

A LUTA CONTRA O NIILISMO ENQUANTO SENTIDO ÚLTIMO DA FENOMENOLOGIA EM HEIDEGGER E SARTRE¹

Vítor Hugo dos Reis Costa^{2,3}

costavhr@gmail.com

Resumo: Trata-se de uma exploração da tese de que o sentido mais profundo da fenomenologia é o de ser uma luta contra a ontologia da subsistência, ontologia essa que foi hegemônica ao longo da história da metafísica. Na medida em que a ontologia da subsistência opera enquanto lastro filosoficamente justificacional do niilismo, o artigo iniciará com uma caracterização desse tipo de ontologia conforme oferecida por Heidegger. Em seguida, se intenta uma caracterização da relação entre tal ontologia e o niilismo, bem como a alternativa heideggeriana à essa ontologia. Finalmente, será examinada a hipótese de que não só em Heidegger, mas também na obra de Sartre encontramos alternativas de enfrentamento ao niilismo.

Palavras-chave: Heidegger, Sartre, fenomenologia, niilismo, subsistência.

¹ Recebido: 07-09-2025/ Aceito: 16-11-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

² É doutor pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>.

Considerações preliminares

Em um texto de 1972, intitulado *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit à la phénoménologie husserlienne*, Gérard Granel declarou o seguinte:

Existem vários caminhos possíveis para compreender a fenomenologia no seu significado mais íntimo, isto é, no seu poder de revelar a própria essência da filosofia moderna em geral. Entre estes caminhos escolhemos aquele que é o mais central, o mais direto, embora seja em certo sentido o mais oculto na obra de Husserl, porque é aquele que o próprio pensamento em *Ser e tempo* escolheu e trilhou. Este caminho é o da luta contra a subsistência [*lutte contre la Vorhandenheit*] (Granel, 1972, p. 7, tradução minha)⁴.

Sem que o texto de Granel seja mencionado, também Robert Brisart (2019) se serve da expressão *lutte contre la Vorhandenheit* para sugerir que é de certo modo enquanto *luta contra a ontologia da subsistência* que a filosofia de Heidegger se configura. Segundo Brisart,

o projeto ontológico de Heidegger consiste em tentar reapropriar-se da questão essencial da metafísica tradicional, reconhecendo ao mesmo tempo que, desde o início, a própria metafísica provocou um curto-circuito na questão relativa ao sentido do ser. Segundo Heidegger, esse curto-circuito é, na verdade, um preconceito ou viés que, para ele, pode ser resumido em uma palavra: *presença* ou, em alemão, *Vorhandenheit*. Ainda segundo Heidegger, o preconceito a favor da *Vorhandenheit* encontra-se por toda parte na origem dos conceitos fundamentais da metafísica tradicional, o que mostra como ela sempre resolveu a questão do ser antes mesmo de colocá-la. Além disso, em seu projeto de reapropriação da questão do ser,

⁴ A versão consultada desse texto se encontra no site de Gérard Granel, no seguinte endereço: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/TT%20rapport%20SZ%20&%20Huss.pdf (acessado em 15 de setembro de 2023, 14h).

a ontologia heideggeriana apresenta-se como uma luta contra a *Vorhandenheit* (Brisart, 2019, p. 57, tradução minha).

Também sem aparente conexão com os textos anteriormente mencionados, Jean-François Courtine (2009) lança mão da expressão *lutte contre la Vorhandenheit* para designar que essa luta é o sentido profundo da ausência de elucidação ontológica do *sum* do Cogito cartesiano. Para Courtine,

é desde o início das *Meditações*, que ocorre o “fracasso” fatal (*Verfehlung*): “Descartes diz, por outro lado: as *cogitationes* subsistem (*vorhanden*), e segue-se que um ego também subsiste (*mit vorhanden*) como *res cogitans* desprovida de mundo” – *cogitatio est*. É esta *cogitatio* que, na análise cartesiana, necessita de um “portador”, o ego *sum*, ego existo, que terá assim recebido imediatamente o impacto do subjectum – ὑποκείμενον. Descartes (aqui encontramos a *Verfehlung*) não terá conseguido, não obstante o legítimo ponto de partida (“meu *ich bin*”), elucidar o modo de ser do *sum*, questioná-la na sua “riqueza fenomenal”. Na realidade, em vez de uma “crítica” heideggeriana ao sujeito, é sempre da luta contra a subsistência [*Vorhandenheit*] que devemos falar (Courtine, 2009, p. 112, tradução minha).

Em *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*, Joseph Fell (1979) cita o texto de Granel e lança mão de sua ideia de luta contra a subsistência (*struggle against Vorhandenheit*) como um legítimo *imperativo* acerca de qual deve ser a compreensão do significado mais íntimo da fenomenologia. É nos termos de ser ou não ser uma bem-sucedida luta contra a subsistência – ou contra a ontologia da *mera* ou *pura* subsistência⁵ – que Fell avaliará tanto as ontologias fenômeno-

⁵ A diferença entre a *mera* subsistência e a *pura* subsistência, central na economia argumentativa da presente reflexão, se deve em grande medida aos meus diálogos com o professor Gabriel Henrique

lógicas de Heidegger e Sartre em *Ser e tempo* e *O ser e o nada* quanto os desdobramentos posteriores do pensamento destes autores. Para Fell, a luta contra a subsistência é também uma *luta contra o niilismo* na medida em que é uma luta pelo asseguramento das condições de habitabilidade do mundo. A mesma dificuldade de instaurar sentido é percebida em *Sartre: metafísica e existencialismo* quando Gerd Bornheim (2000, p. 301), em suas análises sobre o pensamento de Sartre, fala do “individualismo, subjetivismo, ateísmo, niilismo” como sentido último de um processo histórico no qual, diante da filosofia de Sartre, parece fatal concluir que “de certo modo, somos todos sartreanos”.

Tomando como conjunto prévio de hipóteses as alegações de Granel, Brisart, Courtine, Fell e Bornheim – isto é, que 1) a fenomenologia é uma *luta contra a ontologia da subsistência*; 2) que a luta contra a ontologia da subsistência é uma *luta contra o niilismo*; 3) que o niilismo interdita as possibilidades de habitação e comunicação humanas no mundo e 4) que o pensamento de Sartre é um observatório privilegiado do *individualismo*, do *subjetivismo*, do *ateísmo* e do *niilismo* – pretendo averiguar a justeza de tais hipóteses. Considera-se que a hipótese 1 possui precedência sobre as demais e as coordena – e, por essa razão, intitula o texto como um todo. Tal averiguação culminará, se bem sucedida, em uma reavaliação do pensamento existencial de Sartre, na direção de uma revalorização deste em termos de um direcionamento

Dietrich, que me sugeriu a leitura do texto *Heidegger and the measure of the truth*, de David McManus (2012), no qual o autor identifica mais de 30 sentidos diferentes para o termo *Vorhandenheit* na obra de Heidegger e aponta, como uma de suas referências, o texto *The familiar and the strange*, de Joseph Fell (1989).

da luta contra a ontologia da subsistência e do niilismo a ela subjacente.

A luta contra a subsistência

Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell (1979) empreende uma exaustiva comparação das filosofias de Heidegger e Sartre em torno de algumas premissas, a saber, a fidelidade de ambos aos intentos do programa fenomenológico e, nessa direção, o sucesso de suas filosofias no concernente ao asseguramento da identidade entre *ser* e *pensar*. O desmoronamento do prestígio e da credibilidade do idealismo alemão teria lançado a filosofia em uma crise sem precedentes e que ainda não teria encontrado sua resolução. Essa crise da metafísica ou *crise do fundamento*⁶ é exemplarmente elaborada nas palavras de Paul Ricoeur, em *Tempo e narrativa*. Para Ricoeur, “o desmoronamento incrivelmente rápido do hegelianismo é um fato da ordem dos tremores de terra” do qual é impossível dizer “se ele marca uma catástrofe que ainda nos

⁶ A exploração do tema da *crise do fundamento* é amplamente explorada por Bornheim (2001, 2000) em seus ensaios publicados sob o título *Metafísica e finitude* e especialmente na segunda parte de seu *Sartre: metafísica e existencialismo*. Em uma *Sessão especial em homenagem ao prof. Gerd Bornheim nos 20 anos de seu falecimento*, realizada pela Universidade de Caxias do Sul, o prof. João Carlos Brum Torres apresenta, por quase quarenta minutos, aspectos da originalidade da interpretação bornheimniana da história da filosofia e, em especial, do lugar privilegiado que a filosofia sartreana tem nesse enquadramento. Há também uma palestra de Bornheim disponível na internet em forma de vídeo, na qual o filósofo faz uma alegação jocosa que merece aqui uma menção: depois de dizer que a expressão “crise da metafísica” é “uma coisa maravilhosa, pomposa”, o filósofo pergunta para sua plateia: “Sabem onde é que está a crise da metafísica? Na praia de Copacabana!”, ao que segue dizendo que a metafísica já está em crise desde que ninguém teme que a própria alma seja capturada por uma máquina fotográfica – o que seria provado pela despreocupação das moças que se deixariam, desavisadamente, ser fotografadas ao passear pela praia. A fala de Brum Torres em homenagem a Bornheim pode ser encontrada no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=kOQIA7dRpo0>. A palestra de Bornheim pode ser encontrada no seguinte link: https://www.youtube.com/watch?v=4RXcJH_Wd0M (acessados em 16 de abril de 2024, 14h40).

fere ou uma libertação cuja glória não ousamos expressar” (2010c, p. 344). Em outras palavras, há mais ou menos dois séculos a *crise* é o *modo normal* do fazer filosófico.

Quase um século separa a morte de Hegel, em 1831, e a publicação de *Ser e tempo*, em 1927⁷. No célebre §7 do texto, na qual apresenta sua concepção de fenomenologia, Heidegger (s/d, p. 47, tradução minha) declara que “a filosofia é uma ontologia fenomenológica”. Em 1943 seria publicado *O ser e o nada*, por Jean-Paul Sartre, obra cujo subtítulo é *ensaio de ontologia fenomenológica*. Essa declaração e esse subtítulo não precisam ser vistos nem como *casuais*, nem como uma questão de preferência pessoal dos autores, nem como consequência do fato de Sartre ter lido a obra de Heidegger. Assim como Gerd Bornheim (2000, p. 193, 302) entende que o título da obra de Sartre não é apenas o capricho de um autor mas algo que aparece como uma necessidade histórica da *história filosófica da filosofia* e Joseph Fell (1979, p. 83) entende que “o tratamento que Sartre dá ao nada e à negação revisa a explicação de Heidegger sobre a relação do ser com o tempo” e, em certo sentido, explica a passagem de um título ao outro, é possível afirmar que as *ontologias fenomenológicas* também encontram na história sua razão de ser. Do ponto de vista filosófico, o desejo por *ontologias* que fossem *fenomenológicas* parecia uma nova oportunidade para a restauração da unidade entre o ser e o pensar que, conforme Herbert Schnadelbach (1991, p. 238), se rompe tão logo o idealismo hegeliano desmorona, dando lugar a “posições que se esforçaram por

⁷ O simbolismo destas datas serve de marco para a interpretação deste período realizada em *Filosofia en Alemania* por Herbert Schnadelbach (1991), da qual me sirvo na presente reflexão.

transformar a metafísica dualista de pensamento e ser em um novo monismo do ser, no qual o pensamento jaz reduzido a elemento ôntico sempre subordinado ao ser”. Schnadelbach tem em mente o pensamento filosófico que se deu entre Hegel e Heidegger. Nesse sentido, observa Fell (1979, p. 16), Nietzsche já percebe que “o fenômeno é ontológico” e propõe que a história da nossa cultura é “a história da desontologização do fenômeno”. Em suma, o desejo filosófico por uma ontologia fenomenológica é, para Fell (1979, p. 11), o desejo pela retomada do “matrimônio” entre pensar e ser. Por que, no entanto, esse matrimônio entre pensamento e ser deve ser uma luta contra um certo tipo de ontologia? Em outras palavras, se trata de elucidar a razão pela qual, tanto para Heidegger quanto para Sartre, o niilismo se confunde com a ontologia da subsistência e, por consequência, por quais razões a superação do niilismo deve ser considerada a partir da crítica à ontologia da subsistência.

No §21 de *Ser e tempo*, Heidegger (s/d, p. 106) investe contra “a ontologia cartesiana do mundo, ontologia que é, hoje, a fundamentalmente usual” e que não permite que “se façam ontologicamente compreensíveis de um modo originário a disponibilidade e a subsistência”. Na mesma página, falando sobre a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo* – a célebre seção *não publicada* dessa primeira parte –, Heidegger promete explorar as razões pelas quais “se passou ao largo, no começo da tradição ontológica decisiva para nós – explicitamente em Parmênides – o fenômeno do mundo”. Em suma, a tendência de *ocultar* o fenômeno do mundo e, nele, a diferença entre disponibilidade e subsistência data do início da própria tradição filosófica e se intensifica na modernidade.

Já nas primeiras páginas de *Heidegger and Sartre*, Fell (1979, p. 3) fala sobre como a revolução copernicana provoca “o deslocamento da experiência ordinária e sua substituição pela verdade hipotética e teorética”, acrescentando que “o pensamento monista de Parmênides” é um exemplo de “precedente antigo desse deslocamento moderno do mundo familiar e da experiência ordinária”⁸. Nos termos heideggerianos, essa substituição do familiar e do ordinário por entidades hipotéticas e teoréticas se dá no que chamarei de *eclipse da disponibilidade pela subsistência*. Vejamos isso mais detidamente.

A ontologia fenomenológica de Heidegger tem sido explorada enquanto expediente de concepção de um *pluralismo* ontológico. Tudo se passa como se, em Heidegger, o ser se dissesse de muitas maneiras porque, no fundo, ele *se dá* de muitas maneiras. Conforme Róbson Reis (2014, p. 45), “em *Ser e tempo*, Heidegger examinou três sentidos de ser, cuja compreensão torna possível que algo se apresente como algo determinado nos diferentes comportamentos humanos: subsistência (*Vorhandenheit*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), e existência (*Existenz*)” e além desses, também “é reconhecido o sentido de ser da vida (*Leben*), apesar de não ter sido elucidado em *Ser e tempo*” e “mencionado o sentido de ser relativo aos objetos abstratos da Matemática, a consistência (*Bestand*)”. Para compreender por que – e como – a ontologia

⁸ Talvez a palavra “deslocamento” não alcance o sentido daquilo que o termo “displacement”, utilizado por Fell, sugira, isto é, o fato de que algo foi retirado de seu lugar mais próprio, do lugar em que algo se encontra *em casa*. Todavia, traduzir “displacement” por “desterro”, por exemplo, apontaria em uma direção da problemática topológica do período tardio da obra de Heidegger, mas de certo modo sobrecarregaria o sentido em que “displacement” funciona enquanto utilizado para se referir ao âmbito dos conceitos de *Ser e tempo*.

fenomenológica deve ser uma *luta contra a ontologia da subsistência*, é preciso averiguar mais detidamente o que significa subsistência. Sigo, também nesse tópico, a pista de Joseph Fell (1989), em um texto intitulado *The familiar and the strange*. No texto, em um primeiro momento, Fell identifica quatro sentidos de subsistência, sendo *um impróprio* e *três próprios*. O sentido impróprio é, para Fell (1989, p. 30), subsistência em seu sentido mais amplo, “no qual *todos* os entes, incluindo o ser humano, são pensados e tratados como ‘subsistência’, com total descaso para a ‘variedade de sentidos de ser’”, sendo esse o sentido de subsistência “desafiado pela totalidade do pensamento de Heidegger”. Um dos sentidos próprios de subsistência é o modo de apresentação do ente para o ser-aí angustiado, no qual, segundo Fell (1989, p. 30), “o mundo da significância é reduzido a nada”, constituindo, portanto, a subsistência da *insignificância* experimentada na angústia. O segundo sentido próprio é o do ente que falta ou falha sem que isso faça colapsar toda a malha remissional do sentido, como ocorre na angústia. Esse tipo de subsistência já havia sido tematizado por Fell (1979, p. 117) em *Heidegger and Sartre*, onde o autor falou dela em termos de “a passagem da experiência da disponibilidade para a experiência da subsistência *da* disponibilidade”. Em outras palavras, enquanto a subsistência *insignificante* é a subsistência de um ente destituído de sentido e identidade, a subsistência *da disponibilidade* salienta e coloca em relevo essa identidade e esse sentido, ainda que por meio de uma disfuncionalidade por meio da qual a atenção é constrangida a lembrar da identidade do ente que deixa de comparecer conforme as expectativas que

constituem sua identidade na malha remissional. Por fim, um terceiro sentido próprio de subsistência é identificado por Fell (1989, p. 31), é o dos entes das “asserções objetificantes, ou objetos de inquirição (ciência) das propriedades ‘naturais’ ou ‘inerentes’ desses objetos”. Além da subsistência *insignificante* e da subsistência *da disponibilidade*, há também a subsistência *do objeto de tematização* enquanto modos próprios da subsistência. A luta contra a ontologia da subsistência é uma luta contra o *modo impróprio* da subsistência, que tomarei a liberdade de chamar de *subsistência como imagem de mundo*, nascida daquilo que, em seu texto sobre a época das imagens de mundo, Heidegger (2002, p. 97) chama de “decisão sobre a essência da verdade” e sustentada em certa atitude diante da realidade. Grosso modo, ainda que no mais das vezes a atitude por meio da qual a realidade é encarada como mera subsistência não seja filosoficamente elaborada como foi no caso das filosofias de Descartes ou Parmênides, a *decisão* sobre a essência da verdade e sobre a natureza do ente funda todo um modo de encará-lo e de lidar com ele.

A lista de Fell é interessante por ao menos três razões. Primeiro, porque ela permite que se exclua de saída a ideia de que a luta contra a subsistência seja uma luta os sentidos próprios de subsistência. Em segundo lugar, porque ela permite que se entreveja o sentido impróprio de subsistência *assombrando* os outros sentidos: a ideia de que *todos os entes são do mesmo modo*, que surge na experiência da angústia, pode contaminar o nível da experiência ordinária para o qual se retorna quando a angústia cessa, bem como a tematização objetivante pode eventualmente ser realizada a partir do

pressuposto de que *todos os entes são do mesmo modo*, tal como a tradição parece reforçar. Conforme Gerd Bornheim (2000, p. 183), “a Metafísica tende a se resolver [...] em termos de monismo ou de panteísmo”. Mesmo depois da crise ou fim da metafísica, segundo Fell (1979, p. 207), a “ontologia enquanto a astrofísica e a microfísica” busca “a fonte do ser na origem supertelelescópica do cosmos” e “a natureza do ser nas partículas submicroscópicas” quando “a teologia encontra ‘a morte de Deus’”. Em terceiro lugar, enfim, porque essa segunda razão parece implícita e operativa na apropriação de Heidegger realizada por Sartre em *O ser e o nada*. Tudo se passa em Sartre, pois, como se fosse possível interpretar sua ontologia fenomenológica enquanto uma narrativa sobre a aventura vã de uma instância doadora de significado sobre uma superfície indistinta, total e deserta de entes em si mesmos assignificativos⁹.

A fenomenologia com *luta contra a ontologia da subsistência* é, assim, uma *luta pela recuperação do fenômeno do mundo*, do âmbito ordinário no qual se encontra o fio de Ariadne para o fazer filosófico e ontológico-fenomenológico de elucidação das estruturas existenciais. Portanto, a ontologia fenomenológica é uma luta contra a concepção de que a totalidade dos entes é uma totalidade de objetos meramente ou puramente subsistentes, cuja aparição privilegiada seria a da tematização por meio da qual tais entes apareceriam como substratos de propriedades. Essa totalidade de entes meramente ou puramente subsistentes seria, nesse sentido, uma

⁹ Explorei essa possibilidade em “*Esta presença total e deserta do mundo*” (Costa, 2025), onde articulo as diferenças entre Heidegger e Sartre em paralelo com as diferenças entre dois heterônimos de Fernando Pessoa.

totalidade de *objetos*, isto é, de meros ou puros substratos de propriedades, de tal modo que mesmo o modo de ser próprio da existência jaz recoberto sob a figura de um *sujeito* cujo estatuto não seria outro que o da subsistência com, digamos, o sinal invertido. Eis o niilismo: em nenhum sentido é possível conceber um habitar próprio em um cenário cuja totalidade dos entes seja marcada pelo modo de ser da subsistência que, há rigor, não habita. Ressoam aqui as palavras de Ernildo Stein (1976, p. 110-11), “a ciência e a filosofia, carregando em seu bojo o niilismo, manipulam as coisas. A práxis que deveria habitá-las também as manipula, porque é consequência direta do niilismo na filosofia e na ciência” e “o homem perde a relação com o mundo real, o homem desprende a habitar as coisas, o homem perde a capacidade de comunicação com outros homens”.

Segundo Fell (1979, p. 127), há um “grande perigo não resolvido em *Ser e tempo*”, a saber, o de que a diferença ontológica entre ser e ente seja interpretada como “consciência da insuficiência, relatividade e virtualidade do sentido”, o que, para Fell (1979, p. 128), faz com que Heidegger “não esteja livre da responsabilidade pela maneira por meio da qual Sartre se apropriou dele”. Que *Ser e tempo* tenha se transformado, especialmente na França e por meio de Sartre, em inspiração para uma espécie de *festa da insignificância* seria explicado por alegações como as feitas no §32, quando Heidegger (s/d, p. 155) declara que “todo ente que tenha um modo de ser diferente do modo de ser do ser-aí deverá ser concebido como *sem sentido*, como essencial e absolutamente desprovido de sentido”. Mesmo que acrescente que “‘sem sentido’ não significa aqui uma valoração, mas uma determinação ontológica”, as

análises heideggerianas da angústia só dariam mais elementos para uma apropriação existencialista. No §40, Heidegger (s/d, p. 187) declara que na angústia “o mundo adquire o caráter de uma completa insignificância”. O desmoronamento da familiaridade com o qual os entes se apresentam no horizonte do mundo ordinário produz um estranhamento, uma *Unheimlichkeit* que, para Heidegger (s/d, p. 189), constitui um “não-estar-em-casa” [*Nichtzuhausesein*]. Por mais que não pretenda que seu discurso seja valorativo, Heidegger (s/d, p. 190) declara que “o tranquilo e familiar estar-no-mundo é um modo do estranhamento do ser-aí, e não o contrário”, pois – e o *itálico* é do texto de Heidegger – “o *não-estar-em-casa* deve ser concebido ontológico-existencialmente como o *fenômeno mais originário*”. No §58, a situação adquire contornos ainda mais nítidos, quando Heidegger (s/d, p. 281) declara que “o estranhamento põe este ente [o ser-aí] diante de sua crua niilidade, constitutiva de seu mais próprio poder-ser”. Em suma, tudo se passa como se a angústia, enquanto experiência privilegiada, revelasse que para além dos e sob os disfarces da familiaridade ordinária, o âmbito originário da existência fosse *constituído* pelo ser-aí, fonte do sentido, e pelo ente insignificante que, em sua natureza mais íntima, seria *pura subsistência*, uma *tabula rasa* para os investimentos de sentido da intencionalidade projetiva do existente. Nessa perspectiva, não há identidade entre o pensamento ou a experiência e o ser. Em outras palavras, nessa perspectiva, tudo se passa como se a fenomenologia não pudesse ser *ontológica*. A verdade da angústia revelaria a insignificância do ente e a identidade ou ligação do ser-aí com aquilo que o circunda não pode passar de artifício virtual. Se, conforme o §28, para

Heidegger (s/d, p. 136), “o ontologicamente decisivo consiste em evitar previamente a dissolução do fenômeno, isto é, em assegurar seu conteúdo fenomênico positivo”, os privilégios da angústia, conforme Fell (1979, p. 160), permitiram que Sartre tenha “abordado ser-aí e subsistência [*Vorhandensein*] como ‘sujeito’ e ‘objeto’”, de modo que o par estaria “já sempre potencialmente desunido pela consciência do ser-aí” de sua “absoluta diferença em relação aos dos entes subsistentes”.

Já na introdução de *Heidegger and Sartre* Fell (1979, p. 20) alega que a ameaça do rompimento da unidade entre pensamento e ser já era conhecido por Aristóteles, acrescentando posteriormente (p. 42, *itálico meu*) uma das expressões que coordenará sua abordagem dessa unidade, retirada do *De anima*, a saber, a ideia de que uma “interação entre dois fatores requer uma *comunidade prévia de natureza* entre os fatores”. A *luta contra a ontologia da pura subsistência*, portanto, é uma *busca de uma comunidade prévia de natureza* entre o existente humano e os entes. Nas palavras de Fell:

A “luta contra a subsistência” tem de ser uma luta contra o ideal eleático. Essa luta é ao mesmo tempo um retorno para nosso mais próprio modo de ser, no qual descobrimos a fonte do niilismo histórico no esquecimento da comunidade prévia de natureza. Esse reconhecimento do caráter *histórico* do niilismo se torna o pré-requisito para que possamos ir além do niilismo (Fell, 1979, p. 115).

A luta contra a ontologia da mera subsistência é, portanto, uma luta contra o niilismo, uma luta pelo asseguramento das condições de habitabilidade de um mundo que se perde de vista quando o ente é encarado como sendo

essencialmente mera ou pura subsistência. Vejamos isso em maior detalhe.

A subsistência, o niilismo, o acosmismo gnóstico

Conforme aleguei antes, Joseph Fell transforma a expressão de Gérard Granel em um imperativo por meio do qual averigua o sucesso das ontologias fenomenológicas de Heidegger e Sartre enquanto tentativas de evitar a dissolução da unidade e da identidade entre ser e pensar, unidade e identidade por meio das quais é possível assegurar que *a experiência é do que é*, e não de meras aparências virtuais, mero jogo com sentidos produzidos por um existente humano fatalmente solitário a brincar com os sentidos que confecciona e lança como artifício sobre a realidade para torná-la habitável. 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”. O asseguramento dessa unidade é o sentido profundo da luta contra a subsistência – e, portanto, *da fenomenologia* – para a qual Fell oferecerá, em diversos momentos de seu livro, fragmentos de uma definição. Fell (1979, p. 405) oferecerá realces e contornos ao seu imperativo, por meio do qual define a natureza íntima da fenomenologia como uma “luta contra a identificação do ser com o subsistente”. Vejamos então a passagem em que Fell mais se demora na noção e em seus entornos:

Uma tendência essencial da história ocidental é a dissimulação do ser [...] naquilo que é meramente tangível, ou apenas como o que é presentemente pensável e, além disso, nada. Portanto, a luta essencial da fenomenologia pelo aspecto intangível tanto do fundamento das aparências quanto da constituição temporal das ideias é “a luta contra a subsistência” – isto é, a luta contra o tangível ou sensível, ou contra o que parece “mais próximo” ao pensamento do senso comum ou do pensamento filosófico que reduziu o fenômeno, em sua completude, a apenas um de seus aspectos, seja este sua presença física ou ideacional (Fell, 1979, p. 202).

Por que, contudo, a fenomenologia deve ou precisa ser uma luta contra um certo tipo de ontologia? Qual é precisamente o perigo ou o prejuízo que esse tipo de ontologia produz? Em *Metafísica e finitude*, Bornheim apresenta uma razão em função da qual a ontologia metafísica leva fatalmente ao niilismo, a saber, o *processo entificador do ser*. Nas palavras deste:

O processo entificador do ser deve ser evitado a fim de que se respeite a finitude do ente em toda a sua extensão já que, sempre que se confunde o ser com o ente, se incide numa postura que leva ao esvaziamento do próprio ente, daquilo que o ente é em si mesmo; quando se pretende que tal ente é o ser, todos os outros entes se tornam como que redutíveis àquele ente. A entificação do ser implica injustiça em relação à finitude dos entes finitos (Bornheim, 2001, p. 200).

Nas páginas finais de *Heidegger and Sartre*, Fell (1979, p. 423) declara que “a busca pelo valor absoluto, não relativo e incondicionado, assim como a busca pela verdade absoluta, é o deslocamento das condições sob as quais existe e pode haver valor”. A busca obstinada por um fundamento absoluto e incondicionado, que se deixasse *dizer* ao modo de um

ente subsistente, é o encobrimento do lugar da abertura que possibilita qualquer intento de articulação do sentido. As cidades físicas e metafísicas são erguidas, pois, sob um pavimento que esconde a finitude do fundamento que radica na finitude da própria compreensão. Tudo se passa como se o programa fenomenológico fosse ou devesse ser uma educação da atenção para esse fundamento. É possível meditar sobre os versos de Álvaro de Campos (1974, p. 382), nos quais se lê que “Não são algumas toneladas de pedras ou tijolos ao alto / Que disfarçam o solo, o tal solo que é tudo” e ver nesses versos uma indicação do que se recupera mediante uma educação fenomenológica da atenção. Desatenta, a compreensão acede a si mesma nas brumas de um confuso desejo de retorno para um lugar que não se sabe bem qual seja. Nos termos de Bornheim:

A Metafísica se aliena na entificação ou no esquecimento do ser. Assim, a destruição da Metafísica exige a superação da alienação metafísica. E superar a alienação quer dizer voltar para casa, para o ser, ou iniciar-se no aprendizado da pergunta pelo ser. [...] Não se trata [...] de deixar de lado a Metafísica e sim de voltar à sua essência, volta esta que não pode ter a forma de um regresso ao passado histórico. [...] Qual é então o sentido da volta? Para onde se volta? (Bornheim, 2001, p. 192)

É possível vincular esse desejo de retorno com o fato de que um mundo meramente subsistente não é habitável, não se presta ao papel de lugar de domicílio, de *lar*. Em suma, é preciso assegurar uma maneira de desfazer esse acesso primário ao mundo *meramente* objetivo. Contudo, o pensamento heideggeriano do *habitar* pode ser visto como possuindo duas distintas fases dentro de sua obra. No verbete do *The*

Cambridge Heidegger lexicon sobre o termo *dwelling*, escrito por Julius Young, se lê o seguinte:

O contraste entre habitar no sentido posterior de “estar em uma pátria” e o sentido anterior de “estar familiarizado com” (“conhecer o caminho em que se está”) revela a profundidade espiritual da “virada (Kehre)” no “caminho” de Heidegger. [...] Para o primeiro Heidegger, os seres humanos são essencialmente sem-abrigo [*homeless*], incapazes de habitar no sentido próprio da palavra. Para o Heidegger tardio, os seres humanos são essencialmente habitantes [*dwellers*] – embora a humanidade moderna tenha perdido temporariamente o contacto com a sua “essência” (Young, 2021, p. 256).

Conforme Bornheim (2000, p. 215, 158), em Sartre, essa falta de morada pode ser vista nos temas da “nostalgia do Deus metafísico” e da “vontade de subir ao fundamento” no qual, enfim, o existente humano estaria *em casa*. Tais temas, para Bornheim (2000), fazem da ontologia fenomenológica de Sartre um capítulo tardio da metafísica tradicional. Também Fell (1979, p. 169) vê mais “interpretação metafísica” do que “descrição fenomenológica” em *O ser e o nada*. No caso de Heidegger (2011, p. 7), o tema da nostalgia pode ser visto na menção ao fragmento de Novalis em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, no qual se lê que “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa”. No entendimento de Peter Sloterdijk (2020), há uma afinidade eletiva entre o afastamento reflexivo do mundo, operado pela filosofia, e um elemento gnóstico que, de certo modo, é consubstancial ao aspecto inerentemente niilista da metafísica:

O anticosmismo gnóstico é, originalmente, o resultado de uma conquista gramatical: uma novidade lógica torna-se manifesta na expressão gnóstica-cristã primitiva “este mundo”. “Mundo” torna-se um objeto possível de dêixis universal; de repente, podemos apontá-lo com o dedo, pelo menos linguisticamente; dê uma olhada “neste” mundo. [...] O gnosticismo se desenvolve com a revelação sistemática desse efeito: ele articula uma mudança estrutural no espanto – do filosofar ao horror, do horror à paródia. Ele vive de sua distância virtual da totalidade obscura, da qual ao mesmo tempo não há distância a ser tomada. [...] Seu lugar de pensamento é um estar dentro como se não estivesse dentro. O *ut non* [“como se não”] já pertence ao campo desta *epochē* [suspensão], desta distância daquilo que não pode ser distanciado. Possuir como se não possuísse; estar aqui como se estivesse lá; ter mulheres como se não as tivéssemos; estar neste país estrangeiro como se já estivesse “autenticamente” em casa: o gnosticismo é uma filosofia do “como se não” (Sloterdijk, 2020, p. 50).

Se mantemos o *como se não* paulino em mente, as páginas de *O ser e o nada* passam a parecer uma legítima *gnose*: Sartre fala do *ser* um *papel social* (garçom, no caso) “ao modo de não sê-lo” (2008, p. 131), da reflexão como “esforço de recuperação” de um existente por um existente “que é ele mesmo ao modo de não sê-lo” (2008, p. 211-12), em uma perspectiva na qual tudo se passa como se os papéis e performances práticas fossem *encarnações inacabadas* de uma alma que, ao se voltar sobre si mesma, descobre que a situação fáctica e contingente na qual já-sempre está lançada na direção de possibilidades não é senão “a maneira como o dado que sou e o dado que não sou se revela” à minha existência “que sou ao modo de não sê-lo” (2008, p. 671). Acompanhando Sloterdijk (2020), portanto, é possível complementar a hipótese de Bornheim (2000) e pensar o existencialismo enquanto pensamento a um só tempo metafísico e gnóstico – ou,

precisamente, metafísico *porque gnóstico*.

Sloterdijk não foi o primeiro a perceber um elemento gnóstico no pensamento metafísico e existencialista. Hans Jonas (2001, p. 320) já dissera que “o existencialismo, que fornecera os meios de uma análise histórica [do gnosticismo], foi envolvido nos resultados dela”. Essa ideia preside suas análises do pensamento heideggeriano no final de *The gnostic religion* – que, é verdade, se voltam não para Sartre, mas para Heidegger. Nessa esteira, em *Aspectos da modalidade*, Róbson Reis afirma que 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” (2014, p. 245). Para o autor, na experiência da angústia descrita por Heidegger, se observa um “profundo estranhamento e falta de domicílio” do modo de ser do ser-aí, no qual se pode notar a similitude com “o acosmismo da tradição gnóstica, tão bem estudado por Hans Jonas” (2014, p. 248). Assim como o Sísifo de Camus, o ser-aí heideggeriano não conhece descanso: conforme Reis, “o estar projetado em possibilidades nunca alcança a estabilidade presente no ocupar status ou no jogar um papel” e “projetar-se em possibilidades, formar uma identidade prática, nunca é algo que se alcança ao modo de uma propriedade de estado ou de um papel social” (2014, 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” (2014, p. 250). O tema do acosmismo gnóstico é recuperado em *Necessidade existencial*,

no qual Reis afirmará que dizer que “toda possibilidade existencial é finita” é ter em mente “o acosmismo do poder-ser a falta de imunidade ao colapso da vinculação à possibilidade” (2023, p. 51). Ainda segundo Róbson Reis,

o acosmismo do ser-aí, por sua vez, não é apenas a irrevogável exposição ao colapso da significatividade, que também alcança as possibilidades genuinamente escolhidas. É a igual originariedade de todas as possibilidades existenciais, igualmente exteriores a uma apenas pensada essência existencial. Essa determinação de segunda ordem não precisa ser vista como expressão de niilismo, mas, ao contrário, é a condição para uma escolha livre e para uma autorresponsabilização (Reis, 2023, p. 53).

Para Róbson Reis (2023, p. 55), na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, “admitir uma classe de possibilidades cuja necessidade seria derivada de seu estatuto privilegiado na constituição do poder-ser viola a cláusula da finitude do possível e do acosmismo do ser-aí”. Ainda segundo Reis,

o acosmismo e a finitude existenciais são patentes na angústia. [...] A sintonia afetiva da decisão não é propriamente a imersão na angústia, mas a de uma prontidão para a ascensão de tal atmosfera. Nesse sentido, a atmosfera do destino é muito mais a de um acolhimento ao contrário de uma recusa ou resistência, da angústia. Observe-se que a qualificação não é feita em termos de uma expectativa de angústia, mas como uma prontidão para não impedir a elevação da angústia. [...] Enfim, não é razão de alegria encontrar uma individuação própria a partir do colapso de toda significatividade? (Reis, 2023, p. 70)

Em suma, a passagem por aquilo que Heidegger (1973, p. 239) chama de “clara noite do nada da angústia”, em que “surge a originária abertura do ente enquanto tal”, é ocasião

para uma *individuação própria*. Como observa Fell (1979, p. 129), no caso de Sartre, “o retorno do afastamento reflexivo se torna um dilema ao mesmo tempo metafísico e moral”, a saber, uma questão de decisão metafísica sobre a verdade e a realidade do “mundo” fenomenologicamente considerado. Em uma comparação entre o pensamento de Sartre e o de Meister Eckhart, Noeli Rossatto (2017, p. 249) observa que, em Sartre, “uma livre recriação ou uma livre produção de si próprio que resulta de um continuado e irrevogável processo de destruição sistemática do que em si mesmo é ainda resquício do ser” permite que o existencialismo seja interpretado enquanto “uma verdadeira *convertio ao nada* – e uma *avertio* a todo e qualquer ser –, na qual a singularidade se recria constantemente *ex nihilo*, e não mais encontra as mãos estendidas de um criador ou redentor”. As observações de Rossatto fazem lembrar a declaração de Bornheim (2000, p. 218), de que *O ser e o nada* pode ser considerado “uma educação para o Nada”.

Uma resposta mais explícita para a pergunta colocada por Róbson Reis pode talvez ser aquela oferecida por Juliano Pessanha, em um texto intitulado *Para humanizar Heidegger*. Pessanha (2018, p. 301) lembra que Sloterdijk considera Heidegger “o fundador de uma religião da clareira, religião cujo ensinamento único é o de que o homem deve acolher reverentemente o clarão inquietante e meditá-lo”. Em sua tese de doutorado, Pessanha (2017, p. 51) observa que para Sloterdijk, Platão aparece como uma espécie de *agente imobiliário*

*outromundano*¹⁰. A constância da iniciação proporcionada pela angústia, portanto, já não seria experiência de *alegria* do encontro de uma individuação própria. “Quem toma seriamente o caminho de Heidegger”, declara Pessanha (2018, p. 301), “diz não ao belo e ao mundo estético, ao mundo eterno e também ao mundo interno”, bem como “à investigação científica e às suas construções, só restando como maneira de viver uma vagabundagem poético-ontológica”. Se é pensando em um caso de *vagabundagem poética* – a de Jean Genet, no caso – que Sartre (2002) tece seus comentários sobre certa *sofística do não* pensada por Eckhart, Pessanha (2017, p. 84) observa que Sloterdijk não chega ao ponto de fazer de Heidegger um “Mestre Eckhart redivivo” cujo pensamento já estaria essencialmente contido na “mística cristã”.

Fell (1979, p. 128) admite que em *Ser e tempo* a estabilidade do “existencial (estrutural)” pode fazer parecer que “o conteúdo ôntico-existenciário-epocal soe variável e volátil”, e que “a presença desse perigo em *Ser e tempo* é o principal sinal de que a ‘luta contra a ontologia da subsistência’ ainda não terminou” – o que de certo modo faz com que “Heidegger não esteja totalmente livre da responsabilidade pela maneira por meio da qual Sartre se apropriou desse perigo”. Todavia, diferentemente de Pessanha (2018), Fell (1979, p. 123) entende que em Heidegger há, sim, espaço para uma forma muito especial de amor, e que o *amor fati* se transforma em *amor potestatis*, em *amor pelo possível*. “Amor pelo Lugar” – isto é, pela clareira, pela abertura – é, segundo Fell (1979, p. 235),

¹⁰ A rigor, Pessanha não utiliza a expressão “outromundano”, que adiciono aqui em referência ao vocabulário mobilizado em *A grande cadeia do ser*, de Arthur Lovejoy (2005).

“a condição para a Beleza e para a Verdade”. No entendimento de Fell (1979, p. 423-424), tomando a totalidade do pensamento heideggeriano sob a ótica de sua fase tardia é possível constatar que “a intencionalidade se transformou em cuidado, e o cuidado se transformou em amor”, e “o programa fenomenológico se completou enquanto amor pelo destino terrestre e mortal”. Se a imagem de uma vagabundagem poética-ontológica pareceu assombrar a filosofia heideggeriana, contudo, Fell (1994, p. 107) lembra o conceito heideggeriano de *indicações formais* enquanto expediente de um “funcionamento não-representacional” das asserções que, “provocam a tarefa temporal de cumprir o que as afirmações vazias antecipam por uma experiência *do ente* – ou dos entes em seu ser”, em um direcionamento da linguagem que dependem que seus receptores “suspendam a interpretação representacional usual e ‘óbvia’”, o que *per se* já seria uma provocação ao receptor para que revertam “o movimento do próprio decaimento” na impropriedade. Acompanhando a perspectiva de Fell (1994, 1979), portanto, parece possível pensar não só uma *alegria* mas também um *amor* – *amor potestatis* – que acompanharia a individuação própria depois do colapso da significatividade. Que esse amor pareça flertar com a imagem de uma *vagabundagem poético-ontológica* coloca, certamente, muitas questões. Todavia, parece plausível supor que o programa fenomenológico – enquanto autêntico projeto humano – se complete enquanto uma forma muito especial de amor. Também Róbson Reis, ao falar de um *complexo elemento místico* na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, aponta nessa direção:

A vida mística designa uma jornada, [...] uma preparação para a presença de algo que não se dá à consciência de maneira usual, mas em geral está ausente. Mais ainda, a consciência, e não tanto a experiência, desse elemento que pode chegar a ser presente, abrange maneiras distintas de saber, e também de amar, em que a presença não é a de um objeto, mas como um centro que transforma a vida de alguém (Reis, 2014, p. 283).

Até aqui foi possível acompanhar reflexões que reconhecem a possibilidade de luta contra a ontologia da subsistência e contra o niilismo na filosofia de Heidegger. Cabe, agora, examinar a possibilidade de sucesso nessa luta no pensamento de Sartre.

Nossos risíveis amores, nossas inúteis paixões¹¹: o mundo como promessa

Quero, agora, averiguar de que modo a fenomenologia ontológica de Sartre pode ser, também, uma luta contra a ontologia da mera ou pura subsistência. Segundo Fell (1979, p. 115), “a luta contra a subsistência deve ser uma luta contra o ideal eleático”, contra a “permanência eleática”. Esse ideal de permanência eleática, segundo Fell (1979), está presente nas teses de *O ser e o nada* e ficam evidentes quando Sartre (2008, p. 40) mostra que não consegue dizer do ser senão que ele *é*, que *é em si* e que *é o que é*. Além da temporalidade – que só surge, bem como a espacialidade, por meio do jogo

¹¹ O título deste tópico é uma variação sobre o último verso de *All souls*, de autoria de May Sarton, no qual se lê “... Our complex love, our mourning without end”. O verso – traduzido: “... Nosso complexo amor, nosso luto sem fim” – foi tomado de empréstimo pelo professor Róbson Reis e usado como título de uma palestra sobre o tema da *esperança*, realizada na Universidade Federal de Santa Maria no dia 13 de dezembro de 2019. A gravação da palestra pode ser encontrada no canal do PPG-Fil/UFSM, no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=aiAbZdrpjUY> (acessado em 6 de maio de 2024, 10h45).

livre da projeção de sentido operada pelo existente humano –, o ser sartreano repousa em uma espécie muito especial de imobilidade que se situa além da própria distinção entre mobilidade e imobilidade. Todavia, em *A caminho da linguagem*, Heidegger (2003, p. 169) dirá que “no todo de sua essência, o tempo não se move. O tempo repousa quieto”¹².

O que significa dizer que o tempo *não se move*, mas *repousa quieto*? Será que até mesmo o Heidegger pensador pós-filosófico se deixou apanhar na armadilha da imobilidade parmenídica? Incide sobre o tempo o mesmo destino que incidia sobre o ser? Segundo Fell (1979, p. 210), “Heidegger associa ‘repouso’ (*Ruhe*) ao que resta ou permanece [*remains*]” e diz que “não é uma questão de estase”, mas de “‘essenciar’ o tempo, o movimento, o devir, a própria história quando vista ‘como um todo’, uma “essência ‘restante’” que “é em si um movimento ou ‘curso’ (*Gang*)”. Ainda segundo Fell (1979, p. 212), enquanto para Sartre “a consciência origina o seu próprio espaço-tempo através da negação explosiva ou diaspórica do real”, e “o que ‘permanece’ é apenas esta negação perpétua do real” em um horizonte no qual “não há ‘descanso’”, Heidegger, por sua vez, inspirado pelos versos de Hölderlin, “considera a origem não apenas como um lugar de ‘descanso’, mas como ‘a pátria’”. Em uma das passagens mais belas do livro de Fell, este sumariza o que aprendemos com o Heidegger leitor de Hölderlin:

¹² É importante observar que Fell (1979) se serve da tradução de *Ser e tempo* para o inglês, na qual se lê que “*time rests*”. Na tradução para o português se torna difícil preservar a ambivalência do *rests*, capaz de apontar simultaneamente para o *resto que permanece* e para o *descansar*.

O que você procura está perto, não importa onde você esteja. Não importa onde você esteja, você está essencialmente no mesmo lugar. Você está nesse lugar em terras estrangeiras, 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 ter reconhecido o lugar. Em outras palavras, é porque o lugar originalmente pareceu distante quando estava perto que, viajando para longe, buscamos dele nos aproximar. Mas como a natureza do lugar deve ser a mesma em por toda parte (ele “permanece” ou “repousa”), o movimento histórico em direção a ele enquanto algo novo mostra que se compreendeu mal a sua natureza onipresente. Não se trata, portanto, daquilo a ser encontrado num tempo futuro ou num lugar distante (Fell, 1979, p. 212).

O pensamento – e a existência em geral –, portanto, dá testemunho de que seu destino é ou foi uma espécie de *drama épico* cujo tema é a condenação a uma furiosa busca por algo que reverta a derrelição, cancele a contingência, redima a facticidade e resolva de uma vez por todas o tempo enquanto expediente de – e aqui me sirvo do texto de Ricoeur (2010a) sobre a leitura que Stanislas Boros faz de Agostinho – *dissolução, agonia, banimento e noite*. Esse esforço resumiria não só a existência individual, mas também, em certo sentido, toda a história da metafísica de Platão a Sartre. Segundo Fell (1979, p. 181), Heidegger, “interpretando Nietzsche, pensa a história da metafísica, culminando no niilismo, como uma ‘vingança contra o tempo’”, vingança sustentada com uma “‘raiva violenta’ da negação”, na qual o existente se projeta “‘esquecendo’ progressivamente a abertura que lhe foi concedida como uma espécie de ‘graça’”. Como bem observa Lee Braver (2009, p. 114-115), o pensamento heideggeriano compreende a nós, humanos que instauram abertura com-

preensiva, “em um sentido quase hegeliano” como “‘necessários’ e ‘usados’ pelo mundo para que este manifeste a si mesmo mais completamente”, em uma perspectiva que flerta permanentemente com “o risco de hipostasiar ser enquanto um agente benevolente”. Todavia, se o tempo heideggeriano *repousa quieto*, cabe observar que o ser pensado por Sartre (2008, p. 757) parece demandar categorias – ou, talvez, melhor dizendo, *metáforas* – de *movimento* para que o discurso possa dele se aproximar já que o fato de que *o ser é* é pensado como uma “aventura individual” do próprio ser, uma aventura constatada e sustentada pelo “acontecimento absoluto” da existência consciente que testemunha o haver ser.

Não posso, na presente reflexão, examinar detalhadamente as relações entre o acontecimento absoluto da consciência e a aventura individual do ser no pensamento de Sartre e o acontecimento apropriador no pensamento de Heidegger. Meu intento é examinar as possibilidades de que a filosofia de Sartre possa ser interpretada como uma forma de luta contra a ontologia da subsistência. Penso que a averiguação dessa possibilidade passa pela resposta à seguinte questão: será possível pensar a ontologia sartreana como um pensamento no qual, como o do Heidegger tardio, *o que você procura está perto, não importa onde você esteja?*

Já sabemos que Fell (1979, p. 211) entende que, na filosofia de Sartre, a existência “não há descanso”, que “cada para-si continuamente repete sua origem – cada ato da consciência repete a cerimônia de seu nascimento por uma sempre-renovada negação do ser”, em buscas sempre novas, que podem envolver tanto “buscas por ‘novos valores’” ou “jornadas para a lua”. Tudo se passa como se o pensamento de

Sartre, mais ou menos como o de Nietzsche, *retrocedesse* ao modo metafísico de pensar. Também Bornheim (2000, p. 254) pensa que “todas as inovações que Sartre introduz na *Crítica* são pensadas desde uma estrutura metafísica que se conserva, ao menos basicamente, idêntica à de *O ser e o nada*”. Todavia, em outro ensaio, esse autor reconhece algumas razões que Sartre tem, em certo sentido, *contra* Heidegger.

Heidegger tem sem dúvida razão: a filosofia não se repete, ela é histórica em todas suas páginas [...]; 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 (Bornheim, 2015, p. 132-133).

Quero lembrar que, segundo Bornheim (2000, p. 301), “de certo modo, somos todos sartreanos”. Há uma pertinência, portanto, no pensamento de Sartre e que aparece de modo privilegiado se e quando o comparamos com o de Heidegger. Juliano Pessanha (2018) lembra de uma bela declaração de Sloterdijk (2011, p. 38), quando este diz, em *O sol e a morte*, que o pensamento de Heidegger seria bom para “época pós-missionária, pós-científica, pós-universalista e pós-voluntarista. Mas uma época assim não existe”¹³. Assim como

¹³ Não quero tomar parte em uma problemática tão específica do pensamento de Heidegger, mas penso que seja importante mencionar que interpretações como a de Sloterdijk estão na contramão da realizada por Fell (1979, p. 250), especialmente quando este pensa – admitindo que Heidegger cria as condições para o mal-entendido ao usar termos de “se” e “quando” para falar da futuridade da quadratura – que o pensamento de Heidegger não deve ser interpretado como um chamado profético para um tempo de habitar poético e pós-técnico. Se Pessanha (2018), alinhado com Sloterdijk (2011), pode pensar o estabelecimento de certa distância relativamente ao pensamento

Pessanha (2018), Steve Martinot (1991, p. 72, tradução minha) vê no pensamento de Heidegger um “chamado para viver no ‘inominado’, prévio a determinação, um chamado para viver a *epoche*”. Também Hannah Arendt, em seu texto em homenagem aos oitenta anos de Heidegger, constata a estranheza da ideia de *habitar o maravilhamento* com o acontecimento ontológico do ser do ente:

“A faculdade” de “ficar maravilhado com o simples”, pelo menos às vezes, é provavelmente característica de todos os seres humanos, e pensadores bem conhecidos do passado e do presente certamente se distinguiram pelo fato de terem se desenvolvido a partir de esse espanto é a capacidade de pensar ou, se quiser, o pensamento adequado a cada um. Outra coisa é a capacidade de “aceitar esta maravilha como morada” (Arendt, 2000, p. 178).

Venha ou não venha, portanto, uma época de vagabundagem poético-ontológica, até lá, e sabe-se lá por quanto tempo, restam os *dissabores sartreanos*.

Recapitulando: o que é que estaria perto de nós, onde quer que estejamos e o estejamos buscando? Penso que uma pista para isso é, uma vez mais, oferecida por Joseph Fell (1979, p. 89), que identifica quatro estratos de composição da realidade em *O ser e o nada*, a saber, “o atual (plenitude, ser), o real (plenitude diferenciada), o virtual (relação sintética) e a consciência (não-ser)”. Nesse esquema, entre a

de Heidegger enquanto uma *recusa do não-lugar*, cabe apenas observar que Jeff Malpas, em um texto em homenagem a Joseph Fell, menciona o nome de Sloterdijk em uma nota de rodapé e declara que considera seu pensamento “bastante superficial”. O texto de Malpas em homenagem a Fell pode ser encontrado no site pessoal de Malpas, no seguinte endereço: <https://www.jeffmalpas.com/wp-content/uploads/Re-orienting-Thinking-Manuscript.pdf> (acessado em 19 de abril de 2024, 15h35).

consciência que testemunha a atualidade do ente e essa atualidade, *o virtual precede o real*. Em outras palavras, o acesso aos entes é *primeiro* em termos daquilo que importa, em termos de sentido e valor. É sob as colorações desse filtro de sentido e virtualidade que os entes, em sua bruta materialidade, aparecem para uma consciência. É essa virtualidade que constitui aquilo que Sartre (2008, p. 192 ss) chama de *mundo* que emerge no *circuito da ipseidade*. Tendo isso em mente, penso que as experiências chamadas por Sartre (2008, 2005) de *angústia* e *náusea* revelam os entes, respectivamente, como *mera e pura subsistência* e que *uma luta especificamente sartreana contra a subsistência envolve uma luta pelo asseguramento do campo virtual do sentido*.

Um questionamento que pode imediatamente surgir dessa hipótese é o de que a luta pelo asseguramento do campo virtual do sentido, em um esquema sartreano, não pode ser outra coisa senão a *má-fé*. Ora, se a náusea e a angústia são, respectivamente, experiências privilegiadas da contingência do fato metafísico de haver ser e do campo virtual do sentido sustentado pela projeção em possibilidades, não seria o caso de deixar o sentido *desabar*, liberando assim a consciência das amarras de uma identidade pessoal em um mundo pessoal?

Minha hipótese é de que *não*, pois haveria um lugar muito especial, no esquema sartreano, para a instauração de um mundo de sentido que não se constitui imediatamente ou totalmente como o mundo fantástico de pretextos, desculpas e conveniências sustentado na *má-fé*. Ainda que Sartre não seja, como Heidegger, um pensador do *maravilhamento* e da *gratidão*, é possível encontrar em Sartre vestígios

de um pensamento da *cumplicidade* e da *brincadeira*. Vejamos isto em mais detalhe.

Com uma sensibilidade rara, Irene McMullin (2024, p. 321) percebe, em uma breve passagem de *A náusea*, a possibilidade de que se veja, em perspectiva sartreana, *o mundo como promessa*. Eis a passagem:

Levantei-me, saí. Chegando ao portão de ferro, voltei-me. Então o jardim sorriu para mim. Apoiei-me na grade e fitei-o longamente. O sorriso das árvores, da moita de loureiros, *queria dizer* alguma coisa; era isso o verdadeiro segredo da existência. Lembrei-me que num domingo, não há mais de três semanas, eu já percebera uma espécie de ar de cumplicidade nas coisas. Era a mim que se dirigia? Sentia, aborrecido, que não tinha nenhum meio de compreender. Nenhum meio. No entanto, aquilo estava ali, à espera, parecia um olhar. Estava ali, no tronco do castanheiro... era o castanheiro. Parecia que as coisas eram pensamentos que paravam no caminho, que se esqueciam o que tinham querido pensar e que permaneciam assim, balouçantes, com um sentidozinho estranho que os ultrapassava. Esse sentidozinho me irritava: *não podia* compreendê-lo, ainda que permanecesse cento e sete anos apoiado na grade; ficara sabendo sobre a existência tudo o que podia saber. Fui embora, voltei para o hotel, e escrevi (Sartre, 2005, p. 193-194).

Se lemos a passagem de *A náusea* lembrando do que Fell (1979, p. 56) declara sobre a angústia em *Ser e tempo*, a saber, que ela é uma “consciência explícita da, em termos aristotélicos, ‘comunidade prévia de natureza entre os fatores’ – entre o ser humano e as entidades do mundo”, parece possível esboçar uma compreensão desse *sorriso cúmplice* das coisas. Ainda que Fell (1979, p. 160) admita que *Ser e tempo* fosse reinterpretado por Sartre enquanto uma filosofia na qual a angústia mostraria que, a rigor, só existiria o ser-aí e os entes

subsistentes assignificativos, todavia, para Fell (1979, p. 56), o que a angústia heideggeriana mostra é precisamente o vínculo íntimo e impassível de ruptura entre o existente humano e as demais entidades. Em outras palavras, a experiência privilegiada da angústia, em Heidegger, mostra a indissociabilidade do vínculo, isto é, a relação interna entre existência e compreensibilidade dos entes. Ainda que estes apareçam enquanto pura subsistência assignificativa, como é o caso dos entes que se mostram para o personagem do romance sartreano, há uma *exigência estrutural* do sentido, uma exigência constituída pela própria abertura compreensiva e que não é, de modo nenhum, um capricho ou artifício humano. Tendo isso em mente, é possível ler a passagem observada por McMullin (2024) e compreender que essa *noite escura* do sentido só se consuma na constatação dessa cumplicidade entre o sorriso dos entes intramundanos que compõem o mundo restaurado na travessia da noite escura e o existente que testemunha essa restauração no final dessa viagem da alma.

A outra indicação é oferecida por Joseph Fell (1979), quando este fala em uma *ethics of play and freedom*. Sob a inspiração de François Noudelmann (2018) que, em *Un tout autre Sartre*, sugere que o filósofo foi alguém mais leve e brincalhão do que sua célebre figura de intelectual politicamente engajado, tomo a liberdade de sugerir que uma *ethics of play* pode ser traduzida, para o português, como uma *ética da brincadeira*. Assumindo esse risco, lê-se, no texto de Fell (1979, p. 145), que “amar é ficar preso no mundo; brincar é se soltar”. Nessa perspectiva, enquanto Hannah Arendt nos convidava ao *amor mundi*, Sartre seria o mestre de um *ludere mundum*, de

uma atitude na qual é possível *jogar* e *brincar* com as sínteses virtuais que constituem mundo no circuito de uma ipseidade. Nas palavras de Fell,

a advertência ética implícita de Sartre é encarar o mundo de forma simbólica e divertida [*playfully*], e não de forma apropriada e séria. A ação moral é brincar lucidamente com sínteses simbólicas e deixá-las ir. A moral é identificada com a estética da brincadeira, com sua arte simbólica. Deixe a terra apoiá-lo, mas não sucumba à ilusão de que você pode adquirir sua permanência (Fell, 1979, p. 145-146).

Por um lado, a ideia de uma *ética da brincadeira* parece apontar para um perigo, mencionado por Katherine Morris (2010, p. 200), de que a ética sartreana deságua fatalmente em *capricho* e *licenciosidade*. Por outro lado, parece relativamente plausível que um pensamento disposto a enfrentar o *espírito de seriedade*, por meio do qual a vida moral é sobrecarregada de gravidade e solenidade, possa acomodar certa consciência acerca do caráter de *fonte dos valores* que caracteriza os existentes humanos. Um existente que se reconhece e se assume enquanto fonte dos valores escapa ao caráter pegajoso e viscoso da moralidade da má-fé e, penso, se abre para essa rara possibilidade que, como um feixe de luz que entra por uma fresta. McMullin (2024, p. 321-2) prosseguirá seu argumento evocando a ideia de Alexander Nehamas de que a beleza é um modo de *compromisso* com o mundo e, em seguida, sendo imensamente generosa com a passagem de *A náusea* acima citada, aproximará o mundo sartreano *enquanto cúmplice sorridente* da noção heideggeriana de *terra*, de seu pensamento tardio, e encerrará seu argumento dizendo que se substituírmos a ênfase no viscoso e no hostil por uma ênfase em

encontros em que o mundo belo suscita reverência amorosa face à sua presença curativa, podemos reconhecer como o nosso medo da dependência e da vulnerabilidade pode ser aquietado. Compreender o mundo como um horizonte infinito de bondade potencial – e, portanto, como um lar para nós no qual o eu e o ser, a terra e o mundo, podem encontrar harmonia – não é alcançado principalmente através de conceitos, mas é antes dado a nós em experiências inesperadas de esperança restauradora e admiração (McMullin, 2024, p. 323).

Se a perspectiva de McMullin parece demasiado positiva e luminosa diante do pensamento sartreano, é possível, aqui, lembrar das palavras de Paul Ricoeur (2010c). Se, conforme Bornheim (2000, p. 215), o pensamento sartreano se alimenta da *nostalgia do Deus metafísico* que desaparece na crise do fundamento que se instaura depois do idealismo alemão, Ricoeur (2010c, p. 351), admitindo que o desmoronamento do hegelianismo é um fato da ordem dos tremores de terra do qual é impossível dizer se ele marca uma catástrofe ou uma libertação, nos convida a renunciar a Hegel e não “ceder às fraquezas da nostalgia” mas “desejar a coragem do trabalho de luto”. Nessa perspectiva, *brincar* com as sínteses simbólicas e virtuais que constituem o mundano e *deixá-las ir* parece um modo de realizar a coragem de um luto *antecipatório*. Nessa direção, o fato de que, segundo Sartre (2008, p. 765), o existente humano “não-é-o-que-é e que é-o-que-não-é” já não precisa ou deve ser lido em chave negativa, como se uma *sofística do não* ou do *como se não* incidisse fatalmente em um niilismo gnóstico. Se, conforme Róbson Reis (2023, p. 70), sobre Heidegger, é possível pensar em termos de uma *prontidão para não impedir* a elevação da angústia depois da qual seria possível uma *individuação própria a partir do colapso*

de toda significatividade, no caso de Sartre, segundo Fell (1979, p. 138), a angústia é o “‘humor’ em que a ambiguidade é explicitamente revelada, o que significa ao mesmo tempo que é a apreensão reflexiva explícita da liberdade ou a revelação do futuro como possibilidade”. Conforme o próprio Sartre (2008, p. 681), quem “realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa”. Seguindo a pista de McMullin (2024), penso que a *brincadeira* com as sínteses simbólicas que constituem o mundo exige uma *atitude* e uma *sensibilidade* que, talvez, podem ser encontradas em *Ao caminhar entrevi lampejos de beleza*, de Jonas Mekas, enquanto modo da *recepção atenta* daquilo que se manifesta como beleza no mundo que se erige no circuito de uma ipseidade:

Sem saber, sem saber, carregamos... cada um de nós, carregamos conosco para algum lugar profundo, algumas imagens do Paraíso. Talvez não imagens... alguma sensação vaga, vaga, de onde estivemos em algum lugar... Há lugares, há lugares em que nos encontramos em nossas vidas. Já estive em lugares onde senti, ah, isto deve ser como o Paraíso, isto é o Paraíso, ou algo parecido. Um pequeno fragmento do Paraíso. Não só os lugares... estive com amigos. Estivemos juntos, meus amigos, muitas vezes, e sentimos algum tipo de união, algo especial, e ficamos exultantes e nos sentimos, ah, nos sentimos como se estivéssemos no Paraíso (Mekas, 2013, p. 10).

A ideia de que carregamos conosco imagens e fragmentos de paraísos pessoais é absolutamente compatível com a noção de projeção em possibilidades e com o desejo, estruturado por e estruturante dessa projeção, de reverter a contingência e a derrelição do existir. Se a ontologia sartreana se

deteve no tema da impossibilidade ontológica da coincidência do si consigo próprio, na prosa ficcional de *A náusea*, Sartre (2005) aventou a possibilidade das *situações privilegiadas* desde as quais florescem os *momentos perfeitos*. Ainda que estejam associadas a personagem Anny, que representaria um caminho de fuga da náusea por meio da prática dos exercícios espirituais inacianos, tais noções apontam na direção de uma educação da atenção para o cuidado com o mundo de virtualidades no qual podemos nos lançar em nossas possibilidades mais próprias. Esse cuidado com a sustentação do virtual enquanto instância do possível parece se deixar interpretar como um cultivo daquilo que Robert Musil (1989, p. 14) chamou de *senso de possibilidade*, isto é, uma “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é”. Essa sensibilidade parece decisiva para que a existência seja capaz de escapar da tirania da subsistência. Em outra passagem de *Ao caminhar...* Jonas Mekas dá testemunho dessa sensibilidade específica:

Eu nunca entendi realmente, nunca vivi realmente no chamado mundo real. Eu vivi... Vivo no meu próprio mundo imaginário, que é tão real quanto qualquer outro mundo, tão real quanto os mundos reais de todas as outras pessoas ao meu redor. Você também vive em seus próprios mundos imaginários. O que você está vendo é meu mundo imaginário, que para mim não é nada imaginário. É real. É tão real quanto qualquer outra coisa sob o sol. Então continuemos... Continuemos (Mekas, 2013, p. 15).

Embora a noção de “imaginário” possa apontar na direção daquilo que a filosofia sartreana designa por meio do conceito de *má-fé*, todavia, penso que aqui se trata de outra

coisa, a saber, de outra intencionalidade, de uma intencionalidade que integra o invisível que, retraído, sustenta a manifestação daquilo que se presentifica. Os aspectos projetivos da expectativa e da memória, enquanto instâncias de integração de uma ipseidade que existe enquanto se temporaliza, são integrados junto à sensibilidade especial para o possível.

Considerações finais

A presente reflexão tentou explorar a ideia de que o sentido último da fenomenologia é o de ser uma luta contra o niilismo enquanto luta contra a ontologia da subsistência. Em especial, se tentou mostrar como, diferentemente do que se depreende dos textos de Fell (1979) e Bornheim (2001), não só o pensamento de Heidegger, mas *também* o de Sartre pode oferecer elementos para um enfrentamento do niilismo por meio de uma ética da brincadeira e de uma sensibilidade especial para a beleza do possível.

O niilismo, é verdade, não parece se apresentar mais como um tema que mereça tanta dedicação do pensamento fenomenológico como já pareceu merecer outrora. Essa retração do tema do niilismo na pesquisa filosófica profissional pode, de certo modo, ser rastreada pelo diagnóstico oferecido, na virada do milênio, em *Fashionable nihilism* por Bruce Wilshire (2002), para o qual, em certo sentido, a filosofia profissional opera, com pouca ou muita consciência disso, *dentro e a favor* do niilismo. Se, conforme Fell (1979, p. 231), o niilismo podia ser encarado como uma “função da metafísica”, tudo se passa como se a relação, na era do niilismo, tivesse chegado em sua culminação e a própria filosofia se torna função de um niilismo explícito e indiscreto. Nesse

sentido, lembrar a fenomenologia enquanto uma *luta contra a ontologia da subsistência* é uma tarefa que pode ser assumida sob a inspiração das palavras de Paul Ricoeur (2010, p. 368), para o qual é possível – e é preciso – “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, a pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada”. Por mais que, de certo modo, às vezes, na vida ordinária e no campo da pesquisa filosófica tudo se passe segundo algo dito por Robert Musil (1989, p. 653), a saber, que “na vida atual as pessoas apenas fazem aquilo que já está acontecendo”, penso que seja possível ter em mente aquilo que nos é lembrado por Ricoeur (2007, p. 19), a saber, que “todos os livros estão abertos ao mesmo tempo”.

Quero concluir a presente reflexão com uma homenagem. Na introdução de seu *In the brightness of Place*, Jeff Malpas (2022, p. 4) declara ter se inspirado em Joseph Fell quando este, no prefácio de seu *Heidegger and Sartre*, declarou que se serviria da mesma *violência hermenêutica* exortada por Heidegger contra o próprio Heidegger. Meu intento, no presente texto, é da mesma natureza e foi executado sob a mesma inspiração. O epílogo deste livro de Malpas é dedicado a Joseph Fell, assim como este texto que aqui encerro. Joseph Fell, faleceu no dia 23 de outubro de 2017. Um ano antes, em sua homenagem, foi lançado um livro intitulado *Commonplace commitments*, inspirado nas palavras finais de

seu *Heidegger and Sartre*. Este livro é, de certo modo, uma aposta na ontologia fenomenológica enquanto plataforma filosófica de enfrentamento do niilismo. Esse enfrentamento, penso, consiste na sustentação de um tipo muito especial de sensibilidade e de atitude, perfeitamente resumida por aquilo que consta em uma página memorial dedicada a Fell, se lê que ele

apreciou cada dia de sua longa vida, sempre atento ao que foi expresso por G.W.F. Hegel, “...devemos banir de nossas mentes o preconceito em favor da duração, como se tivesse alguma vantagem em comparação com a transitoriedade: as montanhas imperecíveis não são superiores à rosa rapidamente desmantelada exalando sua vida em fragrância”¹⁴.

Abstract: This article explores the thesis that the deepest meaning of phenomenology is a struggle against the ontology of presence-at-hand, an ontology that has been hegemonic throughout the history of metaphysics. Since the ontology of presence-at-hand serves as a philosophical justification for nihilism, the article begins with a characterization of this type of ontology as offered by Heidegger. It then attempts to characterize the relationship between this ontology and nihilism, as well as Heidegger’s alternative to this ontology. Finally, it examines the hypothesis that alternatives to confronting nihilism are found not only in Heidegger but also in Sartre’s work.

Keywords: Heidegger, Sartre, phenomenology, nihilism, presence-at-hand.

¹⁴ <https://www.cronrathgrenoblefuneralhome.com/obituary/Joseph-Fell> (acessado em 17 de julho de 2024, 9h).

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência, 1925-1975*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

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

BERARDINELLI, Cleonice; HÜHNE, Leda Miranda; PEGORARO, Olinto. *Fernando Pessoa, Martin Heidegger: o poeta pensante*. Organização de Leda M. Hühne. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

BRAVER, Lee. *Heidegger's later writings: a reader's guide*. London; New York: Continuum, 2009.

BRISART, Robert. *Textes posthumes II: Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger*. Bulletin d'analyse phénoménologique XV 4, 2019.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. “Esta presença total e deserta do mundo”. Da nostalgia ao maravilhamento no existencialismo e na poesia. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 41, n. 1, p. 190-212, 2025.

COURTINE, Jean-François. Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger. *Les Études philosophiques*, v. 88, n. 1, p. 103-115, 2009.

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

FELL, Joseph P. Seeing a thing in a hidden whole: the significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. *Heidegger Studies*, n. 10, p. 91-109, 1994.

FELL, Joseph P. The Familiar and the Strange: On the limits of Praxis in the early Heidegger. *Southern Journal of Philosophy*, v. 28 (S1), p. 23-41, 1989.

FREUD, Sigmund. Sobre a Transitoriedade. In: *Obras Psicológicas Completas*: edição standard brasileira. Volume XIV – A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). p. 313-319.

GRANEL, Gérard. Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne. *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972. (disponível em: [gerardgranel.com/txt_pdf/TT rapport SZ & Huss.pdf](http://gerardgranel.com/txt_pdf/TT_rapport_SZ_&_Huss.pdf))

GIRALDO, César Augusto Ramirez; BURGOS, Enan Arrieta. La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Sartre. *Eidos*, n. 29, p. 175-200, jul./dez. 2018.

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

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. Trad. Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 95-138.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

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

HEIDEGGER, Martin. “... Poeticamente, o homem habita”. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

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

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

KLEINBERG, Ethan. *Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Trad. Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MALPAS, Jeff. Existentialism as literature. In: CROWELL, Steven. *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge University Press, 2012.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's topology: Being, Place, World*. MIT Press, 2006.

MALPAS, Jeff. *In the brightness of Place: topological thinking with and after Heidegger*. SUNY Press, 2022.

MARTINOT, Steve. Sartre's Being-for-Heidegger; Heidegger's Being-for-Sartre. *Man and World*, v. 24, n. 1, p. 63-74, 1991.

MCMANUS, Denis. *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford: Oxford. University Press, 2013

MEKAS, Jonas. As I Was Moving Ahead Occasionally I Saw Brief Glimpses of Beauty. *Comparative Cinema*, v. 1, n. 3, p. 10-17, 2013.

MCMULLIN, Irene. Ideal value and exemplary experience. In: AHO, Kevin; ALTMAN, Megan; PEDERSEN, Hans. *The Routledge handbook of contemporary existentialism*. Abingdon, Oxon. Routledge, 2024.

MORRIS, Katherine. *Sartre*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2010.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

NOUDELMAANN, François. *Un tout autre Sartre*. Paris, Galimard, 2018.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PESSANHA, Juliano Garcia. Para humanizar Heidegger: três variações. *Revista Ideação*, Feira de Santana, v. 1, n. 38, p. 294-303, 2018.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguillar, 1974.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade existencial: estudos sobre a modalidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

ROSSATTO, Noeli Dutra. O nada em Sartre e Eckhart. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 44, p. 237-250, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

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

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

SCHNADELBACH, Herbert. *Filosofia em Alemanha, 1831-1933*. Trad. Pepa Linares. Madrid: Ediciones Catedra, 1991.

SLOTERDIJK, Peter. *O Sol e a Morte*. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. *After God*. Trad. Ian Alexander Moore. Cambridge: Polity Press, 2020.

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

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

YOUNG, Julius. Dwelling (Wohnen). In: WRATHAL, Mark (ed). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, 2021. p. 255-258.