



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

BREVES DELINEAMENTOS SOBRE O ACORDO E O DESACORDO HUMANO COM A PRÓPRIA CONDIÇÃO EM SARTRE E KUNDERA

VÍTOR HUGO DOS REIS COSTA¹

Resumo: Trata-se de aproximar noções presentes no discurso filosófico de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) e na prosa romanesca de Milan Kundera (1929 –). Primeiramente será apresentada a noção de má-fé, presente na obra *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, do filósofo francês, com o intento de mostrar como é através dessa noção que Sartre se refere à uma atitude humana bastante comum, a saber, a de mascarar experiências ou verdades desagradáveis. Em seguida, pretendemos mostrar como esse mascaramento de verdades desagradáveis aproxima-se de uma das duas atitudes fundamentais que Kundera descreve em *A Insustentável Leveza do Ser*, a saber, a atitude de acordo categórico com o ser. Essa mesma atitude é abordada sob outros aspectos em outras obras do romancista tcheco, como por exemplo quando Kundera fala do riso dos anjos em *O Livro do Riso do Esquecimento*. Finalmente, pretendemos mostrar como a má-fé e o acordo categórico com o ser não são um destino humano na medida em que é possível uma conversão à autenticidade e ao desacordo com o ser.

Palavras-chave: Autenticidade. Má-fé. Riso.

1. Mestre em Filosofia pela UFSM, professor da Faculdade Palotina de Santa Maria. victordafilosofia@gmail.com

Brief outlines about the agreement and disagreement on the human condition in Sartre and Kundera

Abstract: It is about approaching notions present in the philosophical discourse of Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) and novelistic prose of Milan Kundera (1929 -). First will be presented the concept of bad faith, present in the work *Being and Nothingness*: essay of phenomenological ontology, with the intent to show how with that concept Sartre refers to a fairly common human attitude, namely, to mask unpleasant experiences or truths. Then, we intend to show how this masking unpleasant truths approaches to one of the two fundamental attitudes that Kundera describes in *The Unbearable Lightness of Being*, namely the attitude of categorical agreement with being. This same attitude is addressed in other ways in other works of Czech novelist, such as when Kundera speaks of laughter of angels in *The Book of Laughing and Forgetfulness*. Finally, we intend to show how bad faith and the categorical agreement with being is not a human destiny and a conversion is possible for authenticity and disagreement with being.

Keywords: Authenticity. Bad faith. Laughing

INTRODUÇÃO

“Que a vida é uma armadilha é algo que sempre soubemos: nascemos sem ter pedido, presos à um corpo que nunca escolhemos e destinados à morrer”². Essas são palavras de Milan Kundera em entrevista concedida à Christian Salmon e posteriormente incorporada à seu *A Arte do Romance*, coletânea de textos originalmente publicada em 1986, onde Kundera comenta seus próprios romances bem como também comenta grandes clássicos da literatura. Palavras cuja inspiração talvez não seja francamente existencialista mas que certamente revelam um temperamento bastante parecido com aquele que permeia as obras descritas sob essa pecha³. Palavras que certamente exprimem um desacordo profundo com a condição humana.

2. KUNDERA, 1988, p.30.

3. Já apresentei, em texto publicado neste mesmo periódico (edição 28, 2012) que Kundera vai “além de Sartre”. Com isso pretendia dizer que a prosa romanesca de Kundera ultrapassa seja a prosa romanesca declaradamente existencialista, seja o discurso filosófico de orientação existencialista. Ultrapassa a prosa declaradamente existencialista porque esta acaba se transformando em panfleto e mera ilustração das teses filosóficas. Ultrapassa a segunda porque o discurso filosófico, por mais que se oriente para a reflexão acerca do singular, em alguma medida sacrificará esse singular existencial na universalidade do conceito. O tema, porém, é de extrema pertinência e exige um trabalho dedicado apenas à ele.

O mesmo desacordo pode ser encontrado na ideia de Jean-Paul Sartre de que nossa liberdade, traço mais essencial de nossa condição, é ao mesmo tempo uma condenação. A liberdade, não raramente celebrada como um valor incondicional, é vista por Sartre como uma condição que limita a si mesma e da qual só conseguimos nos alienar através de uma modificação na consciência – modificação que reverbera imediatamente no plano existencial.

Essa é a razão em função da qual a experiência humana comum não é necessariamente a experiência da “existência como armadilha”, nem um desacordo fundamental. Cada um a seu modo, Sartre e Kundera são pensadores pródigos no desmascaramento dos esquemas através dos quais pessoas ou mesmo grupos humanos são capazes de evitar a consciência em desacordo com a própria condição. Tentaremos mostrar, pois, como Sartre – através da noção de “má-fé” oferecida em sua ontologia fenomenológica – e Kundera – através da própria noção de “desacordo com o ser” ou através da digressão romanesca acerca dos tipos de riso – pensam essa dinâmica entre o acordo e o desacordo com o ser.

SARTRE: A LIBERDADE ONTOLÓGICA E O FENÔMENO DA MÁ-FÉ

Embora seja um pensador polivalente cuja obra transbordou significativamente o registro do discurso filosófico, é num ensaio de ontologia fenomenológica que encontramos a contribuição mais significativa de Sartre para a tradição filosófica. Nas mais de setecentas páginas de *O ser e o nada*, obra originalmente publicada em 1943, o pensador francês oferece o que subtitula um “ensaio de ontologia fenomenológica”. E embora cumpra o prometido ao oferecer as linhas gerais de uma ontologia, o que talvez seja mais importante no discurso filosófico sartreano na referida obra seja sua densa e profunda análise da condição humana. E na concepção sartreana, o traço mais marcante da condição humana é, sem dúvida, sua condição ontológica de portadora de uma liberdade radical.

Embora o tema já se anuncie desde o início de *O ser e o nada*, é na quarta parte da obra que Sartre desenvolve sua exposição mais sistemática da noção de liberdade. Uma das passagens que ilustra essa noção de maneira mais nítida e privilegiada é a famosa passagem em que Sartre afirma que somos condenados à liberdade:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos do meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou,

se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres (SARTRE, 2008, p. 543-544).

A liberdade, tal como Sartre a concebe, não é senão a radical indeterminação da condição humana vista sob outro aspecto. Tal indeterminação é o que justifica a presença do termo “nada” no título da própria obra: a condição humana é precisamente o espaço ontológico através do qual o nada “verte” para dentro do campo ontológico. Essa ausência de determinações, essa distância ontológica entre o sujeito e sua essência, seus móveis e tudo o que o transcende é precisamente a razão por trás de uma experiência privilegiada que alguns seres humanos podem vivenciar, a saber, a angústia:

É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2008, p. 72).

Na angústia, como diz Sartre, “a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 2008, p. 79). É por isso que “se *nada* me constrange a salvar minha vida, *nada* me impede de jogar-me no abismo” (SARTRE, 2008, p. 76). Assim, se a liberdade é o traço mais característico da condição humana, a angústia é a experiência privilegiada na qual esse traço aparece de modo vivencial, existencial.

Sendo a angústia uma experiência desagradável, normalmente ela é evitada através de atitudes evasivas na qual ela possa ser ignorada. Eis, precisamente, o fenômeno da má-fé: a tentativa de “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (SARTRE, 2008, p. 94). Com o fim de evitar a angústia, a pessoa buscará refúgio em visões de mundo e esquemas de pensamento nas quais a liberdade não raramente será compreendida de forma inapropriada. A liberdade é vista e vivida como se não fosse sinônimo de responsabilidade radical. Responsabilidade que Sartre define em termos muito semelhantes àqueles dos quais se serve para definir a liberdade:

Sou responsável por tudo, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. Sou *abandonado* no mundo, não no sentido que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer dessa responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades. (SARTRE, 2008, p. 680)

A articulação indissociável entre liberdade, responsabilidade e angústia exigiria incontáveis páginas e certamente não seria esgotada. Para nossos fins, interessa saber que a má-fé surge justamente para encobrir a angústia que aponta para uma liberdade indissociável da responsabilidade. Porém, essa má-fé implica em um modo de existir primordialmente inautêntico, no qual a existência pessoal se dará distante de uma compreensão adequada da condição humana. O mascaramento da angústia envolve a um só tempo as crenças e as condutas da pessoa. Instaura em uma realidade individual aquilo que Sartre chama de “espírito de seriedade”:

Há seriedade quando se parte do mundo e se atribui mais realidade ao mundo do que a si mesmo; pelo menos, quando se confere a si mesmo uma realidade, mas na medida em que se pertence ao mundo. (...) Todo pensamento sério é espessado pelo mundo e coagula; é uma demissão da realidade humana em favor do mundo. O homem sério é “do mundo” e já não tem qualquer recurso em si mesmo; sequer encara mais a possibilidade de *sair* do mundo, pois deu a si próprio o tipo de existência do rochedo, a consistência, a inércia, a opacidade do ser-no-meio-do-mundo. É evidente que homem sério enterra no fundo de si a consciência de sua liberdade; é de *má-fé*, e sua má-fé visa apresentá-lo aos próprios olhos como uma consequência: para ele, tudo é consequência e jamais há princípio; eis porque está tão atento às consequências de seus atos. (SARTRE, 2008, p. 709-710)

Sendo radicalmente livre, o ser humano não se presta à descrições, explicações ou deduções lógicas ou metafísicas semelhantes àquelas que tradicionalmente se prestaram ao papel de discurso privilegiado acerca dos seres humanos e do próprio mundo. A liberdade, indeterminação radical, garante que o ser humano seja aquele que formula, em nível ontológico, as regras do jogo segundo o qual vai ser bem sucedido ou fracassar em sua existência singular e individual. As pessoas que vivem na má-fé vivem numa atmosfera de seriedade na qual os seres humanos – e, portanto, os indivíduos singulares, as pessoas – são vistos como partícipes de uma totalidade organizada, na qual teriam um lugar essencial da mesma forma que as entidades naturais ou os utensílios criados pelas finalidades humanas. Ignoram que são os seres humanos – e, portanto, cada indivíduo singularmente considerado – que criam os valores com os quais o mundo é visto e vivido:

A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui o primeiro princípio, escapa à natureza naturada, estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a pouca realidade do mundo. (SARTRE, 2008, p. 710)

Viver na má-fé parece, portanto, tentar reajustar as crenças e as condutas para o estabelecimento de uma visão na qual a condição humana, o mundo e o próprio ser não precisem ser experimentadas sob o signo de vivências desagradáveis

ou indesejáveis. Em outras palavras, a má-fé parece representar a tentativa de estabelecimento de um acordo entre o existente humano e o próprio ser, para que a existência possa ser vivida à uma distância segura das verdades desagradáveis.

KUNDERA: DO ACORDO CATEGÓRICO COM O SER AO RISO DA RELATIVIDADE ESSENCIAL

Diferentemente de Sartre, Milan Kundera não é um filósofo no sentido estrito do termo. O próprio autor afirma uma recusa do título de filósofo ou fenomenólogo porque a filosofia explora a condição humana de um ponto de vista abstrato e sem personagens, através de um modo de reflexão que não é capaz de penetrar em uma situação humana do mesmo modo que um romance⁴. A despeito disso, sua composição romanesca não se furta da exposição digressiva e reflexiva dos temas que perpassam as narrativas acerca dos personagens. É no bojo dessa prática refinada da composição romanesca que aparece, no quinto capítulo da sexta parte de *A insustentável leveza do ser* a noção de “acordo categórico com o ser”. Em um capítulo eminentemente digressivo o romancista tcheco nos oferece uma rápida definição do que seria esse acordo:

Por trás de todas as crenças europeias, sejam elas religiosas ou políticas, está o primeiro capítulo do Gênese, a ensinar que o mundo foi criado como devia ser, que o ser humano é bom e que, portanto, deve procriar. Chamemos essa crença fundamental de *acordo categórico com o ser*. (KUNDERA, 1983, p. 250).

Em suma, o acordo categórico com o ser é uma visão de mundo que tem como finalidade a manutenção de uma ideia ou imagem da condição humana na qual os traços desagradáveis ou indesejáveis dessa condição possam ser suprimidos da consciência imediata dos seres humanos. Para ilustrar como funciona esse acordo categórico, Kundera dá o exemplo de um traço humano característico que será negado pela mentalidade do acordo categórico com o ser: examina a corporeidade humana enquanto concebida à luz da teologia cristã e mostra como essa mentalidade – caso exemplar de acordo categórico com o ser – precisa apaixonadamente negar o fato de que seres humanos sentem excitação sexual ou mesmo defecam. É nesse momento que Kundera introduz, antes de definir, o conceito de kitsch como sendo uma noção

4. Na já referida entrevista concedida à Christian Salmon e incorporada a seu *A arte do romance*, Milan Kundera diz: “A filosofia desenvolve seu pensamento num espaço abstrato, sem personagens, sem situações.” (KUNDERA, 1988, p. 31). Também afirma que o romance é uma longa interrogação meditativa ou meditação interrogativa (KUNDERA, 1988, p. 33) e chega mesmo a afirmar que Marcel Proust (1871 – 1922) realizam em seu romance descrições fenomenológicas sem conhecer a filosofia fenomenológica, bem como os romancistas teriam explorado o inconsciente antes de Freud ou a luta de classes antes de Marx (KUNDERA, 1988, p.34).

privilegiada para que se compreenda a essência primordialmente estética do acordo categórico com o ser:

O acordo categórico com o ser tem por ideal um mundo no qual a merda é negada e no qual cada um de nós se comporta como se ela não existisse. Esse ideal estético se chama *kitsch*.

Esta é uma palavra alemã que apareceu em meados do sentimental século XIX e que, em seguida, se espalhou por todas as línguas. O uso repetido da palavra fez com que se apagasse seu sentido metafísico original: em essência, o kitsch é a negação absoluta da merda; tanto no sentido literal quanto no sentido figurado: **o kitsch exclui de seu campo visual tudo que a existência humana tem de essencialmente inaceitável.** (KUNDERA, 1983, P. 250, grifo nosso)

O acordo categórico com o ser tem, portanto, uma dimensão estética cuja finalidade é basicamente mascarar os aspectos desagradáveis da condição humana. Com isso já se poderia pensar uma aproximação entre a ideia de acordo categórico com o ser e a noção sartreana de má-fé, na medida em que ambas parecem se referir à uma visão de mundo na qual os traços desagradáveis da condição humana são disfarçados e mascarados para aquele que vivencia tal condição. Antes de procurar mais traços que aproximem ambas as noções, parece interessante mostrar que a ideia de um acordo – e conseqüentemente um desacordo – categórico com o ser já aparecia em um romance de Kundera que fora publicado antes de *A insustentável leveza do ser*. Trata-se de *O livro do riso e do esquecimento*.

Em *O livro do riso e do esquecimento*, Kundera se serve do tema do riso para mostrar algo muito parecido com o acordo categórico com o ser. Ao invés de atacar o tema de modo francamente digressivo, porém, o autor tcheco se serve da temática do riso para mostrar como a partir do mapeamento dos tipos de riso de que os seres humanos são capazes é possível vislumbrar alguns tipos de atitudes fundamentais diante da existência e de seus traços mais essenciais. A imagem a seguir, evocada pelo autor, denota a presença da ideia de um acordo com o ser em seu estado germinal:

Vocês certamente se lembram desta cena por tê-la visto em dezenas de filmes ruins: uma moça e um rapaz se dão a mão e correm numa bela paisagem de primavera (ou de verão). Eles correm, correm, correm e riem. O riso dos corredores deve proclamar para o mundo inteiro e para os espectadores de todos os cinemas: nós somos felizes, estamos contentes de estar no mundo, estamos de **acordo com o ser!** É uma cena idiota, um clichê, mas ela exprime uma atitude humana fundamental: **o riso sério**, o riso *além da brincadeira*. (KUNDERA, 1987, p. 70, grifo nosso)

Além da expressão “acordo com o ser” aparecer textualmente na passagem acima, constatamos também a ideia de seriedade surgindo como aspecto do acordo com o ser capaz de contaminar mesmo o próprio riso, criando a paradoxal experiência

de um riso sério, um riso de exortação do ser. Um riso que será aproximado do riso dos anjos como se pode ver na passagem que constitui um capítulo inteiro – o quarto capítulo da terceira parte – de *O livro do riso e do esquecimento*:

Conceber o diabo como um partidário do Mal e o anjo como um combatente do Bem é aceitar a demagogia dos anjos. As coisas são, evidentemente, mais complicadas.

Os anjos são partidários, não do Bem, mas da criação divina. O diabo, ao contrário, é aquele que recusa ao mundo divino um sentido racional.

A dominação do mundo, como se sabe, é dividida por anjos e demônios. Contudo, o bem do mundo não implica que os anjos levem vantagem sobre os demônios (como eu achava quando era criança), mas que o poder de uns e de outros seja mais ou menos equilibrado. Se existe no mundo muito sentido indiscutível (o poder dos anjos), o homem sucumbe sob o seu peso. Se o mundo perde todo o seu sentido (o reino dos demônios), também não se pode viver.

As coisas de repente privadas de seu suposto sentido, do lugar que lhes é destinado na ordem esperada das coisas (...) provocam em nós o riso. Em sua origem, o riso pertence portanto ao domínio do diabo. Existe alguma coisa de mau (as coisas de repente se revelam diferentes daquilo que pareciam ser), mas existe nele também uma parte de alívio salutar (as coisas são mais leves do que pareciam, elas nos deixam viver mais livremente, deixam de nos oprimir sob sua austera seriedade).

Quando o anjo ouviu pela primeira vez o riso do demônio, foi tomado de estupor. Isso se passou num festim, a sala estava cheia de gente e as pessoas foram dominadas uma após as outras pelo riso do diabo, que é horrivelmente contagiante. O anjo compreendeu claramente que esse riso era dirigido contra Deus e contra a dignidade de sua obra. Sabia que tinha de reagir rapidamente, de uma maneira ou de outra, mas sentia-se fraco e sem defesa. Não conseguindo inventar nada, imitou seu adversário. Abrindo a boca, emitiu sons entrecortados, descontínuos, em intervalos acima de seu registro vocal (...), mas dando-lhe um sentido oposto: Enquanto o riso do diabo mostrava o absurdo das coisas, o anjo, ao contrário, queria alegrar-se por tudo aqui embaixo ser bem ordenado, sabiamente concebido, bom e cheio de sentido.

Assim, o anjo e o diabo se enfrentavam e, mostrando a boca aberta, emitiam mais ou menos os mesmos sons, mas cada um expressava, com seu ruído, coisas absolutamente contrárias. E o diabo olhava o anjo rir, e ria cada vez mais, cada vez melhor e cada vez mais francamente, porque o anjo rindo era infinitamente cômico. Um riso ridículo é um desastre. No entanto, os anjos ainda assim obtiveram um resultado. Eles nos enganaram com uma impostura semântica. Para designar sua imitação do riso e o riso original (o do diabo), existe apenas uma palavra. Hoje em dia nem nos damos conta que a mesma manifestação exterior encobre duas atitudes interiores absolutamente opostas. Existem dois risos e não temos uma palavra para distingui-los. (KUNDERA, 1987, p. 73 - 75)

De um lado, há um riso originário, demoníaco e que não está em acordo com o ser, com as coisas como são. Do outro lado há um riso derivado, performático, que imita o primeiro e tem como finalidade simplesmente celebrar a realidade. Como Kundera afirma ao final da pequena fábula que formula, o riso dos anjos e o riso dos demônios – isto é, o riso de acordo e o riso de desacordo com o ser – não são sequer a mesma atitude, mas duas atitudes nomeadas equivocadamente pelo mesmo termo: riso.

O riso dos anjos – o riso da seriedade – é uma farsa. É falso e não conhece a motivação originária do riso demoníaco. A diferença entre o riso dos anjos e o riso dos demônios não é apenas acerca da matéria acerca da qual se ri, mas é uma diferença mais fundamental: é uma atitude fundamental que anima uma performance que, a despeito da semelhança superficial, não realiza a mesma ação. O anjo, quando ri, celebra o sentido. O demônio, quando ri, ri do absurdo. O verdadeiro humor é demoníaco, é uma embriaguez prazerosa advinda da certeza de que para os seres humanos tudo é incerto⁵, é uma embriaguez com a “relatividade essencial das coisas humanas” (KUNDERA, 1988, p. 13).

A SEVERIDADE DO HUMANISMO EXISTENCIALISTA E A SABEDORIA EXISTENCIAL DO ROMANCE

A aparente familiaridade das visões de Sartre e Kundera acerca da condição humana encontra alguns limites cujos contornos são bastante nítidos. Vejamos quais são alguns desses contornos.

Em primeiro lugar, o registro em que se inscreve o texto de Sartre é primordialmente filosófico e suas obras filosóficas são o produto principal de sua reflexão. Sartre é mesmo um caso exemplar de autor que poderia ser atingido pelo comentário de Kundera acerca dos “professores para quem a arte não é senão um derivado das correntes filosóficas e teóricas” (KUNDERA, 1988, p. 34). Gerd Bornheim afirma que o romance sartreano, especificamente *A náusea*, cumpre um papel metodológico na obra: se René Descartes (1596 – 1650) precisou apresentar sua especulação intelectual sob a forma de meditações, a reflexão existencial sartreana exigia a forma romanesca (BORNHEIM, 2000). Porém, as experiências de Antoine Roquentin, perfeitamente compreensíveis a partir do romance, são não raramente matéria para ilustração dos conceitos da ontologia fenomenológica de Sartre. Kundera, por sua vez, evita o terreno da explicitação conceitual ou ao menos a ideia de que só mediante explicitação conceitual uma situação humana pode ser devidamente compreendida. O autor tcheco não se furta à ideia de que a dimensão que o romance explora é precisamente a dimensão existencial. Não entende, porém, como já dissemos, que a filosofia precise explicar o romance. Por essa razão as palavras de Kundera são tão duras sobre o romance sartreano ao compará-lo à outra obra que, essa sim, realizaria o intento de *A náusea* mas ficara historicamente eclipsada pela obra sartreana:

5. “El humor: el rayo divino que descubre el mundo em su ambigüedad moral y al hombre em su profunda incompetencia para juzgar a los demás; el humor: la embriaguez de la relatividad de las cosas humanas; el extraño placer que proviene de la certeza de que no hay certeza.” (KUNDERA, 2009, p. 42)

Ferdydurke se publicou em 1937, um ano antes de *La náusea*, mas, ao ser Gombrowicz desconhecido e Sartre célebre. *La náusea* confiscou, por dizerlo así, en la historia de la novela, el lugar que se le debía a Gombrowicz. Mientras en *La náusea* la filosofía existencialista recurrió a un ropaje novelesco (como si un profesor, para entretener a los alumnos que se duermen, decidiera darles una lección en forma de novela), Gombrowicz escribió una verdadera novela que entronca de tal manera con la antigua tradición de la novela cómica (en la línea de Rabelais, Cervantes y Fielding) que los problemas existenciales, pues no era menos apasionado que Sartre, aparecen en su obra bajo un aspecto no serio y divertido.

Ferdydurke es una de esas obras mayores (con *Los sonámbulos*, con *El hombre sin atributos*) que inauguran, para mí, el tercer tiempo de la historia de la novela al hacer resucitar la experiencia olvidada de la novela prebalzaquiana y apoderarse de los terrenos considerados entonces como reservados a la filosofía. Que *La náusea*, y no *Ferdydurke*, se haya convertido en el ejemplo de esta nueva orientación tuvo lamentables consecuencias: los desposorios de la filosofía y la novela se produjeron en medio del aburrimiento recíproco. Descubiertas veinte, treinta años después de su nacimiento, las obras de Gombrowicz, Broch, Musil (y la de Kafka, por supuesto) ya no tenían la fuerza necesaria para seducir a una generación y crear un movimiento; interpretadas por otra escuela estética que, desde muchos puntos de vista, les es opuesta, eran respetadas, admiradas incluso, pero incomprendidas, hasta el punto de que el giro más importante que dio la historia de la novela en nuestro siglo pasó desapercibido. (KUNDERA, 2009, 270-271)

Para nossos fins, porém, o papel do romance na obra de Sartre não é um elemento tão decisivo para a aproximação dos dois autores tendo em vista a finalidade a qual nos propomos: mostrar como Sartre e Kundera pensam a condição humana de forma parecida. Admitimos que seria possível argumentar no sentido de que a reflexão filosófica eventualmente não alcança as mesmas dimensões da condição humana que a prosa romanesca, bem como admitimos que seria possível argumentar que a prosa romanesca se constitui como um laboratório filosófico privilegiado para a promoção da reflexão acerca da condição humana. No momento, porém, pretendemos examinar se a ontologia fenomenológica de Sartre e a digressão romanesca de Kundera permanecem próximas quando pensam não apenas a condição humana, mas também o destino humano.

Em 1947, quatro anos depois da primeira publicação de *O ser e o nada*, Sartre se viu obrigado a prestar esclarecimentos públicos acerca de sua obra filosófica em função das polêmicas que suas ideias promoviam. Em uma conferência que ficou conhecida como *O existencialismo é um humanismo*, Sartre realiza uma defesa da ideia de que o traço mais distintivo da condição humana é sua responsabilidade e liberdade radicais relativas à toda a esfera dos valores, das crenças e desejos humanos. A mensagem sartreana parece ser clara: não há destinos naturais ou metafísicos presidindo as ações dos seres humanos. O horizonte é de um futuro permanentemente aberto às ações livres. O tema da existência autêntica, porém, não é senão sinalizado em *O ser e o nada*, sem ser exaustivamente desenvolvido:

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

Embora a existência autêntica seja apenas sinalizada – e não explorada – nas páginas do ensaio de ontologia fenomenológica, a recepção do pensamento sartreano sempre tratou de tentar conceber quais seriam os termos de uma existência autêntica. Nesse sentido, afirma Júlio César Burdzinski:

“Entendamos bem, entretanto: não é o movimento em direção ao ser que cessa – posto que esse movimento é o que constitui o ser do para-si – mas sim a ilusão de que esse movimento possa alcançar seu objetivo e estacionar; toda ação deixa de dirigir-se, então, ao objetivo fantasma que para ela representa o em-si-para-si, deixando com isso de ser um ‘agir para...’ para definir-se unicamente como uma ação livremente instituída e que, como tal, não tem outro fundamento além do nada de fundamento da liberdade que ela manifesta, nem outro objetivo que não seja essa manifestação mesma.” (BURDZINSKI, p. 86)

A existência humana segundo Sartre, portanto, é essencialmente negativa: falta-lhe essência, natureza ou qualquer outro lastro de solidez ontológica que permitisse ao ser humano descansar na paz da substancialidade. Sendo essencialmente movimento e atividade, o ser humano só existe em permanente relação àqueles aspectos da facticidade que lhe situam em algum lugar, em algum tempo, em algum corpo, etc. Nesse sentido, a frase de Kundera que inicia o presente artigo é uma formulação perfeitamente adequada dessa condição: nascemos sem ter pedido, presos à um corpo que nunca escolhemos e destinados à morrer. A existência é uma armadilha e o eu é situacional. Kundera parece concordar com Sartre e mesmo atribui a descoberta desse aspecto da condição humana ao pensamento existencialista:

Quem não se perguntou um dia: e se eu tivesse nascido noutra lugar, noutra país, noutra tempo, como teria sido minha vida? Essa pergunta contém em si uma das ilusões mais difundidas, a ilusão que nos faz considerar a situação de nossa vida como um simples cenário, uma circunstância contingente e mutável pela qual passa o “eu” independente e constante. (...) Estamos todos desesperadamente atrelados à data e ao lugar em que aconteceu nosso nascimento. O “eu” é inconcebível fora da situação concreta e única de nossa vida, ele só é compreensível dentro e por causa dessa situação. (KUNDERA, 2006, p. 62)

Finita e permeada por contingência, a existência humana tende para uma realização plena que lhe é completamente impossível, proibida por definição. Seja um caráter singular sólido, seja uma natureza humana que tenha valor universal para a humanidade inteira, a ideia de uma essência permanente que permita que os seres humanos descansem da tarefa de ter de realizar sua própria existência não pode ser senão uma miragem, e a autenticidade consiste em recuperar a consciência dessa condição de ser perpetuamente faltado.

Não obstante, a autenticidade é a maneira de existir em mais íntima conexão com a própria liberdade: só uma conversão à autenticidade poderia libertar a condição humana das teias da má-fé, do espírito de seriedade, do mascaramento da própria condição. E se a angústia parece ser uma figura incontornável no caminho da autenticidade, um retorno à Kundera parece nos ajudar a ver que a figura da angústia pode ser incontornável, mas não precisa ser a única possível para a adequada assunção da liberdade. E é em um personagem de *A insustentável leveza do ser* que encontramos saídas possíveis diante da angústia incontornável.

Em *A insustentável leveza do ser* somos, logo nas primeiras páginas, apresentados à Tomas. Tomas é um médico que vive sozinho e sem vínculos com pessoas, coisas ou ideias. Porém, em uma ocasião completamente fortuita, acaba conhecendo uma garçonete do interior chamada Tereza. A vida de Tomas passa ser, a partir desse ponto, perturbada pela angústia de não saber qual caminho deve seguir. Nas primeiras páginas, a imagem de Tomas é a imagem da própria angústia:

Eu o vejo de pé, numa das janelas de seu apartamento, os olhos fixos, do outro lado do pátio, na parede do prédio defronte, sem saber o que fazer. (...) ‘Devo ou não propor que ela venha se instalar em Praga?’ Essa responsabilidade o assusta. Se convidá-la agora, ela virá oferecer-lhe toda a sua vida. (...) Desejava que ela ficasse? Sim ou não? Olha o pátio, os olhos fixos no muro defronte, e procura uma resposta. (KUNDERA, 1985. p. 12)

Ao fim do romance e depois de uma série de acontecimentos, mudanças de cenário e novas escolhas, Tomas está casado com Tereza e vive no interior com a ex-garçonete. Em um determinado momento, Tereza culpa a si mesma por ter conduzido Tomas à uma vida tão diferente, aparentemente tão inferior àquela que Tomas vivia. É impossível, nesse momento, não supor que Kundera escolhe com precisão e de forma completamente premeditada a categoria com a qual encerrará o romance, a saber, a categoria de alívio. Tomas responde para Tereza que ela não lhe obrigou a mudar de vida, que ser médico não era uma necessidade e, finalmente, que é um “alívio perceber que somos livres” (KUNDERA, 1985, p. 314).

A experiência do alívio é algo distante do escopo de conceitos com os quais tradicionalmente o pensamento existencialista trabalha, por uma razão muito

simples: não é uma experiência indesejável ou desagradável. Porém, segundo uma ideia de Bornheim, as experiências privilegiadas para o existencialismo precisam ser experiências negativas porque a condição humana é, essencialmente, falta (BORNHEIM, p. 20). O alívio, assim, atende uma exigência formal do pensamento existencialista e escapa das conclusões às quais comumente o pensamento existencialista nos condena.

É também através de Tomas que encontramos a expressão “doce leveza do ser” (KUNDERA, 1985, p. 37) aparecer discretamente no romance, vinculada ao mesmo tipo de alívio quando experimentado pelo personagem pela primeira vez, a saber, no dia em que Tereza o abandona da mesma forma fortuita como apareceu em sua vida. A leveza do ser pode ser insustentável ou doce.

Eis uma diferença significativa entre os resultados da ontologia fenomenológica de Sartre e a digressão romanesca de Kundera: a digressão de Kundera avanta a possibilidade de experiências privilegiadas que não sejam desagradáveis ou indesejáveis, algo que o existencialismo tradicional pareceu completamente incapaz de conceber.

Contudo, para sinalizar uma diferença ainda mais radical entre o pensamento do romancista e o do filósofo, apelo para a ideia de que a sabedoria do romance da qual Kundera reivindica se servir não precisa sequer do compromisso moralista e humanista de melhoramento moral do qual o pensamento de Sartre parece estar encharcado. Isso pode ser percebido por algo que chamaremos provisoriamente de “aspectos trágicos” de ambas as perspectivas.

O aspecto trágico da ótica sartreana é a impossibilidade humana de alcançar a plenitude. A existência finita condena os seres humanos a realizarem a permanente performance das essências que gostariam de ter permanentemente. A palavra *fracasso* aparece repetida e insistentemente no decorrer das mais de setecentas páginas da ontologia fenomenológica de Sartre. A identidade pessoal fracassará na medida em que permanecerá perpetuamente na condição de projeto, a intersubjetividade fracassará na medida em que as outras pessoas sempre aparecem como objetos à uma subjetividade, a ética fracassará na medida em que os valores morais se resolvem enquanto elementos de um projeto existencial sempre pessoal, sempre subjetivo. O amor fracassará porque será desejo de um arrebatamento que se dissolve diante da liberdade e da responsabilidade sustentadas no interior dessa ontologia fenomenológica. Se a reforma – ou revolução – de um caráter permanece permanentemente possível em função da própria liberdade, em um nível profundo tudo se passa como se Sartre não nos oferecesse senão diferentes formas de fracassar e, no mais, a opção de assumir o fracasso na autenticidade ou tentar negá-lo na má-fé. Nesse ponto, Kundera parece ir além de Sartre – ou nos deixar aquém de onde nos abandona o pensador francês.

Quando Kundera afirma que existem duas atitudes – e duas formas de rir – diante da realidade, não está dizendo que devemos abandonar uma pela outra, que uma é apropriada e outra inapropriada. Talvez pelo simples fato de que para Kundera uma existência individual não seja apenas a jornada de uma liberdade para fracassar de diferentes formas mas a jornada trágica de não poder escapar de algo que, de forma eminentemente metafórica, Kundera chama de *tema de uma vida*:

A astrologia, parece, nos ensina o fatalismo: você não escapará do seu destino! A meu ver, a astrologia (preste atenção, a astrologia como metáfora da vida) diz uma coisa mais sutil: você não escapará ao *tema de sua vida*! Isso quer dizer que será uma quimera tentar implantar no meio de sua vida uma 'vida nova', sem nenhum relacionamento com sua vida precedente, partindo do zero, como se diz. Sua vida será sempre construída com os mesmos materiais, os mesmos tijolos, os mesmos problemas, e o que você poderia considerar no princípio como uma 'vida nova' logo aparecerá como uma simples variação do já vivido.

O horóscopo parece com um relógio, e o relógio é a escola da finitude: assim que um ponteiro completou um círculo para voltar ao lugar de onde partiu, uma fase termina. No mostrador do horóscopo, nove ponteiros giram em velocidades diferentes, marcando a todo instante o fim de uma fase e o começo de outra. Em sua juventude, o homem não está em condições de perceber o tempo como um círculo, mas apenas como um caminho que o conduz direto para horizontes sempre diversos; não percebe ainda que sua vida contém apenas um tema; perceberá isso mais tarde, quando a vida compuser suas primeiras variações. (KUNDERA, 1990, p. 202)

Depois de uma rápida digressão sobre um significado profundo da ideia de que é possível fazer uma ciência dos astros, Kundera sugere digressivamente que essa convicção revela uma intuição profunda dos seres humanos: embora permita tantas combinações quanto um relógio zodiacal pode produzir no decorrer de uma vida, os temas são cíclicos e a liberdade de começar uma vida nova é uma ilusão ingênua – ou uma ilusão *lírica*⁶. Não fosse por testemunhos existenciais cujo modo de apresentação são estritamente narrativos – e não digressivos, reflexivos, especulativos – como o de Tomas em *A insustentável leveza do ser*, a partir do qual parece ser possível afirmar ao menos a possibilidade da realização de uma vida nova e distinta da antiga, poderíamos ficar com a imagem provisória de uma espécie de fatalismo, poético e elegante, mas cujo tom é o de um hedonismo sapiencial e pouco ou nada moralista. Eis um ponto de afastamento radical entre ambos os pensadores.

A digressão de Kundera, porém, não pode ter e não deseja ter o mesmo estatuto de um discurso como o filosófico, cujas sentenças pretendem ser descrições literais da realidade ou explicações lógicas e conceituais. Kundera opera propositalmente no plano metafórico e se serve de um discurso epistemologicamente menos pretensioso do que o discurso filosófico. Talvez Kundera o faça motivado por

6 Em *A arte do romance* Kundera define o *lírico* como juvenil e *inocente*. Para mais sobre isso, Kundera oferece definições no estilo de verdadeiros verbetes para os termos lírico e lirismo na sexta parte da referida obra.

uma convicção profunda: a sabedoria do romance é revelar a relatividade essencial das coisas humanas. Desse modo, o romance – sobretudo um romance polifônico como o seu e tão competente na elaboração dos momentos digressivos – seria provavelmente o ambiente de tratamento mais adequado das questões existenciais mais importantes.

CONCLUSÃO

Sartre denuncia o riso dos anjos, mas sugere o riso dos demônios como saída autêntica do espírito de seriedade com a amargura de um demônio que gostaria de voltar ao céu e poder exortar a criação sem ter que carregar a consciência do ridículo desse desejo. Essa parece ser a afirmação de toda a segunda parte da referida obra de Bornheim, na qual Sartre é cotejado com Hegel: tudo se passa como se a metafísica devesse ser possível⁷.

O pensamento de Sartre opera no horizonte da finitude com uma nostalgia da plenitude impossível e jamais experimentada. Assim, como bem assinala Romano Guardini acerca do conceito de finitude no pensamento existencialista, a angústia – e talvez os demais afetos negativos do repertório existencialista – só fazem sentido quando a finitude vive uma permanente revolta consigo mesma⁸.

Kundera não parece padecer desse resquício nostálgico da plenitude metafísica. Seu fatalismo metafórico parece ainda mais austero contra as ameaças

7. Tudo se passa em Sartre a partir da necessidade de vencê-la [a separação metafísica]; tudo se passa como se o ideal consistisse em resolver hegelianamente a separação, ainda que se saiba que esse objetivo se revela inexecutável e gerador de desespero (BORNHEIM, p. 162)

8. A filosofia dos últimos decênios vê na angústia a própria experiência do ser finito, que se sente oprimido pelo Nada. E julga que ela seja inseparável da consciência de ser, que lhe seja mesmo idêntica; ser significa estar angustiado. É tempo de refutar esta ideia. Ao ser finito não cabe necessariamente viver em angústia; tem também como possibilidade viver com coragem e confiança. Se nossa existência tem a marca da angústia, não é por causa da primeira, mas da segunda; pois a finitude que aqui se angustia é culpada por sua própria angústia. É a finitude revoltada que, justamente por sua revolta, caiu no abandono. Como primeira finitude, o homem, em seus primórdios, sabia-se criado e entregue a si mesmo por Deus (...). Sabia que sua liberdade era fundada na livre bondade de Deus; desse conhecimento vieram-lhe o direito e o poder de seguir sua vida. A finitude era sentida como uma forma de felicidade, uma possibilidade de realização plena. Nela não havia angústia, mas coragem, confiança e alegria. Sua expressão era o Paraíso. A angústia só apareceu quando o homem se rebelou contra sua finitude; quando não quis mais ser imagem, mas modelo, ou seja, quando pretendeu ser infinito-absoluto. Certamente, permaneceu finito, mas perdeu contato com sua origem. A confiança se transformou em arrogância, a coragem em medo. A finitude, antes considerada como coisa preciosa, apresentou-se à consciência como algo questionável; a incomensurável amplitude do possível se converteu no vazio. Até que, finalmente, a negação de Deus, que hoje se observa, criou em torno da própria finitude o vácuo ameaçador, o nada, discutido até o tédio, o espectro do Deus negado. Quem se encontra nessas condições tem motivos para se angustiar, não porque a angústia pertença à natureza da finitude, mas porque o homem, levando ao extremo a herança do pecado original, optou pela existência sem sentido da pura finitude. (GUARDINI, 1987. p. 26-27).

do kitsch, do riso sério e de quaisquer encobrimentos dos aspectos desagradáveis da existência. A própria ideia de liberdade da qual o pensamento de Sartre depende é colocada sob suspeita por Kundera: pode ser uma ilusão lírica, ingênua, pueril de uma figura da consciência que precisa, mais do que tudo, acreditar que a vida pode ser diferente, que os seres humanos podem ser diferentes.

A conclusão provisória de mais essa tentativa de aproximação entre o pensamento filosófico de Sartre e a reflexão romanesca de Kundera é a de que a despeito dos distintos registros nos quais operam seus discursos, uma franca familiaridade entre suas formas de ver a condição humana pode ser constatada. A argúcia de ambos os autores em desmascarar as estratégias de fuga dos aspectos desagradáveis da existência humana não exige que ambos vejam exatamente os mesmos traços como sendo aqueles dos quais a atitude de fuga tenta evadir, bem como também não é necessário que ambos os autores tenham o mesmo tipo de aposta ou compromisso moral relativamente ao destino humano. Para o presente momento nos basta constatar que o romance de Kundera se alinha de modo interessantíssimo com a filosofia de Sartre no que tange a ideia de que a compreensão mais originária da existência humana envolve uma ruptura com a seriedade, bem como um riso autêntico e originário, embriagado com a relatividade essencial das coisas humanas e o absurdo fundamental da existência.

BIBLIOGRAFIA

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

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-Fé e Autenticidade**: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1999

GUARDINI, Romano. **A aceitação de si mesmo**. Tradução do Alemão por João Câmara Neiva. São Paulo: Palas Athena, 1987.

KUNDERA, Milan. **A Arte do Romance**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1988.

_____. **A Cortina**: Ensaio em Sete Partes. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

_____. **A imortalidade**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrade. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. **A insustentável leveza do ser.** Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.

_____. **Los testamentos traicionados.** Traducido por Beatriz de Moura. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2009.

_____. **O livro do riso e do esquecimento.** Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea.** Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986b.

_____. **O ser e o nada.** Ensaio de uma ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 16ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.