

Sartre e a Crise do Fundamento

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas

resumo Após uma sucinta rememoração da trajetória pessoal e intelectual de Gerd A. Bornheim (I), ressalta-se a originalidade da sua leitura da ontologia fenomenológica de Sartre, focada no tema da “crise do fundamento”, pensado na chave heideggeriana da crise da metafísica enquanto história do esquecimento do ser (II). A radicalização ontológica da intencionalidade, empreendida por Sartre mediante os conceitos de “na da” e “nadaificação”, é analisada por Bornheim no horizonte da metafísica da participação, como um caso limite desta, que suprime a estrutura a sua estrutura relacional e a reduz ao próprio ato participante, absolutizado negativamente (III). A impossibilidade da dicção ontológica do em-si, enquanto figura empobrecida do fundamento e da derradeira entificação do ser, e a fantasmagorização do projeto humano e da sua temporalidade pelo ideal impossível do “em-si-para-si”, como “miragem ontológica do si-mesmo”, desembocam na tese onto-teo-lógica ao avesso, do homem enquanto “paixão inútil” (IV).

palavras-chave Bornheim; Sartre; ontologia; fundamento; metafísica.

Em homenagem a Gerd Bornheim

I

Antes de abordar o tema proposto, a crise do fundamento metafísico, aqui restrito ao caso de Sartre, tema que se tornou uma das principais inquietações inspiradoras da atividade intelectual de Gerd Bornheim, e que nos

Recebido em 10 de maio de 2006. Aceito em 30 de junho de 2006.

doisportos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.11-28, outubro, 2006

seus múltiplos desdobramentos o acompanhou durante toda a sua vida, quero, aqui, nesta introdução, prestar uma homenagem ao mestre e amigo, e, também, à sua trajetória intelectual desbravadora.

Homem de muitos registros e incansável generosidade, intelectual polivalente e mergulhado no tempo presente, entregou-se à sua época e aos seus contemporâneos com a mesma curiosidade e espírito de aventura com que seus antepassados, marinheiros de Hamburgo, acabaram, na geração do seu avô paterno, aportando ao Brasil, no Rio, em 1927. Este, fugindo do calor do Rio e de outras paragens próximas, tentou sucessivamente o sul de Minas, Porto Alegre, Garibaldi, vindo a instalar-se, finalmente, como comerciante, na cidade de Caxias do Sul, onde abriu uma loja em que havia de tudo, especialmente trens elétricos alemães, que o neto evocava com olhar radiante. Aos dezoito anos rompe com o pai e vem morar em Porto Alegre, onde é acolhido por um amigo, Dionísio Toledo. Quando fazia o Colegial, no final dos anos 40, estuda alemão com a Sra. Hilde Völke, que o faz ler os dramas alemães e descobrir Wagner, tornando-se, como gostava de dizer, um wagneriano “fanático”: “é o êxtase”, a “experiência dionisiaca”. Por intermédio de M. Alexandre Roche consegue uma bolsa para a Alliance Française, em Paris, onde, freqüentando os cursos de Jean Wahl e Jean Hyppolite, descobrem não só Hegel, mas, também, a filosofia de Heidegger, que seria o autor que, certamente, mais o marcaria em sua formação intelectual. Em 1954, estagia por um período de quatro meses em Oxford, para o estudo da literatura inglesa, indo, no ano seguinte, para a Universidade de Freiburg-im-Breisgau, na Alemanha, onde permanece por oito meses. De volta a Porto Alegre, apresenta, em 1960, no Instituto Cultural Brasileiro-Alemão, um memorável ciclo de palestras sobre *Ser e Tempo* de Heidegger.

Apaixonado pelo teatro e pela figura do artista, torna-se, em Porto Alegre, diretor do Curso de Arte Dramática, de 1965 a 1968, onde, a convite de Ruggieri, ensina teoria do teatro e profere um ciclo de conferências sobre o *Egmont*, de Goethe, e, outro, sobre *Maria Stuart* de Schiller. Amante da música, estudioso da literatura alemã e da história da arte, tradutor elegante, esteta apreciador e crítico da arte contemporânea, foi politicamente discreto, para não dizer arredo, mas em sua fragilidade exterior sempre firme em suas convicções e perspicaz nas suas avaliações, permeado, talvez, por secretas inclinações anarquistas, – gostava de

citar, com riso sarcástico, frase paterna, dizendo que a obediência e a disciplina eram virtudes da criadagem. Conferencista solicitado na sua erudição de muitas faces, envolvente e caudaloso, cuja voz grave e bem torneada, entrecortada, de quando em vez, por um rir sonoro e irônico de autocontentamento, arrebatava o público como se estivesse num espetáculo teatral.

Mas por que não lembrar, também, o gourmet refinado, que, com suas pratarias e seus cristais, encenava pompas caseiras e manjares voluptuosos para os seus muitos amigos, de toda sorte e perfil, com o mesmo gesto aristocrático e carinhoso com o qual era capaz de oferecer água mineral nos dois únicos copos disponíveis num pequeno quarto de hotel, aos amigos sentados em cima da cama, como nos primeiros tempos do seu exílio em Paris, no Hotel St. Michel, na Rue Cujas. Aí, reunia os seus parques caraminguás como porteiro de noite (*veilleur de nuit*) do hotel em que morava, para viver despojadamente, mas com a volúpia do caminhante e do explorador dos recantos de Paris e das manifestações da arte contemporânea que a cidade lhe oferecia. Em 1976, após um derrame cerebral do seu pai, sentiu-se pressionado a retornar a Caxias do Sul, onde, em grande solidão intelectual, retoma o Flaubert de Sartre (*O Idiotista da Família*), escrevendo *O idiota e o Espírito Objetivo* (BORNHEIM, 1980). Com a anistia, foi convidado, em 1980, a lecionar no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, mas preferiu, nesta que seria a última face de sua vida, o Rio, cidade que cultuava todos os dias com as suas caminhadas matinais à beira da praia e com a sua viva intervenção na vida artística e teatral da cidade, que lhe retribuiu o seu ardor, em 2001, com o título de cidadão honorário. Lecionou até a sua aposentadoria na UFRJ, e nos últimos anos, na UERJ. Pedestre convicto e infatigável, foi assaltado várias vezes, mas a sua flegma e o seu desprendimento de si nunca o privaram do prazer de viver nesta cidade e do seu encanto por ela. Nesta época, mergulhou por uma boa década no estudo de Bertold Brecht e de sua estética teatral, o antípoda anti-burguês de Wagner pela sua sobriedade e ironia, publicando em 1992 o seu grande ensaio sobre o teatro logo (BORNHEIM, 1992).

Mas é preciso lembrar e ressaltar neste curto encômio, a dignidade sobranceira, nunca queixosa, às vezes perplexa e estóica, com que enfrentou as várias adversidades que a sua vida pessoal, intelectual e acadêmica

lhe trouxe, como quando, ao final de 1960, por escrúpulos auto-opressivos de um moralismo equivocado lhe foi subtraída a confiança na vaga de assistente que ocupava na UFRGS, por decisão de um professor, senão, de impecável dignidade, e que revelaria, posteriormente, coragem política desassombrada, que o poria igualmente, aliás, mais cedo, do que o assistente despedido, no caminho do exílio. Uma segunda vez, em dezembro de 1969, quando ato discricionário da ditadura militar o expulsou sumária e definitivamente desta universidade, à qual sempre recusou retornar. Nesse ínterim, a partir de 1961, lecionou filosofia na PUCRS, ano em que ofereceu, para um rarefeito público de alunos e ouvintes, aulas inesquecíveis sobre *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, nas leituras de Glockner e Hyppolite. Ao final de 1963, com fibra tranqüila de uma desforra sem ressentimento, presta concurso de livre-docente na UFRGS, onde ensinará até a sua cassação pelo AI-5, em dezembro de 1968. A publicação do seu belo livro sobre Sartre, em 1971, e a iniciativa de colegas alemães lhe valeram um convite para ensinar, na qualidade de professor visitante, na Universidade de Frankfurt, na Alemanha, durante o semestre de verão de 1972, convite reiterado, ao qual preferiu, todavia, furtar-se, para viver em Paris como um meteca.

Nos últimos anos, como se a paternidade da criação intelectual e a generosidade do fomentador de talentos não lhe bastassem, adotou um adolescente de origem social desfavorecida, que com orgulho e carinho chamava de filho, e assim o tratou até o fim, apesar das suas traquinices descabeladas. Suas amizades com artistas de teatro, poetas, pintores e escultores o levaram ao projeto de elaborar uma espécie de gramática fundamental de conceitos estéticos atuantes na arte contemporânea e na sua compreensão, projeto que ficou em torso, disperso nas suas numerosas conferências e nos comentários a exposições e programas artísticos. Em meados de junho de 2002, quando completava o que seria o seu último semestre de docência na UERJ, soube do tumor cerebral que, dois meses depois, o levaria dentre nós, em cinco de setembro do mesmo ano. Suas duas irmãs mais jovens, Gerda e Irmgard, o acompanhariam com extremado carinho até os seus últimos momentos de lucidez e sopro vital, cercado, também, pelos muitos amigos que soube cultivar.

Dentre tudo isso, como leitmotiv da sua vida ou, talvez, apenas como baixo contínuo dos muitos harmônicos da sua existência, Gerd Born-

heim foi, também, sempre, o filósofo que todos conhecemos. Profissional, no sentido, então, inovador de arrancar a filosofia do autodidatismo vigente e de arejá-la do seu provincianismo. Professor exemplar, expositor elegante, de assiduidade germânica, virtude não desprezível e imensa naquela época, trazia as suas aulas preparadas com esmero em pequenas folhas dobradas no bolso do paletó, tomava o assento donde não mais arredava e, sem rodeios, saltava *in medias res*, e pontual como começara, terminava com o seu protocolar “por hoje é só”. Seu gesto desbravador em vários terrenos, sua trajetória intelectual em nosso meio e suas obras situadas ao mesmo tempo no coração de sua época e neste *u-topos* perpetuamente des-locado da filosofia no Brasil, continuam a nos interpelar e aguardam um estudo e uma avaliação, que saberão mantê-lo vivo entre nós e retribuir-lhe a generosidade. A ele convêm as palavras finais de *Les Mots* de Sartre: “Todo um homem, feito de todos os homens e que os vale todos e que vale qualquer um” (SARTRE, 1964, p. 273).

II

A crise do fundamento metafísico é certamente o tema central do belo livro que Gerd Bornheim publica em 1971, com o título *Sartre. Metafísica e Existencialismo*. Gestado longamente em cursos nos anos sessenta, ao longo do seu interesse pela literatura, pelo teatro e pelo ensaísmo de Sartre, é um livro marcante na bibliografia sartriana pelo viés original da sua leitura, que procura determinar o lugar e a importância da obra sartriana no conjunto da história e da crise da metafísica ocidental. Esta é interpretada, explicitamente, na perspectiva heideggeriana da história do ser, que desdobra as consequências do platonismo e da sua autodestruição e que manifesta progressivamente a essência metafísica do niilismo. No seu livro subsequente, o seu ensaio filosófico mais sistemático e, talvez, mais ambicioso, *Dialética. Teoria e Práxis*, Bornheim tematiza, assumidamente, o seu compromisso com a leitura heideggeriana da metafísica ocidental como esquecimento do ser, cujo fio condutor é o processo de entificação do ser, que passa a ser entendido como fundamento de toda a realidade (BORNHEIM, 1977, p. 26). Portanto, o horizonte amplo da leitura que Bornheim empreende de Sartre é o de que a história da

metafísica determina o sentido da cultura e do humanismo ocidental, e que o humanismo sartreano é um dos seus últimos avatares da sua crise, que se condensa na crise do fundamento. O motivo-guia dessa sua leitura é o de que a “ontologia fenomenológica” de *L'Être et le Néant* se insere no “olho do furacão” da crise da metafísica, radicalizando-a, no sentido de levá-la aos limites extremos e, assim, fazer aflorar os pressupostos platônicos de toda a metafísica, os quais, por sua vez, perpassam, o mais das vezes ao avesso, as teses centrais e as poderosas metáforas do existencialismo, principalmente aquelas em que Sartre investe contra o idealismo deglutidor e a subjetividade burguesa (BORNHEIM, 1971, p. 201).

O existencialismo surge, assim, como o ponto de chegada, o termo da evolução da metafísica, levada às suas últimas consequências; a ontologia existencialista ainda se inscreve na história da sua destruição, e não é, portanto, a suspensão da metafísica, que apontaria positivamente para o pensamento da finitude do finito em sua irredutibilidade. Bornheim propõe, a partir de Sartre, a questão que a leitura heideggeriana de Nietzsche pôs na ordem do dia, a saber, se a crítica nietzscheana da metafísica e da sua história, no seu conceito central de vontade de poder, já é ela mesma um passo além da metafísica, neste sentido pós-metafísica, ou se ela ainda é tributária de pressupostos metafísicos. “Nosso pressuposto, diz Bornheim, é que há um sentido da evolução da metafísica, do qual Sartre permanece caudatário” (BORNHEIM, 1971, p. 134), um pressuposto hegeliano atuante na reconstrução heideggeriana da história da metafísica como história do ser, que Bornheim, em todo caso, acentua e põe em primeiro plano no conceito de “evolução da metafísica” (BORNHEIM, 1977, pp. 62-72). Esta perspectiva de leitura de Sartre põe à mostra, com rigor e generosidade, a riqueza inusitada da ontologia fenomenológica sartriana, enquanto assim projetada sobre a densa trama conceitual tecida pela história da metafísica e relida a partir dela. Ao mesmo tempo ela nos confronta com um momento privilegiado na formação intelectual de Bornheim, a assimilação pessoal do pensamento de Heidegger e a sua irradiação para um balanço crítico da evolução da metafísica de Platão a Hegel, que procurará a sua forma filosófica sistemática no mencionado livro *Dialética. Teoria e Práxis* de 1977. É o momento em que se condensa o núcleo filosófico de uma crítica da cultura, que se desdobrará posteriormente em suas várias dimensões nos ensaios que se seguirão.

Neste último livro, a tese heideggeriana da crise do fundamento, que permite articular a forma da presença da metafísica na ontologia sartreana, vai, cada vez mais, se inscrever no horizonte da questão da morte de Deus. Como diz Hegel na página final de *Fé e Saber* (HEGEL, 1970, p. 432), o abismo da negatividade em que todo o ser finito afunda, expresso no sentimento de dor infinita de que Deus está morto, sentimento que está na base de toda religião moderna, passa a constituir um momento da Idéia suprema, e é, assim, transposto e instalado no cerne do deus metafísico, pensado ao mesmo tempo como fundamento e processo. Ora, esse tema, muito mais diretamente na sua formulação hegeliana do que nietzscheana, atravessa a ontologia de Sartre na forma da tese de que “o homem se perde para que a causa de si exista” (SARTRE, 1943, p. 720) e no conceito de em-si-para-si como “síntese impossível” (SARTRE, 1943, p. 133), síntese na qual o nada, enquanto poder da negatividade, fundamentaria o próprio ser no modo do em si. Essa negatividade que fundaria o próprio ser assume a figura de um “deus falho” (*Dieu manqué*) (SARTRE, 1943, p. 717), um deus que nada mais é do que a “totalidade singular” da realidade humana, em direção à qual ela se projeta recorrentemente como “paixão inútil” (SARTRE, 1943, p. 708).

III

Um dos aspectos mais originais e produtivos na leitura que Bornheim faz de Sartre é a interpretação da intencionalidade da consciência a partir do problema metafísico clássico da participação, que já está no centro da dialética platônica (BORNHEIM, 1971, pp. 164-167, 184ss.). Este problema lhe serve de ponte para compreender a dimensão metafísica da radicalização ontológica da intencionalidade, empreendida por Sartre, e que Sartre fundamenta nos conceitos de nada e de nadaificação, interpretados por Bornheim como uma manifestação da crise do fundamento¹. Sabemos como a descoberta da intencionalidade husserliana por Sartre, nos anos trinta, marcou a virada decisiva na sua formação filosófica em direção a uma filosofia do concreto e como, logo em seguida, no sulco da leitura de *Ser e Tempo*, de Heidegger, ele retoma essa radicalização ontológica da intencionalidade, já desenvolvida por Heidegger no

conceito de transcendência do *Dasein* e, logo em seguida, mediante o conceito de nadificação (*Nichtung*) (HEIDEGGER, 1967, pp. 11ss.), para desenvolver a sua ontologia fenomenológica. Mas a diferença fundamental, que constitui a *originalidade* do ponto de partida da ontologia fenomenológica sartreana em face de Heidegger, foi compreender este fundamento nadificador da intencionalidade a partir da estrutura dialética da negatividade hegeliana, transposta para o interior da consciência e explicitada ontologicamente nas “estruturas imediatas do para-si”, título do primeiro capítulo da *Segunda Parte* de *L'être et le néant*.

Partir da intencionalidade radical e exaustiva da consciência, concebendo-a como a própria dimensão ontológica do sujeito, “a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1943, p. 17), mas que em si mesma é nada de ser, puro aparecimento do outro de si mesma², é para Sartre, por um lado, pôr uma pá de cal na interioridade idealista da consciência e na viscosidade do subjetivismo burguês. Por outro, significa, mediante a fundação ontológica da intencionalidade na nadificação do para si, a tentativa de equacionar a notória dificuldade, senão aporia da sua ontologia, já anunciada no título da obra, que é a de conceber a relação entre ser e nada, entre o “reino” ou modo de ser do em si, e o “reino” e o modo de ser do para si, sem recorrer a qualquer variante da identidade metafísica entre pensar e ser. A resposta embaraçada que Sartre dá ao caráter aporético dessa velha questão, em roupagem cartesiana, é que os “reinos”, “regiões” ou modos de ser do em-si e do para-si estão “reunidos”, “ligados sinteticamente” pela estrutura exaustivamente relacional (intencional) de um dos termos: a ligação sintética do em-si e do para-si “não é outra senão o próprio para-si” (SARTRE, 1943, p. 717). “Um dos termos da relação”, diz Sartre, “é a própria relação” (SARTRE, 1943, p. 719). É a intencionalidade radical da consciência, pensada como nada e como atividade de nadificação, como pura transcendência em direção ao em-si, o qual, assim nadificado, se torna fenomenologicamente presente como mundo. É essa intencionalidade nadificadora que estabelece a relação, uma vez que o em-si se basta, ele é puro e simplesmente, não precisa do para-si para ser. O embaraço de Sartre nesse equacionamento transparece, de resto, nessa junção numa mesma frase do termo hegeliano “reunir” (*vereinigen*) e do termo kantiano “ligar (*verbinden*) sinteticamente”.

Mas enquanto na metafísica clássica a participação é essencialmente relacional, no sentido de que o participante, sempre de alguma forma separado, toma parte no participado enquanto fundamento, que, por sua vez, lhe comunica o ser, em Sartre o movimento participante passa a ser absoluto, “no sentido de reduzir o ato participante a seu próprio ato” (BORNHEIM, 1971, p. 166). Isso já porque o para-si, enquanto participante, é um dos termos da relação e a própria relação. Com efeito, o para-si só ‘participa’ do ser em-si, interpretado como fundamento, na medida em que ele, como intencionalidade, não é senão e inteiramente a sua relação negativa ao em si (“pura nadificação do em si”) (SARTRE, 1943, p. 711), ou na medida em que, como desejo e temporalidade, se projeta em direção ao si-mesmo (*soi*) que seria no modo do ser em-si, o em-si-para-si irrealizável, i. é, que seria a própria “totalidade singular”, inalcançável e impossível (SARTRE, 1943, p. 132). Ora, em virtude desta separação radical do para si, enquanto pura nadificação, em face do em-si e em face do em-si-para-si, que seriam suas formas de uma participação no fundamento, a participação entra em crise (BORNHEIM, 1971, p. 165) Com isso, diz Bornheim, “ela se nega enquanto participação” (ibid.).

Já em Hegel teríamos uma forma de participação absoluta, que tende a suprimir a sua estrutura relacional. Ela é, todavia, em Hegel, uma participação absoluta *positiva*, pois trata-se de “uma participação monista”, pela identificação processual do participante com o participado enquanto fundamento, na qual, precisamente, se suspende a participação, uma vez que toda participação pressupõe uma certa separação, que no monismo hegeliano tende a ser abolida (BORNHEIM, 1971, p. 166). Em Sartre, em contrapartida, não havendo mais a possibilidade de uma participação absoluta por identificação com o fundamento, devido à separação radical entre o para-si e o em-si, e entre o para-si e a síntese impossível de ambos enquanto em-si-para-si, a participação torna-se absoluta no sentido negativo. Ela pode ser dita, na expressão de Bornheim “negativamente absoluta, enquanto se esgota ou se esvai no próprio ato de participar” (BORNHEIM, 1971, p. 166).

Com efeito, o para-si emerge precisamente enquanto fundamento da sua negatividade, do seu próprio nada, mas não como fundamento do seu ser. É como se o ser em-si só retomasse a sua contingência a fim de ser

fundamento “se degradando em para-si” (SARTRE, 1943, p. 124). Esta metáfora parmenídica da degradação do ser em nada, é ainda potenciada com a comparação desse fundamento com “uma doença do ser”, uma doença “mais profunda” do que o movimento e “levada até à nadificação” (SARTRE, 1943, p. 715). Assim, esta autofundação impossível do em-si como contingência é denominada por Sartre, significativamente, nesse horizonte da “morte de Deus” no sentido hegeliano, de “ato sacrificial” que nadifica o ser: a nadificação do em-si por esta negatividade da recusa originária descreve o “acontecimento absoluto”, que marca o simultâneo surgimento do para-si e o aparecimento do fundamento. Esse em-si nadificado, “a partir” do qual e “contra” o qual o para si se constitui (SARTRE, 1943, p. 128), e para o qual está exhaustivamente voltado, permanece atuante como a “contingência original” do mundo e, no próprio para-si, como a sua facticidade própria (SARTRE, 1943, pp. 124-125). É o próprio conceito de fundamento que surge, assim, nesse “acontecimento absoluto” da emergência do para-si, oriundo da incapacidade de o em-si contingente fundar-se a si mesmo. O fundamento surge em Sartre, portanto, como a manifestação da insuficiência do fundamento. O para-si, diz Sartre, “é o perpétuo fracasso desse projeto de fundar-se a si mesmo enquanto ser” (SARTRE, 1943, p. 714). Por isso o fundamento surge, originalmente, no horizonte do niilismo metafísico, como “fundamento do seu próprio nada”, pela atividade desse “nada”, designada pela forma verbal do pronome indefinido substantivado. Ainda em 1960, num ensaio sobre Paul Nizan, no momento em que publica a *Crítica da Razão Dialética*, Sartre reitera a sua adesão a essa negatividade originária da realidade humana: “na origem de tudo, há, primeiro, a recusa”³. Por isso também, no plano dos desdobramentos morais da ontologia existencialista, a consciência é, enquanto fundamento da sua negatividade, do seu nada, “totalmente responsável pelo seu ser” (SARTRE, 1943, p. 127), e, ao mesmo tempo, enquanto contingência originária, na sua facticidade própria, “totalmente injustificável” (SARTRE, 1943, p. 126).

A intencionalidade exhaustiva da consciência, que a extroverte inteiramente em sua transcendência para o mundo, e que se funda ontologicamente na negatividade constitutiva do para-si (na nadificação), se configura, então, como uma participação absoluta negativa. Participação negativamente absoluta no duplo sentido: 1) de se reduzir à pura rela-

cionalidade do ato participante, que não alcança o participado enquanto fundamento, que, por sua vez, não se comunica ao participante; isso porque a nadificação do em-si enquanto “negação interna” (SARTRE, 1943, p. 223, 255) faz tão só com que “haja o em-si” (o *es gibt* heideggeriano), faz com que ele apareça e se organize como mundo, mas não com que ele seja; 2) o desejo de ser absolutamente si-mesmo, de ser a sua própria totalidade singular, se exerce como se a participação absoluta devesse, contudo, se realizar positivamente no sentido hegeliano, por uma coincidência da negatividade consigo mesma no modo do ser-em-si. Isso porque o para-si só pode ser o fundamento da sua negatividade, “sustentar a sua nadificação”, na medida em que ele, ao mesmo tempo, se determina, na forma do desejo, como falta (*défaut*) ou como carência (*manque*) de ser, no sentido de ser carente da coincidência com o si-mesmo faltante (SARTRE, 1943, p. 128-9). Este duplo sentido da participação absoluta negativa se enraíza na dupla negação interna do para-si: a negação do em-si enquanto contingência absoluta, que desvela o mundo, e a negação do em si falto/falhado (*manqué*), a negação do em-si-para-si, enquanto forma anônima que o fundamento teológico assume nessa onto-teo-logia às avessas.

Sartre insiste em que é preciso distinguir essas duas negações, pois o em-si da contingência, no seu fracasso em fundar-se a si mesmo, dá origem à negatividade do para-si como pura transcendência e presença total ao mundo, ao passo que o em-si falto/falhado, a coincidência com a própria negatividade no modo do ser em-si, enquanto ideal impossível da totalidade singular, dá origem à transcendência hipostasiada do deus metafísico como pura ausência (SARTRE, 1943, p. 132-133) “O sentido do ato fundante falhado/falto permanece como transcendente” (SARTRE, 1943, p. 132) E logo adiante: “Quando esta totalidade, cujo ser e cujo ausência absoluta são hipostasiados como transcendência além do mundo [...], toma o nome de Deus” (SARTRE, 1943, p. 133).

Portanto, nessa crise do fundamento na figura do fundamento do seu próprio nada de ser ele está distendido entre essa dupla negação interna. Mas ambas as negações são simultâneas: a consciência pré-reflexiva da intencionalidade, i.é, na linguagem da ontologia fenomenológica, a consciência que o para-si tem do seu nada, de que ele se constitui negando de si o modo do ser em-si, de que ele não é senão esta negação inter-

na do em-si, é ao mesmo tempo, co-originariamente, diria Heidegger, a negação do em-si-para-si, que o desejo temporalizador projeta e de que ele carece, desse em-si que lhe falta enquanto “ser absoluto do si mesmo”, que habita e fantasmagoriza (*hante*) o cerne de todo desejo e de toda consciência pré-reflexiva como o fundamento teológico sempre ausente e plenamente imanentizado (SARTRE, 1943, p. 132).

Por isso, a presença imediata e pré-reflexiva da intencionalidade da consciência a si mesma, i. é, a presença imediata a si da negação interna do em-si constitutiva do para-si, já está sempre mediada pela relação do para-si a si mesmo como em-si falto/falhado (*manquê*) daquele “si-mesmo enquanto em-si” (SARTRE, 1943, p. 132), que o para-si alcançaria se conseguisse totalizar o seu desejo e coincidir consigo no ato permanente de se escapar e ir além de si. Quer dizer, se ele conseguisse ser o fundamento da sua negatividade no modo do ser em-si. Daí o paradoxo existencial de que o desejo, mesmo na busca da sua satisfação plena e no ato da sua satisfação, em que a coincidência consigo mesmo imediatamente se “esvanescer”, queira se “eternizar” como desejo: ele ao mesmo tempo sofre com a sua insatisfação e sofre por não ser suficientemente desejo, porque ele quer fruir perpetuamente de si mesmo enquanto desejo em vias de satisfazer-se (SARTRE, 1943, p. 146). Esta é a origem e a derivação metafísica da temporalidade em Sartre. Por isso, em face dessa “síntese do em-si-para-si”, não só inalcançável, como o sumo bem em Kant e Fichte, mas “impossível” (SARTRE, 1943, p. 133), e em face dessa presença originária à sua própria totalidade singular sempre ausente, que constituiria o “ser absoluto do si-mesmo” (SARTRE, 1943, p. 137), “o para-si no seu ser é fracasso (*échec*)” (SARTRE, 1943, p. 132) e a realidade humana “por natureza consciência infeliz” (SARTRE, 1943, p. 134). A “consciência infeliz”, o momento e a figura final da autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*, que marca a sua superação em direção à razão, torna-se em Sartre elemento de uma estrutura imediata do para si, a totalidade sempre destotalizada e indissociável da sua facticidade: uma “totalidade que corre atrás de si e se recusa ao mesmo tempo” (SARTRE, 1943, p. 196), sempre corroída por um verme de destotalização.

IV

A propósito dessas teses centrais da ontologia existencialista, arremata certamente Bornheim: “O pensamento [de Sartre] ainda persegue a divinização do homem, e embora o projeto fundamental do para-si não conheça consecução, o movimento participante não abandona o ideal monista e teológico” (BORNHEIM, 1971, p. 166). Aqui Sartre realiza ao avesso o “otimismo ontológico” de Hegel (SARTRE, 1943, p. 299), ao qual se refere no contexto da sua teoria da intersubjetividade: ele põe de ponta cabeça, ou se quiserem, repõe sobre os pés de barro da contingência a tese programática do idealismo hegeliano. Se este propunha pensar o todo não apenas como substância, mas, igualmente, como sujeito, em Sartre, ao contrário, o para si busca ultrapassar sua negatividade constitutiva em direção ao si-mesmo enquanto “ser substancial” (SARTRE, 1943, p. 133). A negatividade se exerce como se ela quisesse se substancializar enquanto negatividade. Esta totalidade singular substancializada, na expressão de Sartre, “perpassa fantasmagoricamente a realidade humana” (*la transit de sa présence fantôme*) como a “miragem ontológica do si-mesmo” (SARTRE, 1943, p. 182), como a “transcendência absoluta na imanência absoluta” (SARTRE, 1943, p. 134).

Esta onipresença do ideal monista e teológico na ontologia fenomenológica de Sartre é reforçada pelo impasse da enunciação do ser pensado como em-si. Se na perspectiva da história da metafísica como esquecimento e entificação do ser, o ser vai assumir, em Sartre, a forma do em-si, e se o em-si é pensado como fundamento, o impasse na dicção desse em si se manifesta como crise do fundamento metafísico. Com efeito, o em si na sua contingência e na sua compacidade empastada de si mesma (SARTRE, 1943, pp. 32-3), não pode ser enunciado senão tautologicamente. Rigorosamente, ele não pode ser dito nem idêntico a si, pois a sua identidade a si só tem sentido em relação à não-identidade do para-si, que, segundo o conhecido enunciado, “é o que não é, e não é o que é” (SARTRE, 1943, p. 33). Por isso, interpreta Bornheim, “a dicção [dessa ontologia existencial] só se desdobra no plano da contradição” e não se pode legitimar como dicção do fundamento, na medida em que este é pensado como em-si (BORNHEIM, 1971, p. 141).

Para mostrar, aqui, a proximidade de Sartre ao início da metafísica, Bornheim aproxima os impasses da caracterização do em-si às aporias da predicação do uno, tais como elas se apresentam na primeira hipótese do *Parmênides* de Platão, na qual ele é aí considerado pura e simplesmente enquanto uno (BORNHEIM, 1971, p. 154,163). Nessa primeira hipótese, o uno não só, evidentemente, não é idêntico com o outro, nem tampouco diferente de si, como também não é diferente do outro, nem idêntico consigo (PLATÃO 1965, p. 139 d-e). Portanto, assim como o uno parmenídico de Platão não é o mesmo que o idêntico a si, analogamente, o ser em Sartre, é só ele mesmo, “indefinidamente ele mesmo” (SARTRE, 1943, p. 34). Ele é “si-mesmo (*soi*) sem remeter a si”, “ele é o que ele é” (SARTRE, 1943, p. 33). Por isso, na sua “plena positividade” (*ibid.*), rigorosamente, não é idêntico consigo, “nem se põe jamais como *outro* que um outro ser” (SARTRE, 1943, pp. 33-34). Esta impossibilidade da dicção ontológica do ser entificado no em-si, do “fundamento que se confunde com a pobreza do em-si” (BORNHEIM, 1971, p. 150), torna a crise do fundamento em Sartre a manifestação do impasse da metafísica: “tudo se passa, pois, como se o impasse a que chega Sartre fosse o impasse do próprio platonismo, da crise do todo da metafísica ocidental” (BORNHEIM, 1971, p. 145). O ser como em-si, nesse seu empobrecimento, conclui mais adiante Bornheim, “é convertido naquilo que a metafísica fez da *physis*” (BORNHEIM, 1971, p. 185). A crise do fundamento evidencia aí “um fundamento que coincide com a ausência de fundamento” (*ibid.*).

Mas como a ontologia existencialista continua polarizada não só pela identidade indizível do em-si enquanto contingência pura, só passível de dicção na sua nadificação, mas igualmente pela identidade ideal e irrealizável do em-si-para-si, ela permanece inteiramente platônica, “como se a metafísica devesse ser possível, ou seja, a impossibilidade da metafísica justifica o absurdo apregoadado em *O Ser e O Nada*” (BORNHEIM, 1971, p. 145). A ontologia de Sartre, nessa perspectiva, é “o platonismo levado aos seus últimos desdobramentos” (BORNHEIM, 1971, p. 146). Ora, tanto em Hegel quanto em Sartre a dicção ontológica, o discurso dialético, só é exequível na medida em que enuncia a negatividade e permanece preso à contradição: no caso do monismo hegeliano, instaurando a negatividade e a contradição no seio do próprio absoluto e dialetizando

recorrentemente o fundamento alcançado (BORNHEIM, 1971, p. 154); no caso do dualismo ontológico sartreano, absolutizando a negatividade como fundamento, na figura da nadificação do em si e reinstaurando a identidade como ideal impossível do em-si-para-si. Em ambos os casos, para Bornheim, a dicção permanece polarizada pela identidade e pela tendência a tornar-se uma dicção absoluta, cuja pretensão é “eliminar” a negatividade e suspender a contradição presa a ela. A problemática da morte de deus, já presente no cerne da negatividade hegeliana, na medida em que deus não é suficientemente deus sem o processo da sua finitização, instala-se de modo ainda mais virulento nesta “paixão inútil”, que mesmo no ato sacrificial que faz surgir o fundamento, só reitera a impossibilidade do deus e do fundamento metafísicos.

Mas se a negatividade e a contradição, que permitem e perpassam o discurso filosófico em Hegel e Sartre, permanecem determinadas pela “preeminência” e pela “nostalgia” da identidade, na “plenitude que fora na tradição metafísica” (BORNHEIM, 1971, p. 156), essa resolução ou busca de superação da contradição na identidade se dá, em Hegel, “através da finitização do deus metafísico” (ibid.) no movimento de identificação positiva do participante e do participado, i. é, na forma do monismo, “enquanto destino último do pensamento metafísico” (BORNHEIM, 1971, p. 155), ao passo que, em Sartre, como a dicção do fundamento na forma do em-si é reduzida a uma pobreza quase tautológica ou, na figura do em-si-para-si, é irrealizável, ela “assume o sentido do desespero” e a realidade humana o sentido do absurdo. (BORNHEIM, 1971, p. 156). O homem é, por isso, uma “paixão inútil”, porque “ele se perde, enquanto homem, para que deus nasça” (SARTRE, 1943, p. 708). Mas se perde “em vão” (ibid.), porque ele não pode ser o fundamento, “embora tudo se passe como se devesse sê-lo” (BORNHEIM, 1971, p. 156).

A ontologia existencialista radicaliza, assim, a crise e a insuficiência do fundamento, ao reduzir a participação ao próprio ato de participação, como diz Bornheim (BORNHEIM, 1971, p. 165), ou, como diz Sartre, ao “ato ontológico” pelo qual o em-si “se degrada em presença a si” (SARTRE, 1943, p. 121) enquanto “fundamento do seu nada”⁴. Ao mostrar que a aspiração à identidade, que informa o otimismo hegeliano, não passa de um absurdo, e reconhecendo, por outro, que a totalização aspirada pelo para-si não pode ser extirpada do homem, Sartre se fecha

no terreno da metafísica (BORNHEIM, 1971, p. 156). “No fundo, ele está dizendo que Hegel se tornou impossível, e, assim, manifesta o equívoco principal da filosofia hegeliana” (ibid.).

Assim, se a crise do fundamento, radicalizada e desnudada pela ontologia existencialista, contém, por um lado, “uma crítica interna à metafísica”, por outro, “ela resulta de uma exigência do próprio fundamento metafísico” (BORNHEIM, 1971, p. 189), no sentido heideggeriano de que a história do desvelamento e do simultâneo ocultamento do ser preside secretamente à figuração que a crise do fundamento alcança em Sartre. Neste sentido, a ontologia de Sartre permanece inteiramente determinada por pressupostos platônicos (BORNHEIM, 1971, p. 146), porque ela compreende a participação como determinada pela entificação do ser, e porque ela não demove de superar a separação ontológica enquanto pressuposto negativo da participação (BORNHEIM, 1971, p. 189); correlatamente, no sentido inverso, “Sartre determina o platonismo” (BORNHEIM, 1971, p. 146, 188), porque o processo de entificação do ser atinge, em Sartre, o seu termo, e porque a crise da insuficiência do fundamento onto-teo-lógico se consuma no niilismo de todos os valores e de todas as formas de fundamento. A virulência da crise e da insuficiência do fundamento provoca, assim, uma radicalização da metafísica platônica, no sentido de que a absolutização negativa da participação abandona a finitude à separação ontológica, e nesta medida, “desacredita” radicalmente a própria finitude, pois o finito só se justifica metafisicamente na medida da sua participação no fundamento (BORNHEIM, 1971, p. 191). “Compreende-se, dessa maneira, que de dentro da evolução autodestruidora da metafísica surja com necessidade o processo de radicalização do platonismo, e, tudo se passa como se Sartre devesse complementar Platão, como se a ontologia do ser devesse condicionar uma ontologia do nada” (BORNHEIM, 1971, p. 193).

Mas se a participação tem como pressuposto metafísico negativo o de que haja no finito algo em que ele é outro que o fundamento, outro que não o ser, esse descrédito da finitude em sua face irreduzível ao ser entificado no fundamento é, por outro lado, complementado e aprofundado, em Hegel e Sartre, por uma ontologia da negatividade, que desobstrui a reivindicação específica da finitude em sua irreduzibilidade, que, talvez, permita pensá-la em sua condição própria, e, assim, devolver o outro à sua

alteridade própria (BORNHEIM, 1971, p. 191-193; BORNHEIM, 1977, p. 27). Se a crise da insuficiência do fundamento gera uma ontologia da negatividade e a conduz à nadificação do finito, essa consubstancialidade entre metafísica e niilismo põe à vista a exigência, diríamos hoje, pós-metafísica, de elucidação da finitude do finito, da alteridade do outro, embora a ontologia de Sartre não a alcance. Assim, na insuficiência do fundamento está implícita uma “finitização do fundamento” que abre as portas para um pensamento da finitude do finito (BORNHEIM, 1977, pp. 69-71). O duplo malogro, o da participação absoluta negativa e o da dicção do fundamento, que a separação ontológica radicalizada em Sartre consagra com a ameaça recorrente de um “dualismo insuperável” dos modos do ser em-si e do para-si, resultante de um “hiato que cinde o ser” em duas “regiões ontológicas incommunicáveis” (SARTRE, 1943, p. 711), significa também o questionamento da identidade entre ser e pensar que está na raiz da metafísica. Como tal, esse malogro pode propiciar um pensamento da finitude do finito, que procure reconhecê-la na sua densidade irreduzível à participação no infinito enquanto figura do ser entificado (BORNHEIM, 1971, p. 184; BORNHEIM, 1977, pp. 26-27).

O otimismo moderado desse diagnóstico “ontológico-historial” (*seinsgeschichtlich*) da crise do fundamento em Sartre está em descortinar nesta condensação negativa e às avessas dos pressupostos e do percurso da metafísica em Sartre o caminho e os sinais para liberar a finitude do finito da participação metafísica e da “evasão teológica” do finito, para reconhecê-la com disponibilidade e generosidade na contingência e na necessidade da sua *errância*, um conceito que G. Bornheim tanto apreciava.

¹ “Todo o sentido que possa ter o problema da participação na filosofia de Sartre se concentra no tema da intencionalidade, ou melhor, a intencionalidade termina sendo a única modalidade possível de participação” (BORNHEIM, 1971, p. 165).

² Ao mesmo tempo que Sartre concebe esta consciência intencional como total extroversão de si enquanto puro aparecimento do outro, “um absoluto não-substancial” (SARTRE, 1943, p. 23), ele a determina em sua existência enquanto “pura aparência” no sentido de estar imediatamente presente a si, de maneira não reflexiva, no sentido de que “ela só existe na medida em que aparece a si” (SARTRE, 1943, p. 23), e com isso, evita as aporias idealistas da teorias que concebem a autoconsciência a partir da reflexão. Esta consciência pré-reflexiva,

que não é senão o ser dado imediatamente a si da intencionalidade, será também concebida como negatividade, a negação imediata da própria intencionalidade, que é ontologicamente negação do em-si.

³ “Mais il n’est pas mauvais de commencer par cette revolte nue: à l’origine du tout, il y a d’abord le refus” (SARTRE, 1960, p. 188).

⁴ “En un mot, tout effort pour concevoir l’idée d’un être qui serait fondement de son être aboutit, en dépit de lui-même, à former celle d’un être qui, contingent en tant qu’être-en-soi, serait fondement de son propre néant” (SARTRE, 1943, p. 123).

Referências bibliográficas

BORNHEIM, G. 1992. Brecht. *A Estética do Teatro*. São Paulo: Graal.

_____. 1980. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Porto Alegre: Editora Globo.

_____. 1971. *Sartre. Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

_____. 1977. *Dialética. Teoria e Práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo / Porto Alegre: Edusp / Ed. Globo.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Glauben und Wissen. Werke*. V. 2. Eds. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp.

HEIDEGGER, M. 1967. *Was ist Metaphysik*. In: *Wegmarken*. Frankfurt/M: Klostermann.

PLATÃO. 1965. *Parménide*. In: *Platon. Œuvres Complètes*. Tome VIII, Ire Partie. Ed. Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres.

SARTRE, J.-P. 1943. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard.

_____. 1964. *Les mots*. Paris: Gallimard.

_____. 1960. *Situations IV*. Paris: Gallimard.