
Motivos nostálgicos nas origens das ontologias fenomenológicas

Nostalgic motifs in the origins of phenomenological ontologies

DOI: 10.12957/ek.2023.79216

Vítor Hugo dos Reis Costa¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

costavhr@gmail.com

RESUMO

Trata-se de uma exploração hermenêutica da presença de motivos nostálgicos nas ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre. Por meio do exame interpretativo de textos dos filósofos e de textos sobre suas obras, se intenta mostrar como os motivos nostálgicos condicionam as distintas modulações do programa fenomenológico representadas por suas obras. Após um exame separado da presença da nostalgia em cada uma das ontologias fenomenológicas, se seguirá um momento comparativo entre tais ontologias. O intento mais amplo do texto é averiguar se – e se sim, como – essas distintas modulações do programa fenomenológico possibilitam que o pensamento filosófico se porte na época do niilismo e assegure as condições da concepção da habitabilidade do mundo.

Palavras-chave

Heidegger. Sartre. Nostalgia. Ontologia fenomenológica.

ABSTRACT

This is a hermeneutic exploration of the presence of nostalgic motifs in the phenomenological ontologies of Heidegger and Sartre. Through the interpretative examination of philosophers' texts and texts about their works, the aim is to show how nostalgic motives condition the different modulations of the phenomenological program represented by their works. After a separate examination of the presence of nostalgia in each of the phenomenological ontologies, a comparative moment between such ontologies will follow. The broader intention of the text is to ascertain whether – and if so, how – these different modulations of the phenomenological program enable philosophical thought to take place in the era of nihilism and ensure the conditions for the conception of the habitability of the world.

Keywords

Heidegger. Sartre. Nostalgia. Phenomenological ontology.

¹ Realiza pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sob supervisão do prof. Dr. Tito Marques Palmeiro. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil, e da FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, processo SEI 21151059/2023-3.

A vida é um pequeno espaço de luz entre duas nostalgias. A nostalgia do que ainda não vivemos e a do que já não poderemos viver. E o momento exato da ação é tão confuso, tão escorregadio e tão efêmero, que o desperdiçamos olhando em volta, aturdidos.

Rosa Montero, *A carne*

Viver, não existe nisso nenhuma felicidade. Viver: carregar pelo mundo seu eu doloroso. Mas ser, ser é felicidade. Ser: transformar-se em fonte, bacia de pedra na qual o universo cai como uma chuva morna.

Milan Kundera, *A imortalidade*

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Embora o tema do *niilismo* já tenha possuído maior relevo junto ao campo das investigações filosóficas, é notória uma presença de diagnósticos acerca do esvaziamento do sentido da existência e da experiência do tempo no século XXI. Todavia, se o niilismo cedeu seu espaço para outras categorias interpretativas, isso talvez indique precisamente o sucesso do niilismo em disfarçar sua amplitude e operar, de forma mascarada, nos recessos esquecidos por análises mais superficiais da experiência do esvaziamento do sentido. A ideia de que o niilismo é um processo discreto e que se desenrola há séculos foi aventada e explorada por diversos pensadores. Em *Melancolia*, Ernildo Stein (1976) já variava sobre o título de um célebre texto de Martin Heidegger e nos falava sobre uma *ontologia da finitude* e uma *tarifa da verdade na era do niilismo*. Na mesma direção, em *Sartre, metafísica e existencialismo*, Gerd Bornheim (2000) analisava o existencialismo sartreano no contexto da história da metafísica e o apresentava como o desfecho sombrio de vinte e cinco séculos de metafísica: a aventura em busca do ser culminava, segundo Bornheim, no subjetivismo niilista. Em sintonia com Bornheim e Stein, em *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*, Joseph Fell (1979) oferece, por meio de uma comparação exaustiva entre as filosofias de Heidegger e Sartre, uma reflexão norteadas por uma proposta clara: só a ontologia fenomenológica pode assegurar o *matrimônio entre ser e pensar* e, dessa forma, estabelecer as bases de uma cultura pós-metafísica e, portanto, pós-niilista.

A presente reflexão assume, portanto, algumas premissas. A primeira delas é que o problema do niilismo, a despeito de não ser mais um tema da *moda*, ainda possui um potencial interpretativo e explicativo de aspectos de nosso presente histórico. A outra premissa é a de que as filosofias de Heidegger e Sartre não só oferecem instrumentos conceituais para a reflexão sobre o niilismo como, além disso, comparecem como observatórios privilegiados do desenvolvimento do niilismo. Assumindo essas premissas como elementos da moldura que dá enquadramento para a presente reflexão, meu intento é o de mostrar como o tema da *nostalgia*, comparece como *origem comum* das ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre. Ao unificar em um enquadramento comum os temas da *queda* e do *retorno* ao fundamento tal como eles distintamente aparecem nos dois filósofos, a exploração do tema da nostalgia explicita as valências e os recursos oferecidos pelas filosofias destes pensadores não só para a detecção mas, talvez, para o *enfrentamento* do niilismo. Desse modo, primeiramente realizarei uma reconstrução interpretativa dos elementos das ontologias fenomenológicas de ambos os autores no intento de apontar como as filosofias de Heidegger e Sartre podem ser encaradas como distintas formas filosóficas de uma atitude *nostálgica*. Em seguida, por meio de uma interpretação comparativa, pretenderei mostrar que essas duas nostalgias se constituem como distintas – e em grande medida *incompatíveis* – modulações do programa fenomenológico.

A NOSTALGIA HEIDEGGERIANA

Em seu artigo intitulado *Mal-estar na nostalgia*, a historiadora Svetlana Boym (2017) propõe que seja possível identificar dois grandes tipos de nostalgia na contemporaneidade, a saber, uma *reflexiva* e uma *restauradora*.

Diferencio dois tipos básicos de nostalgia: a restauradora e a reflexiva. A nostalgia restauradora enfatiza o *nostos* (casa) e enceta uma reconstrução transhistórica da terra perdida. A nostalgia reflexiva se desenvolve com a *algia* (o próprio anseio) e posterga o retorno à casa – melancolicamente, ironicamente, desesperadamente. Essas distinções não são absolutos binários e pode-se fazer certamente um mapeamento mais refinado das zonas cinzentas nos arredores das terras natais imaginadas. Desejo identificar as principais tendências e estruturas narrativas da trama nostálgica na produção de sentido para anseios e perdas que se pode ter. A nostalgia restauradora não se percebe como nostalgia, mas antes como verdade e tradição. A nostalgia reflexiva reside na ambivalência do pertencimento e saudade humanos e não se

desvia das contradições da modernidade. A nostalgia restauradora protege a verdade absoluta ao passo que a nostalgia reflexiva a coloca em dúvida. (Boym, 2017, p. 159)

Começando a se desenvolver na primeira metade do século XX, as filosofias de Heidegger e Sartre podem ser enquadradas enquanto manifestações da modernidade e de suas contradições – ou, para falar com o romancista Milan Kundera (1988, p. 16), dos *paradoxos terminais* dos tempos modernos, isto é, como a época em que “todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido”. Essa é a época em que, segundo o historiador Reinhart Koselleck (1999, p. 9), o homem moderno está paradoxalmente destinado “a estar em casa em toda parte e em parte alguma”. Ainda na pista deste historiador e de seu conceito meta-histórico de *horizonte de expectativa*², é possível, se estou correto, detectar a ubiquidade de uma atmosfera de nostalgia nos pensamentos de Heidegger e Sartre em razão da crise da expectativa proporcionada pelos acontecimentos históricos da primeira metade do século XX. Segundo o historiador Ethan Kleinberg, esse clima de desconfiança da História enquanto processo racional e dotado de sentido foi um dos elementos que encorajou o discurso filosófico a se modular em uma orientação ontológica. Segundo Kleinberg:

A disseminação da filosofia de Sartre através de seus romances, peças e artigos apresentou Heidegger como parte integrante de seu trabalho e levou Heidegger ao centro do palco na França. Enquanto a questão para a geração de 1933 (e talvez toda a França) tinha sido expressa em termo da teleologia hegeliana como “para onde estamos indo?” Durante a década de 1930, após a Primeira Guerra Mundial essa questão não era mais palatável ou mesmo aplicável. Uma compreensão teleológica do progresso histórico era incompatível com a catástrofe da Segunda Guerra Mundial. Depois disso, foi necessária uma nova pergunta que permitisse à filosofia e à sociedade fazer um balanço dos acontecimentos recentes e abordar o futuro incerto. Depois da Segunda Guerra Mundial, a questão tornou-se “quem somos nós?” Ou mesmo “quem sou eu?”. A questão não era mais “história”, mas sim “ontologia”, especialmente difícil de enfrentar na esteira da derrota e da colaboração. (Kleinberg, 2005, p. 151, tradução minha)

Acolhendo com alguma generosidade a sugestão de Kleinberg, podemos dizer que noções como o *Dasein* heideggeriano ou o Para-si sartreano são, de certo modo, *respostas históricas* ao impasse de uma consciência outrora fortemente orientada para o futuro

² O conceito é apresentado em detalhes no 14º ensaio de *Futuro passado* (2006).

histórico. A baixa ou eventualmente *baixíssima*³ densidade da impregnação histórica das categorias das ontologias fenomenológicas – orientadas por uma pretensão de fundamentar ontologicamente a condição histórica – expressaria, nesse sentido, a desconfiança para com a História e a confiança na ontologia. Desse modo, entendo que as distintas nostalgias identificadas por Svetlana Boym podem ser detectadas por meio de certos *indícios* apresentados nos textos e obras dos dois autores. Também entendo que no enquadramento oferecido pela historiadora, a nostalgia que impregna o pensamento de Heidegger é a de tipo *restauradora*, enquanto a nostalgia em Sartre é do tipo *reflexiva*. Dito isso, passo ao exame dos indícios dessas nostalgias nas ontologias fenomenológicas de ambos os autores.

Embora a fortuna crítica recente apresente interessantíssimos desenvolvimentos da contribuição do pensamento heideggeriano para a formulação de um conceito existencial de nostalgia⁴, minha reflexão vai no sentido contrário, a saber, no sentido de encontrar os *pressupostos nostálgicos* no pensamento heideggeriano. Nessa direção, uma importante pista é oferecida em *Prophets of extremity*, de Allan Megill (1987). A segunda parte do livro de Megill, intitulada *Martin Heidegger and the idealism of nostalgia* apresenta, em traços gerais, essa nostalgia heideggeriana. Segundo o autor,

Heidegger deseja perpetuamente regressar, retornar, voltar para casa, para algum estado ou condição anterior, mais primitivo, mais imediato, menos articulado, mas definitivamente mais autêntico. Em suma, encontramos em Heidegger uma orientação persistentemente nostálgica. Se tomarmos a palavra nostalgia em seu sentido grego original de saudade (*nostos*, voltar para casa; *algos*, dor) em vez de em seu sentido contemporâneo mais atenuado, podemos ver como a noção de *Unheimlichkeit* é uma expressão disso. (Megill, 1987, p. 119, tradução minha)

³ No caso de Heidegger, é possível encontrar, em textos de Reinhart Koselleck (2014, 2006), uma insatisfação com a insuficiência dos conceitos de *Ser e tempo* para fins de fundamentação de uma teoria da história. Em direção muito assemelhada vão os apontamentos do filósofo Paul Ricoeur (2010, 2007). Todavia, se em Heidegger o conceito de *historicidade* ainda dá conta de acomodar, de modo talvez um tanto precário, em um nível formal, o enraizamento do *Dasein* em épocas e circunstâncias históricas, a ontologia fenomenológica de Sartre, conforme Gerd Bornheim (2000) e Joseph Fell (1979), resguarda ainda menos espaço para um tratamento apropriado da historicidade. Segundo Fell, ambos os autores experimentaram a necessidade, depois de seus períodos ontológico-fenomenológicos, de reposicionar as ontologias fenomenológicas em perspectivas, ainda que tais perspectivas históricas tenham sido concebidas e desenvolvidas de modo muitíssimo distinto.

⁴ Nessa direção vai o artigo *Nostalgia como Grundbefindlichkeit*, de Sandro Sena (2019).

Para Megill, o tom nostálgico de *Ser e tempo* é uma chave privilegiada de leitura da obra, sendo essencial para sua adequada compreensão. Passando uma vez mais a palavra ao autor, lemos que

[...] analisar os argumentos de *Ser e Tempo* ignorando a matriz nostálgica na qual esses argumentos estão embutidos é perder a única característica totalmente sustentada e autoconsistente da obra. De fato, uma das razões pelas quais os filósofos da tradição analítica acham muito difícil lidar com *Ser e Tempo* é que eles se concentram na lógica da obra, falhando em ver que o que é atraente nela é seu viés metafórico, a direção peculiar de sua retórica. (Megill, 1987, p. 120)

Evidentemente, não pretendo sugerir que uma interpretação em *zoom out* de uma obra filosófica, privilegiando sua dimensão retórica, possa substituir o acompanhamento detido da articulação argumentativa dela. Todavia, de certo modo, a busca pela presença operativa de notas afetivas como as da nostalgia não parece contrária ao espírito da própria filosofia heideggeriana. O próprio Heidegger é pródigo em oferecer instrumentos para a exploração das sintonias afetivas e a reflexão filosófica. Como observa Ernildo Stein (2015, p. 122), “Heidegger faz um jogo terminológico com o qual ele acaba por introduzir a questão da melancolia, ainda que sob uma outra expressão, em que se traduz a palavra melancolia: *Schwermut*”. Considerando que “*Schwer* é pesado e *Mut* é ânimo”, Stein nos lembra que, para Heidegger, o filósofo “trabalha em uma espécie de estado de *Schwermut*” e que “a melancolia seria, pois, uma espécie de estado de tensão formal no qual o filósofo desenvolve sua atividade”, que “a filosofia viveria sob o signo da melancolia”⁵. Ainda segundo Stein (1976, p. 12), a melancolia “representa, na esfera existencial, um papel análogo ao da admiração na origem do filosofar”⁶. De certo modo, parece possível dizer que a nostalgia é qualquer coisa como uma *modulação* desse ânimo pesado fundamental e privilegiado tanto da perspectiva existencial quanto filosófica. Enquanto a melancolia se deixa compreender como uma atmosfera afetiva mais ampla e

⁵ A escolha da tradução de “*Schwermut*” por “melancolia” também pode ser observada, por exemplo, na tradução realizada por Marco Antônio Casanova do texto *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (Heidegger, 2011, p. 237).

⁶ Sem pretender me demorar no tema da melancolia, parece pertinente lembrar que em *O tempo e o cão*, Maria Rita Kehl (2009) oferece uma interessante contribuição a elucidação desse conceito por meio de sua reapropriação por Freud. Segundo a autora, Freud opta por chamar de “melancolia” o que a psicopatologia de seu tempo chamava de “psicose maníaco-depressiva”. O que então era chamado de “melancolia” até o século XVII, conforme o recenseamento realizado por Robert Burton, era uma constelação integrada de estados assemelhada ao que hoje, desde mais ou menos 1973, é chamado de “depressão”. A medicalização da depressão, para a psicanalista, produziu um efeito nefasto, a saber, o esquecimento de uma sabedoria existencial específica e típica da melancolia.

que concerne ao fazer filosófico dos vinte e cinco séculos de história da filosofia, a nostalgia pode ser compreendida como uma modulação específica desse ânimo geral, especialmente se levamos em consideração a visão heideggeriana sobre a modernidade. Acompanhando o *Dicionário Heidegger* de Michael Inwood, encontramos em Heidegger uma vinculação profunda entre a nostalgia e o próprio filosofar. No verbete sobre “morada (falta de) e a estranheza”, lê-se o seguinte:

A filosofia também é motivada pela falta de morada, de estranheza. Heidegger cita Novalis: “a filosofia é de fato nostalgia [*Heimweh*], uma urgência de estar em casa [*zu Hause*] por toda parte”. Estar em casa por toda parte, explica Heidegger, é “existir em meio aos entes *como um todo* [*im Ganzen*]”, o que constitui “um questionamento peculiar sobre o que significa este ‘como um todo’ – a que chamamos *mundo*”. Este questionamento envolve a finitude do homem, que implica “um *isolamento* absoluto do homem, no qual cada um permanece consigo mesmo como um indivíduo solitário diante do todo”. Tal questionamento baseia-se em uma emoção: “toda emoção [*Ergriffenheit*] enraíza-se em um humor. No fundo, o que Novalis chama de *nostalgia* é o *humor básico do filosofar*”, um humor próximo ao tédio. Para filosofar de maneira própria, precisamos não nos sentir em casa no mundo. Precisamos recuperar a *Geheimnis* do *Dasein* do homem, a *Unheimlichkeit*, da qual depende a “liberação do *Dasein* no homem”. (Inwood, 2002, p. 116)

Com Boym (2017), Megill (1987) e Inwood (2002), portanto, proponho que é possível identificar um conjunto de traços básicos dessa nostalgia heideggeriana. Primeiro, ela não se perceberia como nostalgia, mas como verdade e tradição a ser *restaurada*. Segundo, ela constitui um desejo perpétuo de regressar para algum *estado* ou *condição* anterior e *mais autêntico*. Terceiro, ela é própria da condição do filosofar autêntico, da experiência que, com a aproximação de Stein (2015, 1976), se confunde com certo ânimo pesado ou melancolia própria da experiência privilegiada da finitude. Mas do que a filosofia – a filosofia heideggeriana, especialmente – sente falta? Uma pista para isso pode ser encontrada em *Que é metafísica?*, quando Heidegger (1973, p. 240), na tradução de Ernildo Stein, fala da presença, na experiência da angústia, de uma “secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador”. A palavra “anelo” está, na tradução de Stein, substituindo o termo alemão *Sehnsucht*. Sandro Sena (2019, p. 48) opta por traduzir *Sehnsucht* por “nostalgia”. Haveria, portanto, uma importante distinção entre *Heimweh* e *Sehnsucht*. Sobre essa diferença, o romancista Milan Kundera oferece interessantes observações. Para Kundera (2002, p. 9) *Heimweh* está muito próximo da *homesickness*

da língua inglesa, isto é, da saudade da própria pátria, da terra natal. Ainda segundo o romancista

Os alemães utilizam raramente a palavra *nostalgia* e preferem dizer *Sehnsucht*: desejo daquilo que está ausente. Mas a palavra *Sehnsucht* pode se referir tanto àquilo que foi como aquilo que nunca existiu (uma nova aventura) e não implica necessariamente a ideia de um *nóstos*; para incluir no *Sehnsucht* a obsessão do retorno, seria preciso acrescentar um complemento: *Sehnsucht nach der Vergangenheit, nach der verlorenen Kindheit, nach der ersten Liebe* (desejo do passado, da infância perdida, do primeiro amor). (Kundera, 2002, p. 10)

Parece haver, portanto, um parentesco entre o pesado ânimo melancólico [*Schwermut*], o estranhamento [*Unheimlichkeit*], a saudade do lar [*Heimweh*] e o anseio nostálgico [*Sehnsucht*], na medida em que tais termos, expressões e conceitos colocam em relevo distintos aspectos do âmbito originário da existência. Ainda sobre a diferença entre *Heimweh* e *Sehnsucht*, em sua *História da filosofia*, Reale & Antiseri (p. 11) trazem uma bela contribuição de Ladislao Mittner para a elucidação do significado de *Sehnsucht* enquanto noção diretriz do romantismo:

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)

Embora, como veremos, a noção de *desejo* seja muito mais importante para Sartre do que para Heidegger, a contribuição de Mittner ajuda a tomar conjuntamente os aspectos semânticos da *Sehnsucht* proporcionadas pelas distintas traduções do texto de Heidegger oferecidas por Ernildo Stein e Sandro Sena. A *Sehnsucht*, portanto, é uma atmosfera afetiva composta por um misto de anseio e nostalgia que não só, segundo Heidegger, é *criativo*, como, de certo modo, para Mittner, é *autossuficiente*. Diferentemente da *Heimweh*, que é desejo de retorno para um *lugar* – como uma pátria –, a *Sehnsucht* é desejo de retorno para um desconhecido *estado* ou *condição* que pode mesmo jamais ter existido. Nesse sentido, entendo que a nostalgia heideggeriana é a

nostalgia de um lar que não é exatamente uma pátria ou mesmo um lugar espacial – exceto, como veremos ao acompanhar a interpretação de Joseph Fell (1979), em um sentido muitíssimo especial do termo “lugar” – do qual fomos *desterrados* no início da história da metafísica e do qual estamos, na modernidade, mais afastados do que nunca. Voltando ao texto de Megill, lemos que

[...] especialmente significativo a esse respeito é o ensaio de Heidegger sobre *A doutrina da verdade de Platão*, que se originou como uma palestra em 1930, embora tenha sido publicado pela primeira vez apenas em 1942. Aqui ele caracteriza Nietzsche como o pensador em quem “a história da metafísica começou sua conclusão incondicional”, e resume o tempo de Nietzsche (e o nosso) como “a época em que começa a conclusão da era moderna”. Ele desenvolve esse tema longamente em seu Nietzsche, onde retrata a nossa como a época em que a metafísica se completou ou (o que é a mesma coisa) a época em que o niilismo vem à tona. (Megill, 1987, p. 124)

Conforme observa Joseph Fell (1979, p. 231, tradução minha) “o niilismo é uma função da metafísica, que, deslocando o sentido para um puro além, naturalmente não encontra nenhum sentido mundano”. Ainda segundo Fell (p. 3), foi na revolução copernicana – portanto, nos primórdios da modernidade – que teve início o “deslocamento [*displacement*] do mundo da experiência familiar e comum” bem como da substituição do familiar e comum “pela verdade hipotética e teórica”. O processo de deslocamento do sentido para o transcendente e a desvalorização da finitude é o processo que, com Platão, inicia o desenvolvimento da própria metafísica e, em seu interior, secretamente, do niilismo. A especificidade da modernidade, nesse caso, seria um momento desse processo no qual se acentuaria um aspecto de *desterro*, um aspecto que segundo Fell (1979, p. 195), se caracteriza por uma “fúria sem fim pelo conhecimento de causas e fundamentos, e pelo domínio de causas e fundamentos, cujo resultado real é a irônica perda da realidade fenomênica na própria busca por sua fonte metafenomenal”. Insulada nos futuros utópicos compostos por imagens tão utópicas quanto distópicas de *controle* da realidade, a consciência humana experimentou o que Koselleck (2006) chamou de *encurtamento do espaço de experiências e afastamento do horizonte de expectativas*. Segundo Megill (p. 1987, p. 146), nesse cenário de *crise* dos tempos modernos sugerem uma *virada*, mas “a virada em si parece sempre estar além de nosso alcance” e estaríamos “como os personagens de *Esperando Godot*, de Beckett (uma obra que Heidegger teria admirado muito)”.

Se a imagem de um Heidegger esperando Godot parece inusitada, porém, em *No café existencialista*, Sarah Bakewell (2017) apresenta uma imagem de um Heidegger que parece esperar, na floresta, a chegada de um novo tempo, posterior ao da era da técnica. Contudo, como observa Joseph Fell (1979, p. 250, 259), mesmo em sua filosofia tardia, Heidegger não está sugerindo que cabe produzir pela ação ou esperar por uma saída para a era da técnica no sentido de um *novo começo* para a civilização ocidental. O habitar próprio no âmbito originário, na clareira, passa sobretudo por uma reorientação da compreensão – ou do *pensamento*, como preferirá falar o Heidegger tardio, mais e mais insatisfeito com os limites da filosofia tradicional em aceder ao pensamento e ao discurso pós-metafísico –, e não por um rearranjo do mundo por meio de feitos ou acontecimentos. Aquilo que Boym (2017) chamou de *reconstrução trans-histórica da terra perdida* seria, em Heidegger, algo da ordem da orientação do *pensar*, e não do *agir na História*. Trata-se de uma transformação radical da intencionalidade e do sentido do programa fenomenológico, uma transformação com vistas a um modo de habitar propriamente o mundo, para além dos horizontes do desterro típico do niilismo e mesmo de certo *gnosticismo* que poderia ser atribuído ao pensamento de Heidegger. Nesse sentido, chama a atenção a análise presente em *Nilismo*, de Franco Volpi (1999). Em um capítulo no qual articula teses de outros autores – Hans Jonas, Eric Voegelin, Hans Blumenberg – sobre as similitudes entre existencialismo, niilismo e gnosticismo, Volpi recupera a contribuição de Émil Bréhier que, segundo Volpi, é quem melhor capta o aspecto simultaneamente dramático e gnóstico – dramático porque gnóstico – operando de modo tácito no pensamento de Heidegger. Nas palavras de 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). Em *Aspectos da modalidade*, Róbson Reis (2014), a aproximação entre o pensamento de Heidegger e o gnosticismo, proposta por Jonas, volta a ser lembrada. Segundo 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 *Dasein*, no qual se pode notar a similitude com “o acosmismo da tradição gnóstica, tão bem estudado por Hans Jonas” (p. 248). O ser-aí heideggeriano não conhece descanso, pois seu “estar projetado em possibilidades nunca alcança a estabilidade presente no ocupar um 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). Na mesma direção mas com ainda mais ênfase, Juliano Garcia Pessanha⁷ apresenta Heidegger enquanto um autor gnóstico em um sentido muito especial do termo, já que o encontro do habitar próprio no âmbito originário não é conquistado por meio de nenhuma *gnose* orientada por um programa existencial. O tema também é aventado por Joseph Fell (1979), embora este não passe pelo elemento gnóstico na *dramática* de *Ser e tempo*. Proponho, nessa perspectiva, que a condição de *desterro* da existência na filosofia heideggeriana possui um íntimo vínculo com o que se convencionou chamar de *niilismo* e *gnosticismo*. Vejamos como traços deste niilismo e deste gnosticismo podem ser detectados já em *Ser e tempo*.

⁷ As alegações de Pessanha aqui sumarizadas podem ser encontradas em palestra intitulada *Filosofia, literatura e gnose*, conferida ao *Portal E. M. Cioran Brasil*, disponível no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=H1eKbidP06Q> (acessado dia 30 de março de 2023, 18h25). Igualmente informativa sobre sua interpretação de Heidegger é sua tese de doutorado, intitulada *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*, na qual o autor faz um interessante estudo do quanto Sloterdijk se serve, confronta e avança algumas posições heideggerianas sobre nosso estar no mundo.

Na tradução de *Ser e tempo* para o espanhol feita por Jorge Eduardo Rivera (s/d, p. 189), lê-se que “la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzuhausesein*]”. Na tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback (2005, p. 252), “estranheza significa igualmente ‘não se sentir em casa’”. Na tradução de Fausto Castilho (2012, p. 527), “o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa”. Em uma nota sobre a tradução, Rivera declara que

[...] literalmente, *unheimlich*, significa terrível, mas etimologicamente esta palavra significa: “que não tem lar”. Então, o terrível da angústia é que ela está fora de qualquer lugar, não tem casa, não tem onde ficar. Essa ideia poderia ser expressa em espanhol com a palavra inóspito, como faz Gaos. Mas “inóspito” significa aquilo que não oferece hospedagem, e refere-se não ao nosso estar fora de lugar ou longe de casa, mas ao carácter de um lugar que não é acolhedor. Esta é uma ideia totalmente diferente daquela expressa pela palavra alemã *unheimlich*. Por outro lado, embora a palavra espanhola *desazón* aponte em outra direção, seu uso linguístico expressa justamente o horror produzido por estar fora de tempo, fora de época. (s/d, p. 439, tradução minha)

Uma outra observação interessante sobre a tradução do termo *unheimlich* nos vem da psicanálise, em razão da história da tradução do termo que intitula um célebre texto de Freud, já vertido para o português como o *estranho* e como o *infamiliar*. Marco Antônio Coutinho Jorge nos traz uma contribuição:

Numa obra que averigua as ressonâncias semânticas da terminologia psicanalítica, Luiz Hanns repertoriou três sentidos do adjetivo *heimlich*: a. familiar, conhecido. b. secreto, oculto. c. inquietante, estranho. E indica que há um ponto de “torção” no sentido b que permite a transição do sentido a para o sentido c: “os sentidos a, b e c formam uma sequência que começa com o mais ‘conhecido’ e chega ao mais ‘estranho’ justamente por uma contiguidade que pode percorrer gradações que se iniciam no familiar, passam pelo íntimo/secreto-furtivo e conduzem ao estranho. (Jorge, 2008, p. 109)

Tomando em conjunto as observações de Rivera e de Hanns, fica claro que a dificuldade do habitar passariam por 1) a sensação de estar fora da época própria e 2) estar em um território ambíguo no qual o mais familiar permanece guardando segredos. Se acompanharmos Peter Sloterdijk (2020, p. 57, tradução minha), quando este diz que “o fim da filosofia de que fala Heidegger começou há quase dois mil anos, no existencialismo catártico da travessia gnóstica do mundo”, temos uma pista sobre as razões que fundamentam esse profundo anseio nostálgico que marca a existência e tudo o que nela se dá, mesmo o fazer filosófico: o próprio pensamento metafísico operou o

desterro, niilista e gnóstico, da existência. Ainda segundo Sloterdijk (2020, p. 50), a possibilidade de “suspender” o mundo ordinário, atestada em recursos linguísticos tais quais expressões como “este mundo” – expressão que sugere sua complementar, “outro mundo” – é um traço marcante do gnosticismo, esta “filosofia do ‘como se não’”. Em enquadramentos gnósticos do mundo, tudo se passa se a existência humana fosse regulada pela expressão que intitula um romance de Milan Kundera (1991), a saber, *A vida está em outro lugar*. Daí a nostalgia, o anseio, o estranhamento e a melancolia do existente humano, sua *saudade de si mesmo*, saudade de um mundo em que estaria em casa, saudade que é simultaneamente o traço mais central da existência e que se insinua em todas as suas expressões e manifestações, como a própria filosofia:

Quer a filosofia quer a existência humana se definem – como Heidegger diz – por uma “oscilação” do seu termo fundamental de relação (que ora é a situação de facto em que já se encontram ora é aquilo para que nessa situação sempre já “tendem”); por terem a condição de um “nem uma coisa nem a outra” (a condição de algo que não é propriamente só a situação de facto em que já está nem é plenamente a totalidade para que sempre já “tende” e de que sempre já “sente saudade”); por aquela forma de “inquietação” que só parece achar “repouso” uma vez “alcançada” (uma vez plenamente realizada) a totalidade das possibilidades “majorantes” do si mesmo a haver (aquilo que mais propriamente constitui a totalidade do mundo) (Lima, 2013, p. 438)

A nostalgia [*Sehnsucht*] heideggeriana que, de certo modo, conforme Megill (1987) é uma das fontes de seu afã filosófico, é a paradoxal saudade [*Heimweh*] e anseio [*Sehnsucht*] pela *restauração de um estranhamento*. O modo mais próprio de habitar o mundo passaria, pois, por um estranhamento com o familiar e uma familiarização com o estranho. *Ou se está em casa na familiaridade de se estar junto aos entes – e, nesse caso, não se está na morada constituída pelo âmbito originário da abertura, caracterizada pelo estranhamento –, ou se está em casa na abertura, na clareira, onde experiências raras e/ou mais grandiloquentes como a angústia e o maravilhamento são, ao mesmo tempo, a sintonia com o originário e o afastamento desvinculante com o ordinário cotidiano*⁸.

⁸ A rigor, é necessário observar que o existir próprio, segundo Heidegger, *não* implica em ou presume um mero afastamento desvinculante, mas em uma *modulação* na vinculação com o ordinário cotidiano. Ao falar em afastamento desvinculante, acompanho a hipótese de Fell (1979) de que, a rigor, *O ser e o nada* de certo modo *atesta* uma leitura possível de *Ser e tempo* na qual a autenticidade poderia, digamos assim, ser um pedido de cidadania em um âmbito originário que, em comparação ao cotidiano ordinário, tem algo de exílio no deserto. Essa hipótese foi parcialmente explorada em uma comunicação no XXVIII Colóquio Heidegger, sob o título *A nostalgia do deserto: o habitar poético diante do acosmismo gnóstico dos ecos*

Dito isso, passo ao exame dos traços de nostalgia de uma filosofia igualmente nostálgica, embora de modo menos confesso, a saber, a de Jean-Paul Sartre.

A NOSTALGIA SARTREANA

Publicado 16 anos depois de *Ser e tempo, O ser e o nada*, segundo Vincent de Coorebyter (2018, p. 136) tem “a ambição de substituir, no coração de uma ontologia do homem, o tempo pelo nada como operador universal” mas também “de ir mais longe do que Heidegger ao explorar regiões omitidas em *Sein und Zeit*, a começar pelo corpo e pela sexualidade”. De fato, quem lê *O ser e o nada* constata por toda parte, conforme assinalado por Coorebyter (p. 135) a importância da “ideia de ser-no-mundo”, do “primado do futuro” e da “articulação das três dimensões temporais”, ideias que libertarão o pensamento de Sartre da psicologia fenomenológica das faculdades que ele desenvolvia até então sobre o tema da reflexividade e da imagem por meio de um *cogito* estreitamente instantaneísta”. Todavia, é difícil definir qual é a filosofia que mais influencia a ontologia de Sartre. É a de Heidegger ou, antes, a de Husserl, por meio de sua noção de *intencionalidade*, radicalizada ontologicamente até limites inimagináveis pelo pai da fenomenologia? Ou mesmo, antes dos fenomenólogos, Descartes, com sua noção de *Cogito* à qual qualquer filósofo francês presta reverência com ou sem a mediação pela fenomenologia? Minha hipótese aqui é que nem Heidegger, nem Husserl, nem Descartes – diretamente ou através de Husserl – influenciam mais *O ser e o nada* do que *Platão através de Hegel*. Essa é também a hipótese de Gerd Bornheim.

“O fracasso de Hegel faz com que o pensamento seja devolvido à sua motivação romântica: a nostalgia da identidade. É dessa nostalgia que se nutre também a filosofia de Sartre”, diz, em *Sartre: metafísica e existencialismo*, Gerd Bornheim (2000, p. 307). Ainda segundo o autor, “o homem sartriano, em sua própria essência, é contradição, e tal fato torna possível a dicção. [...] A contradição se determina pela nostalgia da identidade” (p. 155). A consciência é uma degradação do em-si, mas “tal degradação não prejudica, contudo, sua nostalgia do em-si”, o desejo de ser síntese entre temporalidade e ser, sujeito e objeto, ipseidade e identidade, síntese que “constituiria o ser perfeito, como já o anelara o desespero da nostalgia romântica” (p. 55). Sobre esta, em outro texto, diz Bornheim:

metafísicos no pensamento da finitude, disponível no canal do *Instituto Dasein*, no seguinte link: https://www.youtube.com/watch?v=Omasa8_miK0 (acessado em 15 de dezembro de 2023, 15h45).

O conflito entre a limitação do real e a infinitude do ideal é constitutivo do movimento romântico e permite compreender o sentido da exigência de unidade. Estrutura, podemos dizer, a polaridade dentro da qual se movimenta a alma romântica, a fonte que a alimenta. A reconquista da unidade, do infinito sempre distante, determina a nostalgia romântica. Por isso mesmo, a nostalgia não é, como pretendem certos autores, um fenômeno primeiro do Romantismo. Primeiro, é o sentido do infinito, do absoluto interior à alma humana condenada à sua finitude, e que se extravasa no romântico sob forma de nostalgia, de *Sehnsucht*. (Bornheim, 1985, p. 92)

A presença ubíqua da *Sehnsucht* romântica na filosofia de Sartre é elucidada, conforme as teses de Bornheim, quando tomamos Sartre como um legítimo continuador – como o *desfecho privilegiado* – da metafísica platônica que, no fundo, se confunde com a metafísica em geral. Por mais que colha elementos no pensamento heideggeriano, Sartre organiza esses elementos em um enquadramento que, com Heidegger, devemos chamar de metafísico ou onto-teo-lógico. Novamente, segundo Bornheim,

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

Para Bornheim (2000, p. 182), “Heidegger tem plena razão quando afirma que Metafísica, idealismo e platonismo são palavras que dizem no fundo a mesma coisa”, de modo que, segundo o autor (p. 186), “se Platão dissesse que a Ideia é radicalmente inatingível para o homem, Platão seria sartriano”. Todavia, enquanto em Platão – ou, talvez mais precisamente, nos *platonismos* e *neoplatonismos* – se presume a possibilidade de um movimento ascensional, uma subida ao âmbito transcendente, do fundamento metafísico, em Sartre, conforme Bornheim (2000, p. 185), a “caída no plano físico” é “totalmente condicionada pela evolução da Metafísica” e “esse ‘físico’ é tão somente o em-si, convertido naquilo que a Metafísica fez da *physis*”. Como observa Coorebyter (2018, p. 139), *O ser e o nada* pode ser lido como um “romance da matéria desmaterializada”, da qual, conforme o próprio Sartre (2008, p. 40), só se pode dizer que é, que é *em-si* e que é *o que é*. O existencialismo sartriano inverteria o platonismo,

fazendo da consciência uma espécie de *matéria desmaterializada*. Essa inversão das hierarquias platônicas se deixa entrever, por exemplo, em *Saint Genet*, quando Sartre (2002, p. 212) descreve a estranha *mística* de Genet, na qual, no caminho de humilhação imposto por Jean Genet a si mesmo, “trata-se de percorrer, ao contrário, o caminho que levou dos protozoários ao homem”, em uma perspectiva que “estar embaixo não é nada: é preciso *ter chegado ali*”, no “termo final de uma involução, que permanece habitado pela lembrança das grandes formas complexas”, lembranças que já não será possível “nem mesmo compreender completamente”. Neste *romance da matéria desmaterializada*, estaríamos em uma perspectiva verticalmente invertida daquilo que Arthur Lovejoy (2005) chamou de *A grande cadeia do ser* e a existência padeceria daquilo que, em *Além do princípio de prazer*, Freud (2016, p. 90) chamou de “retorno ao inorgânico”, designando com essa expressão a suposta meta da vida em geral – e estaríamos, conforme o próprio Freud (p. 109), “no porto da filosofia de Schopenhauer, para quem, afinal, a morte é o ‘genuíno resultado’ e, nessa medida, a meta da vida”. Ainda com Lovejoy (2005, p. 325) se a história de conceitos metafísicos como o de *razão suficiente* “é a história de um fiasco”, o absoluto de absurdo e contingência em Sartre é qualquer coisa como o epílogo dessa história. Entretanto, conforme Bornheim (2000), é a filosofia de Hegel que oferece o pano de fundo para a de Sartre, e a nostalgia romântica que permeia a existência é a nostalgia de uma *plenitude*, de uma muito dialética – muito *hegeliana – síntese plena* entre consciência e “matéria”. Proponho, neste momento, que compreender aquilo que em Sartre aparece como a radical *separação* entre os dois reinos da realidade passa por uma compreensão da nostalgia romântica que impregna sua filosofia. Examinemos brevemente, então, essa relação entre existencialismo e romantismo.

Em *As práticas do eu*, Charles Larmore (2008, p. 61) sustenta que “nenhum outro pensador se encarniçou tão impiedosamente e com tanto êxito em demonstrar [...] a impostura da autenticidade” quanto o fez René Girard por meio de sua *teoria do desejo mimético*. Deduzida da interpretação de clássicos da narrativa de ficção, a teoria girardiana do desejo propõe, de modo sumário, que a *verdade romanesca* – isto é, a verdade tacitamente ensinada pelos grandes romances – é a verdade da *mediação* e da *triangulação* do desejo. Em outras palavras, o objeto do desejo não surge, como pretende Sartre (2008, p. 77), por meio de uma resolução feita “*ex nihilo e livremente*”. Pelo

contrário: um sujeito só é capaz de desejar por meio de motivos e valores inspirados pelo desejo de um outro. A ideia de uma eleição solitária de um objeto de desejo é, conforme Girard, a própria *mentira romântica*. Para Girard (2009, p. 289), “nem o Roquentin de *A Náusea*, nem o Meursault de *O Estrangeiro*, nem os vagabundos de Samuel Beckett desejam metafisicamente”. A errância dos personagens existencialistas indicaria uma ausência de desejo – ou de conteúdo mundano para o desejo enquanto instância ontológica formal – como índice de certa autenticidade. Considerando o esquema do platonismo invertido proposto por Bornheim, a ausência de desejo não é senão a inversão do desejo de plenitude metafísica. Nas palavras de Girard:

O romântico pensa resguardar a autenticidade de seu desejo ao reivindicar para si o desejo mais violento. O romantismo contemporâneo parte do princípio inverso. São os *Outros* que desejam intensamente; é o herói, isto é, o Eu que deseja fracamente ou até nem deseja mais! Roquentin deseja menos coisas e as deseja menos intensamente que os burgueses de Bouville; deseja menos que Annie. É a única personagem de *A Náusea* a saber que a ‘aventura’ não existe, isto é, que o desejo exótico, o desejo metafísico é sempre decepcionante. [...] O primeiro romântico tentava provar sua espontaneidade, isto é, sua divindade, desejando mais intensamente que os *Outros*. O segundo romântico tenta provar exatamente a mesma coisa por meios opostos. (Girard, 2009, p. 301)

A rigor, não é porque Roquentin erra de modo disperso ao longo de *A náusea* que ele, na perspectiva da filosofia de *O ser e o nada*, estaria, por assim dizer, *livre* do tormento do desejo ontológico(-metafísico), da nostalgia da plenitude, da *Sehnsucht* que, conforme vimos, segundo Kundera, é um tipo de anseio capaz de se vincular a muitos objetos. Sartre (2008, p. 693) declara explicitamente que “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”. Assim, se uma primeira leitura da passagem de *Saint Genet* nos assombra ao mostrar um ímpeto de *descida* ao inorgânico e meramente material, contudo, mesmo que não as compreenda mais, a consciência ainda seria *habitada por lembranças*, isto é, ainda seria consciência. Eis o tema hegeliano da síntese última, representada pelo Deus que aparecerá na última página de *O ser e o nada*, antes das conclusões, quando Sartre (2008, p. 750) dirá que “a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça”, mas que “a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”. É assim que, segundo Bornheim (2000, p. 182), “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”. Se, como observa Coorebyter (2018, p. 132) o *ateísmo* era um ingrediente inegociável do *programa filosófico* de Sartre, Bornheim (2000, p. 185) nos permite observar que “o existencialismo pode ser interpretado como o desespero de Deus, coisa que, de resto, o próprio Sartre reconhece; o seu pensamento nunca deixa de ser basicamente teológico, ou melhor, recebe sua seiva da impossibilidade da teologia”. Tudo se passa, pois, como se ao inverter o platonismo, Sartre nos oferecesse a imagem de uma existência que *parece* emanar ou emergir da “matéria” apenas para padecer, de modo romântico, de desejo por uma síntese que não pode existir, de uma *comunidade* que nunca existiu. A existência, em Sartre, padece, no estrato de seu âmbito originário, do anseio nostálgico, da *Sehnsucht* romântica cujo destino, conforme vimos com Boym (2017, p. 159), “posterga o retorno à casa – melancolicamente, ironicamente, desesperadamente”.

Um estudo detido e detalhado do componente romântico não só da filosofia mas de toda a obra e de Sartre é apresentado em *Sartre: romantic rationalist*, de Iris Murdoch. Por razões de espaço e cuidando de permanecer no escopo da reflexão que estou desenvolvendo, mencionarei apenas uma emblemática passagem desse texto. Por meio da obra de Sartre, segundo Murdoch (1999, p. 112-3), descobrimos que “já não podemos formular uma verdade geral sobre nós mesmos”, uma verdade que pudesse “nos envolver como uma casa”. Sartre nos ensina, portanto, que estamos *banidos, exilados, desterrados*, que somos estrangeiros em perpétua errância. E onde erramos? Conforme as palavras de Álvaro de Campos citadas na última página de *Sartre: metafísica e existencialismo* por Gerd Bornheim (2000, p. 310)⁹, erramos no *deserto*, pois “o existencialismo se desdobra sob o signo do niilismo subjetivista, que faz do homem a medida de todas as coisas, de tudo, mesmo de Deus”, “e quando a realidade humana se insurge como medida de tudo, faz-se ausência de medida, de si e de tudo – o homem se instala no nada”.

Apresentadas as linhas gerais das *origens nostálgicas* das filosofias de Heidegger e Sartre, cabe agora um exame comparativo destas filosofias em termos de averiguação daquilo que oferece(ria)m em termos de elementos interessantes para o enfrentamento do *niilismo*.

⁹ “Grandes são os deserto e as almas desertas e grandes / Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas / grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu”.

ORIGENS NOSTÁLGICAS E ÂMBITOS ORIGINÁRIOS

Nostálgicos em sentidos muito especiais do termo, Heidegger e Sartre nos oferecem duas filosofias que exprimem dois tipos de nostalgias significativamente diferentes. Pretendi, até aqui, mostrar aspectos das distintas *nostalgias* que perpassam as filosofias de Heidegger e Sartre. Com o auxílio de Svetlana Boym (2017) – e acompanhando sua sugestão de que seu esquema não é *binário* e admite *zonas cinzentas* – propus que a nostalgia de Heidegger é *restauradora* enquanto a de Sartre é *reflexiva* na medida em que a primeira – indicada pelos usos dos termos *Heimweh* em *Os conceitos fundamentais da metafísica* e de *Sehnsucht* em *Que é metafísica?* – é desejo de retorno para um lar *sem deixar de ser anseio criativo* e a segunda é, no limite, uma paixão inútil que, na melhor das hipóteses, pode se assumir enquanto tal. São nostalgias diferentes e que almejam retornar para lugares diferentes porque concebem a realidade de modo muito distinto. Uma passagem de *Metaphysical dualism, subjective dualism and existential loneliness*, de Ben Lazare Mijuskovic, me ajuda a ilustrar esse ponto:

As 'qualidades' primárias envolvem essencialmente *fatores quantitativos, que operam causalmente*. E elas se reduzem a matéria *mais* movimento. Eles se enquadram no domínio do que William James chama de 'ciências duras', dentro da província de experimentações objetivas e da aplicação de ferramentas descritivas, por exemplo, matemática e estatística. As qualidades secundárias, entretanto, variam de pessoa para pessoa; elas são subjetivas em suas formas de sensações e sentimentos; elas flutuam e fogem como meras aparências; e eles *permanecem* essencialmente incompartilháveis, pessoais e íntimas. Minhas sensações e emoções são minhas e não suas. *Mas* as qualidades terciárias lidam com *valores* humanos. Por exemplo, julgamentos avaliativos podem ser aplicados a um espectro de valores *qualitativos* intelectuais, estéticos e/ou éticos, variando da ignorância à sabedoria; da feiúra à beleza; ou do mal para o bem. (...) O problema com a ciência é que ela reduz as qualidades terciárias às qualidades subjetivas de prazer e dor, e as qualidades primárias e secundárias, sensações e sentimentos, aos fatores quantitativos dos movimentos materiais no cérebro. Mas claramente existem diferenças entre (a) *esbarrar* fisicamente em uma cadeira; (b) a sensação de *ver* uma cadeira vermelha; e (c) *o ato qualitativo de avaliar e julgar* a cadeira como uma bela peça americana de mobília vitoriana antiga, feita por volta de 1875 pelos irmãos Herter. (Mijuskovic, 2022, p. 4-5, tradução minha)

O esquema de estratos de qualidades apresentado por Mijuskovic é extremamente útil para assinalar uma diferença radical entre Heidegger e Sartre, a saber, sobre suas distintas concepções sobre a ordem desses estratos na constituição dos entes e do

fenômeno do mundo no qual os entes aparecem. Em *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 729) fala de como, digamos, se serviu da fenomenologia para *parar de fumar* e declara que conseguiu fazê-lo ao retirar os investimentos simbólicos anteriormente lançados sobre seus cigarros e cachimbos e reduziu o tabaco “a não ser senão si mesmo: uma erva que se queima”. Algo parecido pode ser observado quando Sartre (2008, p. 150) declara que “a nuvem não é ‘chuva em potência’; é, em si, certa quantidade de vapor d’água que, em dada temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é”. A ontologia fenomenológica de Sartre aponta, portanto, para a persistência dos estratos de qualidades primárias e secundárias. A fenomenologia radicalizada como ontologia por Sartre é uma fenomenologia radicalizada na inesperada direção de uma ontologia da subsistência – uma ontologia da *Vorhandenheit*, em termos heideggerianos. Despiando fenomenologicamente o ente de suas qualidades valorativas, Sartre nos oferece um *romance da matéria*, segundo a fórmula de Coorebyter (2018) anteriormente mencionada.

Por que isso é um problema?

Tomando de empréstimo uma expressão de Gérard Granel, Joseph Fell (1979, p. 115) fala em termos de uma “luta contra a subsistência” [*struggle against Vorhandenheit*] como sendo uma das prioridades – senão o próprio sentido último – do programa fenomenológico, especialmente no pensamento de Husserl e Heidegger¹⁰. Ora, se o sentido último de uma nuvem ou de um cigarro é ser mera *matéria* dotada de propriedades de primeira e segunda ordem, a redução fenomenológica fracassa de saída no intento de ser uma luta contra a ontologia da subsistência. Em Heidegger, segundo Fell (1979, p. 117), “a passagem da experiência da disponibilidade para a experiência da subsistência *da* disponibilidade é a passagem da autodissimulação do ente para o fenômeno manifesto”, pois o fenômeno se manifesta “quando *se apresenta* (sua subsistência) *enquanto* um ente que é disponibilidade em seu ser”. Subsistência, portanto, é *subsistência da disponibilidade*. É no nível da malha de relações prosaicas que o ente adquire sua identidade, seu sentido e seu valor. A ordem de estratos de qualidades, desse modo, não está orientada para uma fundamentação sobre a pura ou mera materialidade de um ente. Mesmo que o ente precise ser *composto* por uma materialidade adequada – um

¹⁰ Textos mais recentes também apresentam a mesmíssima expressão de Granel (1972) sobre esse sentido último da fenomenologia, a saber, a de ser uma *lutte contre la Vorhandenheit*. A expressão pode ser encontrada em *Textes posthumes II : Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger*, de Robert Brisart (2019). Se o nome de Granel não aparece neste, contudo, aparece em *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*, de Jean-François Courtine (2009), no qual Granel é citado.

martelo de cristal não pode pregar –, ele não é *constituído*, em sua dimensão ontológica mais íntima, por essa materialidade¹¹. Ao sugerir que a natureza íntima de um ente se define pelos estratos meramente ou puramente materiais, Sartre flerta perigosamente com a ontologia da subsistência e, por meio dessa ontologia, com uma perspectiva na qual a assignificatividade dos entes é sinônimo de niilismo. Curiosamente, segundo Fell, esse arranjo filosófico de *O ser e o nada* se depreende, de certo modo, de uma possibilidade de leitura de *Ser e tempo*:

O grande perigo não resolvido de *Ser e tempo* é que a consciência da diferença ontológica entre ente e ser possa ser interpretada como a insuficiência, a relatividade e a virtualidade do sentido por comparação com a pura *existentia* ou “issidade” [“*thatness*”] de entes que são essencialmente “incompreensíveis” ou “destituídos de sentido”. [...] A presença desse perigo em *Ser e tempo* é o principal sinal de que “a luta contra a subsistência” ainda não terminou. A presença desse perigo residual em *Ser e tempo* sugere que Heidegger não está totalmente livre da responsabilidade pelo modo no qual Sartre se apropriou de sua filosofia. (Fell, 1979, p. 127-8)

Para resumir a hipótese de Fell, tudo se passa como se *O ser e o nada* partisse das instâncias isoladas pela experiência da angústia tal como ele as teria compreendido em sua leitura de *Ser e tempo*¹². Fazendo desabar o mundo familiar do cotidiano, a angústia

¹¹ Minha inspiração aqui no que concerne a diferença entre *constituição* e *composição* é o artigo *Vida na existência*, de Róbson Reis (2021).

¹² Para fazer justiça às interpretações de Fell, parece necessário mencionar o desenvolvimento que, dez anos depois de *Heidegger and Sartre*, o autor oferece em um artigo intitulado *The familiar and the strange* (1992). O autor identifica no artigo ao menos quatro sentidos de subsistência. Um é aquele que concerne ao ente que quebra, falha ou falta em um contexto, revelando o que, nesta reflexão, foi chamado de *subsistência da disponibilidade*. Outra é a *pura* subsistência revelada pela angústia, na qual a indiferença e insignificância do ente é de certo modo *total*, na medida em que o que desaba é a própria malha remissional na qual os entes são dotados de expedientes como valor, sentido e mesmo identidade. Há também uma outra que é a subsistência típica dos correlatos de comportamentos tematizantes e que são frequentemente objetos de enunciados predicativos por meio dos quais os entes são concebidos sobretudo enquanto substratos de propriedades e assim apresentados por predicções. Todas essas seriam maneiras adequadas ou *próprias* de se relacionar com o ente enquanto subsistente. Uma maneira inadequada ou *imprópria* seria aquela que – guardando certa relação íntima com o comportamento tematizante que é predicativo por meio de enunciados – o mundo ou a *totalidade dos entes* é concebida como o grande conjunto das coisas, como se todos os entes compusessem um mobiliário cujo inventário os alocaria na mesma coluna em termos de *modo de ser*. A ideia de que a fenomenologia deve ser uma luta contra a ontologia da subsistência é, nesse sentido, uma luta contra certa *atitude intencional* por meio da qual esse monismo da subsistência opera e impera como concepção paradigmática acerca da natureza íntima dos entes. Parece ser esse tipo de subsistência que opera como *visão de mundo* que, de maneira insuspeita e inesperada, termina por penetrar na ontologia fenomenológica de Sartre. De certo modo, Sartre só reconhecera aquilo que, em termos heideggerianos, é o modo de ser da *existência* – enquanto fonte do sentido, do valor e da identidade dos entes – e o da *pura subsistência* – isto é, do ser do qual, para Sartre (2008, p. 40) só se pode, antes dos investimentos intencionais projetivos, dizer que *é*, que *é em si* e que *é o que é*. A distinção entre *mera* subsistência (o ente que falta/quebra/falha e revela a subsistência de sua disponibilidade ou o objeto de tematizações objetivantes) e *pura* subsistência (o ente indistinto e indiferenciado que aparece na angústia) me foi sugerida

revelaria uma noite escura em um deserto de entes indiferenciados como fundamento dos mundos virtuais e relativos ao existente humano. Se o Para-si é, conforme Fell (1979, p. 74), “um estreito feixe de luz que traça um caminho ao longo de um sombrio fundamento onde os entes esperam por ser iluminados”, isto se dá porque esse feixe de luz está orientado pela vinculação aos seus possíveis. Angustiado, o existente humano experimenta uma suspensão existencial dessa vinculação aos próprios possíveis e já não ilumina os entes brutos com o expediente da significatividade. Porém, o que a angústia produz por si mesma pode, com algum esforço, ser obtido por meio de exercícios intelectuais fenomenológicos, como o que Sartre realiza com cigarros e nuvens que, no resultado desse exercício, restam como entes destituídos do terceiro estrato de qualidades do esquema de Mijuskovic. Em termos heideggerianos, Sartre entende que a angústia isola ser-aí e subsistência, *Dasein* e *Vorhandenheit*, uma dualidade de categorias nas quais uma é fonte do sentido e a outra é matéria bruta assignificativa, tal como o par Para-si e Em-si.

O mérito das análises de Fell é de mostrar que ao mesmo tempo que *Ser e tempo* se presta a ser interpretado do modo que Sartre o interpretou, por outro lado, também se presta a ser interpretado de outro modo, a saber, um modo no qual *subsistência é subsistência da disponibilidade* e, portanto, o estrato de qualidades terciárias não é, sob hipótese alguma, uma camada suplementar e prescindível de qualidades de um ente. Para sustentar essa hipótese, Fell lança mão de ao menos três ideias distintas mas assemelhadas para cercar a primordialidade do sentido na relação entre os existentes e os entes em Heidegger. Segundo Fell (1979, p. 56), “a angústia é a consciência explícita da, nas palavras de Aristóteles, ‘comunidade precedente de natureza entre os fatores’ – entre o ser humano e as entidades de seu mundo”. Fell (1979, p. 34) também dirá que “Hegel aponta o caminho para a fenomenologia de Heidegger na medida em que elabora uma ‘doutrina das relações internas reais’ completa, ao atribuir significado à constituição interna dos entes”. Por fim, sustentando que a virada no pensamento heideggeriano pode ser compreendida como um aprofundamento das intenções do programa fenomenológico em retornar às coisas mesmas, Fell (1979, p. 221) recorrerá aos conceitos do próprio Heidegger, em um período mais tardio de sua obra, e conferirá grande importância para

por Gabriel Henrique Dietrich, que também me apresentou o texto de Mac Manus (2019) – *Heidegger and the measure of the truth* – que, entre outros, menciona o artigo de Fell de 1989 como fonte de uma reflexão que encontra mais de 30 sentidos para subsistência em Heidegger.

a “‘diferença imediata’ ou identidade-e-diferença” da qual Heidegger lançará mão 30 anos depois da publicação de *Ser e tempo*. Todas essas noções apontam para uma vinculação íntima entre o existente humano e os entes de seu ambiente circundante. Nesse nível profundo de vinculação entre o existente e os entes, mesmo a aparente assignificatividades dos entes destituídos do sentido familiar típico do estrato ordinário, ôntico e existenciário da experiência será indicativo da vinculação entre existentes e entes no âmbito originário buscado pelo intento da ontologia fenomenológica.

Estará correta a hipótese de Fell? Quando lemos os textos posteriores a *Ser e tempo*, encontramos elementos para averiguar a correção dessa hipótese. Em *Que é metafísica?*, Heidegger (1973, p. 237) dirá que a angústia é um fenômeno “bastante raro”, que “perpassa-a uma estranha tranquilidade”, que “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos em uma indiferença” na qual “somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se”. Todavia, a angústia não aparece nesse texto como uma noite absoluta. Heidegger (1973, p. 238) falará da “clara noite da angústia” na qual “surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada”. Por fim, neste texto, lemos Heidegger (1973, p. 240) falando 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”. Considerando que o termo “anelo”, nesta tradução de Ernildo Stein, está no lugar da *Sehnsucht* que Sandro Sena (2019, p. 48) traduz por “nostalgia” e que *Sehnsucht* significa *desejo obsessivo de retornar tanto ao que foi quanto ao que nunca existiu*, segundo Kundera e *desejo que nunca pode alcançar sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la, desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a própria saciedade*, segundo Mittner, compreende-se como em Heidegger esse desejo nostálgico e saudade do lar que acompanham a angústia não seja uma experiência de *terror*, mas de *maravilhamento*. No posfácio a *Que é metafísica?* escrito quase 15 anos depois do texto, Heidegger (1973, p. 247) nos lembrará que “somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”. Segundo Fell (1979, p. 226), é disso que fala Heidegger quando “fala do ‘mistério’ ou ‘segredo’” ou do “‘presente’ [*gift*] pelo qual o ser humano deve gratidão”. Tomando conjuntamente a totalidade da obra de Heidegger,

segundo Fell (1979, p. 423), encontramos uma filosofia na qual “intencionalidade se torna cuidado, e cuidado se torna amor”, um amor cheio de gratidão e maravilhamento com o acontecimento da abertura na qual, para ficar nos termos da filosofia de *Ser e tempo*, entes e existentes estão integrados e a salvo de uma desintegração em uma dualidade cindida. O pensamento da finitude envolve, portanto, uma *restauração* da saudosa clareira, esquecida tão logo a tradição metafísica começou a procurar pelo fundamento sempre *em outro lugar*. Enquanto nostalgia e saudade do lar, a filosofia, conforme Fell, sempre buscou longe o que estava perto:

O que você busca está perto, não importa onde você esteja. Não importa onde você esteja, você está essencialmente no mesmo lugar. Você estava nesse lugar quando estava em terra estrangeira, mas também estava nele quando estava em casa. No entanto, talvez seja menos provável que você reconheça esse lugar em terras estrangeiras, porque você abandonou seu lar justamente por não reconhecer esse lugar. Em outras palavras, é porque originalmente o lugar pareceu distante quando estava perto que alguém, viajando para longe, buscou dele se aproximar. (Fell, 1979, p. 212)

Que Heidegger tenha sido interpretado por Sartre como *existencialista* ou por Bréhier como autor de um *drama gnóstico* pode ser explicado pelo fato de que seu pensamento da finitude, desenvolvido como um caminho perpetuamente inacabado ao longo de muitas décadas, foi rapidamente alocado em um enquadramento tradicional e metafísico, no qual a busca pelo fundamento decidiu, muito cedo, que este estava em outro lugar ou mesmo em *outro mundo*, como fica claro nas belas palavras de Arthur Lovejoy, em *A grande cadeia do ser*:

A vontade humana, conforme concebida pelos filósofos outromundanos, não somente busca, mas também é capaz de encontrar algum bem final, fixo, imutável, intrínseco e perfeitamente satisfatório, assim como a razão humana busca e pode encontrar algum objeto ou objetos de contemplação que sejam estáveis, definitivos, coerentes, autônomos e inteligíveis. No entanto, nenhum deles pode tampouco ser encontrado neste mundo, mas apenas em um “mais alto” reino do ser diferente em sua natureza essencial, e não meramente em grau ou detalhes, do mais baixo. Esse outro reino, embora para aqueles enredados na matéria, ocupados com as coisas do sentido, empenhados em planos de ação ou absorvidos em afecções pessoais pareça frio, tênue e estéril de interesses e delícias, é, para os que se emanciparam por meio da reflexão ou da desilusão emocional, o objetivo final da busca filosófica e a única região na qual ou o intelecto ou o coração do homem, após cessar, mesmo nessa vida presente, de perseguir sombras, pode encontrar repouso. (Lovejoy, 2005, p. 34)

A tradição metafísica, segundo Lovejoy (2005, p. 96) constituiu um quadro no qual “a influência do *Timeu* e da dialética neoplatônica, mediada principalmente pelo Pseudo-Dionísio, se combinou com a autoridade do Gênesis” e, assim, estabeleceu que *neste mundo* estamos *enredados na matéria* de um mundo *frio, tênue e estéril de interesses e delícias*, do qual apenas nos salvamos da *perseguição de sombras* pela *desilusão emocional*. Não há *amor mundi* possível nesse cenário sombrio pois, como observa Fell (1979, p. 145) “amar é ficar preso no mundo; brincar é se desprender”. É esse espírito de brincadeira e jogo que Sartre reivindica contra o *espírito de seriedade* típico da má-fé, da inautenticidade, da concepção de um mundo com sentidos e valores intrínsecos. Vejamos isso.

Na ontologia sartreana, conforme Fell (1979, p. 89), há quatro níveis: “o atual (plenitude, ser), o real (plenitude diferenciada), o virtual (relações sintéticas) e a consciência (não-ser)”. Segundo o esquema de estratos de Mijuskovic, o sentido é um investimento artificial que vai da consciência na direção do ser significativo. O real, portador de qualidades intrínsecas, é a materialidade diferenciada em qualidades primárias e secundárias. Bem compreendido, o mundo com qualidades humanas é um mundo meramente *virtual*, portanto *artificial*, um mundo de artificios do qual lançamos mão para evitar um aterrorizante contato com o *atual*, contato que não pode jamais ser da ordem do *maravilhamento*, mas senão da *náusea*. Em *Sartre místico*, Noeli Rossatto (2013) mostra como a experiência de Roquentin, no romance, é uma experiência de *mística do nada*, na qual a náusea é o único êxtase possível, a única experiência mística disponível em um mundo sem Deus. E se Sloterdijk está correto ao sugerir que junto com a metafísica o pensamento filosófico passa a ser assombrado não só pelos traços de um crescente niilismo mas também de um crescente *gnosticismo*, é um pouco escandaloso que apenas *Ser e tempo*, mas não – e principalmente – *O ser e o nada* tenha sido lido como drama gnóstico. Se, conforme Lovejoy (2005, p. 66), “em Plotino, de maneira ainda mais clara que em Platão, a necessidade de existência deste mundo, com toda a sua multiplicidade e imperfeição, é deduzida das propriedades de um Absoluto rigorosamente outro-mundano e completamente auto-suficiente”, Fell (1979, p. 92) vê em *O ser e o nada* um “grande drama cósmico” de linhagem plotiniana, na qual o Absoluto outromundano já não produz mundo por amorosa irradiação, mas por uma absoluta e absurda contingência do ser e do acontecimento absoluto do nada, matéria da qual é constituída a

consciência que surge *como se* fosse imbuída da missão de fundamentar o ser por meio da síntese impossível entre Para-si e Em-si. Nas impressionantes palavras de Sartre nas páginas finais de *O ser e o nada*,

[...] o real é um esforço abortado para alcançar a dignidade de causa-de-si. Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado. Tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal. (Sartre, 2008, p. 759)

As alegações de Sartre, nessas páginas, nos levam a lembrar imediatamente das alegações feitas em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* por Heidegger (1973, p. 392), a saber, que “a metafísica ocidental, desde seu começo [...] é, simultaneamente, ontologia e teologia”, que “é onto-teo-logia”, que “é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia”. Mesmo o existencialismo que, segundo o próprio Sartre (2014, p. 44), “não é outra coisa senão um esforço para extrair todas as consequências de um posicionamento ateu coerente” é, nesse sentido, onto-teo-lógico e a nostalgia da qual se nutre o pensamento de Sartre, como vimos com Bornheim, é a saudade de Deus. Na ausência de Deus, parece difícil, caso seja possível, encontrar razões para levar *a sério* o mundo virtual e sintético que emerge, com colorações pessoais, no circuito de cada ipseidade. Em *O ser e o nada* encontramos pistas sobre qual seria a atitude adequada do existente humano que realiza a travessia das fantasias que compõem mundos virtuais. Segundo Sartre (2008, p. 709) “o jogo, em oposição ao ‘espírito de seriedade’, parece a menos possessiva das atitudes: despe o real de sua realidade”. Segundo o pensador francês:

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)

A des-ilusão mencionada por Lovejoy parece ressoar na ideia de que o mundo tenha *pouca realidade*, que deva ser des-realizado e encarado em sua virtualidade, em seu caráter de plenitude desintegrada, estéril de interesses e delícias em razão da

impossibilidade da estabilização do ser humano em outro estado ou condição. Nesse sentido, a filosofia de Sartre seria um último e derradeiro capítulo de uma história da metafísica enquanto história do que Fell (1979, p. 181) chama de “raiva violenta” do desejo de “vingança contra o tempo”. O tempo inspira desejo de vingança, nesse existencialismo metafísico, porque de certo modo é expediente daquilo que, em *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur (2014, p. 52) identifica, mediante análises de Stanislas Boros, com a experiência do tempo em Agostinho como experiência de *dissolução, agonia, banimento e noite*. Em *O ser e o nada*, de certo modo, tudo se passa como se o existente humano tivesse caído de uma plenitude imemorável por meio de um banimento para um noturno deserto de agonia, um exílio no qual o tempo tudo dissolve, no qual o esforço de Sísifo do sentido só pode ser paixão inútil. De certo modo, o *desejo de ser Deus* do Para-si é um *desejo de vingança contra o tempo*, contra a condição de ser ipseidade sem identidade estável, habitante de um mundo que é um exílio de nenhum reino, um exílio sem reino. Enquanto caminha para a frente e emite seu feixe existencial de luz intencional, o Para-si olha para cima, verticalmente, em busca de uma plenitude infinita que seja capaz de redimir a finitude à qual estamos condenados, desperdiçando permanentemente a oportunidade de ser humano no tempo, já que é assombrado pelo desejo de ser Deus.

Essa maneira de apresentar o pensamento de Sartre pode talvez parecer depreciativa ou demasiado crítica. Contudo, penso que é precisamente o contrário. Como observa Bornheim, (2000, p. 301), uma das principais valências do pensamento de Sartre, tão sintonizado com a modernidade em seu “individualismo, subjetivismo, ateísmo, niilismo”, seja a de o existencialismo faz sentido porque “de certo modo, somos todos sartreanos”. Considerando que vivemos a era do niilismo – e que ela impõe, conforme a sugestão de Ernildo Stein (1976), o estabelecimento de uma *ontologia da finitude* e de uma *tarefa da verdade* – a obra de Sartre permanece um vivo ponto de partida na medida em que, conforme Bornheim (2000, p. 218), é uma “educação para o Nada”. Se a *Sehnsucht* se conforma em Sartre enquanto paixão inútil, Sartre nos ensina um *truque* por meio do qual podemos nos familiarizar com esse desejo nostálgico por meio da privilegiada compreensão de que esse desejo é tanto nostalgia de algo que jamais existiu quanto, além disso, desejo que se quer desejo, que se frustraria se se realizasse, caso essa realização – ser Deus – fosse possível. Nostalgia *reflexiva*, segundo Boym (2017).

Longe ou fora – ou tentando se manter longe e fora – do esquema onto-teo-lógico da metafísica, o pensamento da finitude desenvolvido por Heidegger lança uma mirada menos marcada pela verticalidade do fundamento e mais caracterizada pela horizontalidade integral da compreensão. O pensamento da finitude se orientaria, penso, por uma fórmula que intitula um pequeno texto de Ernildo Stein (2002) – que, é verdade, versa sobre Gadamer mas, *mutatis mutandis*, se aplica ao pensamento de Heidegger, especialmente em sua fase tardia¹³ –, a saber, “compreender em vez de fundamentar”. No entanto, como observa Fell (1979, p. 249-250), o pensamento heideggeriano, especialmente em seu período tardio, foi frequentemente interpretado – por seus usos de expressões como *se, quando e apenas quando* – como uma proposta de espera por um “futuro utópico”, uma época histórica e concreta na qual “observando a mensagem dos novos deuses, os seres humanos se experimentariam como mortais destinados a criar, juntamente aos deuses, e cuidar de um novo habitar” – uma interpretação que Fell declara “rejeitar em cada detalhe”¹⁴. Não se trata, portanto, de esperar ou tentar criar mundos nos quais o existente esteja em casa. Se há mundos, portanto, são sempre mundos *metafísicos*, mundos nos quais o pensamento tende a procurar *longe*, eventualmente em *outros mundos*, o que está sempre *perto*, no âmbito originário da clareira que, ao se abrir, abre a possibilidade do maravilhamento. Mundos nos quais tenderemos para a nostalgia, em alguma de suas formas. Com Sartre, no mundo metafísico que é o nosso, aprendemos que existiremos entre duas nostalgias, *a nostalgia do que ainda não vivemos e a do que já não poderemos viver*. Com Heidegger, aprendemos que embora não exista nenhuma felicidade em existir em mundos metafísicos, contudo, lembrar da clareira na qual se dá

¹³ Conforme observado por Jean Grondin (1999, p. 33-4), se é possível notar em Heidegger “o distanciamento de uma filosofia entendida como hermenêutica”, ao mesmo tempo, “seu pensamento posterior, centrado no ser histórico, borbulhava realmente de concepções hermenêuticas” que Heidegger “recusava chamar de ‘hermenêuticas’” mas que Gadamer “reconheceu, ousada e corretamente, nada mais do que um retorno às ideias hermenêuticas de seu mestre”.

¹⁴ Na mesma direção vai Marco Antônio Casanova, em uma fala para o canal *Happy hour filosófico do Costa Mattos*, que tomo a liberdade de transcrever aqui, com grifos meus: “A questão de Heidegger é: como é que eu posso pensar uma possibilidade de superação da metafísica se a metafísica é insuperável? Porque não há possibilidade de superar a metafísica. Porque não há mundos não-metafísicos. O que ele chama vez por outra de mundos não-metafísicos, as ‘tradições não-ontológicas’, as tradições não marcadas por determinações sobre a essência do fundamento [...], essas tradições são tradições que, exatamente pela sua constituição histórica, tem uma relação com o ente que é diversa de um tal modo que eles não precisam se colocar o problema da superação da metafísica porque eles se encontram para além ou aquém da determinação metafísica da história. Mas no interior da tradição do primeiro início, da tradição ocidental de determinação do ser dos entes, o problema se coloca: como é possível escapar da metafísica da presença, do esquecimento, etc.” A fala pode ser encontrada no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=WM2DPwM1wZM> (Acessado em 15 de julho de 2023, 11h).

o ente é felicidade, é *transformar-se em fonte, bacia de pedra na qual o universo cai como uma chuva morna*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das páginas precedentes, tentei mostrar que na origem das ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre há distintos motivos nostálgicos. Em sua tese de doutorado, Juliano Pessanha (2015, p. 28) diz que “se os humanos são seres da familiaridade – e o são efetivamente! –, o pensamento de Heidegger será sempre minoritário e jamais fará época” – isto é, será sempre *nostalgia* –, alegação que se sintoniza com aquela de Bornheim (2000), de que *de certo modo, somos todos sartrianos*. Ainda segundo este autor,

Heidegger tem sem dúvida razão: a filosofia não se repete, ela é histórica em todas suas páginas; o mito do indivíduo vem perdendo sua áurea, o individualismo se faz cruelmente vacilante, e o otimismo mínimo permite avançar um vislumbre de clareira em possíveis horizontes vasculhados por Heidegger. Acontece que, no entrevero, Sartre dá alento às suas razões: o que há de mais atual do que aquela dicotomia sujeito-objeto? A ela conduz tudo o que a antecede, sem ela nada se entende do mundo de hoje, nem se percebe muito bem em que ela possa ser transcendida. O vigor de Heidegger concentra-se por inteiro neste ponto: onde sua verdade, toda suspensa no que virá? Mas até lá, sobram os dissabores sartrianos [...]. Sartre não deixa de ter suas razões. (Bornheim, 2015, p. 134-5)

A passagem acima nos traz novamente a imagem de um Heidegger à espera, mais ou menos como o professor do diálogo de *Serenidade*, que nos sugere “aguardar, pois bem; mas nunca estar em expectativa (*erwarten*); pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objeto representado” (HEIDEGGER, 2000, p. 43). Se já em 1962 Heidegger (apud STEIN, 2006, p. 157) declarava que lhe parecia que “o tempo da filosofia fenomenológica passou”, todavia, o filósofo acrescentava que “em sua essência, a fenomenologia não é um movimento”, mas a própria “possibilidade do pensamento”, tudo se passa como se fosse o caso de aguardar o tempo e guardar o lugar do pensamento, sem expectativa nem representações de uma época então enfim propícia, na qual a fenomenologia deixaria de ser *minoritária e faria época*. Trata-se, conforme lembrado por Sartre (2014, p. 18), de “agir sem esperança”. Afinal, o que poderia nos salvar da *era do niilismo*? Afinal, se para Heidegger *só um Deus poderia nos salvar* dos grandes perigos que constituem nossa época, Fell (1979, p. 84, 142, 145) nos lembra que

o *desejo de ser Deus*, conforme Sartre, faz do Para-si o “Demiurgo” do mundo virtual em que se instala e habita, em uma existência totalmente constituída como improvisações compensatórias e insatisfatórias relativamente à plenitude ontologicamente almejada em cada conduta ordinária.

Todavia, embora as posições de Pessanha (2015) e Bornheim (2015) sejam compreensíveis e plausíveis – isto é, a filosofia de Sartre explicaria as crises de nosso hoje enquanto a de Heidegger apontaria as possibilidades do amanhã –, penso que não é disso que se trata. Se a fenomenologia é a própria possibilidade do pensamento e, ao mesmo tempo, uma luta contra a ontologia da subsistência, ela é uma possibilidade e uma tarefa que já-sempre está e estará posta. Segundo Fell (1979, p. 38), “quando Heidegger insiste que a fenomenologia tem de ser ontologia fenomenológica, o que ele quer dizer é que o fenômeno, para ser compreendido como aquilo que ele é, deve ser compreendido desde *a unidade originária do ser*”, isto é, de uma perspectiva anterior à “qualquer distinção entre eu e não-eu, sujeito e objeto, ou homem e coisa” – de uma perspectiva, portanto, prévia à partição gnóstica do mundo em dois, por meio da qual um deles – o nosso – é destituído de sentido. Novamente, conforme Stein (1976), na era do niilismo a tarefa da verdade cabe à ontologia da finitude. À fenomenologia – que deve ser ontológica –, enquanto nome da possibilidade do pensamento e da luta contra a ontologia da subsistência, cabe nada menos a tarefa de pensar uma unidade pela qual o pensamento sempre ansiou com nostalgia e que, hoje, representa(ria) uma alternativa ao niilismo. O asseguramento dessa unidade é o sentido profundo da luta contra a subsistência – e, portanto, da própria fenomenologia. A fenomenologia – a ontologia fenomenológica, portanto – é a permanente possibilidade, posta para o pensamento da finitude, da redescoberta de que a habitação pela qual ansiamos com nostalgia já-sempre esteve perto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do Romantismo*. In: GUINSBURG, Jacó. (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

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

BORNHEIM, Gerd. *Temas de filosofia*. Organização: Gaspar Paz. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

BOYM, S. Mal-estar na nostalgia. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 10, n. 23, 2017.

BRISART R., *Textes posthumes II: Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger*, édité par D. Seron, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 15 (2019), 4, p. 1-90.

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.

COURTINE, Jean-François. *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*. *Les Études philosophiques*, vol. 88, no. 1, 2009, pp. 103-115.

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

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Tradução do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e apresentação de Tales Ab'Saber; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo, Edson Sousa. – 1. ed. – Porto Alegre. RS: L&PM, 2016.

GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo, SP: É Realizações, 2009.

GRANEL, Gérard. *Traditionis Traditio*. Paris: Gallimard, 1972.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução: Benno Dischinger. São. Leopoldo-RS: Unisinos, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, RJ: Vozes, 2005

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

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1967.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões / Maria Rita Kehl*. - São Paulo: Boitempo, 2009.

- KLEINBERG, Ethan. *Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão [de] Luclana Villas-Boas Castelo-Branco. - Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- 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 ignorância*. Tradução Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LARMORE, Charles. *As práticas do eu*. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo, SP: Editora Loyola, 2008.
- LIMA, Paulo Alexandre. *Heidegger e a solidão da filosofia*. Revista Filosófica de Coimbra — n. pp. 433-472 o 44 (2013).
- MIJUSKOVIC, Ben Lazare. *Metaphysical Dualism, Subjective Idealism, and Existential Loneliness: Matter and Mind*. New York, Routledge, 2021.
- 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.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução Ivo Storniolo. - São Paulo: Paulus, 2005.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Vida na existência: a unidade dos modos de ser composicional e constitucional*. Síntese, Belo Horizonte, v. 48, n. 151, p. 483-505, mai/ago., 2021.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.
- 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.

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. *A náusea*. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

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

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

STEIN, Ernildo. *Compreender em vez de fundamentar*: a hermenêutica filosófica de Gadamer. Veritas, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 99-102, março de 2002.

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

STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia*: a melancolia da esquerda. – 3. ed. – Ijuí: Ed.Unijuí, 2015.

VOLPI, Franco, *O niilismo*. Trad. de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

Recebido em: 27/09/2023 | Aprovado em: 14/12/2023