono’, ‘embriaguez’ e ‘esquecimento’”. Uma vez mais reencontramos o tema na ontologia fenomenológica de Sartre (2008, p. 116 [1943, p. 109]), onde se lê que “*fazemo-nos* de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha”. A errância dispersa do Para-si se dá na “*Weltanschauung* da má-fé” (p. 115 [108]), visão de mundo na qual “aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos” e “um tipo singular de evidência: a evidência *não persuasiva*” (p. 116 [109]). A má-fé é, portanto, o paradigma de um estilo de vida no qual o estrangeiro exilado foge da aterrorizante “captação reflexiva de si” (p. 73 [66-7]) que caracteriza a experiência da angústia. Na má-fé, o Para-si se esquia de sua condição de errante e sustenta – sem nenhuma garantia de sucesso, sem possibilidade de afugentar definitivamente a angústia – a fantasia de um mundo e de um lar, mesmo que sua suposta habitação seja a habitação de um prisioneiro, uma prisão domiciliar¹¹.

¹⁰ Embora merecesse um tratamento especial, algo muito parecido se passa na perspectiva da psicanálise. Seja considerado um evento – como em Freud – ou uma estrutura – como em Lacan – o *trauma* desempenha a função de *queda* e *separação* de uma unidade originária. Assim como em Sartre há uma espécie de imagem do Em-si como figura ideal no coração do Para-si, em Lacan o trauma da castração simbólica produz um resto que ele chamará de “objeto pequeno *a*”, um elemento meramente formal e de materialidade variável, que opera como expediente de “causa” do desejo em um sujeito faltado. Mais sobre essas aproximações entre psicanálise e mística pode ser encontrado em *Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan*, de Marlos Terêncio (2011).

¹¹ Uma vez mais, uma aproximação com a psicanálise se impõe na medida em que a expressão “prisão domiciliar” é de Marco Antônio Coutinho Jorge (2010, p. 77). Se no texto do psicanalista a expressão designa o tipo de habitação que caracteriza o sujeito do inconsciente em sua relação com a fantasia, *mutatis mutandis*, ela é uma sucessão adequada para designar o mundo que emerge no circuito da ipseidade em *O ser e o nada*. Em ambas as perspectivas o que se observa é o pavimento *peçoal* do campo do sentido por meio do qual um deserto de puro Real ou Em-si, inominável e inapreensível pela linguagem, ganha um semblante de habitação. O caráter esquivo do Real lacaniano e do Em-si sartreano ao enquadramento linguístico guarda semelhanças notórias com o Um plotiniano e com os desdobramentos da teologia negativa acerca dos atributos de um Deus que sempre “permanece infável” (ROSSATTO, 2014, p. 161).

Conforme Rossatto (2013), Sartre apresenta elementos de uma mística descendente em vez de, para falar com Bornheim (2000), uma subida ao fundamento por meio de uma participação ascensional. É o que se vê em Saint Genet, quando Sartre (2002) diz, sobre a autodestruição da subjetividade de Jean Genet e de Jouhandeau, alega que “trata-se de percorrer, ao contrário, o caminho que levou dos protozoários ao homem”. O mundo organizado da disponibilidade dos entes e da possibilidade de um genuíno encontro entre os sujeitos é de natureza meramente virtual, instável, um reino cuja atmosfera é a da má-fé. O verdadeiro lar do existente humano não é a errância dispersa no mundo que emerge no circuito da ipseidade mas a experiência viva do jogo por meio do qual o mundo se constitui. Tudo se passa como se Sartre não só radicalizasse o platonismo mas, também, invertesse o sentido da emanção plotino: no lugar de uma unidade luminosa da qual se desprende uma centelha que tentará voltar para essa unidade, o Para-si surge como que por emanção desde *a noite escura do Em-si*¹². A estrutura neoplatônica heterodoxa dessa soturna teodiceia pavimenta o solo para que medrem os temas gnósticos que constituem a materialidade da existência. Na ausência da possibilidade de uma dialética ascensional na direção de um fundamento de unidade luminosa, a salvação depende, portanto, do estabelecimento de condições de uma outra atmosfera, diferente daquela do reino da má-fé. Uma atmosfera própria do exílio na qual a intensificação da queda instaura um modo de viver distinto daquele de uma errância sonâmbula em um mundo de sombras. É no final de sua ontologia fenomenológica que o existencialista francês oferecerá os elementos de um esboço de uma *quase-gnose* por meio da qual se oportuniza esse distinto modo de existir.

O gnosticismo como gênero narrativo e a quase-gnose existencialista

O imaginário gnóstico apresentado por Hans Jonas se presta ao papel de cabedal categorial que dá substancialidade dramática ao niilismo inerente ao paradigma do sujeito e do objeto que, segundo Fell, por ameaçar *Ser e tempo*, aparece impregnando *O ser e o nada* de consequências niilistas. Para este autor,

¹² É interessante observar que essa emanção da clareira luminosa da consciência desde uma escuridão originária pode, segundo Arthur Lovejoy (2005, p. 322), ser detectada no pensamento de Schelling, no qual enfim era possível ver “o esquema platônico do universo [...] virado de cabeça para baixo” já que o processo gerador do mundo começa não no topo, mas no fundo”. Como observa José Ciota (1989), todo o livro de Lovejoy é uma investigação de temas neoplatônicos, em especial a perseguição da ideia de princípio de plenitude. Vale mencionar que em *Aspectos da modalidade*, Róbson Reis (2014, p. 268ss) examina a possibilidade de vigência do princípio de plenitude no domínio da relação do ser-ai com seus possíveis na filosofia heideggeriana.

conforme anteriormente afirmado, o desafio posto para o pensamento é o de assegurar uma *comunidade de natureza* entre fatores distintos e essa seria uma tarefa que deveria ser assumida de saída por quaisquer ontologias fenomenológicas futuras. Minha aposta, no presente momento do argumento, é a de que essa comunidade de natureza pode ser estabelecida ao custo de um *desvrio*. Se o estabelecimento da identidade ontológica entre ser e pensar foi uma missão aparentemente abandonada entre a queda do hegelianismo e a ascensão das ontologias existenciais, todavia, penso que essa comunidade de natureza se insinuou para o pensamento filosófico justamente *entre* Hegel e Heidegger, a saber, na consolidação da tradição hermenêutica. Segundo Ernildo Stein,

No momento em que nos libertamos das ontologias, com o nascimento da tradição hermenêutica, começamos a perceber que os diversos campos da filosofia, que antes eram determinados a partir do mundo natural, poderiam ser multiplicados ao infinito através da inventividade humana. De certo modo a filosofia redimiu para si mesma um campo – talvez não auto-suficiente – em que o ser humano estava livre para uma inventividade histórica e cultural. (STEIN, 1996, p. 39)

Enquanto as ontologias normalmente tentam estabelecer de uma vez por todas um discurso estrutural de vigência perpétua e validade retroativa, o pensamento hermenêutico mantém aberta a via da interpretação, das articulações provisórias e revisáveis e da valência positiva do inacabamento¹³. É na esteira da tradição hermenêutica que surge, por exemplo, a *hermenêutica narrativista* de Paul Ricoeur (2014, 2010), capaz de pensar de maneira *não-totalizante* as regiões filosóficas. É na esteira dessa hermenêutica narrativista – que não terei espaço ou tempo de detalhar aqui – que proponho que a ontologia fenomenológica de Sartre, ao se inscrever na história do niilismo, é permeada pelo gnosticismo enquanto *gênero narrativo*. Na medida em que essa ontologia pretende descrever a condição humana, o gnosticismo enquanto gênero narrativo que impregna as categorias cardeais da ontologia sartreana se

¹³ Admito o caráter de certo modo problemático da ideia de uma espécie de *substituição* da ontologia pela hermenêutica. Acaso não é sempre possível perguntar “*o que é?*” acerca do que aparece? Todavia, que seja sempre plausível que a questão se coloque, disso não se segue que seja sempre possível dar respostas definitivas. Nessa direção, a perspectiva de Ricoeur (2014) em *O si-mesmo como outro* é exemplar: seu décimo e último estudo, para o qual todos os outros nove convergem, é intitulado com uma pergunta: *rumo a qual ontologia?* Que o hermeneuta francês admita, já no prefácio da obra, que admite que seu pensamento seja enquadrado naquilo que Manfred Riedel designada “filosofia segunda” mostra, de certo modo, o limite da busca filosófica por fundamentos, metafísicos ou ontológicos, depois de uma longa história e de uma intensa crise da metafísica que, segundo a hipótese desse texto, o existencialismo representa de modo tão exemplar.

desdobra também nos níveis de *estilo de vida* e *visão de mundo*. Em outras palavras, penso que uma tomada de distância com relação as teses de *O ser e o nada* permite que se veja o existencialismo como “uma filosofia, uma literatura e um clima de opinião”, no dizer de Otto-Maria Carpeaux (2011, p. 2817), “uma nova orientação não só da filosofia, mas também do teatro e do romance”, segundo Milan Kundera (2006, p. 61), “uma corrente filosófica, um estilo de vida, uma ‘religião’” conforme Annie Cohen-Solal (1986, p. 347) ou, de modo ainda mais explícito, como a própria “religião do humanismo”, conforme Joseph Fell (1979, p. 141). Essa polivalência do existencialismo é sintetizada por Jacques Collette:

Durante as décadas de 1930-1950, o existencialismo parece designar um *clima de pensamento*, uma corrente literária vinda da Europa do Norte, dos países eslavos ou germânicos. Um de seus traços principais seria a percepção do sentido do absurdo juntamente com a do sentimento trágico da vida. A experiência de uma humanidade entregue às violências mortíferas, às monstruosidades de uma guerra particularmente bárbara teria exigido dos artistas, dos escritores e dos filósofos novas inflexões, capazes de repor em questão o exercício de uma liberdade ainda a conquistar. (...) Assim, obras literárias, políticas e filosóficas de orientações as mais variadas foram tachadas de existencialismo, o que no grande público, aliás, podia qualificar tanto um *modo de vida* quanto um *estilo literário*. (COLETTE, 2011, p. 7, grifos meus)

É nessa perspectiva de polivalência que o existencialismo se constitui a um só tempo como *visão de mundo*, *estilo de vida* e *gênero narrativo*. É nesses três registros que o imaginário gnóstico impregna o existencialismo. Portanto, a existência é *vivida*, *compreendida* e *discursivamente articulada* – pensada, narrada, descrita¹⁴ – em termos gnósticos por meio do existencialismo que, conforme apresentado, comparece no século XX como portador da herança platônica e neoplatônica na história da metafísica e do niilismo.

Para explorar essa hipótese, parto da sugestão de Bornheim de que *de certo modo, somos todos sartreanos* para, por meio dela, alegar que *se somos todos de certo modo sartreanos, então somos todos de certo modo gnósticos*. A hipótese da hegemonia de uma cosmovisão gnóstica em nossos dias vem sendo ventilada por Wilson Ferreira, por meio da expressão *Cinegnose* que nomeia tanto sua dissertação de mestrado (2009) quanto o site¹⁵ no qual, há mais de uma

¹⁴ Essa tríade de possibilidades discursivas é inspirada na pequena cartografia das possibilidades romanescas sugerida por Milan Kundera (1988), em *A arte do romance*.

¹⁵ Ver: <http://cinegnose.blogspot.com/>

década, o autor analisa produções cinematográficas e acontecimentos do âmbito da comunicação em meios midiáticos. O cinema gnóstico, segundo o autor, apresenta de maneira pujante o imaginário gnóstico que tentei reconstruir por meio da obra de Jonas. Para Wilson Ferreira, predomina nessas narrativas cinematográficas uma realidade multifacetada:

O primeiro momento é a da meta-realidade. O protagonista presente que há algo de estranho com a realidade, em um sentido metafísico: melancolia, paranoia, sensação de estranhamento ou de deslocamento em relação a sua vida cotidiana, ansiedade, insônia, *déjà vu*, lapsos temporais. Muitas vezes a narrativa propõe situações metalinguísticas que irão acirrar ainda mais essa sensação de irrealidade ou de estar sonhando acordado.

O segundo momento é o da supra-realidade. O protagonista já está inserido nessa(s) outra(s) dimensão(ões) da realidade. A aceita e tenta entender as regras do(s) seu(s) funcionamento e existência.

Para-realidade é o terceiro momento no qual o protagonista consegue interagir com os personagens e com o próprio ambiente desta supra-realidade. Seu momento máximo é a capacidade de manipulação e previsão dos eventos dessa nova dimensão. (FERREIRA, 2009, p. 110-11)

Reencontramos em Ferreira uma realidade composta por estratos de sentido em termos muito semelhantes àqueles propostos por Rossatto (2013) em suas análises do Sartre místico de *A náusea*. Segundo Wilson Ferreira (2009, p. 199) os anos que “marcam uma mudança da representação da irrealidade do mundo no qual o protagonista vive” são os anos de 1999 e 2000. Na virada do milênio, portanto, a *irrealidade* do mundo do sentido é acentuada. Essa intensificação da experiência da irrealidade das narrativas gnósticas parece indicar, nesse sentido, que a história da metafísica – e a do nulismo que lhe subjaz – ainda vige como expediente interpretativo da experiência humana no século XXI. Tudo se passa como se nosso século fosse – mais compulsoriamente do que por convicção ou orientação deliberada – *mais existencialista* e *mais gnóstico* do que seu antecessor¹⁶.

¹⁶ Nessa direção, uma das obras mais emblemáticas é o filme *Waking Life*, de Richard Linklater (2001). Produzido com a técnica de rotoscopia, o filme tem um aspecto de animação que estabelece uma estética onírica. O enredo é mínimo: um protagonista sem nome passa por sucessivos falsos despertares que o colocam, de forma descontínua, em ambientes nos quais quase absolutamente apenas escuta os monólogos de intelectuais das mais diversas áreas sobre os mais diversos assuntos: linguagem, subjetividade, identidade pessoal, a natureza dos sonhos. Os personagens, falando com o protagonista ou não, são sempre as próprias pessoas: o músico Guy Forsyth, o cineasta Caveh Zahedi, o jornalista Alex Jones e, de forma emblemática, em um dos primeiros monólogos, o professor Robert Solomon falando sobre Sartre. O último “personagem” com quem o protagonista fala é o próprio diretor

Um elemento interessante para a economia de meu argumento é a análise que Wilson Ferreira faz da ironia no período romântico. Ferreira (2009, p. 28) observa já no fenômeno da ironia romântica uma “tentativa de gerir uma angústia fundamental inerente aos seres da linguagem: o sofrimento com o impossível desejo de dizer ‘a coisa’”.

O romântico tem um olhar extremamente crítico em relação ao presente: toma distância da realidade em que vive, tenta objetivá-la e a si mesmo em um movimento reflexivo e auto-reflexivo. Mas esta crítica se faz acompanhar por uma espécie de nostalgia da unidade perdida, de uma época onde todos os hiatos e lacunas estavam preenchidos ou preenchíveis, aspira à unificação daquilo que está fragmentado, a restauração da plenitude e da harmonia perdidas. [...] A ironia caracteristicamente romântica é o permanente movimento de vai-e-vem entre a consciência crítica e pessimista do mundo (a consciência da impossibilidade da recuperação da unidade perdida) e a sua negação (o reencontro da unidade). Esta talvez seja a diferença entre o estilo romântico em relação às outras formas de reflexividade modernas. [...] Ao desenvolver uma poética, uma filosofia e um método (a ironia), o romantismo cria um anseio pelo absoluto, uma espécie de busca religiosa que, de um lado, toma seriamente as percepções fragmentárias do mundo material como forma de revelação do espírito e, do outro, toma essas mesmas percepções como formas inferiores que encobrem como um véu o invisível. (FERREIRA, 2009, p. 29)

Sem pretender dizer que além de ser um gnosticismo o existencialismo é também um romantismo¹⁷, a ideia de uma ironia especificamente gnóstica permite que vejamos como Sartre entende a

Richard Linklater. Depois da conversa com o “Demiurgo” do filme, o filme se encerra com uma cena em que o protagonista começa a flutuar na direção do céu, até desaparecer, uma notória alusão da *subida ao fundamento* como superação das incontáveis camadas de sonho. O fato de que o filme tenha sido lançado em 2001 permite supor que seu imaginário gnóstico-existencialista oferece, como o texto de Hans Jonas, uma cartografia das temáticas relevantes na aurora do século.

¹⁷ Se não vou desenvolver essa hipótese por razões de espaço e pertinência, todavia, há elementos para a reconstrução dos traços fundamentais do romantismo no existencialismo em *Mentira romântica e verdade romanesca*, de René Girard (2009) e em *Sartre: romantic rationalist* de Iris Murdoch (1999, p. 113). Desta é, aliás, a ideia de que “não podemos mais formular uma verdade geral sobre nós mesmos que nos envolva como uma casa” porque só nos restaria em comum “uma sensação de uma totalidade quebrada, um ser dividido”, não apenas citada por Fell (1979, p. 1) mas repetida como um axioma de comando de sua reflexão sobre o desterro do existente humano na era do niilismo. No caso de Girard (2009, p. 289), o romantismo do existencialismo se mostra como uma versão invertida do romantismo do século XVIII pela ausência de desejo de seus protagonistas, pois “nem o Roquentin de *A Náusea*, nem o Meursault de *O Estrangeiro*, nem os vagabundos de Samuel Beckett desejam metafisicamente”.

atmosfera da existência que recupera a compreensão de suas estruturas íntimas. Trata-se de uma atmosfera de *jogo*:

Tal como a ironia kierkegaardiana, o jogo libera a subjetividade. Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter consequências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a “pouca realidade” do mundo. (SARTRE, 2008, p. 710 [1943, p. 669])

A imagem de uma existência que só *paga* de acordo com as *regras que definiu* nos reaproxima de um tema central na reflexão de Fell (1979), a saber, a da existência humana como “fonte de sentido e valor” (p. 15) já presente no pensamento de Nietzsche mas que também se insinua em *Ser e tempo* (p. 33), chegando ao seu clímax em *O ser e o nada*, onde “como descrição moral, a psicanálise existencial desvela a real fonte do valor”, a saber, o Para-si, para o qual o mundo constituído “retorna [...] ‘requerendo’ esta ou aquela conduta” (p. 138-9). É do fato de que “o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao *espírito de seriedade*” (SARTRE, 2008, p. 763 [1943, p. 721]) que se segue a tese de Fell (1979, p. 129ss) de que é por meio de uma *conversão* à uma *ética do jogo e da liberdade* que Sartre enfrenta o desafio insuperável de *O ser e o nada*: oferecer, no lugar vazio de uma “síntese impossível” de caráter metafísico, um semblante de “drama cósmico com sentido” (p. 129) para a condição de desterro do Para-si. Se no gnosticismo e no neoplatonismo a aventura da dialética ascensional na direção do fundamento sugere um final feliz para o drama cósmico das almas, em Sartre, isso seria muito *sério*. Tudo se passa como se no lugar da ascensão em direção à transcendência do uno universal plotiniano, em Sartre, o único caminho iniciático possível é, para falar com Stein (1976), a *rescendência* na direção da pura ipseidade do singular, do *solus ipse* que é o alfa e o ômega do sentido, do Para-si solitário ao qual só resta descobrir que é seu próprio Demiurgo, criador das regras segundo as quais se mensuram sucessos e malogros de uma aventura individual. Como observa Bornheim (2000, p. 21), em Sartre, “tudo se passa como se o gênio maligno de Descartes se tivesse tornado, enfim, uma realidade”. Todavia, cada sujeito singular é seu próprio gênio maligno ao recobrir o mundo, no circuito de ipseidade, com cortinas de familiaridade que

o tornam habitável, no horizonte do que Fell (1979, p. 160) considera uma “síntese virtual que permanentemente ameaça se romper”. Tudo se passa como se a pluralidade de existências conscientes e singulares que “emanam” do noturno deserto do Em-si para iluminá-lo por meio de intencionalidades projetivas fossem, cada uma, por meio dos mundos de sentido, fantasia e má-fé, tentativas equívocas de uma versão inconsciente do uno plotiniano produzir a instância que superasse sua contingência, herdada pelo Para-si na forma de facticidade. Que o sentido e o valor sejam elementos de um *jogo* que nos distrai dos terrores da angústia e da náusea por meio das quais se acessam diretamente essa contingência absoluta é o que a psicanálise existencial tem, por objetivo, elucidar.

Proponho que a psicanálise existencial é a quase-gnose do Sartre gnóstico na medida em que, segundo o próprio Sartre (2008, p. 699 [1943, p. 659]), “há incompatibilidade entre a existência Para-si e a existência objetiva” o que implica que o objeto dessa psicanálise pode até “ter a *realidade de um ser*” e “seu conhecimento pelo sujeito pode, além disso, contribuir para *iluminar* a reflexão, e esta pode converter-se então em um desfrutar que será quase-saber”. Estamos nos marcos de uma ontologia comandada desde as alturas pelo axioma do sujeito e do objeto. Embora o sujeito possa qualificar sua consciência e substituir um modo sonâmbulo do existir errante por uma errância mais viva e lúcida, todavia, o sujeito não pode acessar a si mesmo *enquanto objeto*. Nesse sentido, a psicanálise existencial, que “rejeita o postulado do inconsciente”, opera com uma noção de projeto fundamental “plenamente *vivido* pelo sujeito” e de reflexão que “pode ser considerada um quase-conhecimento” (p. 698 [658]). Todavia, a análise de um projeto existencial singular partilha do mesmo destino de qualquer outro empreendimento de um Para-si que, no dizer de Júlio Burdzinski (1999, p. 85) “à semelhança do mitológico Sísifo [...] cabe agir sem esperança”.

A quase-gnose sartreana, todavia, não é sem riscos. Como observa Robert Solomon (2006, p. 17), a reflexão pura que possibilita que a psicanálise existencial não ceda à má-fé tem um semblante de “pesadelo” como o da experiência de Clemence, de *A queda*, de Albert Camus, que tem a sensação de que sua vida não é mais sua, do mesmo modo que Kierkegaard, por seu excesso de reflexividade, já se considerava morto. A quase-gnose da reflexão pura, portanto, oferece uma imagem objetiva de uma existência subjetiva. Uma imagem *morta*, que coincide com o tema gnóstico da vida material enquanto *prisão e tumba*, imagens que remontam aos compromissos órficos de Platão. No mais, considerando que a psicanálise existencial pode oportunizar uma escolha que não é deliberação voluntária mas livre reorientação a outros e novos fins singulares, como observa David Jopling (1992, p. 127), nós só podemos

“esperar por uma conversão radical”, em um horizonte em que essa própria espera “envolve um raciocínio circular, já que é expressão e realização de nosso projeto atual”. Além disso, o mundo familiar que emerge no circuito de uma ipseidade projetada em – e definida por – possibilidades, é entrelaçada com um *eu*, um Ego que é polo sintético de qualidades cujo semblante de substancialidade advém de sua origem na atividade da reflexão imprópria, impura, cúmplice. Purificar a reflexão é, nesse sentido, purificar a ipseidade da presença hipnótica desse ego. Como observaram Giraldo e Burgos (2018), a recuperação da liberdade ontológica passa por um processo *despersonalização*, de reconhecimento da transcendência do ego e de uma desmontagem com a identificação com qualidades. Uma compreensão temporalizante da identidade – isto é, uma compreensão negativa da identidade em termos de pura ipseidade – *descongela* as qualidades e revela sua natureza íntima de possibilidades assumidas e reassumidas por meio de manutenção ativa. Todavia, como observa Hazel Barnes (1992), “se tomada em seu extremo lógico e literal, a condição de uma vida consciente sem ego só pode ser patológica” (p. 36), acrescentando que é possível adaptar a perspectiva sartreana sobre o ego ao estudo de manifestações de patologias psíquicas e sustentar que se psicólogos freudianos e pós-freudianos consideram frequentemente a perda ou o enfraquecimento do ego como “a chave de sérias desordens psíquicas”, com Sartre seria possível sustentar que “uma consciência livre desestruturada, e não a psique estruturada, resta como o coração da condição humana” (p. 38). A imagem de uma pura ipseidade despersonalizada e psiquicamente desestruturada, reflexivamente consciente de sua condição de fonte de todo sentido e valor, parece comparecer como a imagem para a qual tende a ontologia de Sartre. Para Bornheim (2000, p. 123), não é por “acaso que os últimos capítulos de *O ser e o nada* estejam dedicados ao problema de uma psicanálise existencial”, pois “toda a ontologia encontra o seu significado último no programa que se propõe a psicanálise existencial”. Como observa Mészáros (1991, p. 117) *O ser e o nada* é um tratado da existência como paixão inútil e a psicanálise existencial é o método por meio do qual o sujeito pode se familiarizar com a forma singular que essa paixão inútil pela existência assume mediante projeção em possibilidades especificamente eleitas, investidas de sentido e valor. Familiarizar-se com a paixão metafísica é, nesse sentido, desfamiliarizar-se com os mundos e identidades criadas em existências demiúrgicas que emergem de uma unidade sombria, silenciosa, contingente e para a qual não há possibilidade de retorno dialético e ascensional. O gnosticismo de Sartre se dá no horizonte posto por Ferreira (2009), no qual a realidade é uma espécie de cebola de simulacros sem, em seu núcleo, nenhum estrato de densidade ontológica nos quais a desmontagem do sentido

terminaria em encontro com a realidade. Se Sartre é, como sugerem Bornheim e Fell, o observatório privilegiado de um niilismo subjetivista que se depreende da história da metafísica, é possível acrescentar que sua ontologia fenomenológica também leva ao paroxismo terminal a tradição gnóstica, na qual a *pneuma* erra estrangeira em um exílio sem fim porque, como ocorre com as estrelas mortas, a luz do *Pleroma* se apagou.

Considerações finais: esboço de um existencialismo narrativista

Se Sartre é o observatório dos estertores agônicos da metafísica, do platonismo e do gnosticismo, reitero, isso não retira as valências *descriptivas* de sua ontologia. Todavia, a quase-gnose constituída nesse episódio de autodestruição da metafísica se constitui como um flerte com a ideia de *autodestruição do si*, de *nadificação* da identidade pessoal. Se cada sujeito singular encarna o drama cósmico do *desejo de ser*, de *ter identidade*, a recuperação da negatividade da consciência – e, conseqüentemente, o afrouxamento total dos laços com o campo do sentido ordinário – parece uma variação contemporânea do tema gnóstico da renúncia ao mundo material. Porém, conforme observa Bornheim (2000), se “considerado do ponto de vista da História da Metafísica, *O Ser e o Nada* representa uma tentativa platônica de superação do platonismo” porque “invertem-se as teses platônicas sem as desembaraçar de seus pressupostos metafísicos” (p. 243-4), de modo que essa inversão do platonismo comandará “as investigações de Sartre também na *Crítica [da razão dialética]*” onde “ao invés de desenvolver uma dialética adstrita ao mundo das Ideias”, Sartre “empenha-se em elucidar a dialeticidade do Outro que não o Ser, precisamente desse Outro que, em Platão e em toda a História da Metafísica, termina soçobrado num mundo de sombras” (p. 264). É a mesma opinião de Fell (1979, p. 399), para quem Sartre não possui, por exemplo, meios de “tomar os fenômenos naturais como revelando *suas próprias* estruturas e propriedades” na medida em que o Para-si, como fonte do sentido e do valor, nunca pode “começar com a experiência do fenômeno *como verdade*”. Caudatário da metafísica, o existencialismo não é uma filosofia da finitude em estrito senso pois, conforme Bornheim (2000, p. 150), “quando pretende dizer o finito, diz em verdade a presença do infinito no finito”.

Dito tudo isso, seria justo considerar que o único valor de *O ser e o nada* seria o triste valor de espelho metafísico da época do subjetivismo niilista de uma época marcada por gnosticismo? Penso que não, embora seja impossível desenvolver aqui, de modo detalhado e satisfatório, a perspectiva que será esboçada doravante. Uma vez mais a pesquisa de Noeli Rossatto, como no começo, também no final deste texto comparece como expediente de

inspiração acerca dos caminhos ainda abertos para o pensamento existencialista. As comparações realizadas por Rossatto (2010, 2013b) entre as perspectivas de Sartre e Ricoeur acerca da identidade pessoal e do estatuto da narração na constituição desta permitem a averiguação comparativa das valências e dos limites da ontologia fenomenológica e da hermenêutica. Como se pergunta Rossatto (2013b, p. 153) – e eu com ele –, “até que ponto o singular poderá ser compreendido fora das narrativas? E se a vida não pode ser narrada tal como sucedeu, decorre daí necessariamente que todo relato sobre ela seja falso, falseável ou pura ficção literária? Ou ainda: será que as ações humanas têm permanência no tempo se prescindirem das narrativas?”. O próprio Sartre (2008, p. 505, 592 [1943, p. 478, 560]) admite que a psicanálise existencial opera no domínio da “história de cada um”. Essa história, segundo Ricoeur (2010, p. 222) se relaciona com o que Sartre chama de “projeto existencial”, instância que “ultrapassa a memória e a narrativa” e impõe que a identidade pessoal seja “retomada inteiramente a partir dessa relação entre expectativa e narrativa”. Se mesmo *Ser e tempo* de Heidegger, conforme Fell, sucumbe à metafísica que tenta reinterpretar, Ben Roth (2014, 2017) apresenta uma perspectiva narrativista na qual o projetar lançado em possibilidades tem a mesma estrutura que o *ponto de vista errante* apresentado em *O ato de leitura* por Wolfgang Iser (1999). Entendo que a perspectiva da hermenêutica narrativista não só elucida a dimensão de atmosferas existenciais constituídas por imaginários como o do gnosticismo como, mais do que isso, também evidencia uma *comunidade de natureza* entre uma instância que, ao existir, lê ao mundo e a si – e, por isso, por ter lido, pode *narrar* – e a instância do sentido que tem a natureza de um texto. A ausência de um estrato propriamente hermenêutico em *O ser e o nada* se verifica na sucessiva admissão, nos ensaios psicanalítico-biográficos que Sartre publica posteriormente, da pertinência do exame do histórico, do simbólico, do cultural, em suma, de tudo o que parece indistinto e objetivamente planejado sem uma sensibilidade hermenêutica. Proponho, portanto, para falar como Ricoeur, que um *excerto* hermenêutico na sensibilidade existencialista pode estabelecer uma comunidade de natureza entre o ser humano e a realidade, comunidade sem a qual o sentido é drenado por exigências infinitas e a vida pode parecer irreal.

Acrescento que assim como a hermenêutica filosófica, também a arte do romance comparece como discurso no qual a comunidade de natureza é reconhecida de saída. Segundo o romancista Milan Kundera (2017), “se a filosofia europeia não soube pensar a vida do homem, pensar sua ‘metafísica concreta’, é o romance que está predestinado a ocupar afinal esse terreno vazio em que ele será insubstituível”, acrescentando que isso foi confirmado pelo existencialismo com “uma prova a contrário” pois “a análise da existência não

pode se tornar sistema; a existência é insistemizável” (p. 173). A *comunidade de natureza narrativa* entre a existência e a realidade parece ser proporcionada, para este romancista, pela categoria de *prosa*, pois “prosa não é apenas uma forma de discurso diferente dos versos, mas uma face da realidade, sua face cotidiana, concreta, momentânea, que se encontra no oposto do mito”, prosa dissimulada por todo ser humano que tende a tentar “perpetuamente transformar sua vida em mito”, prosa cuja descoberta é, para o romance, sua “missão ontológica” (p. 139). Se o pensamento metafísico se extravia ao só aceder ao infinito no finito, o romance pode – como atesta a própria obra e a estética de Kundera – *pensar e narrar* desde a finitude do prosaico. Como observa Trevor Merrill (2016, p. 252ss), um dos principais temas desse romancista são os “exílios libertadores” nos quais os personagens abandonam o labiríntico mundo dos desejos e das rivalidades e eventualmente passam por experiências genuinamente místicas, por meio das quais se experimentam como as pedras sobre as quais o universo cai como chuva morna¹⁸. Se *de certo modo, somos todos sartreanos* – portanto, *de certo modo niilistas e gnósticos* – a perspectiva hermenêutica narrativista e romanesca aponta para um caminho imprevisível para o existencialismo, um caminho em que a obsessão de retorno ao fundamento possa ser abandonado do mesmo modo que as prisões domiciliares do sentido comum, uma perspectiva na qual um exílio pode ser um lar.

Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio, revisão científica de Tomás Calvo Martinez. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 2010.

BARBARAS, R. “Désir et manque dans L’Être et le Néant: le désir manqué”. In: BARBARAS, R. (coord). *Sartre: désir et liberté*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

¹⁸ Trata-se da personagem Agnes, de *A imortalidade* (1998). A centralidade da experiência mística de Agnes na obra de Kundera já mereceu um livro inteiro sobre tal cena, intitulado *Le dernier après-midi d’Agnès*, de autoria de François Ricard (2003). Dadas as análises de Merrill e Ricard sobre essa cena, me permito mencionar, à guisa de conclusão, uma outra: Agnes crucificada. Trata-se de uma “visão” do personagem Rubens, amante ocasional de Agnes, em que a personagem lhe aparece em um sonho, no lugar de Cristo. Esse “instante místico” (KUNDERA, 1998, p. 318), no contexto da presente reflexão, coloca Agnes na posição de um *hierofante* e a personagem é, de fato, frequentemente considerada a personagem que sintetiza muitas das principais ideias de Kundera sobre a existência.

- BARNES, H. “Sartre’s ontology: the revealing and making of being”. In: HOWELLS, C. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 1992.
- BORNHEIM, G. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- BURDZINSKI, J. C. *Má-fé e autenticidade: estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 1999.
- BUTLER, J. *Review of Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. By Joseph P. Fell. New York, Columbia University Press, 1979.
- CARPEAUX, O. M. *História da literatura ocidental*. São Paulo: Leya, 2011. v. 4.
- CIOTA, J. A. *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- COLETTE, J. *Existencialismo*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- FELL, J. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- FERREIRA, W. R. V. *Cinegnose – A recorrência de elementos gnósticos na recente produção cinematográfica norte-americana (1995 a 2005)*. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Anhembi Morumbi, 2009.
- GIRALDO, C. A. R.; BURGOS, E. A. “La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Sartre”. In: *Eidos*, nº 29, 2018.
- GIRARD, R. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo, SP: É Realizações, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.
- ISER, W. *O ato de leitura: uma teoria do efeito estético – vol. 2*. Tradução de Johannes Kretschner. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- JOLIVET, R. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Herder, 1968.
- JONAS, H. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity* – 3rd ed. Beacon Press, 2001.
- JOPLING, D. “Sartre’s moral psychology”. In: HOWELLS, C. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 1992.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud à Lacan*, vol. 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- KELSEY, S. *Mind and World in Aristotle’s De anima*. Cambridge University Press, 2022.
- KIRKPATRICK, K. *Sartre and theology*. London; New York, NY: Bloomsbury T & T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2017.

- KUNDERA, M. *A arte do romance* (ensaio). Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- _____. *A cortina: ensaio em sete partes*. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *A imortalidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrada. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- _____. *Os testamentos traidos*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- LOVEJOY, A. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- MERRILL, T. C. *O livro da imitação e do desejo: lendo Milan Kundera com René Girard*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.
- MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MÜLLER, M. L. “Sartre e a crise do fundamento: em homenagem a Gerd Bornheim”. In: *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos. Vol. 3 n. 2, p.11-28, 2006.
- MURDOCH, I. *Sartre: Romantic Rationalist*. London: Vintage, 1999.
- NOUDELDMANN, F. *Un tout autre Sartre*. Paris: Gallimard, 2020.
- PENHA, J. da. *O que é existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- POLANSKY, R. *Aristotle’s De anima*. Cambridge University Press, 2007.
- PRADO JÚNIOR, B. “O circuito da ipseidade e seu lugar em *O Ser e o Nada*”. In: *Dois Pontos*, [S.l.], out. 2006.
- REIN•HAGEN, M. *Aparição: o Limbo* [S.l.]: White Wolf, 1994.
- REIS, R. R. dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014.
- RICOEUR, P. *O si mesmo como outro*. Tradução Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. “Vida: uma narrativa em busca de um narrador”. In: *Escritos 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010.
- RODRIGUES, P. C.; PIZELLI, F. R.; BARBARAS, R.; & PAES, G. G. G. “Entrevista com Renaud Barbaras: O pertencimento: novos rumos”. In: *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 43(3), 17-34, 2020.
- ROSSATTO, N. D. “Gnosticismo político: três teses de Eric Voegelin sobre Joaquim de Fiore”. In: *Araripe. Revista de Filosofia*, v. 1, p. 63-79, 2020.
- _____. “O nada em Sartre e Eckhart”. In: *SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA*, v. 44, p. 237-250, 2017.
- _____. “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.

_____. “Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica”. In: *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum* / Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto (organizadores). 1. ed. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

_____. “Vida e narrativa”. In: GALLINNA, A. L., SARTORI, C. A., SCHNEIDER, P. R. *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

ROTH, B. *Narrative, understanding, and the self: Heidegger and the interpretation of lived experience*. Dissertation. Graduate school of arts and sciences. Boston University, 2014.

_____. *Reading from the middle: Heidegger and the narrative self*. Eur J Philos, 2017.

SARTRE, J.-P. *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.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

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

_____. *As palavras*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes 2002.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 16 ed., tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SHERMAN, D. “Absurdo”. In: DREYFUS, H. e WRATHALL, M. A. (Org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução Cecilia Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SIRE, J. W. *Naming the elephant: Worldview as a concept*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.

SOLOMON, R. *Dark feelings, grim thoughts: experience and reflexion in Camus and Sartre*. Oxford University Press, 2006.

TERÊNCIO, M. G. *Um percurso psicanalítico pela mística: de Freud a Lacan*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

VOEGELIN, E. *As religiões políticas*. Tradução Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

VOLPI, F. *O Nihilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Email: costavhr@gmail.com

Recebido: 04/2022

Aprovado: 09/2022