



A “VISCOSIDADE” DA FINITUDE, UM ENIGMA À LUZ DE SARTRE EM *O SER E O NADA*

Thiago Sitoni Gonçalves¹

Resumo: Na conferência de 1945, Sartre põe na cena do debate filosófico duas figuras críticas a ele dirigidas: de uma parte, a censura marxista que considerara o “existencialismo” uma expressão puramente burguesa, metafísica, idealista; de outra, uma posição cristã, conservadora, diagnosticando sua filosofia como a mais infame caricatura satânica, demoníaca e apologética de um mundo sem Deus, sem moral e sem princípios. *Le repas est prêt!* Em meio a esse banquete, a mídia sensacionalista francófona exacerba teses de *O Ser e o Nada* (que, diga-se de passagem, sequer leu), a ponto de vir a adular completamente o seu sentido e alcance. Essa viscosidade é colocada como reação dos leitores ao se confrontarem com a liberdade, a angústia, o desamparo e, sobretudo, com a nudez da condição de livre mortal. A proposta deste trabalho é recolocar tal viscosidade fora de um adjetivo negativo, *pari passu* ao estigma da finitude. Esse outro tema se desdobra a partir de um recorte em *O Ser e o Nada* (2015). Ele projeta, ao lado das ranhuras da incompreensão, uma possibilidade de descrição fenomenológico-existencial. Isso se torna possível por uma interlocução fecunda com autores corolários da referida tradição filosófica: Heidegger (2015), citado no texto de Sartre (ser-para-a-morte), e Marcel (1981; 2005), sub-repticiamente perceptível numa carta, a propósito, esclarecedora. Objetiva-se confrontar essas tensões na disposição do texto sartriano com o intuito de abrir caminhos a um diálogo mais produtivo e propositivo. Mostraremos, enfim, que Sartre situa a finitude à luz da condição humana, inteiramente desamparada, mas, ao mesmo tempo, responsável do ponto de vista humanitário.

Palavras-chave: Sartre. Morte. Finitude. Heidegger. Marcel.

Abstract: In the 1945 conference, Sartre brought two critical figures to the scene of philosophical debate: on the one hand, the marxists censorships that considered “existentialism” a purely bourgeois, metaphysical, idealist expression; on the other way, a christian, conservative position, diagnosing his philosophy as the most infamous satanic, demonic and apologetic caricature of a world without God, without morals and without principles. *Le repas est prêt!* During this debate, the french sensationalist media exacerbates theses of Being and Nothingness (which, by the way, has not even read it) to the point of completely adulterating its meaning and scope. This viscosity is seen as a reaction from readers when confronted with freedom, anguish, helplessness and, above all, with the nakedness of being a free mortal. The purpose of this work is to replace such viscosity outside of a negative adjective, *pari passu*, to the stigma of finitude. This other theme unfolds from an excerpt in Being and Nothing (2015). He projects, alongside the grooves of incomprehension, a possibility of phenomenological-existential description. This becomes possible through a fruitful dialogue with corollary authors of the philosophical tradition: Heidegger (2015), cited in Sartre's text (being-toward-death) and Marcel (1981; 2005), surreptitiously noticeable in a letter, By the way, enlightening. The aim is to confront these tensions in the arrangement of Sartre's text with

¹ Psicólogo e psicoterapeuta (CRP: 08/32686). Mestre em Filosofia e Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Bolsista CAPES). E-mail: thiagositonipsi@gmail.com.

the aim of opening paths to a more productive and purposeful dialogue. We will finally show that Sartre situates finitude in the light of the human condition, entirely helpless, but, at the same time, responsible from a humanitarian point of view.

Keywords: Sartre. Death. Finitude. Heidegger. Marcel.

INTRODUÇÃO

“Por ser um grande homem das letras, bastou nascer em momento oportuno”²

Numa segunda-feira, vinte e nove de outubro, pelo vento outonal da década de 1945, Sartre professa, em alto e bom tom, sobre sua filosofia existencial, na egrégia conferência em Paris, a pedido do *Club Maintenant*, na intenção de animar o cenário literário, filosófico e por consequência, o apetite da crítica. Rupturas aparecem nos pilares da *intelligentsia* francesa, sejam aqueles da comunidade cristã, advertindo ao filósofo uma inexistência de Deus na sua ontologia fenomenológica e, por consequência, relegando o humano a um pessimismo incurável, típico e juvenil do pós-guerra. De outro lado, estão os marxistas, colocando-o ao lado dos autores idealistas, deslegitimando seu pensamento por não apreender a realidade mesma. Semelhante a um parasita, o filósofo ataca seus críticos com a rubrica que eles mesmos usam nos veículos midiáticos franceses³: “o que podemos dizer desde o princípio é que, por *existencialismo*, entendemos uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (Sartre 1945, p. 4, grifos nossos).

² Essa é a última frase da coluna *A Crônica Literária* (*La Chronique Littéraire*) do jornal *Le Combat! Informations* de 8 de outubro de 1948, dois anos após a publicação do *Existencialismo é um humanismo*. Seu título, bastante oportuno é: *Ao falarmos de existencialismo* (*Ou l'on reparle de l'existentialisme*). Nela, surge a discussão do que quer dizer existencialismo, ainda, no pós-guerra. O sufixo *ismo*, rechaçado pela comunidade filosófica, é notado pela crônica não como um anacronismo ou modo vulgar de fazer filosofia, mas por uma marca de seu tempo em aliança com uma nova estrutura de literatura: “Assim bem, o existencialismo de agora, parece ultrapassar a cátedra estrita da filosofia. A fortuna do substantivo foi desviado de seu sentido primitivo, se bem que ao lado de uma certa corrente da filosofia existencial francesa se desenvolve um existencialismo literário pelo qual se manifesta o espírito de nosso tempo” (Combat!, 1948, p. 4).

³ No *Le Littéraire*, por exemplo, matérias como *Batalha na Politécnica* começavam da seguinte forma: “Ele leu todos os romances de Sartre, notadamente *Os caminhos da liberdade* que são passados por todos os casulos da equipe. Resumiu seu parecer em uma canção seguinte na festa do Point Gamma: Ele era bonito, ele era triste./ Ele era existencialista./ Ele era triste, ele era bonito./ Ele era existencialio. Sr. Mouy, professor no Liceu Henri IV, está vindo fazer uma conferência sobre o sistema sartriano. Eles [os alunos] tem a impressão que o sr. Mouy riu. Ele remontou até a filosofia alemã, até o existencialismo católico, mas não leu uma única palavra de Sartre, e Blondel jogou ao fogo suas dez páginas de notas. Em Sartre, distinguem com aplicação o romancista e o filósofo: - Podemos considerar que Sartre enriquece bastante o romance, diz Molle. Ele tem situações astuciosas. Os amores da boa mulher e do marido impotentes. É obsessivo, assim, do tipo que dura vinte minutos para se perguntar se ele vai se cortar...” (*Le Littéraire*, 1946, p. 2).

Nos termos de Arlete Elkaïm-Sartre, sua conferência vem a ser realizada para: “uma exposição coerente e mais justa de sua filosofia” (Elkaïm-Sartre, 2014, p. 10). Vale recordar: outubro, mês decisivo a Sartre. Surge a primeira edição da *Les Temps Modernes*. A revista nasce, como todo empreendimento existencialista, desfazendo-se dos mal-entendidos:

Tal é o homem que nós projetamos: o homem total. Totalmente engajado e totalmente livre. É, portanto, esse homem livre que se deve *entregar*, alargando suas possibilidades de escolha. Em certas situações, ele não tem lugar para uma alternativa, senão, a morte. Deve-se fazer certeza, que o homem possa, em toda circunstância, escolher a vida. É para defender a autonomia e os direitos da pessoa que nossa revista se consagrará. Nós a consideramos, antes, toda como um órgão de pesquisas: as ideias que venho a expor nos servirão de tema diretor no estudo dos problemas concretos da atualidade. Abordaremos todo o estudo dos problemas no espírito comum, mas não temos um programa político ou social; cada artigo não se compromete, senão, com seu autor (Sartre, 1948, p. 28).

A conferência atrai não só a crítica especializada e acadêmica como, sobretudo, os transeuntes que se espantam com a movimentação no lugar. Ora, esse público, cuja estrutura trucada e complexa de *O Ser e o Nada* não atinge, participa desse evento. Nessa oportunidade, aparecem as solicitações ao filósofo sobre o engajamento, a liberdade, a angústia (que, aliás, perde sua força original trabalhada n’*O Ser e o Nada* a partir de Kierkegaard e Heidegger), desamparo, responsabilidade, má-fé. Apresentar um inventário de conceitos, entretanto, gera um frisson imperdoável. Primeiro, pelo projeto que o antecede. Sartre deseja convencer os marxistas de que sua filosofia não exclui a deles, tampouco comunga de uma liberdade sem considerar a matéria – tal como o Partido Comunista Francês (PCF) entende. O filósofo parte do *cogito*, da reflexão para tratar da realidade humana e isso, aos olhos de Merleau-Ponty, em *A Querela do Existencialismo*, fornece deixas para tratar da: “consciência como uma parte do mundo, um reflexo do objeto, um subproduto do ser” (Merleau-Ponty, 1996, p. 103), enquanto que o PCF enfrenta outros desafios, sendo este, o seu nó górdio:

eles encontram, a bem dizer, a expressão de uma filosofia metafísica, que reduz todos os fenômenos a uma só substância, a matéria, e não essa de uma filosofia dialética, que admite necessariamente as relações recíprocas entre as diferentes ordens de fenômeno e a emergência de relações ou de estruturas originais sobre a base de fenômenos materiais (Merleau-Ponty, 1996, p. 104).

Ressoam nas palavras de Merleau-Ponty vestígios da argumentação de Engels sobre ir além da interpretação da realidade, colocando em xeque a tese primária da fenomenologia em descrever o real; porém, esse não é o limite. O fundo onde a liberdade se encontra é sempre uma situação. A subjetividade humana se inventa em liberdade enquanto ser-no-mundo, ausente de desculpas ou entidades transcendentais. O fundo teocêntrico sai de cena, fazendo emergir uma ética da liberdade operante. Sem perder o fio argumentativo, Merleau-Ponty recupera a ferida

marxista: “a principal ausência de todo o materialismo passado (...) é que o objeto, a realidade, o mundo sensível não são considerados, que sobre a forma do objeto ou da intuição, mas, no entanto, que atividade concreta humana, no entanto sua prática, não se faz subjetiva” (Merleau-Ponty, 1996, p. 106).

Eis a abertura para o existencialismo: “é tudo ao contrário: o [espírito] encontramos por tudo, porque não somos espírito e corpo, consciência à frente do mundo, mas, espírito encarnado, ser-no-mundo”. Posicionando seu existencialismo no *hall d'entrée* ateu, Sartre sofre outras camadas de julgamento. O imbróglcio aparece, a bem da verdade, pela desconsideração da glória de um arquiteto que pavimenta a existência com seus milagres, organiza o rumo, o destino. Em troca, Sartre destrona o criador, abrindo espaço ao nada. Mesmo Gabriel Marcel questiona: não está o filósofo da liberdade valorizando unicamente a borda epifenomenomenista (épiphenoménistes) do existencialismo? (cf. Marcel, 1981). Ora, propositalmente, Sartre o coloca ao lado dos filósofos cristãos.

Cabe, nesse ínterim, o argumento de Merleau-Ponty (1996, p. 99):

A liberdade, pensa Sartre, é exatamente um nada - um nada que é tudo. Ela é como uma maldição e ao mesmo tempo, a fonte de toda grandeza humana. Ela será indivisivelmente princípio do caos e princípio da ordem humana. Se o sujeito, por devir a ser sujeito, deve subtrair-se às ordens das coisas, não existiria homem algum, “estado de consciência” algum, “sentimento” algum que não participe a essa liberdade devorante e que seja puramente e simplesmente a que ele é, à maneira das coisas.

Merleau-Ponty não pode ser mais cirúrgico que, recorrendo à conferência, a ironia de Sartre (1945, p. 5): “no fundo, o que amedronta na doutrina que tentarei lhes apresentar não seria, exatamente, o fato de ela dar uma possibilidade de escolha ao ser humano?” – que, olhando de perto, o filósofo atenta-se aos provérbios que incitam a resignação, ao fracasso, ao autoflagelo e que são indicativos de um autêntico humanismo. Ora, como é odioso quando o escravo compreende nele a detenção da força ao invés do patrão e se despe do medo da morte.⁴

A viscosidade, atribuída a Sartre, é essa: veneno a ser contido, uma consciência odiosa que devolve à humanidade sua condição livre de responsabilizar-se pelas suas ações, sejam elas benévolas ou perversas, pois afinal se assim o são, erguem-se por uma moral da liberdade. Posteriormente, essa conferência de 1945 não envelhece bem aos interesses de Sartre, contudo

⁴ Existe também, sem perder este fio de convergência, a não aderência nas categorias lançadas por Sartre de “existencialismo ateu” e “existencialismo cristão”. Esse tiro pela culatra fornece aquilo que Silva (2022) ironiza, uma crise nos laços da família existencialista, desde Jaspers diagnosticando o existencialismo como a morte da filosofia, Heidegger desvencilhando o termo de suas obras e tantos outros nomes evocados na conferência (cf. Silva, 2022).

nela existe uma pista do que este texto deseja tratar: “o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário” – justamente pelo Para-si ser uma dupla negação “–O que não varia é a necessidade de ele estar no mundo, estar presente no trabalho, estar presente entre outros e *ser mortal*” (Sartre, 1945, p. 19, grifos nossos). Ou seja, mortal: de carne e osso, contingente, finito e absurdamente indefeso ante sua própria morte.

É sobre esse caráter de finitude que este trabalho se debruça. A este propósito, recoloca-se a viscosidade fora de adjetivações negativas, costurando-a ao lado dos seus caminhos argumentativos. Tratada à luz de um mistério fundamental (Jolivet, 1950), projeta-se sua descrição fenomenológico-existencial em aliança com as interlocuções a partir de Heidegger (2015), citado na obra, e Marcel (1981; 2005), compreendido numa relação subterrânea.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ambiguidade, cura, destino, impotência, ser e não-ser, detenção. Todos esses substantivos aparecem quando se lê sobre o paradoxo da morte encarado por Sartre e Heidegger na tradição fenomenológica. É endereçado o débito a Heidegger sobre pensar a morte de modo enigmático⁵, na esteira do sentido do ser a partir de um aspecto irreversível, ou seja, acontecimento fatal e iminente desde o primeiro suspiro. Nele, a morte não é uma categoria do conhecimento. Nos termos de Levinas (2021, p. 37): “tudo quanto possamos dizer e pensar da morte e do morrer, bem como do seu inevitável desenlace, nos parece, para começar, que o recebemos em segunda mão”. Essa é a atitude primordial da ciência, incumbida de definir a morte pela parada cardíaca, pela “falha” do sistema nervoso central, dos movimentos corporais. Se “a vida humana é a roupagem dos movimentos fisiológicos” (Levinas, 2021, p. 40), a interrupção no fluxo da experiência vivida implica em uma verdadeira nudez, de um corpo que se decompõe, decai, putrefaz-se. Em razão disso, esse pode ser o modo como observa-se a morte de outrem. A intersubjetividade aparece quando destaca o ser-aí pelo seu caráter de ser-com. Mostra-se outra ruptura: a de um mundo compartilhado com outros seres-aí, uma comunidade ontológica composta de uma “identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade” (Levinas, 2021, p. 41).

Está no centro do enigma da morte o caráter de mortalidade. Mais precisamente: “mortalidade enquanto medida pela duração do tempo” (Levinas, 2021, p. 43). Essa tese tem por sustento o fio condutor, desde *Ontologia*, pelo termo facticidade: “é a designação para o caráter

⁵ Essa afirmação aparece tanto em Sartre, quando menciona em Heidegger um suspiro em meio às cosmovisões idealistas da literatura (André Malraux e Rilke) e no curso de Levinas, usado enquanto principal comentador sobre o enigma deste trabalho. Trata-se do curso *Deus, a Morte e o Tempo*, ministrado na Sorbonne entre 1975 e 1976.

ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (Heidegger, 2012, p. 13). Ou seja, um ser privilegiado que se dirige a cada ocasião, neste hoje no qual se implica; não como um objeto cognoscível, mas sobretudo um brotar anterior a um saber. O que Heidegger propõe é um ser-aí na vida fática: “em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (Heidegger, 2012, p. 14). A tarefa de descrever o ser-aí fático é a hermenêutica (em oposição às vinculações filológicas), levando em conta um ente capaz de *compreender a compreensão*. De conseguir dirigir a atenção à experiência mais própria de ser em cada ocasião:

O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a faticidade) é, e justamente sem que esta esteja "aí", será denominada existência. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a faticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais* (Heidegger, 2012, p. 22).

Tal encadeamento entre o ente privilegiado e este “aí”, pelo qual se dirige na existência, vislumbra-se compreender diferente de um conceito (do ponto de vista psicologista). Os existenciais são extraídos do instante do ser-aí em cada sua ocasião, sempre prévio enquanto um elemento que o constitui. Assim, Heidegger (2012, p. 23) esclarece: “a posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu” – pois o que lhe interessa é um ser-aí “*a caminho de seu si mesmo em vista de si*” – dirigindo-se à sua possibilidade mais própria. Nesse sentido, o ser-para-a-morte é, por excelência, um existencial.

Posteriormente, em *Ser e Tempo*, Heidegger dedica a descrevê-lo no segundo tomo da obra, pelo intitulado *O possível ser-todo do ser-aí e o ser-para-a-morte*. Nele, o filósofo interroga a possibilidade de ler o ser-aí como uma totalidade, apesar de que em sua constituição reste um ainda-não, uma pendência. Retirar essa falta, ao seu ver, é: “aniquilar o seu ser. Enquanto o ser-aí⁶ é um ente, ele jamais alcançou seus ‘todos’. Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 310).

De qual forma descrever a totalidade do ser-aí, se ele esbarra diretamente no seu aspecto mais caro, a finitude? Em seus termos: “*no tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura*” (Heidegger, 2015, p. 327) - entendendo o termo cura como: - “a totalidade do todo estrutural do ser-aí”. A direção adotada por Heidegger é a de investigar, do ponto de vista

⁶ Na tradução da edição de 2015, realizada pela professora Márcia de Sá Cavalcanti, consta o termo presença para designar o *Dasein*. Neste trabalho, entretanto, para colaborar na fluidez do texto e na fidedignidade com tradução de *Ontologia*, será corrente o uso do termo ser-aí.

existencial, o poder-ser-todo do ser-aí no horizonte de uma morte como um existencial. O caminho programático para isso é organizado da seguinte maneira em *Ser e Tempo*:

A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender todo ser-aí (§ 47); o pendente, o fim e a totalidade (§ 48); a delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno (§ 49); prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte (§ 50); o ser-para-a-morte e a cotidianidade do ser-aí (§ 51); o ser-para-o-fim cotidiano e o pleno conceito existencial da morte (§ 52); o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio (§ 53) (Heidegger, 2015, p. 311).

No parágrafo §47, Heidegger descreve a possibilidade do ser-aí experienciar singularmente a morte. Para isso, dirige-se ao caráter do ser-aí em seu ser-com (*mitsen*) tornando-a penetrante. Morrer implica em não mais ser-no-mundo, em verter-se a um ente corpóreo original e díspar aos objetos com os quais se ocupa, semelhante a um utensílio. A ocasião dos funerais é disposta no texto mostrando um vínculo vivido com os outros ao redor do corpo do finado, sustentado por uma afecção pelo seu caráter de ter-sido (passado) um ser-no-mundo: “ser-com indica, porém, sempre conviver no mesmo mundo. O finado deixou nosso ‘mundo ’e o deixou para trás. É *a partir do mundo* que os que ficam podem *ser e estar com ele*” (Heidegger, 2015, p. 312). Mesmo por essa aparição do texto heideggeriano, a intersubjetividade com o morto não é seu foco – tal como o de Marcel.

Dito isso, o ser-com não significa morrer do lugar de outrem; viabiliza, por outro lado, uma experiência implacável de afecção pela ausência do ser-aí no mundo caso exista abertura para tal. O modo como o ser-aí vive seu ser-com no rompimento da morte é, contudo, pela cotidianidade⁷ e em seu projeto de substituir seu *páthos*⁸. Assim escreve Heidegger (2015, p. 313):“ a vasta multiplicidade dos modos substituíveis de ser-no-mundo estende-se não apenas

⁷ No parágrafo 51§, o autor esmiuça a cotidianidade pelo seu caráter de impessoal, onde o ser-aí convive com os outros, porém, de modo superficial. O ser-para-a-morte pode ser interpretado como aquela possibilidade na boca da falação, das notícias populares onde a morte de alguém é um acontecimento que vem ao encontro. Se a interpretação do ser-aí, em Heidegger (2015, p. 328), compreende-se “afinada e sintonizada no humor”, este ente privilegiado encontra-se na não-surpresa. Nesse pano de fundo, a morte pode aparecer como um destino ao outro e de modo impessoal – todos morrem; menos eu –, ainda, em um certo incômodo. Essa é a experiência ambígua da morte: “o ser-aí adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder-ser privilegiado, que pertence ao seu ser mais próprio” (Heidegger, 2015, p. 329).

⁸ Outra interpretação é a atitude de encobrir a morte aos outros seres-aí em situação final de vida. Nela: “o impessoal busca *constantemente tranquilizar a respeito da morte*” (Heidegger, 2015, p. 329), uma tranquilidade sob uma fina redoma. Além disso, o acontecimento da morte não chega a perturbar a coletividade, porém, esse impessoal capaz de desviar-se do fim pode regular como reagir frente a ele. Pensar sobre a finitude, portanto, torna-se uma insegurança, sinônimo de covardia. Então, “o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte” (Heidegger, 2015, p. 330), pois, quando angustia-se, o ser-aí abre-se a compreender essa possibilidade insuperável; no impessoal, a angústia se aliena em medo. Portanto, “decadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente *fuga dele mesmo*” (Heidegger, 2015, p. 330), o fato de ser a própria morte se confunde na morte de outrem – e claro, mesmo não pensando sobre a finitude, este caráter está amalgamado ao seu ser. Uma vez destacada a morte como um “*isso de que se foge*” (Heidegger, 2015, p. 331), cabe ao parágrafo 52§ o modo próprio do ser-aí compreender sua morte.

aos modos desgastados da convivência pública, atingindo igualmente possibilidades de ocupação, restritas a determinadas esferas e adequadas às profissões, estados e idades”. Em outros termos, consta um não questionamento sobre morte e, paradoxalmente, uma indicação de um saber sobre ela.⁹

A morte só pode ser descrita a partir de uma análise existencial perscrutando o sentido do ser, uma descrição do ser capaz de posicionar tal questão em seu próprio ser, qual seja, seu fim.¹⁰ Esse é o ensejo de Sartre (1943, p. 579): “existe uma má-fé evidente no raciocínio: se, no entanto, consideramos a morte como possibilidade última e subjetiva, um acontecimento que concerne ao para-si, é evidente que ninguém pode morrer por mim” – o que está posto em jogo é justamente do ser-para-a-morte ser projeto e antecipação¹¹ de uma existência autêntica ou inautêntica, modo de ser que, para Sartre, esbarra com o enigma da liberdade. Em Heidegger, a morte é decisiva para a compreensão do ser-aí em uma afecção primordial (a angústia)¹² pela temporalidade: “da mesma forma que o ser-aí, enquanto é [presente] constantemente já é o seu ainda-não [futuro], ele também já é sempre o seu fim” (Heidegger, 2015, p. 320) – ou seja, seu caráter existencial é de ser assumido a cada instante; em Sartre, a liberdade é sua pedra angular para reorientar uma

⁹ Nesse caminho, ele faz referência à morte como um fenômeno da vida, por ex., na botânica, no reino animal, na antropologia, na história, na tanatologia – ou a “psicoetnológica da morte” (Heidegger, 2015, p. 322) – as quais destacam modos de morrer ou ações humanas diante da morte. Ora, não se descartam essas caracterizações, pelo contrário, Heidegger (2015, p. 322) considera: “o ser-aí também ‘possui’ uma morte fisiológica, própria da vida”. A partir dessa afirmativa, Heidegger prepara sua tese central: o fim é um modo de ser, de modo iminente sem perder de vista, seu ser-com e o seu ser-no-mundo.

¹⁰ Nesse caminho programático de Heidegger, não se busca compreender a morte pelas respostas de uma suposta psicobiologia da morte, tanatologia ou teologia, a qual busca dispor da imortalidade, estofa de um modo de ser após a morte. Assim sendo, não guarda um *exitus* sustentado pelo ofício médico ou uma completude, considerando o fim do ser-aí um puro acabamento. Em suas palavras: “o que cabe é buscar no próprio ser-aí o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse ‘findar’ pode constituir *todo o ser* deste ente que *existe*” (Heidegger, 2015, p. 316).

¹¹ Para Roehe e Dutra (2014, p. 112), a antecipação trata da facticidade da temporalidade: “ser humano se projeta em possibilidades, a partir da situação em que ele já-está e vem sendo, enquanto se preocupa com outros seres humanos e se ocupa com entes não humanos. Nos momentos constitutivos da cura, aparece a temporalidade do modo de ser humano: antecede-se (futuro), desde onde já se está (passado), a fim de lidar com o que vem ao encontro no mundo (presente)”. Levinas (2021, p. 67), por outro lado, privilegia a dimensão presentificada do morrer (ser-diante-de-si): “a originalidade de Heidegger consiste em pôr em questão a ideia de ser-diante-de-si como um ter-exterior (no sentido em que se tem dinheiro de parte). A reunião do ente, que é o *Dasein* no seu curso, não se faz pela adjunção de bocados que estão ou estiveram reunidos. O *Dasein* é de tal maneira que o seu ‘ainda não’ lhe pertence sem, no entanto, ainda ser. [...] Mas não também à maneira do quarto de lua que lhe ‘falta’ (que de facto não falta: apenas não é perceptível)”.

¹² A angústia não é sinônimo de temor. Ela é a afecção primordial pela morte que vem a encontro ainda turvo, porque a origem do ser-para-a-morte não é translúcida, pelo contrário, “numa primeira aproximação” – menciona o filósofo – “muitos de fato não sabem da morte, [...] o ser-aí encobre para si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio em *dele* fugindo” (Heidegger, 2015, p. 327). Em outras palavras, essa fuga de si em sua grande maioria acontece numa fuga da estranheza, na decadência. É por este caminho que Heidegger se propõe a delinear a morte na cotidianidade e de maneira imprópria. A angústia é corolário à morte doando-lhe o caráter de: “*suportada como possibilidade*” (Heidegger, 2015, p. 338), da espera desse possível, comprometendo-se em seu projeto. O ato de esperar implica em encarar o real, essa: “*possibilidade da impossibilidade da existência*” (Heidegger, 2015, p. 339). Na antecipação do ser-aí frente à morte, ela surge em uma dimensão maior, desmedida, atormentadora, porém, é pela antecipação que o ser-para-a-morte aparece enquanto possibilidade. Por essas vias é que se abre à finitude: antecipando-se em um ente privilegiado e, neste momento, não desvia o olhar de sua certeza desvelada.

finitude. Toma-se o comentário de Luciano Silva, basilar ao reconhecer da figura de Heidegger sobre o tema da morte e da finitude em Sartre: “somente a liberdade poderia estar no princípio, pois será mesmo dela que pode advir todo e qualquer sentido para a realidade humana, sobretudo no que se refere a seus fins” (Silva, 2023, p. 210).

Na abertura do capítulo sobre *Minha Morte*, Sartre recapitula este segundo tomo *Ser e tempo* dedicado ao enigma da morte:

A Heidegger foi reservada a missão de dar forma filosófica a esta humanização da morte: com efeito, se o Dasein não *padece nada*, precisamente porque é projeto e antecipação, então deve ser antecipação e projeto de sua própria morte enquanto possibilidade não mais realizar presença no mundo. Assim, a morte se converteu na possibilidade própria do Dasein, definindo-se o ser da realidade-humana como *Sein zum Tode*. Na medida em que o Dasein determina seu projeto rumo à morte, realiza a liberdade-para-morrer e constitui a si mesmo como totalidade pela livre escolha da finitude (Sartre, 1943, p. 577).

Sartre interpreta o ser-para-morte ao modo de uma interiorização dela na realidade humana por uma disposição afetiva capaz de encarar seu “absoluto não humano” (Sartre, 1943, p. 578). A isso, ele questiona: “significará então que a morte pertence *a priori* à realidade humana?” (Sartre, 1943, p. 578). Essa interrogação não é ingênua, principalmente após a noção de consciência intencional. Vale retomar suas palavras: “ao mesmo tempo, a consciência é purificada, ela é clara como uma grande ventania, não existe mais nada nela, salvo um movimento para se escapar, um deslizamento fora de si, se, por impossível entrares ‘na’ consciência” (Sartre, 1947, p. 30). Não há uma noção de consciência em Heidegger pelo seu combate epistemológico à metafísica e aos psicologismos, todavia, existe este diálogo direto em Sartre com a ciência psicológica. Uma consciência sem residentes – sejam eles um retorno à introspecção ou resíduo de uma tradição idealista – é o ponto nevrálgico a um; a outro, o que lhe interessa é a busca do sentido de ser sendo seu próprio fim.

A implicação sartriana deste conflito é a seguinte: em Heidegger aparece um “sentido de nossa vida [que] converte-se em expectativa da morte” (Sartre, 1943, p. 575), ou seja, uma espera por minha morte. Esperá-la confere não apenas uma singularidade, mas, uma redenção por um projeto de existência autêntica¹³ (que, na tradução usada de Heidegger, lê-se como *um modo próprio*) alcançando: “a unicidade insubstituível da pessoa” (Sartre, 1943, p. 575). Ora, uma

¹³ É oportuno mostrar que em instante algum Heidegger opera uma distinção hierárquica entre um modo próprio e o impróprio do ser-para-a-morte; todavia, no modo próprio, garrar um sentido sobre a existência significa projetar-se compreendendo a si, inteiramente finito. Esse é o aspecto chave, aliás, da singularidade: “o antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa a possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo” (Heidegger, 2015, p. 341). Quando encarado propriamente o ser-para-a-morte, não haveria enrijecimento existencial capaz de cegar-se à existência de si e dos outros.

passagem do impróprio ao próprio, do autêntico ou inautêntico. Em Sartre, o jogo é outro: quais parâmetros usar senão a liberdade mesma? Por intermédio do *cogito*, a morte é insubstituível, contudo, ela não confere ao Para-si um estatuto de ipseidade.

Nesse sentido, Silva afirma: “as noções de ‘projeto autêntico’ e ‘projeto inautêntico’, bem como ser-para-morte não dão conta, nos termos da hermenêutica da facticidade de *Ser e Tempo* (2012), da situação humana radicada na liberdade” (Silva, 2018, p. 374). A morte, nas trilhas de Sartre, rompe com a subjetividade. Vislumbra-se nela um fato contingente indeterminado à facticidade. É o avesso da escolha, da espera. É o fim imperante pelo qual a reflexão não alcança, por sermos vítima e testemunha do acontecimento. Por excelência, encarna-se uma situação-limite. Em razão do Para-si não possuir um conhecimento de si próprio, a não ser aquele mediado e objetivado por outrem, Sartre compreende morte e finitude em faces opostas. Considerando, portanto, o Para-si como uma estrutura da liberdade, o ato livre se revela pela assunção da finitude: “Se eu me faço” – afirma Sartre (1943, p. 591) “–faço-me finito e, por esse fato, minha vida é única”. A singularidade sartriana se enovela por uma finitude que se faz, apesar de um mundo posicionado e organizado pelo ser-Para-outro (neste sentido, instituições, organizações, classes sociais, gêneros etc.). O ato de distanciar-de-si para refletir um caráter de finitude é um exercício possível pela imaginação e que sempre desliza quando a realidade se impõe. No fundo, a finitude é a marca indelével do fugir do Para-si pelo seu desejo de ser Deus (tese central d’*O Ser e o Nada*).

A morte, por outro lado, revela-se a vitória do outro sobre o Para-si. Estar morto significa estar nas mãos dos projetos de esquecimento ou de lembrança de quem sobreviveu, de deixar um legado que será ou não continuado, interrupção. Não há uma consciência encarnada que atualiza seu conflito originário, ela está fechada, objetivada. O que fica de residual é o conhecimento vivo (ser-para-outrem) deixado para a humanidade, seja nos tratos com o corpo *post-mortem*, rituais coletivos, etiquetas de luto e se assim a liberdade desejar, uma virada existencial. Esse é o detalhe. A má-fé aparece no instante em que a morte é decisiva para a singularidade; e não, a liberdade. Por um movimento de negar-se substância, é o semelhante movimento em relação à recepção do inconsciente freudiano pelo tratamento fenomenológico da consciência. Em 1927, não se encontra, pelos projetos de Heidegger, envolver-se com os estatutos da psicologia. Veja, é o avesso de Sartre, que desde 1936 trava sua filosofia por uma psicologia fenomenológica e, na sequência, psicanálise existencial¹⁴.

¹⁴ Quem traduz isso, é a Betty Cannon (1991, p. 5, tradução nossa) evidenciando uma práxis pela obra de Jean-Paul Sartre em sua obra de interlocução entre a filosofia e a prática clínica. Nessa obra, há um destaque para os nominados clássicos da Daseianalyse: “Certamente, os Daseinanalistas (nomeados pela descrição da realidade humana de Heidegger como Dasein, ou “ser-aí”), especialmente Ludwig Binswanger (1963) e Medard Boss (1957, 1963), tem já tentado uma reorganização sistemática do pensamento da psicanálise, alinhados ao texto heideggeriano – uma reorganização a qual primeiro, tornou-se influente no mundo americano [*world English-speaking*] através da ampla

As linhas sobre a finitude guardam uma influência sub-reptícia de Gabriel Marcel¹⁵, o primeiro leitor aguçado d'*O Ser e o Nada*, desenvolvendo um ensaio crítico sobre *A existência e a liberdade humana na obra de Jean-Paul Sartre*. Entre reconhecimentos da validade de sua filosofia e do impacto sobre a época do pós-guerra, Marcel endereça um elogio à intersubjetividade sartriana pelo jogo de olhares e da tensão de olhar e ser olhado. A seu ver, contudo, persiste uma lacuna em Sartre: “[...] quando se trata da comunidade genuína, a comunidade do amor ou da amizade, a análise do amor de Sartre em *O Ser e o Nada*, ainda mais as ilustrações dessa análise em *A idade da razão*, revela um agnosticismo fundamental e mesmo niilismo de sua visão [...]” (Marcel, 1981, p. 69-70).

Em outros termos, não há n'*O Ser e o Nada* a perspectiva de um amor puro, em comunhão plena e devota com outrem – o que há, por outro lado, são relações sadomasoquistas, odiosas, indiferentes ou instantes de reciprocidade. É pelo guarda-chuva do mistério do amor que Marcel se dirige ao mistério da morte. Em que medida existe um pouco de Gabriel Marcel em Sartre, numa articulação da finitude pelo Para-si? Vejamos em Marcel. Em *O Ser e o Nada*, consta um vínculo entre o morto e outrem. Nota-se, todavia, uma verticalidade do sobrevivente (outrem) poder ou não conservar as memórias vivas em coletividade sobre o moribundo. A lembrança ou o esquecimento estão alinhados ao projeto original engendrado em um mundo organizado (tanatopraxia, certidão de óbito, capelas mortuárias, cemitério etc.) sobre a morte. Essa é a influência de Marcel em Sartre:

Meu ser-Para-outrem é um ser real, e, se permanece nas mãos de outrem como um casaco que abandono após minha desapareição, é a título de dimensão real de meu ser – dimensão essa convertida em minha única dimensão – e não de espectro inconsistente. [...] [...] os mortos nos escolhem, mas é preciso que os tenhamos escolhido primeiro, [...] escolhemos nossa atitude em relação aos mortos, mas é impossível não escolhermos uma que seja” (Sartre, 1943, p. 587-589).

Em Marcel, a partir do misterioso (ao invés do problemático)¹⁶, a morte é um evento sensível ao humano, incapaz de se moldar às estruturas causais. Pela via da encarnação com outro,

disseminação de tradução dos trabalhos de Binswanger e do trabalho de outros analistas fenomenológico-existenciais europeus como Rollo May, Ernest Angel, e a edição epocal de Henri E Ellenberger, *Existence* (1958)”.

¹⁵ “Foi ao ler as suas Investigações que eu compreendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. Gostaria de fazê-lo acreditar, caro senhor, que não ignoro a importância dessa dívida. Acredito também que a frase (que cito de memória depois de passado algum tempo): “seria interessante procurar realizar uma descrição fenomenológica do viscoso” não é estranha à escolha que fiz deste exemplo para ilustrar o método psicanalítico que proponho, ainda que, no momento próprio da escolha, eu não tivesse me dado conta” (Sartre, 2019, p. 198).

¹⁶ Marcel parte da diferenciação inicial do mistério e do problema. Este segundo, implica em algo que está à frente de mim, que “atравanca o meu caminho” parafraseando Mario Quintana. O mistério, é por outro lado, “[...] alguma coisa na qual me encontro engajado, no qual a essência é por consequência, de não ser toda inteira diante de mim” (Marcel, 2005, p. 38).

a partir de um liame íntimo, apresenta-se essa experiência. Por um fio (in)visível (Tu absoluto), pelo qual esperam e esperançam fielmente, os amantes forjam a sobrevivência do nós: “amar um ser, é dizê-lo: ‘Tu, tu não morrerás’” (Marcel, 2005, p. 104) – e a sua correlativa – “Eu espero em Tu por nós” (Marcel, 2005, p. 43). Em outros termos, o mistério do amor sobrevive ao mistério da morte. A memória, enquanto projeto, tem outros contornos: “[...] não é uma simples conservação, ela deve, sobretudo, ver como uma véspera, como uma vigilância da alma atenta. Essa vigilância é uma luta ativa contra as forças da dispersão interior” – ou seja, ato de fidelidade à marca de outrem deixada no corpo do sobrevivente. Marcel faz um convite inverso a uma etiqueta de separação dos vivos e dos mortos: “amar um ser é esperar dele alguma coisa de indefinível, de imprevisível; é, ao mesmo tempo, doar-se em alguma medida, o meio de responder a essa espera” (Marcel, 2005, p. 96).

Sua postura existencial se assemelha aos trabalhos de Vinciane Despret, quando ela propõe práticas, inspiradas na experiência de *médiuns* espíritas, que valorizam a ligação dos vivos com os mortos, na intenção de buscar realizar, pela ficção, seus últimos – ou penúltimos - desejos:

Os últimos desejos, muitas vezes esquecemos, exigem uma continuação. Esse é um dos sentidos possíveis ao que chamamos de “herdar” – aliás, deveríamos falar mais em “penúltimos desejos”, estando os vivos encarregados de cuidar dos últimos. Minha interlocutora me respondeu pouco tempo depois de ter se matriculado em uma oficina de escrita, dizendo estar preparada desta vez para dar essa continuação sob o modo da ficção, e oferecer a sua mãe o que Souriau consideraria talvez como uma promoção dentro da existência (Despret, 2021, p. 199).

Pela contramão da separação da morte, amar alguém é um flerte paradoxal (no caso de Marcel, com Deus) e, por fim, ficcional (no caso de Sartre e Despret). Trata-se de dirigir uma afecção intencional à uma existência finita sob o véu de uma fidelidade além do fim. O liame entre o mundo-da-vida e o mundo-da-morte é a esperança. Para Marcel, no turbilhão do sofrimento ou das “provações” existe uma presença misteriosa de um elã que afaga – e ao mesmo tempo, retira da inércia –, que é o chamado de Deus. Que timbre tem essa voz? Nos termos de Marcel, um silêncio sonoro, enigmático, invisível. Em outros aspectos, um convite à solidão, ao recolhimento enquanto ato de sabedoria:

aqueles que nós amamos, não vamos cessar de amar com o melhor de nós mesmos, aqui [no mistério] eles se tornam como um vulto palpitante, invisível, mas pressentido e mesmo tocado sobre aqueles que nós avançamos sempre curvados, mais arrancado a nós mesmos, em direção ao instante onde tudo será aglutinado no amor (Marcel, 2005, p. 101).

Morrer não deixa de ser um bilhete na loteria, em cujo conteúdo não consta o lugar, a hora, nem o “como”. O instante em que se é aglutinado ao amor não é um evento, mas: “figura e

culpa de que essa mesma existência corre o risco de assombrar no absurdo e no sentido forte da palavra, no inominável” (Marcel, 2005, p. 103). O risco marceliano não é morrer; é não ser amado verdadeiramente. Proximidade, distanciamento. Deus ou o outro. Os caminhos da morte e da finitude se abrem por fissuras inimagináveis. Todas elas exigem uma livre invenção de si mesmo – e de seu vínculo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário viscoso da finitude em Sartre se faz na esteira de duas interlocuções que se aproximam e posteriormente se distanciam. Primeiro, em Heidegger, o ser-para-a-morte surge enquanto a pedra angular do tema, em razão deste filósofo ser o primeiro a dar forma filosófica a um enigma de grande valia à literatura. Pelo sentido do ser, a morte se encarna em um ser-aí capaz de assumir seu ser mais íntimo, sua mortalidade. O enigma se interliga na facticidade do ser-aí, a toda ocasião, por ser projeto e antecipação. Aos olhos de Sartre, a condução desta interrogação (o que é a morte?) o mantém indissolúvel: pelas trilhas da liberdade, ela resulta numa espera fracassada e numa “morada” na consciência. Morrer vem a ser ininteligível ao Para-si; o brilho distintivo está, para Sartre, na finitude, sinônimo de liberdade.

O trato com a morte em Heidegger como em Sartre alcança na intersubjetividade um modo impróprio de sua descrição (falação, decadência, fuga) ou uma vitória de outrem sobre o moribundo, tornando o caráter de ser-Para-outro ao projeto de memória ou de esquecimento da humanidade. Em Marcel, esse é o ponto de ligação e de crítica. Sartre não descreve a experiência do outro por um amor em comunhão; mas um amor conflituoso. Em Marcel, na contramão, o mistério do amor vence o mistério da morte. O enigmático não é o caráter de ser mortal, mas a tragédia de não ser amado fielmente por ninguém. Ora, esse é o viscoso da finitude em Sartre: ao passo que nossos desejos, insatisfeitos por conceitos, dedilham pistas e as garram, o conteúdo frágil da vida escapa pelas mãos. Assim é o ofício de fazer nascer a palavra, para fazer brotar a vivência diante da morte (no caso de Sartre, do outro). A tarefa deste texto é mostrar, sobretudo, que um conceito-enigma em Sartre se faz pelas mãos de suas críticas e inspirações. Ofício laborioso que se compartilha aos seus intérpretes.

REFERÊNCIAS

CANNON, Betty. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.

Combat! Hebdomadaire du Mouvement du Libération Française. Crônica literária: Ou l'on reparle de existentialisme. n. 1196, p. 1-4, 1946.

DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. Tradução: Igor Rolemberg. Rev. de Paulo Renato Guérios. *Campos*, v. 22, n. 1, p. 289-307, 2021.

ELKAÏM-SARTRE, Arlette. Situação da conferência. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 9-14.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: 70, 2021.

LE LITTERAIRE, *Reportagem*: Bataille littéraire à Polytechnique. n. 10, p. 1-4, 1946.

MARCEL, Gabriel. *Tu ne mourras pas*. Préface de Xavier Tilliette. Orbey: Arfuyen, 2005.

MARCEL, Gabriel. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Vrin, 1981.

MERLEAU-PONTY, Maurice. La querelle de l'existencialismo. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sense*. Paris: Gallimard, 1996, p. 95-111.

ROEHE, Marcelo. Vial.; DUTRA, Elza. Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Av. Psicol. Latinoam.*, Bogotá, v. 32, n. 1, p. 105-113, Abril, 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-47242014000100008&lng=en&nrm=iso Acesso em: 16 set. 2023.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialismo est un humanisme*. Paris: Nagel, 1945.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations II. Littérature et engagement*. Paris: Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel. Tradução: Luiza Helena Hilgert. In: *Trilhas filosóficas: Dossiê em Comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel*, v. 12 n. 3, p. 197-200, 2019.

SILVA, Claudinei. Aparecido. Freitas. "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial". In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. *Ontologia, política e psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: FI, 2018, p. 357-381.

SILVA, Claudinei. Aparecido. Freitas. "A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel". In: *Revista Dialectus*, [Dossiê Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões], v. 27, p. 51-74, 2022. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/83204>

SILVA, Luciano. Donizetti. Comentário a Totalidade e finitude: sobre a singularização em Sartre: morte, vida e totalidade: Sartre vence pela finitude? *Trans/Form/Ação*, v. 46, n. 1., p. 209-212, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/pjk9LLcrGr9bPQrRVpC654D/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 01 jul. 2023.