 <https://doi.org/10.31977/grifi.v25i1.5261>


Recebido: 26/12/2024 | Aprovado: 11/02/2025

Received: 12/26/2024 | Approved: 02/11/2025

## ESBOÇO PARA UMA RETOMADA DO EXISTENCIALISMO: CRER, DESEJAR E BRINCAR COM E ALÉM DE SARTRE

**Vítor Hugo dos Reis Costa<sup>1</sup>**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>

E-mail: costavhr@gmail.com

**RESUMO:**

Trata-se de uma interpretação dos conceitos de *crença*, *desejo*, *angústia* e *atitude de jogo* tal como apresentadas por Sartre em *O ser e o nada*. Privilegiando o enquadramento oferecido por intérpretes de orientação heideggeriana como Gerd Bornheim e Joseph Fell, que veem em Sartre algo como um epílogo da tradição metafísica, pretendo apresentar os conceitos mencionados em uma perspectiva distinta daquela que seria a compreensão convencional do estatuto desses conceitos na já consagrada perspectiva da superação radical da má-fé. O artigo, portanto, consiste na apresentação interpretativa desse enquadramento metafísico da obra de Sartre e do estatuto desses conceitos na perspectiva de que a superação total da má-fé não é desejável – caso seja mesmo praticável. Tal apresentação interpretativa tem, por intento geral, oferecer as bases do que pode ser uma renovada *atitude existencialista* inspirada pelo pensamento de Sartre.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sartre; Metafísica; Desejo; Angústia; Crença; Brincadeira.

## OUTLINE FOR A REVIVAL OF EXISTENTIALISM: BELIEVING, DESIRING AND PLAYING WITH AND BEYOND SARTRE

**ABSTRACT:**

This is an interpretation of the concepts of *belief*, *desire*, *anxiety* and *play attitude* as presented by Sartre in *Being and Nothingness*. Focusing on the framework offered by Heideggerian interpreters such as Gerd Bornheim and Joseph Fell, who see in Sartre something like an epilogue to the metaphysical tradition, I intend to present the concepts mentioned from a perspective different from that which would be the conventional understanding of the status of these concepts in the already consecrated perspective of the radical overcoming of bad faith. The article, therefore, consists of the interpretative presentation of this metaphysical framework of Sartre's work and of the status of these concepts from the perspective that the total overcoming of bad faith is not desirable – if it is even feasible. Such interpretative presentation has, as a general intention, to offer the bases of what could be a renewed existentialist attitude inspired by Sartre's thought.

**KEYWORDS:** Sartre; Metaphysics; Desire; Anguish; Belief; Play.

---

<sup>1</sup> Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria – RS, Brasil. Pós-doutorando(a) em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil, sob supervisão do prof. Dr. Tito Marques Palmeiro. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil, processo SEI 21151059/2023-3.



## Considerações preliminares

A presente reflexão tem o intento de desenvolver uma interpretação do pensamento de Jean-Paul Sartre em uma direção que este pensamento não trilhou. Por meio dessa interpretação, pretendo apontar como o texto sartreano, a despeito de seus mais de 80 anos, permanece comparando enquanto fonte fecunda e vivaz de inspiração ética e existencial. De certo modo, conforme Noeli Rossatto,

segundo a avaliação de alguns estudiosos, hoje as instituições políticas e sociais têm reconhecido sem problemas os direitos de diferentes identidades grupais ou coletivas; e, com base nisso, têm dado passos significativos em direção à realização de práticas direcionadas para essas identidades. Uma primeira reclamação é a de que a singularidade é apenas reconhecida como grupo, ou seja, naquilo que há de comum a muitos outros indivíduos em igual situação, e não em seus aspectos verdadeiramente singulares. Por isso, na contramão das filosofias que propagaram a morte do sujeito, mas também se desmarcando daquelas tendências que defendem a simples implantação de perspectivas universais ou comunitaristas, a singularidade, com toda sua força, volta a ocupar espaço nas discussões e, em concreto, volta a ser um dos focos de resistência crítica, de refúgio e de contestação.

O espaço singular se mostra, então, como um âmbito não totalmente subjugado, não totalmente colonizado, massificado, reificado ou ocupado pelas diferentes ações administrativas como também pelas inúmeras heranças da tradição ou ainda as diferentes maneiras de padronizações impostas cotidianamente pela sociedade da informação. Mais que isso, o singular se abrigaria em uma zona cinzenta ou um ponto nebuloso onde as políticas públicas dificilmente conseguiriam penetrar com suas ações de inclusão social. Sendo assim, as instituições públicas não sabem mais como proceder; e na ausência de um procedimento satisfatório, buscam por todos os meios a eliminação da própria singularidade incômoda, desencaixada, rebelde. Em contraste, o singular se apresenta como a nova figura da consciência infeliz, irrealizada em suas reivindicações. (Rossatto, 2013, p. 147-8)

Acompanhando a ponderação de Rossatto – que parece ter se tornado ainda mais atual no decorrer da década que nos separa dela –, parece plausível sustentar que a meditação filosófica sobre a singularidade, frequentemente eclipsada pelas identidades grupais e coletivas, é uma questão premente e urgente. Tal convicção é o motivo da presente reflexão interpretativa do pensamento de Sartre: não será o caso de retomar a atitude existencialista, em uma nova variação? Esperando poder mostrar a possibilidade dessa retomada, este texto pretende apresentar 1) os pressupostos metafísicos do existencialismo; 2) uma variação sobre o conceito sartreano de crença; 3) a ideia de que a experiência da angústia pode ser sustentada, em uma forma suave, na experiência da incerteza e 4) os delineamentos de uma atitude radicalmente oposta àquela chamada, por Sartre, de *espírito de seriedade*.

## O existencialismo é uma metafísica

Célebre por ser um fenômeno cultural multifacetado<sup>2</sup> no qual se exaltou tanto a finitude humana quanto o valor da prosa da existência, o existencialismo eventualmente parece distinto

<sup>2</sup> Conforme Annie Cohen-Solal (1986, p. 347), o termo existencialismo “representa, da maneira mais confusa, uma corrente filosófica, um estilo de vida, uma ‘religião’, numa categoria ampla que abrange tudo o que na sociedade francesa só pode ser reconhecido como transviado, marginal, provocador e anarquista”. Para Otto Maria Carpeaux (2011, p. 2817-8) o existencialismo é, “ao mesmo tempo: uma filosofia, uma literatura e um clima de opinião”, o “clima espiritual de Paris nos primeiros anos de após-guerra”, clima “descrito como boemia do Café Flore, dos bares do Boulevard Sr. Germain, canções de Juliette Greco, estudantes bêbados, moças despenteadas, promiscuidade sexual, veleidades anarquistas”, e que, paradoxalmente para os fins da presente reflexão, para além dos clichês, “o existencialismo, o verdadeiro, precisa ser levado a sério”. Segundo Jacques Colette (2011, p. 7)

daquilo que se convencionou chamar de *metafísica*. O que haveria em comum entre as descrições sartreanas dos flertes nos cafés com as discussões clássicas sobre os anjos ou as categorias? Não foi precisamente no interior da atmosfera existencialista que foi sugerido que antes de quaisquer questões metafísicas, cabia antes de tudo *decidir se valia a pena viver?* Contudo, por mais antagônicos que em princípio pareçam, o existencialismo e a tradição metafísica guardam mais semelhanças do que as leituras mais superficiais sugerem. Essa tese é sustentada, em *Sartre: metafísica e existencialismo*, por Gerd Bornheim.

“Na Metafísica tradicional”, diz Bornheim (2000, p. 169), “a participação, de uma ou de outra forma, preside a totalidade do real, porque, por exemplo, *Deo non excluditur*, o fundamento nunca está excluído”. Há, nesse sentido, uma *continuidade* ou uma *comunidade* entre o *fundamento* e o *fundamentado*. A metafísica tradicional pensa em um esquema de *graus de ser* ou, para usar uma expressão que intitula um célebre livro sobre o assunto, de autoria de Arthur Lovejoy (2005), a metafísica pensa em termos de uma *grande cadeia do ser* [*chain of being*]<sup>3</sup>. Já nos gregos da Antiguidade se colocava a questão acerca do tipo de relação entre o *fundamento*, pleno de ser, e o *fundamentado*, destituído da plenitude do fundamento. Conforme Joseph Fell (1979, p. 92, tradução minha), embora Parmênides ainda não nos oferecesse “nenhuma explicação clara sobre a relação entre ser e não-ser”, Plotino, por exemplo, “tenta explicar essa relação por meio da emanção do Uno, uma descida à multiplicidade condicionada pelo não-ser”, na qual “a alma aspira reverter esse movimento descendente e retornar ao ser puro”. Nessa direção, pode-se dizer que a alma, na metafísica, é caracterizada por aquilo que Bornheim (2000, p. 158) chamou de “vontade de subir ao fundamento”, de retornar ao lar transcendente do qual caiu para o plano da matéria e encarnou no corpo, “esse ‘túmulo da alma’, como diria Platão” (Bornheim, 2000, p. 97). A alma *caiu no mundo* e nele vive atormentada pelo *desejo de subir ao fundamento*, portanto. Para que esse movimento ascensional seja possível, porém, é necessário que a separação não seja *total*. Nas palavras de Bornheim:

A Metafísica pensa a separação na medida em que ela puder ser convertida à unidade transcendente; digamos que não suporta a separação e que tende a desviar os olhos da multiplicidade finita. Por isso, a contradição termina sendo reduzida à identidade, e o contraditório só se submete ao pensamento em função de sua redutibilidade. Nesse sentido, pode-se afirmar que a Metafísica não pensa propriamente a separação; quando pretende dizer o finito, diz em verdade a presença do infinito no finito. (Bornheim, 2000, p. 150)

Essa caracterização da metafísica fornecida por Bornheim tem, como se pode notar, um *viés* bastante nítido, no qual a metafísica parece ser sinônimo de “platonismo”. Esse enquadramento interpretativo pode ser elucidado se lembrarmos que em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger (1973, p. 269-70) declarou que “filosofia é metafísica” e “a metafísica é platonismo”. Já em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, Heidegger (1973, p. 392) sustenta que “a

---

o existencialismo era “um clima de pensamento” cujo traço principal “seria a percepção do sentido do absurdo juntamente com a do sentimento trágico da vida”, designando assim tanto “um modo de vida quanto um estilo literário”.

<sup>3</sup> Talvez ainda mais interessante seja a percepção de Lovejoy (2005, p. 22) de que uma “susceptibilidade a diferentes espécies de *pathos* tem um papel importante na formação dos sistemas filosóficos não só por guiar sutilmente muito da lógica de um filósofo, como também por causar parcialmente a voga e a influência de diferentes filosofias entre os grupos ou as gerações que elas afetaram”. Também Joseph Fell (1979, p. 7, 24) vê na atitude um componente basilar e fundamental das operações conceituais da filosofia e das ontologias, sendo esta uma lição incontornável desde a emergência das filosofias de Kierkegaard e Nietzsche. Uma hipótese que não será desenvolvida aqui é a de que o esquema oferecido por Karl Jaspers (1967) em sua *Psicologia das visões de mundo*, no qual uma visão de mundo [*Weltanschauung*] é a combinação entre uma atitude [*Einstellung*] e de uma imagem de mundo [*Weltbild*] que emerge de uma atitude é um esquema fecundo para fins, digamos, *meta-ontológicos*. Em suma, como tentarei mostrar em outra ocasião, a ontologia fenomenológica de Sartre, por meio de sua teoria da liberdade, ofereceria os elementos meta-ontológicos para sua própria fundamentação na medida em que por meio dela é possível elucidar o quanto uma ontologia envolve compromissos que radicam, em última instância, em distintas *atitudes*.

metafísica ocidental, desde seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia [...], é onto-teo-logia [...], é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia”. Essa inspiração heideggeriana aparece nitidamente no texto de Bornheim quando este comenta as consequências da metafísica enquanto esquecimento e *entificação* do ser:

Em primeiro lugar, a entificação leva ao desgaste continuado do pensamento metafísico, fazendo com que o processo de auto-realização da Metafísica coincida com seu processo de autodestruição. Entificado o ser, a Metafísica tende ao monismo panteísta, procura resolver-se como dicção do Absoluto, e isso de tal modo que a dicção só se realizará plenamente como dicção absoluta, isto é, como supressão da dicção. Porque, em verdade, a Metafísica nunca diz propriamente o finito, diz apenas o infinito presente no finito. E assim se entende que o monismo e a caça de uma dicção absoluta constituam o destino fatal da Metafísica. [...] Heidegger tem plena razão quando afirma que Metafísica, idealismo e platonismo são palavras que dizem no fundo a mesma coisa. [...] Em segundo lugar, é esse desgaste – a crise inevitável do fundamento – que autoriza a aceder ao sentido da separação ontológica no contexto da Metafísica, ou melhor, que leva a entender o modo como o pensamento metafísico se comporta diante da separação. Entificado o ser – como Ideia, Ato puro, *Causa sui*, Espírito etc. –, 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. Assim, tudo depende da autenticidade da dicção do Absoluto. O pressuposto é que o Deus metafísico não esteja excluído do real, e de sua presença no finito se ocupa a Metafísica. (Bornheim, 2000, p. 182)

Se tudo isso parece demasiadamente abstrato diante da ênfase existencialista no âmbito prosaico da existência, todavia, cabe observar que *O ser e o nada* – obra que, como observa de forma mordaz Pierre Bourdieu (1996, p. 240), tem um volume “que é o das sumas e dos tratados” e exprime uma “vontade de totalização” que é a própria “forma que a ambição do poder absoluto toma no campo intelectual” – se encerra com um tópico intitulado *esboços metafísicos*. As menções diretas de Sartre ao nome de Platão ou a conceitos platônicos é absolutamente emblemática. Sartre (2008, p. 754) dirá que “a consciência é o *Outro* platônico”, que o “outro não poderia ser outro sem emanar do ser”. Em seguida (p. 759), dirá que “tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado”, como se “o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal”, em um horizonte no qual os fenômenos “só podem manifestar-se sobre um fundo de desagregação de uma totalidade”. Outras duas alegações são importantíssimas nessas páginas, a saber, a de que “a ontologia, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse essa modificação do Para-si”, pois é a metafísica que compete “formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo” (p. 757). A ontologia fica presa no espaço do *como se* porque, segundo Sartre (2008, p. 755), enfim, “a metafísica está para a ontologia assim como a história está para a sociologia”, na medida em que as primeiras produzem a inteligibilidade de *processos* por meio de *enredo* enquanto as segundas fornecem dados descritivos. A ontologia sartreana, pois, se ressentida da falta da metafísica, de sua impossibilidade, e tem de se consolar, de modo frustrante, com a hipótese de que *tudo se passa como se* o Para-si tivesse emanado do Em-si. Nas palavras de Bornheim,

O existencialismo se situa numa linha integralmente platônica. [...] Tudo se passa, pois, como se o impasse a que chega Sartre fosse o impasse do próprio platonismo, da crise do todo da Metafísica Ocidental. [...] O pensamento existencialista permanece inteiramente platônico no sentido de que ele se comporta como se a Metafísica devesse ser possível, ou

seja, a impossibilidade da Metafísica justifica o absurdo apreendido em *O Ser e o Nada*. (Bornheim, 2000, p. 145)

“Se Platão dissesse que a Ideia é radicalmente inatingível para o homem, Platão seria sartriano”, diz Bornheim (2000, p. 186), demarcando não só a diferença entre Sartre e Platão como, em última instância, no que se transformou o platonismo depois de vinte e cinco séculos de história da metafísica. A rigor, a hipótese de Bornheim também observa a profunda relação entre os temas propriamente existencialistas e o pano de fundo da metafísica hegeliana. Se o ápice do hegelianismo se deu mais de um século antes da emergência da moda existencialista, todavia, como nos lembra Paul Ricoeur (2010, p. 344), a rápida ascensão e queda da metafísica do idealismo absoluto é um “evento no campo das ideias” de difícil interpretação, já que ainda não sabemos se “marca uma catástrofe que ainda nos fere ou uma libertação cuja glória não ousamos expressar”. Se, contudo, Ricoeur (2010, p. 351) nos convida a *renunciar a Hegel* e “não ceder às fraquezas da nostalgia”, Bornheim (2000, p. 307) declara que “o fracasso de Hegel faz com que o pensamento seja devolvido à sua motivação romântica: a nostalgia da identidade” e que “é dessa nostalgia que se nutre também a filosofia de Sartre”. Esse componente *nostálgico* do existencialismo sartriano será, na presente reflexão, de plena importância. Sobre ele, Bornheim tece alguns comentários que doravante serão permanentemente levados em consideração:

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)

O enquadramento do existencialismo de Sartre nessa moldura na qual *metafísica* e *platonismo* são o mesmo também é percebida por Joseph Fell e é possível dizer que a nostalgia de Deus, da plenitude e da completude fazem com que o existencialismo produza, no interior dessa ontologia obtida por radicalização da fenomenologia e do conceito de intencionalidade, um *grande drama cósmico*. Nas palavras de Fell,

*O ser e o nada* dá uma série de pistas para uma espécie de cosmologia plotiniana. [...] 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 uma “dualidade cindida” realmente tivesse sua fonte pré-histórica na emanação ekstática da consciência a partir da unidade de plenitude, emanação esta que inicia uma odisseia 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 cindida”. (Fell, 1979, p. 92, tradução minha)

Nessa perspectiva, no pano de fundo do existencialismo opera o grande drama cósmico da alma nostálgica por um lar que, a rigor, *nunca existiu*, dado que segundo o próprio Sartre (2014, p. 44), o existencialismo “não é outra coisa senão um esforço para extrair todas as consequências de um posicionamento ateu coerente”. Daí que a relação entre os dois modos de ser, na ontologia fenomenológica, seja esse *tudo se passa como se* a consciência fosse uma emanção da “matéria” ou, mais precisamente, daquilo que dela sobrou depois de vinte e cinco séculos de evolução da metafísica. Quando Sartre (2008, p. 40) declara que o Em-si *é e é o que é*, ele está, conforme a perspectiva de Bornheim, nos apresentando um *resto* empobrecido do que um dia foi o *fundamento* na metafísica<sup>4</sup>. O Em-si é um substituto sombrio e silencioso do Deus metafísico, constituindo apenas uma parte – a parte *infinitamente densa*, do ponto de vista ontológico – do que deveria ser o ser Deus. Todavia, o Em-si é um absoluto de contingência e, portanto, de absurdo: embora *tudo se passe como se* a consciência tivesse emanado da matéria nesse grande drama cósmico que Vincent de Coorebyter (2019, p. 139) chamou de “romance da matéria desmaterializada”, o Em-si, diz Sartre (2008, p. 39) “não tem segredo: é *maciço*”, é “síntese de si consigo mesmo” e como “não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário”, ele já não se parece com o Deus metafísico do qual a ontologia sartreana se ressentia pela falta. Tudo indica, portanto, que Sartre (2014, p. 24), em *O existencialismo é um humanismo*, fala sério ao dizer que “o existencialista vê como extremamente incômodo o fato de Deus não existir, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível”. Com Bornheim, é possível perceber que a nostalgia da qual se alimenta o pensamento de Sartre é uma nostalgia que se deprende da *impossibilidade da teologia*:

A caída no plano físico permanece, nesse caso, condicionada pela evolução da Metafísica; se o outro que não a transcendência tende a se empobrecer gradativamente, o em-si sartriano revela o resultado desse empobrecimento. [...] A afirmação do em-si como fundamento, longe de se abrir a uma ontologia da finitude, não faz mais do que recolher as consequências extremas da crise do fundamento metafísico. [...] Disso decorre a ambiguidade radical que informa a presença da Metafísica no existencialismo. 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. [...] Nesse sentido, o existencialismo pode ser interpretado como o desespero de Deus, coisa que, de resto, o próprio Sartre reconhece; e seu pensamento nunca deixa de ser basicamente teológico, ou melhor, recebe sua seiva da impossibilidade da teologia. (Bornheim, 2000, p. 184-5)

Esse é o panorama no qual entendo que *O ser e o nada* mais mostra suas valências e sua atualidade, a saber, uma época de crise da metafísica que, segundo Joseph Fell (1979, p. 207), a “ontologia como astrofísica e microfísica se afasta da Terra com impulso crescente, buscando a fonte do ser na origem superteleoscópica do cosmos e buscando a natureza do ser em partículas submicroscópicas” e “a teologia encontra ‘a morte de Deus’”. Uma época na qual, segundo Ernildo Stein (1976, p. 110-11), “a ciência e a filosofia, carregando em seu bojo o niilismo, manipulam as coisas”, na qual “a práxis que deveria habitá-las também as manipula, porque é consequência direta do niilismo na filosofia e na ciência”, uma época na qual “o homem perde a

<sup>4</sup> Em uma Sessão Especial em Homenagem ao Prof. Gerd Bornheim nos 20 anos de seu falecimento, promovida pela UCS, o prof. João Carlos Brum Torres discorre, por 40 minutos, sobre a originalidade dessa perspectiva filosófica de Bornheim sobre o “platonismo sartreano” que, embora inspirado em Heidegger e em diálogo com Hegel, possui notória originalidade em termos de enquadramento histórico da metafísica (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kOQIA7dRpo0> e acessado em 23 de agosto de 2023, 12h30).

relação com o mundo real” “desaprende a habitar as coisas” e “perde a capacidade de comunicação com outros homens”. É nessa época que, conforme Bornheim (2000, p. 301), “de certo modo, somos todos sartrianos”. Apostando nessa hipótese – nessa hipótese de *profunda atualidade* do pensamento sartreano –, examino, então, aspectos específicos da ontologia de Sartre.

### A dificuldade de crença

Na própria definição de *crença* que nos é oferecida por Nicola Abbagnano (2007, 218), as ideias de *atitude* e de *adesão* aparecem já nas primeiras sentenças que constituem o verbete, incluindo, por essa *atitude de adesão*, “as convicções científicas tanto quanto as confissões religiosas, o reconhecimento de um princípio evidente ou de uma demonstração, bem como a aceitação de um preconceito ou de uma superstição”. Comentando sobre a noção de crença na filosofia contemporânea, Abbagnano (2007, p. 220) chama atenção para dois aspectos importantes desse conceito, a saber, que essa “adesão pode ser mais ou menos justificada pela validade objetiva da noção, ou não se justificar de modo algum” e que, “como regra de comportamento, em alguns campos a crença pode produzir sua própria realização ou seu próprio desmentido”. Essa *atitude de adesão*, portanto, pode ser *injustificada* e pode ser avaliada enquanto algo que é ou não é *atestado* na prática.

No bojo da ontologia fenomenológica de Sartre, o fenômeno da crença habita o interior da fenomenologia e da ontologia da má-fé. A centralidade do conceito de má-fé em *O ser e o nada* é tal e tamanho que o rodapé com o qual se encerra é um dos trechos mais citados do texto nos estudos sobre o livro. Nele, Sartre (2008, p. 118) declara que “escapar radicalmente da má-fé [...] pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui”. No enquadramento proposto nas considerações preliminares desse texto, portanto, a má-fé representa uma forma do *mal*, em um sentido muito especial do termo, na medida em que nela o existente humano está alienado e esquecido de sua própria condição. Todavia, minha reflexão não pretende ser algo como uma elucidação da noção de autenticidade, que considero suficientemente problemática para que o adequado tratamento de seu caráter problemático mereça ser detalhado em outra ocasião. Entendo que a noção de *dificuldade de crença* envolve menos *escapar radicalmente* da má-fé do que assumir uma *atitude de baixa adesão* aos conteúdos sustentados enquanto crenças. Para que seja possível mostrar o que seja essa atitude de baixa adesão às crenças, vejamos o que Sartre entende por má-fé.

Duas alegações de Sartre me parecem centrais para a adequada compreensão do alcance deste fenômeno. Em *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 116) diz que a má-fé não é “uma decisão reflexiva e voluntária”, mas “uma determinação espontânea de nosso ser”, acrescentando que “fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha”. Assim como não adormecemos voluntariamente, mas por meio de um *dispor-se* a adormecer, a má-fé não poderia ser uma mentira cínica a si próprio, no interior de uma subjetividade que saberia nitidamente a verdade acerca daquilo sobre o que pretenderia se enganar. Essa analogia com o sono e o sonho apontam para o âmbito no qual a má-fé se dá, a saber, o do assim chamado *Cogito* pré-reflexivo, isto é, das vivências espontâneas da consciência, âmbito que precede e condiciona o das deliberações voluntárias e o da reflexão. Todavia, uma segunda alegação mostra como a má-fé, impregnando o âmbito pré-reflexivo, impregnará por consequência também o âmbito da reflexão. Segundo Sartre (2008, p. 115-6), a má-fé opera inicialmente no âmbito da decisão sobre a “natureza da verdade”, por meio da qual aparecem “uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos” e “um tipo singular de evidência: a evidência *não persuasiva*”, sendo, em última instância, “uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé”, por um tipo de fé “que queira estar mal convencida”. É nessa atmosfera de dissimulação que, para Sartre (2008, p. 85), medram os

compromissos ontológicos deterministas. Na má-fé, portanto, as crenças são vivenciadas e experimentadas com a textura das experiências vividas no sonambulismo ou na atitude do devaneio, do *daydream*, na qual tudo se passa como se fosse o caso que minhas crenças fossem verdadeiras, a despeito de que não haja qualquer evidência de que este seja o caso. Considerando que no restrito campo do que chamarei, conforme tentarei desenvolver no próximo tópico, de *evidências existenciais*, se encontra a liberdade à qual estão condenados os seres humanos, compreende-se a alegação de Sartre (2014, p. 39) em *O existencialismo é um humanismo*: “ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé”. Grosso modo, se torna compreensível que *quaisquer* perspectivas que eclipsam a radicalidade da liberdade humana por meio de desculpas, pretextos ou subterfúgios quaisquer sejam, na perspectiva existencialista, expressões do que Sartre (2008, p. 115) chama de “*Weltanschauung* da má-fé”.

A centralidade e a importância da investigação sobre a má-fé em *O ser e o nada* é tal e tamanha que é com vistas a essa *escapada radical* da má-fé que Sartre pensará, no final do livro, as bases de uma psicanálise existencial. Sem pretender esgotar ou mesmo recensear o que já se produziu sobre o assunto no campo da psicologia fenomenológica-existencial a partir de Sartre, cabe observar que a noção de má-fé é utilizada, pelo existencialista, como alternativa ao conceito freudiano de inconsciente. Segundo Sartre (2008, p. 96), “pela distinção entre o ‘Id’ e o ‘Eu’, Freud cindiu em dois a massa psíquica”. Em seguida, observando como a noção freudiana de *resistência* sugere que o Id – que quer justamente *se mostrar, aparecer* no sonho, no chiste, no ato falho, etc – parece ter uma consciência que não condiz com seu caráter supostamente *inconsciente*. Para Sartre (2008, p. 98), contrariamente a Freud, “a censura deve *escolher* e, para escolher, deve *representar-se*”. Mais adiante, Sartre (2008, p. 583) também examinará a noção adleriana de complexo de inferioridade e dirá que “o conceito de má-fé [...] parece-nos que deve substituir os de censura, repressão e inconsciente utilizados por Adler”. A incompatibilidade entre a psicanálise tradicional e a perspectiva existencialista se dá, portanto, em termos de uma *atitude fundamental* de crença na densidade e solidez do *passado*. Segundo Sartre (2008, p. 619), há pessoas “cujo projeto implica a rejeição do tempo e a estreita solidariedade com o passado” que, “em seu desejo de encontrar um terreno sólido, elegeram o passado, ao contrário, como aquilo que *são*, o resto nada mais sendo do que fuga indefinida e indigna de tradição” e, por isso, “irão recorrer a toda má-fé do mundo, e a todas as escapatórias que possam inventar de forma a evitar lesar esta fé depositada naquilo que é, a qual constitui uma estrutura essencial do seu projeto”. Do ponto de vista existencialista, o passado – e, nessa perspectiva, a psicanálise enquanto discurso que exalta o caráter *determinante* do passado – tende a comparecer, no horizonte da reflexão, como expediente privilegiado de identificações de um sujeito interessado em pretextos, desculpas e subterfúgios que eclipsam a aflição experiencial da liberdade. Desse modo, *crer* no caráter determinante e determinístico do passado é um dos traços mais fundamentais da *Weltanschauung* da má-fé.

Contudo, se estou correto e o principal problema da má-fé é o *excesso de adesão* aos pretextos, desculpas e subterfúgios que ela proporciona aos que erram de forma dispersa e sonâmbula em meio a crenças não persuasivas, do ponto de vista fenomenológico, *o que é crer?* A resposta existencialista parece desoladora: para Sartre (2008, p. 115), “crer é não crer”.

Recapitulando, o *ideal* da crença enquanto *atitude de adesão*, ainda que injustificável, é a *coincidência* entre seus conteúdos e a realidade. Contudo, na perspectiva de Sartre (2008, p. 115), “crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer”, na medida em que “toda crença é crença insuficiente: não se crê jamais naquilo que se crê” e que “nenhuma crença pode crer jamais o suficiente”. Aqui, a fenomenologia da má-fé, lastreada nessa ontologia da qual se depreende uma imagem do humano definido todo e inteiramente enquanto liberdade, mostra sua dependência



para com a métrica da metafísica tradicional na qual o existencialismo está lastreado: o ideal de uma crença é ser *verdadeira e acompanhada de razões* que a fundamentem, conforme o ensinado pelo *Teeteto* de Platão. O ideal da crença, portanto, é ser um *saber*. Todavia, a separação radical entre o Para-si, que elege solitariamente suas próprias razões pessoais no mundo que emerge no circuito de sua ipseidade, e o Em-si, silencioso e obscuro, é *infinita*. A crença, nessa perspectiva, revela sua verdadeira natureza, em razão da qual demanda atestação prática: *crer é apostar*. Ou, alternativamente, proponho, *crer é brincar que se crê*. Uma crença que coincidissem absolutamente com um saber já não precisaria ser *aposta* ou *brincadeira*, pois já disporia de evidências que dispensariam o esforço de uma atitude de adesão. A crença é difícil porque, como a tarefa de Sísifo, requer um esforço permanente de manutenção da aposta na veracidade de seus conteúdos. Uma relação de melhor qualidade com o conteúdo das crenças, portanto, envolveria uma compreensão de que *crer é não crer*, isto é, de que *crer é não estar convencido*, é *não dispor de evidências*, é *apostar*, com lúcida consciência, de que aquilo no que se crê não pode jamais ultrapassar a cláusula que limita a ontologia e pede por uma metafísica, a saber, a cláusula do *como se*, do *tudo se passa como se fosse* o caso de que aquilo em que se crê fosse mesmo o caso, embora nada possa assegurar ou garantir que seja.

Pensemos, por exemplo, em uma relação concreta com a alteridade na qual a análise de Sartre apresenta o melhor de seu talento de filósofo e sua habilidade de prosador, a saber, a relação amorosa. No projeto do amor, o sujeito deseja ser o objeto absoluto no horizonte do qual toda a existência do outro se encontre justificada ao mesmo tempo em que o outro, ao amar o sujeito, oferece a justificação da existência injustificável para o sujeito. O sujeito deseja ser, conforme Sartre, (2008, p. 461) “a própria condição do surgimento de um mundo” para o outro. Nas palavras de Sartre:

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 ser 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, 2008b, p. 462)<sup>5</sup>

Um outro que exista para fazer do sujeito sua razão de ser explica, para Sartre (2008, p. 463) “o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada” e se fôssemos capaz de nos oferecer o reconhecimento amoroso, isto é, “se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento”. Mas o projeto do amor exige que o sujeito se oriente, segundo Sartre (2008, p. 468) como uma “perpétua recusa de colocar-se como pura

<sup>5</sup> Uma linda e célebre ilustração romanesca pode nos ajudar a visualizar o mal-estar da tomada de consciência da contingência de um amor, a saber, em *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera. No romance, Tomas volta para seu país natal, ocupado pelos russos, depois que sua companheira, Tereza, vai embora e deixa uma carta na qual lhe diz, em resumo, que não quer ser um *peso* em sua vida. Nas palavras de Kundera (1995, p. 40), Tomas “virava de um lado para o outro ao lado de Tereza que dormia, e pensava no que ela lhe dissera alguns anos antes durante uma conversa insignificante. Falavam de seu amigo Z., quando ela declarou: – *Se não tivesse encontrado você, teria certamente me apaixonado por ele*. Já nessa época, essas palavras haviam deixado Tomas numa estranha melancolia. Na realidade, compreendeu, subitamente, que fora por acaso que Tereza se apaixonara por ele e não por seu amigo Z. Além do seu amor por Tomas, que se consumara havia no reino das possibilidades um número infinito de amores não-consumados por outros homens”. Na sequência, de modo digressivo, Kundera diz que “acreditamos todos 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. Convencemo-nos de que Beethoven em pessoa, triste e de cabelos revoltos, toca seu ‘Es muss sein!’ para nosso grande amor”.

ipseidade, porque essa afirmação de si como si mesmo envolveria o desmoronar do outro como olhar e o surgimento do outro como objeto”. A consequência dessa postura não é senão a ameaça do permanente naufrágio do projeto amoroso:

Exijo que o outro me ame e faço todo o possível para realizar meu projeto: mas se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade. (Sartre, 2008, p. 468-469)

O amor, como a crença – a *crença no amor*, a crença na possibilidade do sistema amar-e-ser-amado como condição de estabilidade de um mundo – é uma arena privilegiada de observação de como a ontologia fenomenológica de Sartre mostra como o existente humano procura, em todas as suas empreitadas e iniciativas, a paz de uma plenitude inalcançável, uma plenitude da qual padece com inultrapassável nostalgia. A perpétua insatisfação dos amantes atesta, para Sartre (2008, p. 470), uma “compreensão pré-ontológica” das ciladas do amor, ciladas que se anunciam em todos os empreendimentos humanos, sejam realizados em coalizão com a alteridade ou solitariamente. Em palavras absolutamente decisivas, tecidas para fins de elucidação de sua noção de responsabilidade radical, Sartre deixa extremamente clara qual é o motivo em razão do qual os seres humanos se refugiam na má-fé:

Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que e revela perfeitamente a si mesmo e cujo ser reside nesta própria revelação. Mas, como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo fugimos da angústia na má-fé. (Sartre, 2008, p. 681)

A má-fé, enquanto figura de um *mal existencial*, figurará até a última página do livro, quando Sartre (2008, p. 765) se perguntará sobre o “que será da liberdade” se esta se voltar, enquanto questão, para esse ideal da síntese entre Em-si e Para-si, esse ideal de plenitude e completude, caso ele escolha, “portanto, não o *recuperar-se*, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo”, impossível fora de um teto como o da metafísica tradicional, “mas o estar sempre à distância de si”; será isso “má-fé ou outra atitude fundamental?”. Como observa Júlio Burdzinski (1999, p. 86), em uma vitória eventual sobre a *Weltanschauung* da má-fé, “não é o movimento em direção ao ser que cessa – posto que esse movimento é o que constitui o ser do para-si –, mas sim a ilusão de que esse movimento possa alcançar seu objetivo e estacionar”. No horizonte dessa nova atitude será preciso, portanto, e é o que proponho, aprender a desejar de forma permanentemente angustiada.

## O desejo angustiado

Se no pensamento de Descartes a própria existência se depreende como evidência intelectual do próprio fato do pensamento da consciência que pensa, em Sartre, a experiência privilegiada da própria existência é de outra natureza, mais ampla e mais originária do que aquela da certeza intelectual. Penso que seja adequado dizer que, em *O ser e o nada*, a experiência da *angústia* cumpre o papel de *evidência existencial*. Ironicamente, a evidência existencial mais excelsa da ontologia fenomenológica sartreana é, ao mesmo tempo, para usar o vocabulário heideggeriano, uma experiência de profunda *incerteza existenciária*. Em outras palavras, a experiência da angústia é a experiência de certa *relatividade*, de certa *virtualidade* e, no limite, de certa *irrealidade* da dimensão de sentido propriamente humano com a qual se constitui um mundo pessoal no

circuito de uma ipseidade. Nunca é demais recorrer às molduras mais gerais da ontologia sartreana para iluminar seus setores e aspectos. Vejamos o que diz o filósofo no começo do fim de *O ser e o nada*:

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)

*Mundo*, nessa fenomenologia radicalizada enquanto ontologia, portanto, é o espaço de experiência significativa, dotado de um semblante de organização que radica, em última instância, nos propósitos pessoais de alguém. Para usar uma imagem, *mundo* é a aura de luz e calor que surge, por assim dizer, do *atrato* de uma consciência que, em perpétuo sobrevoo para o futuro, desliza sobre a superfície desértica, sombria e silenciosa do puro Em-si – e, por isso, uma desordem dessa escuridão silenciosa do puro ser. Discorrendo sobre o conceito de circuito da ipseidade, Sartre (2008, p. 157) mostra o entrelaçamento entre a identidade pessoal de uma ipseidade e seu *mundo*, ao dizer que “sem mundo, não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”, que é sempre “*meu* por natureza” porque “está infestado por possíveis”. É nesse *mundo pessoal* que os entes, os objetos, as coisas aparecem como dotados de qualidades por meio das quais serão úteis ou inúteis, interessantes ou indiferentes. É nesse espaço de experiência que as outras pessoas aparecem como amáveis ou detestáveis, como antagonistas ou aliados. É nesse mundo, emaranhado com o da nossa própria realidade psíquica, que me reconheço como uma pessoa singular, dotada de qualidades duradouras, que experimenta certos estados com frequência e tende a realizar certas ações com vistas a fins eminentemente pessoais. É precisamente esse *mundo pessoal* que é, na experiência da angústia, subitamente experimentado como *incerto* e *irreal*. Na experiência da angústia, portanto, constato minha total responsabilidade pelo sentido e pelo valor do mundo. Nas belas palavras de Sartre (2008, p. 680), constato que “carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo”, que “sou responsável por tudo, exceto por minha responsabilidade”, que “tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável”, que “sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades”, de me isentar tanto das imputações morais quanto de me esquecer, na má-fé, por meio de uma *Weltanschauung* que faça parecer que a essência precede a existência, que sou a fonte do sentido e do valor que revelam sua *insustentável leveza* na experiência da angústia. Na má-fé, portanto, “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo”, dirá Sartre (2008, p. 89), acrescentando que “a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”. Em suma, tudo se passa como se na má-fé, a despeito das cortinas cor de rosa com as quais adornamos a realidade e lhe conferimos um semblante humano por meio de sentidos pessoais, a angústia jamais pudesse ser dirimida, dissolvida, dissipada e definitivamente afastada de meu espaço de experiências. Contudo, o que exatamente experimento na angústia? Para Sartre, a angústia é a experiência privilegiada da liberdade e, por meio dela, do nada que, para meu próprio horror, me habita e me separa, por meio de uma distância infinita, de mim mesmo, de minha coincidência comigo mesmo.

“A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato”, diz Sartre (2008, p. 78). Em seguida, Sartre (p. 79) acrescenta que “na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais”, o que “significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada” e que “a

liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu*". A angústia, portanto, revela que o *eu*, isto é, que a duração de minha identidade pessoal – entrelaçamento entre minha realidade psíquica e o mundo que emerge no circuito de minha ipseidade – é antes de tudo uma *tarefa*, uma *atividade*, um *fazer*, um *trabalho* que, como o castigo de Sísifo, não tem fim nem descanso. A presença de exigências tipicamente metafísicas no pensamento de Sartre se faz notar quando, por exemplo, a ideia de posse – ou eventualmente conquista – de uma *essentia* aparece como imagem idílica, como o paraíso perdido no qual a existência poderia enfim descansar e se sentir em casa. Se a má-fé é uma *decisão sobre a verdade* e instaura uma *Weltanschauung* na qual eu me compreendo como possuidor de uma essência por meio da qual me defino, segundo Sartre (2008, p. 77), na angústia eu constato que minha identidade é toda inteiramente *decisão existencial* que precisa ser refeita, que mesmo a decisão passada precisa ser refeita, que para que ela “venha de novo me prestar ajuda, *é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente*". O *nada* que me separa de uma *essentia* é, ao mesmo tempo, uma *distância infinita* entre minha livre projeção temporalizante nas possibilidades que elegi como *minhas* e a realização dessas possibilidades, fixadas perpetuamente como as estrelas no horizonte das minhas expectativas. Esse caráter *irrealizável* das possibilidades aparece com uma nitidez impressionante nas páginas do *Diário de uma guerra estranha*. No dia 17 de fevereiro de 1940, Sartre (2005, p. 437-8) anotou em seus diários: “penso que a maior parte das nossas mais sutis decepções são devidas ao fato de um irrealizável nos aparecer no futuro e depois, subitamente, no passado, como realizável, e ao fato de sentirmos bem, então, que não o realizamos”. Cada possibilidade que estrutura um *mundo pessoal*, portanto, segundo Sartre (2005, p. 448), “nunca é um *objeto*”, mas “uma *situação*”, ou seja, reitero, uma circunstância idílica na qual a existência estaria, enfim, em casa. Um paraíso no qual, reunido com seu fundamento, o Para-si teria realizado algo como uma subida ascensional ao fundamento e poderia descansar do trabalho de Sísifo de existir nessa distância infinita relativamente a sua desejada essência. Se esse *final feliz* para o grande drama cósmico do Para-si guarda semelhanças com a *morte*, cabe observar que examinando o tema da morte em desacordo com o modo heideggeriano de compreendê-la, Sartre (2008, p. 559-60) declarou, em *O ser e o nada*, que “nossa vida nada mais é do que uma longa espera”, uma espera “pela realização de nossos fins” e “por nós mesmos” comparecendo como *os mesmos* no final da espera, das “esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas”, da perpétua espera que é, no fundo, “a própria estrutura da ipseidade” e que coordena as esperas que comportam “uma referência a um último termo que seja esperado sem nada mais esperar”, um “repouso que seja ser e não mais espera de ser” desde onde “ficaríamos sabendo para sempre se tal ou qual experiência de juventude foi frutuosa ou nefasta, se tal ou qual crise de puberdade era simples capricho ou real pré-formação de meus comprometimentos posteriores”, um estado no qual “a conta seria fechada” e que os cristãos tentaram “dar à morte o caráter desse último termo”. Todavia, o existencialismo é o desespero de Deus e, na impossibilidade da teologia, a angústia é um lembrete de que o final feliz, seja para a tarefa de existir, seja para espera da coincidência da existência consigo própria, é irrealizável.

Anteriormente, sugeri que no quadro geral da ontologia fenomenológica sartreana, a má-fé tem uma função parecida com a do *mal*. Todavia, conforme sugeri acima, a ausência dela parece lançar o ser humano em um cenário de horror. Quero retomar, portanto, a ideia, acima mencionada, da *virtualidade* do mundo pessoal que emerge no circuito de uma ipseidade que se define por sua projeção em possibilidades e, por meio dela, sugerir que *não é desejável escapar radicalmente da má-fé*. Segundo Joseph Fell (1979, p. 160), “o fardo do ser humano” é “manter uma síntese virtual que ameça perpetuamente desmoronar” na experiência da angústia. Fell está usando a noção de virtualidade em um sentido técnico, na medida em que identifica quatro estratos da composição da realidade em *O ser e o nada*. Segundo Fell (1979, p. 89), na ontologia

fenomenológica de Sartre há “o atual (plenitude, ser), o real (plenitude diferenciada), o virtual (relação sintética) e a consciência (não-ser)”. Esse esquema de estratos é compatível com a interpretação apresentada, em *Sartre místico*, por Noeli Rossatto (2013a), por meio da qual a experiência da *náusea* seria uma espécie de desmoronamento sucessivo desses estratos, culminando no *êxtase horrível* do contato direto com a atualidade contingente do deserto sombrio e silencioso do puro ser Em-si. Também Jacques Colette (2011, p. 73) parece perceber esses estratos da realidade no pensamento de Sartre quando aponta 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”. Do mesmo modo, David Sherman (2012, p. 257) percebe um escalonamento da revelação das contingências do Em-si e do Para-si, na medida em que 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). No *romance da matéria desmaterializada* que é *O ser e o nada*, conforme Rossatto (2017, p. 249), em Sartre, “a plenitude não é mais ascendente, mas descendente”. Tudo se passa, pois, como se o desmoronamento da virtualidade do mundo pessoal que emerge em um circuito da ipseidade produzisse aquilo que em *O homem sem qualidades*, Robert Musil (1989, p. 109) chamou de “mundo de qualidades sem homem, de vivências sem quem as vive”, um mundo que, “num caso ideal, o ser humano já não vive mais nada pessoalmente”. Despida da virtualidade, portanto, a existência experimenta o horror da impossibilidade da metafísica, isto é, o mundo como mera matéria, da *ontologia como astrofísica e microfísica* e da *teologia que encontra a morte de Deus*. Preservar a qualidade humana da realidade, portanto, é cuidar da *virtualidade* do mundo – e, talvez, como veremos, *amá-la*.

A ideia de *escapar radicalmente* da má-fé não só parece indesejável por suas consequências como, mais do que isso, parece sugerir que o campo da virtualidade de sentido em que habitamos e partilhamos – mesmo que, conforme lembra Marcelo Fabri (1997, p. 39), para Sartre, mesmo a partilha seja *conflito*, já que “o encontro das consciências é fundamentalmente conflito, combate, mesmo nos momentos mais doces e ternos” – é qualquer coisa como um *adereço* ou *capricho* do qual poderíamos simplesmente nos despir ou nos despojar. Isso parece ser sugerido, por exemplo, quanto Sartre (2005, p. 98) fala por meio do protagonista de *A náusea*, Antoine Roquentin, que “o passado é um luxo de proprietários”. Em *As palavras* – segundo Philip Thody (1974, p. 14) “uma das autobiografias mais hostis já publicadas por qualquer escritor” – Sartre (2018, p. 146) encerra o texto se definindo como “todo um homem, feito de todos os homens, que os vale todos e a quem vale não importa quem”. Essa exortação da *despersonalização* foi bem percebida também por César Giraldo e Enán Burgos (2018) que, para meu interesse especial, enfatizam que a despersonalização evidencia a diferença radical entre liberdade (impessoal) e vontade (pessoal) em Sartre. Todavia, se a hipótese de que *o existencialismo é uma metafísica* e que Sartre nos oferece uma versão – atea e secular – de um *grande drama cósmico* de cariz platônico, a emergência dos mundos pessoais não é, em nenhum sentido, um capricho. O halo de luz e calor que recobre o deserto sombrio e silencioso do puro Em-si é algo que se depreende da própria constituição ontológica do Para-si, caracterizado por uma nostalgia que é *desejo* por e *falta* de plenitude. Voltando ao texto de *O ser e o nada*, lemos que

a realidade humana não é algo que existisse primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e em vinculação sintética com o que lhe falta. Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*. A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta, que ela é sob a forma de não sê-lo e que é o que é. A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesma que jamais se dá. (Sartre, 2008, p. 140)

Na sequência, Sartre (2008, p. 140) acrescenta que a consciência “não almeja perder-se no Em-si da identidade”, mas se realizar enquanto consciência que “já não seria presença a si, mas identidade consigo mesmo” sem deixar de ser consciência. É para oferecer esse semblante de identidade, mesmo que instável e meramente virtual, que a má-fé presta seu socorro à consciência. Sem a má-fé – isto é, sem a virtualidade dos mundos pessoais –, restaria um cinzento mundo de qualidades sem seres humanos, coberto pela neblina da angústia perene. Como observa Hazel Barnes (1992, p. 36, tradução minha), “se tomada em seu extremo lógico e literal, a condição de uma vida consciente sem ego só pode ser patológica”. Todavia, conforme Bornheim (2000, p. 14), a “dicotomia sujeito-objeto” da metafísica moderna impera sobre e organiza totalmente a ontologia sartreana. Acompanhando Joseph Fell (1979), somos levados para a hipótese de que essa dicotomia, contudo, é menos uma influência direta de Descartes do que, talvez, uma leitura cartesiana de *Ser e tempo*. O grande drama cósmico de *O ser e o nada* não é sobre a relação cognitiva da *res cogitans* com a *res extensa*, mas da relação dramática entre o *Dasein* condenado a criar relações, sentido e valor e a superfície da mera ou pura *Vorhandenheit*, dos entes em si mesmo assignificativos. Assim como em Sartre a angústia derruba o virtual e a náusea planifica as qualidades do real, em Heidegger, a angústia removeria os véus de sentido humano do mundo e revelaria níveis de mera subsistência (o real) e pura subsistência (o atual). Contudo, se a angústia em *Ser e tempo* pode ter sido apropriada por Sartre em uma perspectiva dualista, em *Que é metafísica*, Heidegger (1973, p. 240), na tradução de Ernildo Stein, diz que “a angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva” pois ela se situa “na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador”. Para a mesma passagem, Sandro Sena (2019, p. 48) substitui *anelo* por *nostalgia* para a tradução do termo alemão *Sehnsucht*. Sobre esse termo, Ladislao Mittner tem algumas considerações muito interessantes:

L. Mittner também explica muito bem esse termo com o conceito relativo: “a mais característica palavra do romantismo alemão, ‘Sehnsucht’, não é o ‘Heimweh’, a saudade (‘mal’, isto é, desejo ‘do retorno’ a uma felicidade antes possuída ou, pelo menos, conhecida e determinável); ao contrário, é *desejo que nunca pode alcançar sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la*: é o ‘mal’ (Sucht) ‘do desejo’ (Sehnen). Mas o próprio ‘Sehnen’ significa com bastante frequência *desejo irrealizável porque indefinível, desejar tudo e nada ao mesmo tempo*; não por acaso ‘Sucht’ foi reinterpretado [...] como ‘Suchen’, procurar; e a ‘Sehnsucht’ é verdadeiramente a busca do desejo, *desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a própria saciedade*”. (Reale & Antiseri, 2005, p. 11)

*Sehnsucht* é, portanto, um *mal do desejo que não pode alcançar sua meta* porque *não quer* ou *não pode* conhece-la ou defini-la, um mal que é desejo que se busca e se quer inextinguível porque se sacia consigo próprio. Se voltamos para as páginas de *O ser e o nada*, encontramos Sartre (2008, p. 153-4) dizendo que “por si mesmo, o desejo tende a perpetuar-se”, que “o homem se apega encarniçadamente a seus desejos”, que “está impregnado pela presença daquilo com que deveria coincidir para ser *si mesmo*” mas que “a decepção constante que acompanha a repleção” se dá porque o Para-si satisfeito não estará completo, repleto, pleno e coincidente consigo próprio, mas separado de si próprio pela distância infinita do nada, “fonte do tempo” e que perpetuamente renova o “horizonte de possíveis”. Não estamos precisamente diante dessa *Sehnsucht*, dessa nostalgia romântica que, segundo Bornheim, é aquilo de que se alimenta o pensamento de Sartre? Afinal, o desejo não visa o *prazer*, conforme alega Sartre (2008, p. 493), já que “o prazer é a morte e o fracasso do desejo”, é “seu arremate e seu fim”, é “a barragem do desejo, porque motiva a aparição de uma consciência reflexiva”. O desejo, segundo Sartre (2008, p. 692-3), é

“fundamentalmente *desejo de ser*”, desejo que tem por objeto o ser Em-si, embora não o “puro Em-si contingente e absurdo”, mas o Em-si-Para-si, “o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo”. Todavia, essa circunstância, estado ou condição privilegiadíssima seria, como a própria ideia de Deus, absolutamente autocontraditória, pois, conforme Sartre (2008, p. 413), “se fosse suficiente desejar para obter [...] eu jamais poderia distinguir em mim mesmo o desejo da vontade, nem o sonho do ato, nem o possível do real” e “nenhum projeto de mim mesmo seria possível, posto que bastaria conceber para realizar” e minha consciência “iria aniquilar-se na indistinção entre presente e futuro”. No *Diário de uma guerra estranha*, Sartre (2005, p. 239) se permite imaginar que “um espírito divino que procedesse por intuições criadoras [...] sem poder ‘tomar suas distâncias’ em relação a si mesmo e em relação ao objeto”, sem experimentar “uma defasagem temporal entre a concepção e a realização”, é um espírito “cativo de si mesmo e nada pode querer”, do que se conclui, para o filósofo, que “Deus sonha”, mas não deseja. Nem as coisas, nem Deus – nem os entes Em-si, nem o ideal do Em-si-Para-si, portanto – *desejam*. É ao ser humano que cabe existir imbuído da paixão inútil, do desejo por plenitude, com uma nostalgia que, para usar as palavras do próprio Sartre, (2008, p. 134) “permanece simplesmente no Para-si como uma lembrança do ser” do qual *tudo se passa como se* o Para-si tivesse emanado. Tendo isso em mente, cabe então se perguntar se esse desejo nostálgico ao qual a existência humana está condenada pode, como pretende Heidegger, *criadora* e experimentar a *agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva*. Para explorar essa possibilidade, passo ao último tópico desse texto.

### O espírito de brincadeira

Em *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 709) não fala sobre um *espírito de brincadeira*, mas sobre a atitude de jogo que, “em oposição ao ‘espírito de seriedade’, parece a menos possessiva das atitudes: despe o real de sua realidade”. Diz o existencialista:

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)

Logo em seguida, contudo, nossa curiosidade sobre esse tipo muito especial de atitude é frustrada pelo filósofo:

Esse tipo particular de projeto, que tem a liberdade como fundamento e objetivo, mereceria um estudo especial. Com efeito, diferencia-se radicalmente de todos os outros, por visar um tipo de ser radicalmente diferente. Seria necessário, de fato, explicar extensamente suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade humana. Mas este estudo não pode ser feito aqui: pertence, com efeito, a uma *Ética*, e pressupõe que já tenhamos definido previamente a natureza e o papel da reflexão purificadora (nossas descrições só visaram até aqui a reflexão “cúmplice”); além disso, pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o Para-si. (Sartre, 2008, p. 710-11)

Tudo se passa como se essa *Ética* devesse ser o detalhamento não só da existência que *escapou radicalmente* da má-fé como também daquilo que é dito em outro rodapé muito célebre de *O ser e*

o nada, a saber, aquele em que Sartre (2008, p. 511) fala de “uma moral da libertação e da salvação” que “deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical”. Se antes aleguei que a *escapada radical* da má-fé não parece *desejável*, para o momento, me limito a sugerir que a ideia de uma *conversão radical* para uma *moral da salvação* é, sobretudo, eco e resto da teologia impossível que perpassa as armações metafísicas do existencialismo sartreano. Permanecendo nos estritos limites de *O ser e o nada*, me basta, no momento, lembrar que para Sartre (2008, p. 763), “o resultado principal da psicanálise existencial de ser fazer-nos renunciar ao *espírito de seriedade*” que “reina sobre o mundo” e no qual se compreende “os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana”. Na seriedade, portanto, tudo se passa como se os valores fossem Em-si, e não partes do tecido virtual dos mundos pessoais que emergem do desejo de ser. Na atitude de jogo, contudo, opera a compreensão de que os valores e sentidos da realidade radicam na singularidade das subjetividades que os sustentam. Compreendo, portanto, aquilo que o assalto da angústia me revela subitamente, a saber, que *nada me solicita ou obstrui jamais*, que quaisquer solicitações ou obstruções são qualquer coisa como mensagens reenviadas pelo mundo, respostas que ele me oferece na precisa e exata medida em que eu o constituí por meio do meu próprio projeto, de minha escolha radical de quem sou.

Considerando a ideia de uma atitude de jogo, presente no e apresentada pelo texto de Sartre, quero justificar minha escolha por uma ideia de *espírito de brincadeira*. Primeiramente, é preciso atentar para a ambivalência do termo francês *jeu*. Assim como ele admite a tradução primária por *jogo*, também se deixa ser traduzido por *brincadeira*. O próprio texto de Sartre o prova: onde Sartre (1943, p. 94), sobre o garçom de café, que “il joue, il s'amuse”, a tradução de Paulo Perdigão para o português (2008, p. 106) é “brinca e se diverte”. Para o inglês, Hazel Barnes (2003, p. 82) nos oferece “he is playing, he is amusing himself”. Tanto o francês *jeu* quanto o inglês *to play* sugerem a ambiguidade entre *jogar e brincar*. A tradução que Gerd Bornheim (2000, p. 49) oferece para essa mesma frase vai um pouco mais longe: “ele representa, diverte-se”. Bornheim está se referindo ao fato de que, em uma perspectiva existencialista, “na sociedade, tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete”, ceder à “sedução do títere” e “representar um papel, ser ator”. A ideia de Bornheim indica uma interpretação comum da visão existencialista sobre a vida social, sendo mesmo aquela que leva Alasdair MacIntyre (2001), em *Depois da virtude*, a associar Sartre e Ervin Goffman como pensadores que concebem a vida social como um teatro – ou, nas palavras de Sartre citadas acima, um ambiente de *pouca realidade*. Todavia, a ideia de que as identidades sociais e práticas sejam da mesma natureza que a representação de papéis, que sejam uma espécie de *role-playing game*, combina com o chamado à renúncia ao espírito de seriedade. Nesse sentido, para sustentar minha preferência pela ideia de *brincadeira em detrimento da de jogo*, vou me servir de uma coleção de passagens sobre o jogo – e sua relação com a seriedade – oferecidas por Hans-Georg Gadamer em *Verdade e método*:

O jogar possui uma relação de ser própria para com o que é sério. [...]. O que é importante é que se coloque no próprio jogo uma seriedade própria, até mesmo sagrada. [...] Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres. [...] O sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação. (Gadamer, 1997, p. 174-6)

Evidentemente tiradas de seu contexto em *Verdade e método*, essas palavras de Gadamer, todavia, me parecem *indícios* suficientemente nítidos de como, frequentemente, o jogo pode ser, de certo modo, *contaminado* pelo espírito de seriedade. Quem não leva a sério o jogo e *joga por jogar* frustra e irrita os que estão jogando *para vencer*. No entanto, como vimos nos tópicos anteriores, *não há vitória possível* para o Para-si na ontologia fenomenológica de Sartre, restando, talvez, *jogar por jogar, jogar de brincadeira*. Para ser menos injusto com Gadamer (1997, p. 179) e



usar também uma passagem de *Verdade e método* a meu favor, o hermenauta nos lembra que “*spielen*, em alemão, que significa tanto jogar, como brincar, tocar um instrumento ou representar teatro etc” e permite que digamos “do homem que ele também brinca (*spielt*)”. *Spielt*, assim como o *jeu* e o *to play*, oferece uma ambiguidade que é, antes, uma interessante amplitude e polivalência por meio da qual se pode vislumbrar modos variados de renunciar ao espírito de seriedade. Entendo, portanto, que no *espírito de brincadeira*, a paixão inútil de uma existência condenada à nostalgia e ao desejo de ser está mais imune aos *assaltos* da angústia porque está *familiarizada* com seu próprio caráter de fonte do sentido e do valor da realidade. É, enfim, um *desejo angustiado*, permanentemente perpassado por notas de compreensão dos seus próprios limites ontológicos. Nesse espírito – ou, para falar com Heidegger, nessa *Stimmung*, nesse humor, nessa atmosfera – a deriva e a errância podem ser vividas na diversão, na serenidade e na criatividade, pois as verdades ontológicas e existenciais que ganham saliência na experiência da angústia estão em permanente relevo em um espírito de brincadeira. Compreende-se que Sartre jamais tenha proposto algo como um *espírito de brincadeira*. Em *História do riso e do escárnio*, George Minois (2003, p. 611) observa que se “os intelectuais do século XX renderam homenagem ao riso, cederam a seu encanto, reconheceram seu poder”, contudo, “Sartre, é verdade, reprova nele o fato de reforçar o conformismo burguês”.

Recapitulemos: o mundo que emerge no circuito da ipseidade é *virtual*, é *pouco real*, podendo ser experimentado em toda a *dificuldade de crença* que se coloca para um existente que se familiarizou com a incerteza diluída em seu *desejo angustiado*. Se rejeito aqui a *escapada radical* da má-fé, contudo, penso que há um termo utilizado por Sartre que, com alguns ajustes, elucida o tipo de *travessia da fantasia* que marca a passagem do espírito de seriedade para o espírito de brincadeira, a saber, o termo “conversão”. Vejamos o uso que faz o romancista Milan Kundera desse termo:

A conversão antilírica é uma experiência fundamental no *curriculum vitae* do romancista; distanciando de si mesmo, vê-se de repente à distância, surpreso de não ser aquele por quem se tomava. Depois dessa experiência, 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 (esta iluminação do cômico, subitamente descoberta, é a recompensa, discreta e preciosa, de sua conversão). (Kundera, 2006, p. 86)

Embora seja também autor de ensaios, Kundera não é um filósofo, mas um romancista. Todavia, segundo o próprio autor, o romance tem uma “missão ontológica” (2017, p. 139), o adjetivo “fenomenológico”, segundo o autor, “não é mau” (1988, p. 34) para designar seus próprios romances e, por fim, declara que os *conceitos estéticos* só começaram a lhe interessar quando percebeu suas “raízes existenciais” e os compreendeu como “conceitos existenciais” (2006, p. 98). Desse modo, não parece temerário recorrer ao auxílio desse romancista de certo modo ontólogo, fenomenólogo e existencial, tão aparentado, portanto, a Sartre. Sem condições de reconstruir detalhadamente o que Kundera entende por lirismo – e suas associações com sua compreensão com a estética do *kitsch* e a atitude do que ele chama de *homo sentimentalis*<sup>6</sup> – enfatizo apenas a possibilidade de que uma atitude *séria*, que consiste em, segundo o grande mestre de Kundera, Musil (1989, p. 95), considerar “agradável e seguro encontrar o mundo já pronto”, seja dissolvida por uma conversão por meio da qual a existência se transforma por meio de uma *doce iluminação do cômico*, do caráter *cômico* que se esconde no subsolo do teatro da seriedade. Sob a hipótese de que a virtualidade dos mundos pessoais pode deixar entrever o cômico da existência e o risível da seriedade, examinarei, agora, se o que Joseph Fell (1979) chama, em

<sup>6</sup> Explorei essas noções em maior detalhe em minha tese de doutorado, *O desejo de viver belas histórias* (2021), disponível no repositório da UFSM (link: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/23327>)

sua interpretação de Sartre, de *ethics of play* pode ser compreendido em termos de uma *ética da brincadeira*.

Antes de detalhar a interpretação que Fell faz de Sartre, cabe ressaltar que, de certo modo, em *Heidegger and Sartre*, o autor tomará partido pela filosofia do Heidegger tardio, do *habitar poético*, como modo de *salvar a ontologia fenomenológica* e, desse modo, assegurar a única saída radical para a época do nihilismo, a saber, o asseguramento de uma filosofia que, mesmo depois da queda do idealismo alemão, ofereça um modo de conceber a identidade entre ser e pensar. Todavia, como observa o próprio Fell (1979, p. 250ss), Heidegger é frequentemente ambíguo acerca da possibilidade desse outro modo de *habitar* a realidade, ora fazendo parecer que um outro habitar pede por uma outra *época*, ora fazendo parecer que se trata apenas de uma outra *atitude* ou *orientação* existencial. Minha opção na presente reflexão, conforme afirmei no final das considerações preliminares, contudo, é de seguir a pista de Gerd Bornheim que, a despeito de sua, digamos, *confissão* heideggeriana, declarou que *de certo modo, somos todos sartreanos*.

No 5º capítulo de *Heidegger and Sartre*, intitulado *The ethics of play and freedom: conversion*, Fell (1979, p. 129-51), Fell sugere que o *retorno ao mundo* é um dos problemas de primeira grandeza de *O ser e o nada*, colocando dilemas *ontológicos* e *morais* que justificam, portanto, os dois tópicos da conclusão da obra. Para o autor, a prática da reflexão purificada é uma *saída reflexiva* do mundo ordinário, por meio da qual o Para-si adquire uma consciência lúcida das estruturas íntimas de sua condição. Antecipo que essa *lucidez* – também identificada por Bornheim (2000, p. 128) e por este considerada problemática já que faz com que “o teor objetivo do projeto” de um Para-si se torne “indiferente, resvalando para uma neutralidade que tudo justifica” –, uma vez conquistada, é precisamente o que, em meu entendimento, interdita a imersão em uma atitude de adesão crente aos valores e ao sentido de um projeto pessoal, bem como é o que colore a atmosfera existencial com a neblina cinzenta da incerteza, característica de um desejo autoconsciente de sua própria estrutura e, portanto, vivido como angustiado *desejo de desejo*, desejo que quer se perpetuar. No entendimento de Fell (1979, p. 134-5, tradução minha), as noções sartreanas de “conversão radical”, “instante libertador”, “revolução reflexiva” e “reflexão purificadora” apontam para uma consciência que, em seu íntimo, é “esquizoide”. Grosso modo, uma consciência que tivesse escapado radicalmente da má-fé já não poderia se vincular com as qualidades duradouras com as quais se identificava na duração psíquica de um eu. A temporalidade psíquica, portanto, é um mascaramento e um eclipse da atividade esquizoide por meio da qual eu *refaço* as escolhas que me mantêm em meu projeto. Escapar radicalmente da má-fé e do espírito de seriedade – isto é, existir como *pura ipseidade* – parece sugerir um tipo de existência difícil de imaginar e provavelmente impossível de praticar. A descontinuidade total de uma pura ipseidade sugere uma consciência assolada pelo *instante* do qual se foge na temporalidade psíquica, paralisada em uma catatônica paralisia reflexiva, como sugere o início d’*O inominável*, de Samuel Beckett:

Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem pensar. Chamar isso de perguntas, hipóteses. Ir adiante, chamar isso de ir, chamar isso de adiante. [...] Parece que falo, não sou eu, de mim, não é de mim. São algumas generalizações, para começar. Como fazer, como vou fazer, que devo fazer, na situação em que estou, como proceder? Por aporia pura ou melhor por afirmações e negações invalidadas à medida que são expressas, ou mais cedo ou mais tarde. [...] Deve haver outros experientes. Senão seria um desespero total. Mas é um desespero total. (Beckett, 2009, p. 29)

A pura ipseidade é *pura aporia e desespero total*, estado esquizoide e, como vimos, talvez *patológico*. Será possível retornar ao mundo de modo que esse nostálgico desejo angustiado e que deseja assim se perpetuar possa experimentar a *alegria* ou a *agradável diversão do tranquilo*

*abandonar-se à deriva?* Talvez a palavra-chave para designar a atitude aqui procurada seja *ambiguidade*. Segundo Fell (1979, p. 42, tradução minha) o espírito de brincadeira “trata o mundo em sua ambiguidade genuína, seu caráter sintético, virtual ou ‘inventado’ como uma fusão perpetuamente instável de ser e nada” e “aborda o mundo como um *playground* cuja realidade é *existencia* e cujo significado e valor têm sua origem na própria intencionalidade do homem”. Fell acrescenta que a despeito de que o casamento entre a necessidade e a imaginação humana seja “meramente simbólico”, mesmo assim, o ser humano “é o Demiurgo” do próprio mundo pessoal e virtual. Em uma ontologia que se constitui como radicalização da fenomenologia e padece de nostalgia da metafísica, *tudo se passa como se* o virtual fosse real. Nesse sentido, o existencialismo não seria apenas uma radicalização do platonismo mas, de certo modo, também do *gnosticismo*. Como observa Peter Sloterdijk (p. 50, tradução minha), “o gnosticismo é uma filosofia do ‘como se não’”, por meio da qual se desdobra o *ut non* paulino, uma espécie de *epoché* parcial na qual ser humano não sairá do mundo, mas também jamais estará plenamente nele, se dispondo a “possuir como se não possuísse; estar aqui como se estivesse lá; ter mulheres como se não as tivesse; estar nesta terra distante como se já estivesse ‘autenticamente’ em casa”. É curioso observar que essa *ambiguidade gnóstica*, esse dualismo de uma *presença pela metade* no mundo virtual é algo que Sartre não só parece ter experimentado como, mais importante do que isso, chegou a considerar como *não sendo a autenticidade*:

É verdade, não sou autêntico. Tudo o que sinto, antes mesmo de sentir, sei que o sinto. E, então, sinto apenas pela metade, absorvido que estou em definir meu sentimento e pensar sobre ele. Minhas maiores paixões não passam de movimentos de nervos. O resto do tempo, sinto às pressas e depois traduzo em palavras, aperto um pouco daqui, forço um pouco dali, e surge a sensação exemplar, digna de um livro encadernado. Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto. Mas quando considero meu destino, ele não me parece tão desprezível: é como se tivesse à minha frente uma porção de terras prometidas nas quais nunca entrarei. Não senti a Náusea, não sou autêntico, parei à porta das terras prometidas. Mas mostro o caminho para que outros possam entrar. Sou o indicador, esse o meu papel. Parece-me que neste momento utilizo-me da parte mais essencial de minha estrutura, dessa espécie de amargura desolada de me ver sentir e me ver sofrer, não para conhecer a mim mesmo, mas para conhecer todas as “naturezas”, o sofrimento, a alegria, o ser-no-mundo. É o meu *eu*, esta reduplicação contínua e reflexiva, esta precipitação ávida de tirar partido de mim mesmo, este cuidado. Sei muito bem – e muitas vezes sinto-me cansado disso. Daí é que vem esta atração mágica que exercem sobre mim as mulheres obscuras e infelizes. Wanda, e, antes dela, Olga. Além disso de tempos em tempos, gozo os prazeres inocentes da alma pura, prazeres logo identificados, descobertos, transformados em palavras, espalhados na minha correspondência. Sou todo orgulho e lucidez. (Sartre, 2005, p. 268-9)

Não pretendo que a passagem acima seja mais do que uma ilustração do tipo de ambiguidade que deve ser um componente do espírito de brincadeira. Porém, conforme Hazel Rowley (2006, p. 83), por volta de 1935 e 1936 Sartre “entendia ‘autenticidade’ como espontaneidade pura e irrefletida – a capacidade de ser apanhado inteiramente num sentimento imediato”, acrescentando que essa ideia de autenticidade era, por assim dizer, *encarnada* por Olga Kosakiewicz, mencionada no parágrafo, que seria uma pessoa permanentemente “varrida por pensamentos puros e violentos”, que “vivia no presente”, “se recusava a fazer planos e desprezava rotinas, responsabilidades e obrigações sociais”. O tom sombrio da passagem de Sartre, todavia, em nada evocam uma *alegria* ou uma *agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva* mas, justamente pelo contrário, o anseio de uma coincidência consigo próprio, uma nostalgia metafísica. Voltemos, pois, ao texto de Fell e vejamos se ele nos oferece o vislumbre de um ânimo menos pesado.

Segundo Fell (1979, p. 145, tradução minha), o Para-si, enquanto “artista-Demiurgo”, precisa

renunciar à seriedade autocomprometida do amor em favor da lucidez livre do jogo. Amar é ficar preso no mundo. Brincar é se desprender. [...] A admoestação ética implícita de Sartre é a de encarar o mundo de forma simbólica e lúdica, não de forma apropriativa e séria. O agir moral é brincar lucidamente com sínteses simbólicas e deixá-las ir. (Fell, 1979, p. 145)

No final do livro, Fell (1979, p. 422-3, tradução minha) dirá que na filosofia tardia de Heidegger se vê que “a intencionalidade se transformou em cuidado, e o cuidado se transformou em amor”. Em Sartre, ao que parece, a intencionalidade se transformou em nostalgia metafísica e, me parece, esta pode se transformar em espírito de brincadeira. Em uma ontologia fenomenológica na qual a sombra da impossibilidade da metafísica paira ubíqua na forma de desejo de uma coincidência irrealizável do existente consigo próprio, o mundo será sempre uma gnóstica virtualidade que, na melhor das hipóteses, pode ser um *playground*, mas não uma habitação. A lucidez acerca da dificuldade – a rigor, da *impossibilidade* – do crer é substituída por uma variação existencial da dúvida metódica, uma suspeita permanente, a ambiguidade do crer como se não se cresce. A lucidez acerca das íntimas estruturas do desejo que sustenta a projeção em possibilidades – e, por meio dessa projeção, organiza o mundo que emerge no circuito da ipseidade – oportunizará a compreensão de que o desejo se volta sobre si mesmo, é desejo de desejo, que se quer desejo, que quer mais a si mesmo e a sua perpetuação do que a seus objetos. A lucidez acerca dos conteúdos da mensagem que a angústia traz sobre a condição humana oportunizará uma familiaridade com esses conteúdos, substituindo a adesão crente aos pretextos e desculpas de má-fé – na qual o existente, em permanente fuga da má-fé, está mais sujeito aos assaltos súbitos da angústia – por uma atitude de serena *incerteza*. A lucidez acerca do caráter virtual do mundo oportunizará a substituição do *peso* do espírito de seriedade, no qual o mundo já parece ter sido dado pronto, pela *insustentável leveza* do espírito de brincadeira. Diferentemente de uma paralisante destruição do *ego*, de uma despersonalização da qual resultaria uma consciência em patológico estado esquizoide como o do *inominável* de Beckett, a *ambiguidade* do espírito de brincadeira parece indicar uma sintonia privilegiada com a virtualidade do mundo humano, que só é real *em um sentido muito especial do termo, como se fosse constituído por um Demiurgo que o constitui para nele poder habitar, mesmo que termine por habitá-lo de modo gnóstico, como se não habitasse*. E se a filosofia de Sartre permanece enredada na necessidade de uma metafísica que se tornou impossível e, com isso, não consegue pensar propriamente a *finitude*, presa que está à teologia da morte de Deus e do niilismo que dela se depreende, tudo se passa como se a impossibilidade do sentido pleno nos condenasse à completa insignificância. Para concluir, convoco mais uma vez a ajuda do romancista Milan Kundera, cujas palavras ajudam a perceber uma remota possibilidade de *amor* em um humor leve como o do espírito de brincadeira:

A insignificância, meu amigo, é a essência da existência. Ela está conosco em toda parte e sempre. Ela está presente mesmo ali onde ninguém quer vê-la: nos horrores, nas lutas sangrentas, nas piores desgraças. Isso exige muitas vezes coragem para reconhecê-la em condições tão dramáticas e para chamá-la pelo nome. Mas não se trata apenas de reconhecê-la, é preciso amar a insignificância, é preciso aprender a amá-la. Aqui, neste parque, diante de nós, olhe, meu amigo, ela está presente com toda a sua evidência, com toda a sua inocência, com toda a sua beleza. [...] Respire essa insignificância que nos cerca, ela é a chave da sabedoria, ela é a chave do bom humor... (Kundera, 2014, p. 132)

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. - 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARNES, Hazel. Sartre's ontology: the revealing and making of being. Em: HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 1992.
- BECKETT, Samuel. *O inominável*. Tradução de Ana Helena Souza. - 1. ed. - São Paulo: Editora Globo, 2014.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. São Paulo - SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*, Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. São Paulo: Leya, 2011. v.4.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Milton Persson. - Porto Alegre: L&PM, 1985.
- COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Tradução de Paulo Neves. - Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- COOREBYTER, Vincent de. *O Ser e o nada ou o romance da matéria*. Tradução de Fernanda Alt. *Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia*, 7(2), 132-141, 2019.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- FELL, Joseph. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. - Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.
- GIRALDO, César Augusto Ramirez; BURGOS, Enan Arrieta. *La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Sartre*. *Eidos* n° 29 (2018).
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.
- JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1967.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. - São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KUNDERA, Milan. *A festa da insignificância*. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. 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. *Os testamentos traídos*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. - 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

- LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser: estudo da história de uma ideia*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MOURA DE SENA, Sandro Marcio. *Nostalgia como Grundbefindlichkeit: para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice Studia Heideggeriana*, v. 8, p. 25-49, 2019.
- MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução Ivo Storniolo. - São Paulo: Paulus, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. *O nada em Sartre e Eckhart*. SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA, v. 44, p. 237-250, 2017.
- ROSSATTO, Noeli. *Sartre místico: existência e liberdade em A Náusea*. Em: *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre / organizadores Diego Ecker, Ézio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.]* – Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- ROSSATTO, Noeli. *Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica*. Em: *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum / Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto, (organizadores)*. 1. ed. - Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.
- ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Apresentação e notas, Arlete Elkaïm Sartre; Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel Estella Barnes, 2nd ed., Routledge, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943.
- 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. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SHERMAN, David. *Absurdo*. Em: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark A. (Org.), *Fenomenologia e existencialismo*; tradução Cecilia Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- STEIN, Ernildo. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Vítor Hugo dos Reis Costa. costavhr@gmail.com