



O NADA EM SARTRE E ECKHART

Nothingness in Sartre and Eckhart

Noeli Dutra Rossatto *

Resumo: Estudos atuais relacionam o nada (*neant*) em Jean-Paul Sartre (1905-1980) com o dos místicos medievais, entre os quais figura Mestre Eckhart (1260-1328). Um de seus sermões está citado textualmente por Sartre em *Saint Genet – ator e mártir*. Contudo, o filósofo francês não revela textualmente a fonte consultada. Em um primeiro momento, investigaremos a possibilidade de Sartre ter lido diretamente o místico alemão ou mediante a interpretação de Heidegger; ou ainda a do medievalista francês Etienne Gilson. Ao que parece, Sartre leu diretamente a obra do místico. No entanto, isso só nos leva a ter de mostrar, em outro momento, que a compreensão do nada (*nicht*) eckhartiano por Sartre resulta da leitura da obra do medievalista francês. É isso que, ao final, determinará a diferenciação entre um nada cognitivo e ideal, atribuído por Sartre a Eckhart, e um nada ontológico e existencial, resultante de seu existencialismo.

Palavras-chave: Nada. Mística. Sartre. Eckhart. Genet.

Abstract: Current studies relate nothingness (*neant*) in Jean-Paul Sartre (1905-1980) with that of the medieval mystics, among which figures Master Eckhart (1260-1328). One of his sermons is textually cited by Sartre in *Saint Genet – actor and martyr*. However, Sartre doesn't textually reveal the referred source. At first, we will investigate whether a direct reading of the German mystic occurred, or if its reception took place by means of Heidegger's interpretation or that of French

* Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Universidade de Barcelona, Espanha. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) da Universidade Federal de Santa Maria, RS (UFSM). Artigo recebido em 21/09/2015 e aprovado para publicação em 03/09/2016.

medievalist Etienne Gilson. As it seems, Sartre read directly from the mystic's work. However, secondly, we will show that the understanding of nothingness (*nicht*) in Eckhart results from the French medievalist's interpretation. That is what will, ultimately, determine the differentiation between the cognitive and ideal nothingness in Eckhart and the ontological and existentialist nothingness in Sartre.

Key-words: Nothingness. Mystics. Sartre. Eckhart. Genet.

Não são poucos os estudos atuais que relacionam o nada ontológico de Jean-Paul Sartre com o dos místicos medievais, entre os quais figura Mestre Eckhart. É verdade que Sartre cita textualmente um de seus sermões em *Saint Genet – ator e mártir*, sem, contudo, revelar a fonte por ele consultada. Também é verdade que ele se remete à mística cristã como contraexemplo de sua proposta de via negativa. Em vista disso, surgem algumas questões. Sartre teve contato direto com a obra do místico renano ou se baseou nas informações retiradas dos textos de Martin Heidegger? Ou ainda, tal citação provém de um texto de Etienne Gilson, referido por Sartre?

Estas primeiras questões nos levam a outras. Qual é a interpretação do místico renano seguida por Sartre? Será a de Heidegger ou a de Gilson? E ainda: qual é a diferença entre as noções de nada nos dois autores?

1. Posição do problema

Dos estudos que propõem relacionar o pensamento de Sartre com a mística, sobressaem algumas teses guias. Do aporte de alguns filósofos contemporâneos, podemos extrair a tese geral de que o niilismo, o ateísmo e a morte de Deus seriam o resultado do esquecimento da *via negationis*, presente no ascetismo e, mais precisamente, na mística (Marion, 1986). Ao lado disso, o pensamento sartreano se enquadraria perfeitamente naquela outra vertente que resgata a mística negativa como contraponto à via afirmativa da tradição, e ainda como estratégia para enfraquecer a autossuficiência da consciência e do Ego modernos. É significativo, neste sentido, que um dos primeiros escritos do jovem Sartre, intitulado *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), afirma entre suas teses a de que a consciência em um momento prévio a toda reflexão (*conscience irréfléxie*) figura como um *campo transcendental sem eu*, uma espécie de impessoal desprovido de qualquer conteúdo egológico.

Tal perspectiva geral, a nosso ver, não é tão diferente daquela seguida por outros filósofos contemporâneos que, diante da autossuficiência da moderna consciência, contrastam a eternidade, o infinito, o nada absolu-

to e o pleno vazio da tradição mística como parte de um programa que visa relativizar o Ego. Servem como exemplos disso os estudos de Enst Tugendhat, *Egocentricidade e mística* (2004) e *Sobre mística* (2005), nos quais algumas correntes da mística oriental são tomadas como contraponto para rebaixar a posição egocêntrica da consciência frente a uma totalidade infinita, nada absoluto ou ao vazio.

Também serve igualmente como exemplo o procedimento realizado por Paul Ricoeur, em *Temps et récit I* (1983, p. 49-65), o qual consiste em contrastar a eternidade para fazer aparecer a intensificação da consciência em sua experiência intratemporal. Para ele, três principais funções da eternidade ganham destaque: a de negação, que se intensifica como a experiência limite da tristeza do negativo; a de afirmação, mediante a possibilidade de celebração do absoluto; e, por fim, a experiência com o verbo interior, que remete outra vez à temporalidade e à finitude, reiniciando todo processo. Nos três momentos, a consciência é relativizada frente à eternidade como ideia-limite e como experiência limite.

No entanto, os estudos que já tentaram estabelecer a relação entre Sartre e a mística, a nosso ver, se mostram ainda deficientes na medida em que só conseguem aproximar as tendências gerais do existencialismo, especialmente em sua face mais visível nas figuras do ateísmo, da consciência impessoal e do nada, com as imprecisas e quase sempre difusas ideias sobre a mística da tradição ocidental ou da oriental (VAN BUUREN, 2007; BONARDEL, 2008; SIVÁC, 2009). Não é suficiente dizer simplesmente que os conceitos sartreanos de nada existencial, de impessoalidade ou de negação de Deus guardam similaridade com os da mística negativa. Se bem é verdade que Sartre pode ser lido em chave mística, e que ele inclusive pressupõem ou analisa explicitamente em distintos momentos de sua obra algumas tendências da ascese da tradição, isso em nada diminui sua discordância fundamental com relação a esse legado. Aliás, esse contraste é que faz aparecer seu verdadeiro pensamento. É o que, em outros dois momentos (cf. ROSSATTO, 2008; 2013), já tentamos mostrar com base na leitura de *A náusea* e do próprio *Saint Genet*, ao avaliar a distinção entre a via mística afirmativa e a negativa da tradição com referência à posição sartreana.

Mas seria mal interpretar o autor de *Saint Genet* se nos restringíssemos a ver em sua obra apenas uma variante da tradição mística. O filósofo francês, ainda que em alguns momentos articule seu pensamento em comparação com a mística, ao final, acaba se desmarcando totalmente dessa prática.

Neste artigo, destacaremos especialmente a presença do místico renano em *Saint Genet: ator e mártir*. A primeira questão, já mencionada, interroga a propósito do contato de Sartre com a obra eckhartiana. Respondê-la, no entanto, é apenas parte de nossa tarefa, pois qualquer resposta nos coloca frente a uma questão de fundo que diz respeito à interpretação do místico

assumida por Sartre. Eis a outra questão: até que ponto a interpretação sartreana está direcionada por autores como Heidegger ou Gilson?

2. Mestre Eckhart: irracionalista ou especulativo?

É no texto *Saint Genet: ator e mártir* de 1952 que, ao fazer um estudo comparativo entre São João da Cruz, Tereza de Ávila e Jean Genet, Sartre se remete ao pensamento de Mestre Eckhart. Na seção final do Livro II, intitulado com um verso tirado do poema de São João da Cruz – *Para vires a ser tudo, queiras não ser nada (Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada)* –, encontramos a única vez em que, salvo melhor juízo, ele se refere textualmente à obra do místico medieval. Em uma nota de pé de página, encabeçada pela estrofe do poema de João da Cruz, Sartre (2004, p. 199, n. 8) inclui a seguinte citação de Mestre Eckhart, como exemplo do tipo de negação que ele rejeita:

Enquanto sou isto ou aquilo, ou tenho isto ou aquilo, não sou todas as coisas. Desapega-te, para que não sejas nem tenhas mais isto ou aquilo: e serás por toda a parte. Assim, pois, quando não fores nem isso nem aquilo, serás todas as coisas.

O autor de *Saint Genet* não indica a fonte de onde provém a frase eckhartiana, apenas relaciona entre os exemplos do que ele chama de “sofística do Não”. Sabemos, no entanto, que ela provém de um dos pequenos sermões alemães de Eckhart (1998, p. 99), publicado com o título *O enviado (Ecce mitto angelum meum)*. Porém, dado que não há uma referência explícita à fonte, surgem algumas suspeitas a respeito da recepção da obra eckhartiana pelo filósofo existencialista.

Será que Sartre leu diretamente a fonte eckhartiana? Ou, de outro modo, o filósofo francês se valeu de passagens em que Heidegger se remeteu a obra do mestre renano? Ou ainda, teria ele encontrado tal frase em um dos escritos do medievalista francês Etienne Gilson, citado em *Saint Genet*?

Trabalharemos inicialmente com a hipótese de que Sartre não leu diretamente a obra de Eckhart, mas a recebera indiretamente por meio dos escritos de Heidegger.

Entre os estudos de Heidegger, Eckhart está mencionado explicitamente no ciclo de *Conferências de Bremen*, sobretudo em *Die Kehre* (1949) e em *Serenidade* (1944-45) (BAUCHWITZ, 2010). Porém, antes disso, há um texto de 1923, publicado sob o título *Phänomenologie des religiösen Lebens* (na edição castelhana que citamos: *Estudios sobre mística medieval*), em que também podemos encontrar uma pequena seção dedicada ao mestre renano. Contudo, verificamos que nenhum destes textos alude a passagem citada

por Sartre em *Saint Genet*, o que, por si só, poderia nos levar a descartar esta primeira suspeita.

No entanto, é significativo que, no texto de 1923, na seção intitulada *Irracionalidade em Mestre Eckhart*, Heidegger, apesar de não mencionar textualmente o místico, traz alguns tópicos de sua obra por ele considerados centrais, os quais, por hipótese, poderiam ter direcionado a recepção sartreana dessas ideias.

O principal tópico remete à tese da precedência do ontológico sobre o cognitivo. Heidegger insiste sobremaneira no que qualifica como uma das premissas fundamentais do pensamento do místico, em que residiria a compreensão de que “só se pode conhecer o que é”; e que, na mesma, estaria incluído o primado do ser em relação ao conhecer (HEIDEGGER, 1997, p. 171). Na continuação, o filósofo alemão, em poucas palavras, conclui que a principal contribuição do místico estaria depositada na precedência do nível não teórico sobre o teórico, o que culminaria na noção de “fundo da alma” (*grunt der sele*) de Eckhart (HEIDEGGER, 1997, p. 173-72).

Deixemos isso de lado por um momento. Seguimos com a outra hipótese.

Ao descartar a hipótese da recepção das ideias de Eckhart por Sartre mediante a leitura de Heidegger, teremos de nos voltar para a segunda suspeita de influência indireta, esta, sim, referida em *Saint Genet*. Trata-se do texto do medievalista francês Etienne Gilson.

O conhecido texto *La Philosophie au Moyen Age*, citado uma única vez em *Saint Genet*, traz ao final um estudo sobre Mestre Eckhart. Trata-se da Seção 6, Capítulo IX, intitulada *Le mysticisme spéculatif*.

Ao examinar atentamente esta seção, podemos ver que nela também não consta a frase citada por Sartre. Seu exame, no entanto, nos revela algo importante para nossa investigação. Mostra que Sartre se vale copiosamente do texto de Gilson não só para traçar o perfil geral de diferentes pensadores dos séculos XII e XIII – entre os quais os menos conhecidos Vicente de Beauvais e Honório de Autun, e os mais conhecidos Ramon Lúlio e Boaventura –, mas também para detalhar pontos específicos de suas obras. Exemplo disso a citação por Sartre (2002, p. 449, n. 14) de uma frase latina do *Breviloquium* (II,XII,1) de Boaventura (1983, p. 49), encontrada mais de uma vez no texto do medievalista francês (GILSON, 1962, p. 442 e p. 464), a saber: *creatura mundi est quase quidam liber, in quo (...) legitur Trinitas fabricatrix* (A criação do mundo é como um livro, no qual (...) se pode ler a Trindade criadora). Esta frase, utilizada por Gilson como uma espécie de refrão, além de servir para resumir a cosmologia do franciscano, será empregada por Sartre para compreender de forma comparada algumas passagens da obra do escritor maldito Jean Genet. Podemos ver, por exemplo, o contraste estabelecido entre o que escreve

Genet e o que o texto de Gilson afirma a respeito da cosmologia do franciscano, na seguinte observação de Sartre: “Genet inverte os termos. Para ele, o Livro é a Criação do Mundo; a Natureza e a Sagrada Escritura são a mesma coisa”; ou ainda, pela aproximação entre a cosmologia medieval e o escritor maldito: “Cada criatura é o verbo encarnado; como em Boaventura, nenhuma delas é para si mesma a razão suficiente da sua existência...” (SARTRE, 2004, p. 449).

E assim, de acordo com o assinalado, podemos dizer desde já que, apesar de Sartre não haver encontrado a frase de Eckhart na obra do medievalista francês, ele se serve abundantemente desta obra e, quiçá, da interpretação do pensamento do místico renano nela contida. Por isso, é significativo examinar mais de perto a suspeita de que Sartre segue a interpretação de Gilson.

Uma simples leitura do texto de Gilson já é suficiente para notar a grande diferença com relação à interpretação Heidegger. A comparação entre os próprios títulos das seções, que encabeçam os dois estudos, já indicam uma diferença fundamental: enquanto o filósofo alemão utiliza o termo “irracionalismo”, como sinônimo de não teórico e antônimo de teórico, para qualificar o pensamento do místico, o medievalista francês lança mão do termo “especulativo”, que, em seu texto, denotará um sentido totalmente oposto. Em suma, no primeiro sobressai-se um Eckhart no qual o ser precede o conhecer, o que irá ao encontro da tese heideggeriana da precedência do ontológico; já no segundo, temos o contrário: é o conhecimento que antecede e subordina o ser.

Para chegar a esse resultado, Gilson se apoia em dois pontos principais do pensamento do místico renano, que teremos de retomá-los ainda que brevemente.

O primeiro deles coincidentemente é o mesmo *locus* citado por Heidegger, embora já se note a inversão da tese, que agora está assim enunciada pelo medievalista: só é aquilo que se conhece. O segundo ponto está relacionado com a doutrina trinitária, mas, de igual modo, conduz à reafirmação da tese da primazia do intelecto sobre o ser.

Vejamos.

3. A tese da primazia do intelecto

Gilson assume como sendo o pensamento definitivo do mestre renano aquele exposto nas *Quaestiones parisiensis*, escritas entre 1313 e 1314. A primeira destas *quaestiones* tem como propósito investigar se em Deus o ser e o conhecer são idênticos: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. Segundo

o medievalista, Eckhart é consciente ao dar uma resposta contrária ao também dominicano Tomás de Aquino, nos seguintes termos: “Deus não conhece porque é, mas é porque conhece: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*” (GILSON, 1962, p. 695). Ao ler o pensamento do místico desta forma, Gilson entende que Deus é antes de tudo conhecimento; e que o conhecimento é o próprio fundamento do ser, tal como indica a frase latina acima citada. Ou como podemos ler em outra afirmação do sermão *O anel do ser – In occisioni gladii mortui sunt*, que serve de apoio à tese de Gilson: “Um mestre disse: o mais nobre é o ser, a vida e o conhecimento. O conhecimento é maior que a vida e o ser, pois, pelo fato de que conhece, tem vida e ser” (ECKHART, 1998, p. 58).

Teríamos, então, claramente indicada não só a anterioridade, mas a própria superioridade do conhecer em relação ao ser, do especulativo ao existencial, do *intelligere* ao *esse*. Para Gilson, o ponto de discordância entre os dois mestres dominicanos, Tomás de Aquino e Eckhart, reside justamente na diferente recepção da célebre proposição neoplatônica do *Liber de Causis* (IV, 37), a saber: *Prima rerum creaturam est esse* (A primeira das coisas criadas é o ser). Tal proposição, segundo Gilson, no *Comentário ao Liber de Causis* de Tomás de Aquino, interpretada à luz do versículo do Êxodo (3,15): *Ego sum qui sum*, serve para defender a tese da precedência do ser em relação ao conhecer.

Eckhart, no entanto, entenderia de outro modo que Tomás de Aquino. Para o medievalista, segundo o místico, se Deus quisesse dizer que Ele é o ser, diria apenas: *Ego sum*; mas não é o que ocorre, pois, diferentemente, o Êxodo traz: *Ego sum qui sum*. E tal enunciado, ao invés de revelar o que Deus é, serve de outro modo para velá-lo, escondê-lo, encobri-lo. Neste caso, o medievalista observa que a interpretação do famoso versículo – que, segundo ele, dera origem à chamada «metafísica do Êxodo» – é mediada pela teologia negativa do judeu cordovês do século XII Moisés Maimônides; o que, por vias tortuosas, acabaria reforçando a ontologia neoplatônica de Proclo. É por este caminho que Gilson poderá por fim dizer que Eckhart considera “... Deus como aquele que tem o privilégio de ser o ser puro de todo o ser (*puritas essendi*), e que, em razão da própria pureza, em relação ao ser, pode ser a causa do ser” (GILSON, 1962, p. 696).

Assim, Deus, como a intelecto que causa o ser, tem de ser entendido como uma inteligência anterior ao ser. A defesa desta tese pelo mestre renano também teria sido reforçada em outro nível pela interpretação de uma passagem do Evangelho de João (Jo 1,1): “No princípio era o Verbo”; ou seja, o Verbo, como Palavra ou Inteligência, teria anterioridade em relação ao ser, pois seria o Princípio do ser. E tal ilação encontraria eco em outra passagem do mesmo evangelho joanino (Jo 14, 6), na qual Deus diz de si mesmo: “Eu sou a Verdade”, isto é, a Sabedoria (*Sapientia*) (cf. GILSON, 1962, p. 865-66). Deste modo, em conclusão: o *Ego sunt qui sunt* não indicaria positivamente o ser de Deus, mas, ao contrário, o encobriria; e

antes disso, remeteria à primazia do Verbo, da Palavra, da Inteligência, da Sabedoria em relação ao ser.

Na sequência, Gilson considera que este primeiro ponto por ele assinalado está complementado por um esquema triádico que, tal como no neoplatonismo, articula os termos entender, viver e ser (*intelligere, vivere e esse*). Na composição deste esquema, reside o segundo ponto destacado pelo medievalista em que se sobressai a teoria trinitária de Mestre Eckhart.

Para Gilson, não há dúvida de que o esquema trinitário, aqui retomado por Eckhart, provém do *De libero arbitrio* (II, 3,7) de Agostinho, no qual o Pai está identificado com o ser, o Filho com a vida e o Espírito Santo com a inteligência. Na realidade, tal esquema também poderia ter vindo do *De divinis nominibus* (Cap. 5) de Dionísio (cf. ECKHART, 1998, p. 195). Mas, seja como for, Gilson entende que o mestre renano, por sua vez, teria invertido a ordem entre o primeiro e último termo, fazendo com que o intelecto assumisse a precedência em relação ao ser; e que, além disso, fosse associado não mais à figura de Deus-Espírito, senão à de Deus-Pai. E não é só isso. Em um segundo momento, a unidade da essência divina (a *deitas* eckhartiana) também seria identificada com o intelecto, pois, segundo Gilson, para o místico alemão, apenas o intelecto, associado a Deus-Pai, poderia realizar a passagem da quietude do Uno para a multiplicidade das gerações e das processões, mediante o ato de criar (cf. GILSON, 1962, p. 696-97). Em outros termos, isso não é diferente de dizer que é o Verbo que cria e, pelo ato de criar, cria a própria vida e o ser. E assim, caberia ao intelecto, e não ao ser ou à vida, o ato criativo que faz com que a alma saia (*editus*) de seu lugar de origem e ingresse no mundo. De acordo com isso, conclui Gilson que o movimento contrário no qual a alma retorna (*reditus*) ao Uno também se daria pela via intelectual, tal como na dialética plotiniana, pois, em última análise, é a alma, enquanto intelecto, que empreende o caminho de volta, e não o ser. Deste modo, o intelecto (*intelligere*) só estaria subordinado a uma instância superior: o Uno (cf. GILSON, 1962, p. 696).

A nosso ver, diferentemente do que sugere Gilson, só podemos bem compreender a tríade (ou *arché*) eckhartiana – seja ela tomada de Agostinho, do *Liber de Causis* ou do Pseudo-Dionísio, em termos de intelecto, vida e ser –, de forma circular, em que a anterioridade ou posterioridade dos termos depende do lugar de onde se está partindo. Assim, por exemplo, e com igual razão, se tomarmos como ponto de partida a inteligência, poderemos afirmar que ela é anterior à vida e ao ser; ou de outro modo, se partirmos da vida, que ela é anterior ao ser e à inteligência; ou ainda, quando partirmos do ser, que ele é anterior à vida e à inteligência. É assim que lemos na continuação da mesma frase antes citada do sermão eckhartiano *O anel do ser* (ECKHART, 1998, p. 58): “Porém, por outro lado, a vida é mais nobre que o ser ou o conhecimento, a árvore vive enquanto a pedra tem apenas ser. E se agora tomarmos o ser em sua nudez e pureza, tal

como é em si mesmo, então é maior que o conhecimento ou a vida; pois, quem tem ser, tem (também) conhecimento e vida.”

O que aqui está em jogo não é só a anterioridade de um ou de outro termo, mas a própria alternância do lugar ocupado pelos mesmos no esquema triádico e circular, aspecto que Gilson deixa de lado.

Do mesmo modo, alguns estudiosos, como é o caso de Amador Vega (1998, p. 195), irão encontrar na aparente discordância entre esta e outras passagens de Eckhart, apenas as transformações internas de seu pensamento. Não obstante, parece-nos que, como neste caso indica o próprio título do sermão *O anel do ser*, tanto o ser, como a vida e o intelecto têm de ser tomados de forma circular e relacional, tal como o mesmo Vega admitirá mais adiante, ao encontrar aí a antiga metáfora em que Deus é entendido como um círculo sem centro que está em todas as partes e em lugar nenhum. Ou seja: dependendo do termo do qual se parte em um movimento circular entre três termos, um dos termos sempre será anterior aos demais, e assim sucessivamente.

Independentemente disso, é importante considerar para o presente estudo outro aspecto evidenciado pelo medievalista francês.

Segundo Gilson, se é o intelecto que produz o ser e a vida, sem ele não haveria nenhum dos dois; e também decorre daí que a criatura, quando considerada fora da inteligência, seria um puro nada (*pur néant*), no sentido de que, por si só, ela não é. A criatura seria, então, um nada de ser, uma nulidade (*nulleitas*), pois, o ser e a vida estão em estrita dependência do intelecto (cf. GILSON, 1962, p. 697-698). É deste modo que teríamos de ler afirmações como a da *Proposição 26*, condenada em 1329, pela Bula – *In agro dominico* – de João XXII: “Todas as criaturas são um puro Nada: e não digo que são pouco ou algo, senão que são um puro Nada” (ECKHART, 1998, p. 178). Isto é: para Gilson, o puro nada decorre de uma falta: a ausência de relação do ser e da vida com o intelecto.

Assim, concluímos esta parte afirmando que o texto de Gilson também não é a fonte de onde procede a frase de Eckhart citada por Sartre, pois o medievalista em momento algum a refere ou mesmo faz menção ao seu conteúdo. Em troca, temos, então, de admitir, por exclusão, que Sartre leu os textos do místico renano, assim como leu, analisou e citou os textos de São João da Cruz e Santa Tereza de Ávila. É possível que Sartre tenha lido a tradução francesa dos textos eckhartianos (*Maître Eckhart. Traités et sermons*. Paris: Aubier, 1942), publicada dez anos antes de *Saint Genet*.

De qualquer modo, os resultados que alcançamos até aqui, são significativos para direcionar doravante a investigação. São eles que permitem afirmar que Sartre teve acesso à interpretação de Eckhart por Gilson – de qualquer forma distinta de Heidegger – e averiguar se é esta a interpretação utilizada na compreensão sartreana do místico renano.

Eis a questão: Sartre se vale da interpretação gilsoniana de Eckhart como pressuposto de sua compreensão do místico?

Como ponto de partida, afirmamos a hipótese de que Sartre segue a interpretação gilsoniana de Eckhart. E, com base nisso, buscamos confirmar a hipótese indicando a incidência desta interpretação no tratamento da noção eckhartiana de nada (*nicht*).

4. Da sofística do não ao nada

Em *Saint Genet*, Sartre distingue as vias negativas da mística com base em três modos distintos de relacionar o singular e o universal. O primeiro modo é a ascese de origem platônica, própria das sociedades agrárias e artesanais, em que se busca renunciar o singular com o objetivo de alcançar o universal (SARTRE, 2002, p. 201). Tal despojamento, para ele, tanto caracteriza a ascese cristã, a gnose e o neoplatonismo em geral como também a *consciência infeliz* hegeliana, pois em todos eles há o propósito principal de enfraquecer como forma de ascensão ao universal.

O segundo modo é o da ascese que tem em vista renunciar o universal, radicado no mundo ou no próprio singular, a fim de encontrar uma universalidade mais plena. Neste caso, a mística figura como uma via que culmina com a negação do universal, presente nas singularidades, sob a forma do conceito, do pensamento, do *ego cogito*. Se o universal de corte platônico – ou mesmo hegeliano – precisava ser conquistado mediante o exercício teórico, posto que residia no Mundo das Ideias ou no Espírito, o universal agora está ao alcance de todos; e por isso mesmo, doravante é o singular, ao nível da “exceção pura”, que precisa ser conquistado (SARTRE, 2002, p. 202). O que, então, tem de ser buscado é a “existência sob sua primeira forma, isto é, de uma realidade que não pode ser *pensada* – pois todo pensamento universaliza – mas apenas vivida no silêncio” (SARTRE, 2002, p. 202).

É precisamente neste segundo modo que Sartre situa Mestre Eckhart ao lado dos dois místicos castelhanos, São João da Cruz e Santa Teresa de Jesus ou de Ávila. Ao centrar-se nesta tendência da mística, ele sublinha o aspecto da renúncia de si que conduz, em última instância, a uma negação do singular pelo não dizer, o não falar, o calar, o silenciar. Podemos ver, por exemplo, este tipo de negação do universal no singular em uma das frases que Sartre toma de Tereza de Ávila: “Porque, verdadeiramente, é grande humildade ver-se condenar sem culpa e calar...”; ou na que ele cita de João da Cruz: “Para vires a saber tudo, não queiras saber nada. (...) Para vires a ser tudo, não queiras ser nada” (SARTRE, 2002, p. 199, n. 8).

Nestes poucos exemplos, dentre outros, podemos ver mais precisamente a razão pela qual Sartre desqualifica este tipo de mística com expressões

tais como “sofística do Não” ou “dialética do Não” (SARTRE, 2004, p. 199 e p. 201). Para ele, os místicos situam a negação ao nível da palavra, do verbo, do conhecimento, do *cogito*, do *intelligere*, e não chegam a negar o existente singular. Ou melhor, na hora de negar o ser em sua singularidade mais radical, rejeitam apenas o *intelligere*, optando pelo silêncio, o calar e a humildade passiva. O acento, neste caso, recai sobre a negação da linguagem – não dizer, não falar, calar ou silenciar –, ao invés de incidir sobre a negação do ser enquanto existência singular. Parece residir aí o significado daquele procedimento chamado por Sartre de sofístico: *a sofística do Não*. Segundo ele, a sofística caracteriza-se por uma dialética “em que um Não levado ao extremo é transformado necessariamente em Sim” (Sartre, 2002, p. 199). A negação, além de permanecer ao nível da negação verbal, termina por reafirmar o nada como um novo momento positivo do Verbo, isto é: Deus como um *Verbum eternum*. Assim, o *nicht* de Eckhart, neste caso, significaria o retorno a uma afirmação situada no plano do *intellectum*.

Radica aqui uma das razões que nos leva a assumir que, neste particular, Sartre lê o místico alemão a partir de uma interpretação que, se não é a mesma de Gilson, é bastante similar, pois, em ambos as interpretações, a negação eckhartiana permanece situada ao nível do conhecimento, da palavra, da abstração vazia (e é isso a sofística, para Sartre), e não se remete ao nada ontológico radicado na existência singular.

No entanto, a proposta sartreana vai além deste primeiro momento.

Em um novo passo, Sartre transfere o problema para o nível existencial. Neste âmbito, embora ele possa vir a conceder que a mística negativa desloque a negatividade para o âmbito do ser singular, rejeita-a uma vez mais pelo simples fato dela ser incapaz de indicar uma nadificação encerrada no próprio singular. Ao contrário, os místicos voltariam a encontrar o singular em uma noção universal, ideal, verbal – a noção de Deus –, jogando assim outra vez a síntese para o plano do *intellectus*. Assim, para Sartre, o nada dos místicos, apesar de alcançar a negação do universal no singular, em uma dialética ascendente acabaria sendo reafirmado novamente como Ideia, como Saber Absoluto. Deste modo, a superação conservaria no plano ideal aquilo que, em um momento anterior, fora negado ao nível da existência (SARTRE, 2002, p. 205). E assim, pois, no fim das contas, o despojamento de Eckhart conduz mais bem à plenitude do ser, e não ao nada; e ainda, afirma a positividade do Ser Absoluto sem nenhuma contrapartida negativa.

De acordo com isso, mesmo que Sartre quisesse admitir, na frase citada de Eckhart, que o singular, tomado como nada, pudesse vir a albergar o sentido de não ter ser ou de não ter essência, tal admissão entraria em conflito com seu existencialismo. O singular eckhartiano, que rejeita “ser todas as coisas” ou “ser por toda a parte”, volta sempre a ser afirmado, tal como na teologia negativa, em uma instância superior a todos os seres, como um *ser mais que* os seres, uma espécie de *hyperousia*. Neste caso, a

negatividade extrema não está direcionada para o ser do singular como tal: apenas indicaria a negação de seus atributos. Dizer que o singular *não é*, significa dizer que é *mais que* o predicado *ser* a ele atribuído.

Na realidade, duas implicações estão em jogo aqui.

Primeiro, o *mais que ser* recoloca o ser do singular acima dos outros seres. E talvez seja essa a ideia de santidade que Sartre encontra em Genet, diferentemente daquilo que insinuam alguns, ao escreverem que Sartre “entende a palavra (santidade) no sentido ateuista” (MELTZER, 2006, p. 14). O *mais que ser* situa o singular eckhartiano no âmago da essência divina, da *puritas essentia*, como uma nova afirmação verbal do ser. Não há, com efeito, o desprendimento total da singularidade, pois sempre resta a segurança de um universal hipostasiado enquanto verbo divino, aí associado ao *além do ser* ou ao *nada* como negação da negação, ou seja, como uma nova afirmação. Conforme alguns estudiosos do tema chamam a atenção, a definição de Eckhart “Deus é um negar do negar”, indicaria, por si só, um momento afirmativo (cf. UEDA, 2013). A propósito disso, lemos no poema *O grão de mostarda*: “Oh alma minha, sai fora, Deus entra! Funde todo meu ser no Nada de Deus (*got is nicht*). Funde-te no caudal sem fundo! Se saio de ti, tu vens a mim, se eu me perco a ti te encontro. Oh bem, além do ser!” (ECKHART, 1998, p. 142).

E ainda, no sermão *O fruto do nada*: “Quando a alma chega ao Uno e ali entra numa recusa pura de si mesma, encontra Deus como um Nada. (...) Ele é o fruto do Nada. Deus havia nascido no Nada” (ECKHART, 1998, p. 145-150).

Em última análise, para Sartre, o calar de Santa Tereza e o nada dizer de São João da Cruz, assim como o nada conhecer – ou mesmo o nada ser – de Mestre Eckhart, estariam todos amparados na “preferência do Ser” (SARTRE, 2002, p. 216), pois, ainda que houvesse o desejo de desaprovação de si pelos outros ou de nadificação de si no plano singular, tal negação seria relativa e o desprendimento não seria total. E sendo assim, o singular sempre pode contar com uma última instância de aprovação que o acolhe e o reconforta.

Além disso, para Sartre, a ascese que propõe como última alternativa o silêncio, como já assinalamos acima, trata a existência em sua forma primária, mas se nega a pensá-la efetivamente, visto que só tem em vista o pensar que universaliza.

Diferentemente, para o filósofo francês, a intensificação da experiência de negação do singular no plano do próprio singular, que tenciona a via negativa ao extremo, poderia ser alcançada apenas em um terceiro modo: o da negação da singularidade por uma via descendente que desfaz uma singularidade para refazer outra cada vez mais singular; e, por isso mesmo, mais próxima do nada. Deste modo, a ascese não mais visa evidenciar uma consciência infeliz, como pura abstração formal e hipostasiada do

Ego cogito, nem atingir o nível de uma singularidade inefável, não dizível, silenciosa, senão que, ao contrário, procura “chegar, pela destruição rancorosa do singular *suportado* e *dado*, a uma singularidade *deliberada* e que estabelece as suas próprias leis” (SARTRE, 2002, p. 203, grifos do autor). A ascese é assim destruição recriação: é a “destruição sistemática de si” que tem “como efeito a livre produção de si” (SARTRE, 2002, p. 203).

A via negativa sartreana não é, portanto, a da busca de um curso negativo que vai do singular ao universal pela negação do singular, como na vertente platônica e neoplatônica; tampouco pretende negar o universal no singular, pela supressão da palavra, do conceito, do verbo, para em seguida se refugiar em um novo momento verbal afirmativo, tal como o nada de Deus eckhartiano. Em suma, a via sartreana é uma via que abandona qualquer tipo de universal para, em troca, imergir na plena experiência do singular que se cria livremente como uma autêntica singularidade.

Sartre (2002, p. 203) sublinha que, neste âmbito, a ascese consiste na própria destruição sistemática da singularidade. A recriação, neste sentido, não tem o caráter de superação afirmativa, de produção positiva de si, mas é a renúncia efetiva do singular já renunciado linguisticamente como condição de possibilidade de criação de um novo singular. 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, ou seja, da singularidade inautêntica. Há, por isso, um paradoxo neste tipo de ascese: é pelo aniquilamento do ser que se pode chegar à plenitude que reside em seu oposto: o nada.

Assim, a plenitude não é mais ascendente, mas descendente. Diferentemente da ascese na mística castelhana (São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila) e na renana (Mestre Eckhart), há aqui um processo de nadificação em que o singular desce cada vez mais e mais em sua própria singularidade, e não consegue – nem pretende – voltar ao amparo de um fundamento universal, seja ele posto em um universal situado no mundo das ideias ou no próprio interior do singular. É um descenso numa escala de involução em que o ser guarda apenas a lembrança dos modos de ser anteriores. É 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.

Referências bibliográficas

- Anônimo. *Liber de Causis*. Estudo preliminar, bibliografia e tradução de Rafael Aguila. Bilbao: Universidade País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001, 138p.
- BAUCHWITZ, O. F. Pobreza e serenidade. Para uma mística do cotidiano. In SANTORO, F.; FOGEL, G.; AMARAL, G. Pensamento no Brasil – Volume I – Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010, p. 121-139.

- BOAVENTURA. *Breviloquium*. In Obras escolhidas de São Boaventura. Trad. Luis A. De Boni. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Ucs, 1983.
- BONARDEL, Françoise. *Bouddhisme et philosophie*. Paris: Harmattan, 2008.
- ECKHART, M. *El fruto de la nada*. Barcelona: Siruela, 1998.
- _____. *Traité et sermons*. Paris: Aubier, 1942.
- GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962.
- MARION, Jean-Luc. *L'être et Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- MELTZER, Françoise. Sobre a questão da *Aufhebung*: Baudelaire, Bataille e Sartre. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 75, p. 3-19, 2006.
- RICOEUR, P. *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- ROSSATTO, N. D. Mística, linguagem e filosofia. *Humanidades em Revista*. Editora Unijuí, RS, n. 7, p. 11-24, 2008.
- _____. *Anima annihilata et spiritualis intellectio*. A filosofia e a mística medieval. *Perspectiva Filosófica*. V. 01, n. 35, pp. 91-106, Jan-Jun 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 2003.
- _____. *Saint Genet: ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SIVÁC, Josef. *Del'«In-Existence» intentionnelle à l'«Ek-in-sistence» existentielle*. *Analecta Husserliana*. Vol. CIII, Book 1. Heidelberg/London/New York: Springer, 2009.
- TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- _____. *Sobre mística*. *Diálogo científico*, v. 14, n.1/2, pp. 11-21, 2005.
- UEDA, Shizuteru. O Nada absoluto no Zen, em Eckhart e em Nietzsche. In. FLORENTINO NETO, A.; GIACIOIA JR, O. O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto. Campinas: Editora Phi, p. 205-250, 2013.
- VAN BUUREN, Maarten. *Être et exister: le cas de La nausée*. *Rilief* 1 (1), pp. 74-89, 2007.

Endereço do Autor:

Universidade Federal de Santa Maria
Departamento de Filosofia, CCSH, Prédio 74 A
Campus Camobi, Cidade Universitária
97105-900 Santa Maria — RS
rossatto.dutra@gmail.com