

A função prática do ego na obra de Sartre*

Túlio Enrique Stafuzza (UFSCar)
Bolsista FAPESP

Resumo

O presente artigo circunscreve o tema do Ego na obra do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Mais precisamente, analisa-se a concepção de Ego como transcendente à consciência intencional, constituído pelo saber reflexivo, bem como sua *função prática*, a saber, mascarar a espontaneidade da consciência. Num primeiro momento, essa análise percorre o conteúdo temático inscrito na primeira obra do autor, *A Transcendência do Ego*; num segundo momento, ela investiga a repercussão de tal conteúdo na obra do próprio autor, isto é, seu foco será o célebre romance *A náusea*. Ou seja, o intuito final deste artigo é mostrar como alguns pontos da crise de Roquentin, personagem principal do romance, podem ser entendidos na perspectiva temática de *A Transcendência do Ego*.

Palavras-chave

Ego; Transcendência; Consciência; Espontaneidade; Náusea; Reflexão.

Jean-Paul Sartre é conhecido como romancista, contista, teatrólogo, ensaísta, ativista político e, enfim, filósofo. Pode-se dizer que o acúmulo de atividades nos mais diversos gêneros literários, juntamente com seu enorme sucesso em tais áreas, fez sua filosofia, centro edificante de seu pensamento, ser esquecida ou mal compreendida por várias décadas. Acontece que mesmo os escritos ditos literários de Sartre estão altamente fundamentados em sua filosofia e, ao mesmo tempo, suas principais inovações filosóficas encontram em seus romances um local adequado para se fixarem. Sendo assim, qualquer um que se proponha a compreender verdadeiramente a singularidade do pensamento de Sartre, deve poder abarcar, ao menos em seu horizonte, tanto sua filosofia como sua literatura. Entender o motivo e a exigência de cada obra é

* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

papel central no estudo desse autor tão marcado pelo termo engajamento. Assim, o objetivo de nosso trabalho é investigar: primeiramente, aquilo que Sartre, ao final de sua obra inaugural, *A Transcendência do Ego*, define como a *função prática do Ego*; num segundo momento, pretendemos investigar em quais perspectivas pode-se compreender tal conceito em seu célebre romance, *A Náusea*. Temos como objetivo, portanto, compreender de que modo seria possível investigar uma mesma ocorrência temática em ambas as obras, ou seja, entender de que forma as mais diversas formas de expressão – filosófica e literária – partilham, em Sartre, da mesma fonte, de mesmos conceitos e ideias.

A questão central a que Sartre dedica *A transcendência do Ego* é se “o Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de fato as representações entre si?” (SARTRE, 1994, p.45), isto é, “Sartre introduz a questão da constituição do Ego: devemos considerar o ego como um ‘habitante’ da consciência – seja como princípio de unificação, seja como presença real, em ambos os casos como estando na consciência?” (SILVA, 2004, p. 36, grifo nosso). Para investigar tal problemática, nosso autor conta como arsenal a descoberta da fenomenologia de Husserl. Contra aquela “filosofia alimentar” na qual “o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as a sua própria substância” (SARTRE, 2005, p.55), isto é, contra os chamados “conteúdos de consciência”, Sartre viu em Husserl, precisamente em seu conceito intencionalidade, a chave para repensar a constituição do objeto psíquico: se se admitir que “toda a consciência é consciência *de* alguma coisa”, se ela é vazia, um mero voltar-se a alguma coisa, então, como se poderia sustentar que exista um Ego nesta consciência, que é, a rigor, um *nada*? O fluxo da consciência é auto-unificante, sem que para tal seja necessário conceber certo polo unificador. Transformada em puro nada, não há lugar na consciência nem para o Ego como princípio de unificação dos conteúdos empíricos (como pretende o neokantismo francês e, até mesmo, o próprio Husserl) e nem como certo *emanador* de sentimentos (como os “psicólogos do amor-próprio” defendem).

O Ego que encontramos na consciência empírica, assim, não poderia estar contido na própria consciência, mas constitui-se transcendente a esta. Vejamos. Sartre formula que o objeto psíquico, na verdade, é originário, captado por uma reflexão, isto é, uma consciência que tem como objeto seus próprios vividos: “O Eu surge na

passagem da consciência irrefletida¹ para a consciência reflexionante: ele não é anterior à consciência do objeto; pelo contrário, é posto pela consciência reflexionante a maneira de um objeto.” (ibidem, p.40). Isto é, limpo o campo de imanência, não há sentido em conceber o Ego como polo unificador presente formalmente na consciência. Sartre não vê motivos para afirmar a existência de tal polo, visto que o fluxo das consciências é auto-unificante. Afirmá-lo, na verdade, feriria inclusive o conceito de intencionalidade, seria conjecturar alguma estrutura permeando um nada. O Ego que captamos é, dissemos, dado através da reflexão. Assim ele é tido como um objeto, objeto transcendente da consciência reflexiva – ele não está *na* consciência, mas a transcende. O erro cometido pelo denominados “psicólogos do amor próprio” é, justamente, afirmar que o Ego está presente materialmente na consciência como certo emanante de ações e sentimentos. Afinal, caso assim fosse, teríamos que admitir que ele é anterior a própria consciência intencional, a própria experiência, e isto não é nada mais do que aceitar que “a consciência reflexiva viria primeiro, antes da consciência irrefletida” (ibidem, p. 42). Não se pode mais admitir, dado o conceito de intencionalidade, esta primazia do Ego que, materialmente presente na consciência, regule e produza os sentimentos e as ações frente a algum estado qualquer sem antes ter ocorrido à experiência própria deste estado. Se há um estado desagradável frente ao sofrimento de Pedro, é Pedro que aparece como dever-ser-socorrido o motivo deste estado, e não uma emanção de certo Eu material, senhor absoluto dos dados empíricos. Pois se assim fosse, estaríamos afirmando o absurdo de que a consciência reflexiva seria causa da irrefletida, de que o estado seria causa das consciências. Os sentimentos e as ações, como melhor veremos adiante, são polos transcendentos unificadores dos vividos, e não algum tipo de emanção interna de um Eu que habita materialmente a consciência. E o Ego, assim, consequentemente, só poderá ser concebido como polo transcendente dos sentimentos e ações. Eis, em linhas gerais, a problemática de *A transcendência do Ego*.

Formulado a existência do Ego como transcendente à consciência intencional, vejamos agora, brevemente, como tal se constitui em sua transcendência, para depois, assim, compreendermos a *função prática* do Ego – conceito que usaremos para aproximar as obras de nosso autor. Jean-Paul Sartre inicia a segunda parte de seu ensaio *A transcendência do Ego*, cujo nome é *Constituição do Ego*, com a seguinte afirmação:

¹ Aquela que ‘visa’ algo que não ela mesma.

O Ego não é, diretamente, unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade imanente destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade transcendente: os estados e as ações. O Ego é a unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidade transcendente e é ele mesmo transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, tal como o polo-objeto da atitude irrefletida. Só que esse polo aparece apenas no mundo da reflexão. (SARTRE, 1994, p.59).

Assim, tal como o objeto atua no âmbito irrefletido, como polo unificador, como unidade sintética, o Ego, no âmbito do reflexivo, atua como unidade dessas transcendências, como o estado, por exemplo. Entretanto, deve-se notar que o Ego, diferentemente do objeto, constitui não uma unidade real, mas forjada, ideal. Tal concepção nos será bastante útil adiante, quando discutiremos a função prática do Ego. Desta forma tomemos como exemplo a constituição transcendente do estado, com o intuito de compreender a constituição do Ego.

O estado, portanto, é tido como unidade transcendente dos vividos apreendido pela consciência reflexiva. Vejamos melhor. Tomemos o exemplo da constituição do estado de ódio. Primeiro há uma série de vividos de repulsa por Pedro, mas somente quando a consciência reflexiva atenta para esses vividos, operando-lhes uma síntese, é que se pode então dizer: há o estado de ódio por Pedro, ou, simplesmente, “eu odeio Pedro”. É deste modo que “o estado aparece à consciência reflexiva” (*ibidem*, p.59). O ódio, assim, é uma unidade transcendente dos vividos de repulsa, isto é, o ódio “se revelou como elemento permanente para além da consciência atual de repulsão; ele foi constituído como sentido transcendente” (MOUTINHO, 1995a, p.38). Mas quais as consequências desta constituição transcendente do estado? Ora, se o ódio só pode ser dado numa reflexão, deve-se admitir que a reflexão, na verdade, já esteja de algum modo distante dos objetos primeiros da consciência. Isto é,

Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo o que a reflexão atinge é indubitável porque é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito de fato. É uma consciência que põe uma consciência. Tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem através desta consciência, esses objetos não tem nenhuma razão para participar nas características da consciência. (SARTRE, 1994, p.59)

Assim, temos desqualificada qualquer possibilidade de afirmar ser o estado algo imanente e certo à consciência que o posiciona, afinal, ele se constitui por certo afastamento dos vividos. É preciso notar em que sentido se dá essa constituição transcendente do estado: o ódio não é um determinado vivido isolado. O ódio nunca é

alcançado pela consciência irrefletida, nenhum vivido de repulsão pode abarcar este estado que chamamos de ódio. O estado se constitui, assim, ultrapassando os vividos. Dados os vividos de repulsão, o estado de ódio se constitui transcendendo estes, em todas as direções. Quando digo tenho ódio de Pedro, assumo o ódio para além dos vividos de repulsão. Tudo se passa como se o meu ódio por Pedro fosse durar sempre. Comprometo o futuro com a afirmação: eu odeio Pedro. Assim, justamente, pelo estado se também numa remissão ao futuro, fica impossibilitada a afirmação do ódio estar presente na consciência irrefletida, que é instantânea.

Vale sempre lembrar que o fluxo de consciência é auto-unificante, e não depende da ação da consciência refletida para tal. Embora o ódio atue como síntese, é apenas como síntese transcendente na atitude reflexiva. Deste modo, o ódio, como estado, não se limita a uma experiência de repulsão, embora somente apareça por esta. Assim podemos entender como se dá o estado de ódio:

Eis o suficiente, parece, para poder afirmar que o ódio não é da consciência. Ele extravasa a instantaneidade da consciência e não se submete à lei absoluta da consciência, para qual não há distinção entre a aparência e o ser. O ódio é, portanto, objeto transcendente. Cada ‘*erlebnis*’ revela-o por inteiro, mas ao mesmo tempo isso não é mais que um perfil, que uma projeção (uma ‘*Absehtung*’). O ódio é um título de crédito para um infinitude de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências. Dizer ‘eu odeio’ ou ‘eu amo’ por ocasião de uma consciência singular de abstração ou de repulsão é, também, operar uma verdadeira passagem ao infinito. (*ibidem*, p.60)

Nunca sendo dado por um vivido, o ódio é tido como um sentido, “título de crédito”, para uma infinidade de vividos. Do mesmo modo que, ao perceber um tinteiro, vendo-o por uma de suas faces, por um de seus perfis, digo “há um tinteiro”, frente a um vivido de repulsa de Pedro, digo: “eu o odeio”. Só que no caso do estado, é uma unidade forjada que efetuo, visto que é certo dizer que “os direitos da reflexão sejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e ficará sempre duvidoso que o odeie. Com efeito, esta afirmação extravasa infinitamente o poder da reflexão” (*ibidem*). Nota-se que no plano irrefletido, não há distinção entre a aparência e o ser, esta diferenciação só ocorrerá no plano da reflexão. Tal nota será de grande valia adiante.

Dada constituição transcendente dos estados, temos que o papel reservado ao Ego, nada mais é, do que síntese transcendente do psíquico. Do mesmo modo que o ódio é tido como síntese transcendente dos vividos de repulsa, o Ego é tido como

síntese dos estados, ações e qualidades. Entretanto, deve-se notar que quando unifico os vividos de repulsa e chamo-lhes ódio, qualifico tais vividos sobre o signo do ódio, visto que não há vivido propriamente dito, no plano irrefletido, de ódio. Mas, quando se unifica os estados no Ego, esta qualificação não ocorre. O Ego é tal qual a síntese dos psíquicos, e não há acréscimo de sentido. Assim, embora o psíquico possa ser contradito conforme os vividos, o Ego não será contradito conforme o psíquico. Desta forma, a relação do Ego com o psíquico “é uma relação de produção poética ou, se quiser, de criação” (*ibidem*). Assim, como muito bem coloca Moutinho:

Essa constituição, realizada pela reflexão impura², é feita ‘em sentido inverso do que segue a produção real’, o que significa que ‘as consciências são dadas como emanando dos estados, e os estados como produzidos pelo Ego’. O Ego aparece como produzindo seus estados, ações e qualidades, tipo de produção que Sartre denomina ‘poética’. Não é o estado que se reúne a totalidade Ego, mas, por meio da reflexão constituinte (impura), é intencionada ‘uma relação que atravessa o tempo ao inverso’, de modo que o Ego aparece como a fonte do estado. (MOUTINHO, 1995a, p.40)

A maneira pela qual o estado vem a se fundir em sua totalidade, faz com que a totalidade seja concebida como produtora do estado, como primeira a este. É fácil percebermos que, sendo o ódio uma unificação dos vividos que lhes acrescentam um sentido, este lhes é posterior e assim, não os produz. Contudo, sendo que o Ego não doa sentido quando unifica os estados, não se tem a concepção do estado ser anterior. Toma-se, levemente, o Ego como criador dos estados, sendo constituído por esse ‘tempo ao inverso’, do presente ao passado. Desta forma, aparece, assim, o Ego como fonte dos estados. “Assim, o ato unificador da reflexão religa de modo muito especial, cada novo estado à totalidade concreta do Eu” (SARTRE, 1994, p.68). Esta é a origem da confusão efetuada pelos psicólogos do amor próprio.

Deste modo, podemos agora entender a constituição³ do Ego e o os problemas que ela carrega consigo:

O Ego é um objeto apreendido, mas também constituído pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no sentido inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como

² Sartre também aponta para a existência da reflexão pura, que realizaria a síntese do vivido sem extrapolar os dados contidos neste. Entretanto, para o desenvolvimento de nosso artigo, nos basta o conceito de reflexão impura, sendo que o termo reflexão é geralmente usado para denominar tal tipo.

³ Constituir’ tem aqui simplesmente o sentido de ‘projetar’.

produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade sobre o sujeito Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. (SARTRE, 1994, pp.69,70)

Como o saber reflexivo não apenas apreende o objeto Ego, mas também o constitui, tudo se passa como se, na verdade, este objeto fosse primeiro e necessário para as consciências e para os estados. Deste modo, a inversão – na qual o Ego, dado pelo saber reflexivo e, portanto, póstumo em relação às consciências, é tido como anterior e necessário a todos estados e consciências – pode ser compreendida como o esforço da consciência de mascarar sua própria espontaneidade no Ego: eis a função prática do Ego. Conforme as letras de Moutinho:

Sabemos que, malgrado a inversão, ‘o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego’. A consciência reflexiva inverte a produção real, numa espécie de projeção de sua própria espontaneidade no objeto Ego, para fugir de si mesma. A ‘função’ do Ego seria assim antes ‘prática’ que ‘teórica’: ‘Talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade’, tal como uma ‘falsa representação’ da consciência. É que só aí, graças ao Ego, ‘uma distinção poderá se efetuar entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido’. (MOUTINHO, 1995a, p.41)

Assim, a função prática, que havíamos concebido como conceito chave de aproximação das obras de gêneros distintos, encontra aqui sua formulação conceitual no próprio modo de constituição do Ego: para fugir de sua espontaneidade, para fugir da espontaneidade do mundo onde, a rigor, é, em última estância, o local próprio de nossa constituição, a consciência mascara-se no Ego, atribuindo-se valores próprios, como ser e real, que ela não possui.

A função prática, assim, concluímos, nada mais é do que o esforço da consciência de esconder sua própria espontaneidade no objeto Ego: visto que este é ‘constituído’ através de uma consciência projetada, credita-se nesta projeção, que é feita de modo a inverter o fluxo temporal, a origem dos fenômenos psíquicos. Contudo, trata-se de um esforço, nunca realizável, visto que a projeção operada não pode reconstituir a espontaneidade primeira e criadora.

Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este Ego que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei. (SARTRE, 1994, pp. 80,81)

Como afirmamos anteriormente, quando discutíamos acerca da constituição dos estados, não há distinção entre aparência e ser para a consciência irrefletida. Desta

forma, o Ego, quando “executa” sua função, é tido como anterior à consciência e carrega consigo a distinção entre ser e aparência. Por isso, afinal, a consciência mascara sua espontaneidade.

Compreendida a função prática do Ego, conceito presente no ensaio de cunho filosófico, atentemo-nos agora para a possibilidade de aproximação deste com o romance. Acontece que não foi somente a fenomenologia de Husserl que ocupou o pensamento de Sartre em sua juventude. Neste período, além de se dedicar a peças de teatro, escrever alguns poemas, ele se dedica a outro grande tema de sua filosofia: a *contingência*. E é justamente numa tentativa de abarcar tal tema que Sartre escreve *A náusea*. Como narra Moutinho:

Era sobre a contingência o poema que escreveu em 1929, *A árvore*: “Como mais tarde, em *A náusea*, a árvore em sua vã proliferação indicava a contingência” (Beauvoir 1, p. 48). Do mesmo modo, o “factum” que começou a escrever no final de 1931; Sartre o chamava “o factum sobre a contingência”; é essa obra, que, após modificações, tornar-se-á *A náusea*. (MOUTINHO, 1995a, p.47)

Eis, portanto, os motivos, os problemas que levaram a escrita de *A náusea*: a investigação acerca do tema da contingência. Entretanto, antes de começarmos a análise do romance cabe, aqui, alguma consideração acerca do papel do romance na obra de Sartre, bem como acerca da relação deste com sua filosofia. Afinal, por que o conceito de consciência intencional levou Sartre a escrever uma obra de cunho filosófico e o problema sobre a contingência dera origem a um romance? Vejamos o significado do romance e do ensaio filosófico para darmos luz a esta questão.

Ora, a finalidade pela qual um conceito é exposto por meio da narrativa literária difere-se da finalidade própria dos textos filosóficos:

De novo Beauvoir: “Recusando qualquer crédito às afirmações universais, ele [Sartre] tirava de si o direito de enunciar a própria recusa no tom universal; em vez de dizer, cabia-lhe mostrar. Ele admirava os mitos a que, por razões análogas, Platão recorrera, e não se incomodava em imitá-lo”. *A náusea* nasce pois inserida nessa perspectiva: “Expressar numa forma literária verdades e sentimentos metafísicos” (ibidem, p 47, grifos nossos).

Neste sentido, cabe, no caso dos escritos literários de Sartre, a mesma ponderação feita por Maurice Merleau-Ponty destinada à obra *A convidada*, de Beauvoir, como alerta Figurelli: “Para Merleau, toda obra de um grande romancista é sempre guiada por duas ou três ideias filosóficas. ‘Não é função do romancista tematizar essas ideias; sua função é fazê-las existir diante de nós à maneira das

coisas.”(FIGURELLI, 2005, p 170, grifos nossos). Isto é, o objetivo do romance não é tematizar, conceituar, este é o papel da filosofia, e sim “fazer existir” as ideias, “mostrá-las”, torná-las vivas. Neste sentido, há um equívoco em considerar *A náusea* como um *romance de tese*, ainda segundo Figurelli:

O ‘romance de tese’, além de agradar, pretendia instruir e moralizar. Em 1945, o crítico Maurice Blanchot tomou posição face aos romances de Sartre: “O romance não tem nada a temer de uma tese, sob a condição de que a tese aceite não ser nada sem o romance. Pois o romance tem sua própria moral que é a ambigüidade e o equívoco”. (*ibidem*, pp. 169, 170)

A tese – as ideias, unindo as duas citações (de Merleau-Ponty e de Blanchot) – só pode existir enquanto romance, enquanto narrativa, pois o papel do romancista não é tematizar suas ideias, mas “fazê-las existir”. Sendo assim, temos que o papel de *A náusea* é mostrar, narrar o problema da contingência. Se a “função” do romance é esta, então, partindo do conceito de função prática do Ego, nossa tarefa agora é aproximar tal conceito ao romance. Nota-se, contudo, que tal aproximação não é necessária. Iremos ler agora o romance sob a ótica da temática de *A transcendência do Ego*, o que não quer dizer que tais obras não sejam, em si mesmas, autossuficientes. A chave de leitura, assim, que empregamos em nosso trabalho pode ser entendida, agora, no sentido de aproximar duas obras autossuficientes por meio de pontos em comum, o que não quer dizer que haja certa prioridade conceitual de uma sobre a outra. O ponto de partida escolhido, no caso, *A transcendência do Ego*, é puramente arbitrário e não necessário. Deste modo, a ideia que um Ego é transcendente a consciência dificilmente poderia ser exposta num romance, contudo, o conceito de contingência encontra uma melhor forma de expressão no gênero literário. Assim, nosso objetivo revela-se em mostrar de que forma estas duas ideias centrais são complementares, passíveis de uma aproximação.

Justificada a relação literatura e filosofia no pensamento sartriano, é preciso, antes de iniciarmos a análise do romance, justificar, mesmo que tão tardiamente, por que escolhemos justamente este romance entre tantas obras literárias de nosso autor para fazer a referida aproximação. Ora, se seguissemos uma ordem puramente histórico-biográfica da vida de Sartre, seríamos obrigados a aproximar *A Náusea* de *O esboço de uma teoria das emoções*. Visto, pois, serem escritas e editadas mais proximamente. Entretanto, a justificativa para a escolha das duas obras foi feita a partir da temática própria das obras, de modo que concordamos com Moutinho que diz:

valeria mais aproximar A náusea não do Esboço de uma teoria das emoções, pequeno fragmento, mas do Ensaio sobre a transcendência do Ego: é que nessa obra, como vimos, Sartre “esboça a teoria do objeto psíquico”, de que o Esboço de uma teoria das emoções, na verdade, procurará ser um “desenvolvimento”. Essa teoria, por seu lado, tem como contrapartida o conceito de consciência, entendida como vazio pura, “nada”; ora, é precisamente através deste conceito de consciência, tal como aparece no Ensaio a transcendência do Ego, e do conceito de contingência, tal como descrito em A náusea, que procuraremos uma aproximação entre as duas obras. (...) A nosso ver, a afirmação de que a consciência é “nada” só é inteiramente inteligível à luz do conceito de contingência. (MOUTINHO, 1995a, p. 48).

Desta forma, embora concordemos inteiramente com a afirmação de Moutinho, e precisaremos para nosso intuito passar pela aproximação efetuada pelo comentador (consciência como nada e contingência), vale lembrar que o ponto que edificamos no ensaio para fazer a aproximação, como dissemos, é o conceito de função prática do Ego, que, afinal, a rigor, pode ser entendido como consequência acerca destes dois conceitos: consciência intencional e contingência. Assim, por de trás desta aproximação proposta por Moutinho, veremos agora, na nossa análise acerca do romance, de que forma a *função prática* pode ser encontrada por entre os relatos dos diários de Roquentin.

Não cabe aqui, vale ressaltar, uma reconstituição acerca de toda a jornada de Roquentin, pelo contrário, para alcançar nosso objetivo, vejamos apenas algumas passagens essenciais do romance, da crise Roquentin.

Se dissemos ser a origem de *A náusea* as inquietações sartrianas acerca do problema da contingência e creditamos, justamente, a esta contingência o papel central, o conceito chave passível de aproximação com *A transcendência do Ego*, precisamos ainda notar que “a descoberta da contingência é um percurso pontuado pelas manifestações da náusea” (SILVA, 2004, p. 81). Isto é, a própria náusea é símbolo da descoberta da contingência, assim, “há, portanto, uma relação entre a modificação do sujeito causada pela náusea e aproximação progressiva do desvelamento da existência como contingência” (*Ibidem*). Deste modo, acompanhar as crises de Roquentin aparece, para nós, como acompanhar o percurso da apreensão da contingência pelo nosso herói. É no próprio caminho da náusea que poderemos, assim, entrever a relação entre o ensaio e o romance.

Inicialmente, as manifestações da náusea dão-se nos objetos. Roquentin não sabe ao certo se foram os objetos que mudaram ou simplesmente o modo como ele os vê. A primeira constatação veio na orla do mar, ao pegar uma pedra para jogá-la ao mar, algo

o incomoda e ele a abandona. Atordoado, sem entender exatamente o que passou, Roquentin sai, volta para casa e escreve em uma folha sem data:

O melhor seria anotar os acontecimentos dia a dia. Manter um diário para que possam ser percebidos com clareza. Não deixar escapar as nuances, os pequenos fatos, ainda quando pareçam insignificantes, e sobretudo classificá-los. É preciso que diga como vejo essa mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isto que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza desta mudança. (SARTRE, 1976, p.13)

Dissemos que as indagações que levaram Sartre a escrever o romance era justamente uma investigação sobre a contingência, vemos agora que o motivo que levou Roquentin a escrever seu diário é, justamente, investigar algo que mudou. Inquirir seu cotidiano em busca de repostas. Seguindo o romance, no dia 26 de janeiro, terça-feira, Roquentin nos fornece uma explicação acerca do que realmente aconteceu naquele relato sobre a pedra frente ao mar:

Os objetos não deveriam tocar, já que não vivem. Utilizamo-los, colocamo-los em seus lugares, vivemos no meio deles: são úteis e nada mais. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos.

Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjôo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para as minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos. (IBIDEM, p 23).

Desta forma, aquelas inquietações primeiras, que levaram Roquentin a escrever o diário, agora sabemos, nada mais são do que as primeiras manifestações da náusea. Nota-se que assim, no próprio romance temos revelado, logo em seu início, ser seu objetivo compreender a contingência, visto ser esta dada pelas manifestações da náusea. No princípio, tais manifestações são apreendidas através dos sentidos, isto é, “as náuseas nas mãos”. Vejamos melhor. O que tais mudanças representam? O que mudou na pedra que assusta tanto nosso herói? Conforme o lúcido comentário de Franklin Leopoldo e Silva:

O incômodo inicial de Roquentin provém da dificuldade de interpretar a metamorfose: não apenas porque ela se dá de múltiplas maneiras, à medida que o sentimento da náusea progride, mas também porque ele não consegue avaliar muito bem até que ponto essa metamorfose está se dando nele mesmo. De qualquer modo, a sensação é de que as coisas já não são como antes, e a variedade em que isso se manifesta tende para a constatação final de que as coisas não são. A metamorfose significa que a confiança que até então se depositava no ser das coisas desmorona (...). É nesse sentido que as coisas se desvelam precisamente quando deixam de ser, já que o ser que as caracteriza

consistia somente na projeção do conjunto de expectativas do sujeito. (SILVA, 2005, p. 82)

Ora, assim podemos entrever a primeira aproximação com *A transcendência do Ego*: o incômodo que Roquentin sente quando percebe que as coisas estão diferentes (a náusea das mãos), que ele mesmo não sabe dizer ao certo qual é a origem, no fundo revela-se como o fim da confiança nas coisas. As coisas não deveriam perder sua estabilidade, não poderiam aparecer como animais, como Roquentin anota em seu diário. Ora, tal estabilidade projetada nas coisas é análoga a conferida ao Ego. Do mesmo modo que estaria seguro tendo certo Ego inatingível as incertezas do mundo, Roquentin gostaria que as coisas não se metamorfoseassem sob suas projeções. “As coisas não deveriam tocar”, entenda-se, não deveriam fugir das suas expectativas, de seu desejo que elas sempre permanecessem as mesmas.

Pode-se dizer que a descoberta da contingência é o outro lado da moeda da perda da necessidade que Roquentin atribuía a sua vida: seja em suas expectativas que os objetos “não tocassem”; seja pela descoberta de que a aventura é uma fraude; como também em seu trabalho de historiador, como veremos. Trata-se, assim, portanto, do próprio percurso da náusea. Deste modo, se, para a efetivação do objetivo proposto chegamos à conclusão que deveríamos seguir o percurso da náusea, temos que nossa tarefa nada mais é do que acompanhar os momentos pelos quais Roquentin abandona aquilo que dava certo suporte a sua vida. É à procura desta maquinaria astuciosa de tranqüilidade que precisamos, portanto, focar nossa análise.

Como foi possível notar, começamos abordar o romance sem antes apresentar ao menos a personagem principal, Antoine Roquentin. Acontece, que no próprio romance esta apresentação é tardia. Só é ao longo da narrativa que lentamente vamos colhendo as informações acerca dos personagens. Há inclusive, certa prioridade na apresentação dada ao cenário, como percebe Figurelli:

Quase ao final do livro, Sartre atribui a Anny uma surpreendente erudição no campo da espiritualidade católica: a leitura dos Exercícios Espirituais, de Santo Inácio de Loyola. “Foi-me muito útil. Em primeiro lugar, há uma maneira de colocar o cenário, em seguida, de fazer aparecer os personagens. Consegue-se ver – acrescentou com ar mágico.” (N, p. 233) É mais ou menos que Sartre faz na longa introdução de *A náusea*. (Figurelli, 2005, p158)

Assim, é lentamente que o leitor apreende que Roquentin é um historiador que, após ter viajado por diversas regiões do mundo, se fixou em Bouville para pesquisar e escrever um livro sobre o marquês de Rollebon, que vivera durante a revolução

francesa. O motivo de se fixar justamente em Bouville deve-se ao fato do material presente na biblioteca desta cidade ser relevante ao seu estudo sobre o marquês. Esta pequena apresentação de Roquentin, o historiador aventureiro, será relevante para o desenvolvimento de nosso trabalho.

Seguindo o percurso da náusea, temos que Roquentin sempre se orgulhou de ter tido, em sua vida, inúmeras aventuras. Entretanto, em mais um momento deste percurso da náusea, ele descobre que as aventuras de que tanto se orgulha, desvelam-se, na verdade como fraudes. Vejamos. Uma passagem mostra bem qual o sentido da aventura e por que nunca é possível realizá-las. Estamos falando da célebre passagem em que Roquentin, em Berlim, num bar, narra, para ele mesmo, o percurso desde que desembarcara em Berlim até aquele momento em que esperava sua convidada, Erna, voltar do toalete. Enquanto recompunha tais aventuras, narrava os tais acontecimentos para si mesmo, Erna volta do toalete e o abraça e toda a emoção de protagonizar uma aventura cessa. Isto na voz do próprio personagem:

Comecei a narrar para mim mesmo o que ocorrera depois de meu desembarque. Disse-me: ‘Na terceira noite, ao entrar num dancing chamado La Grotte Bleu, minha atenção foi despertada por uma mulher grandalhona, meio bêbada. E é essa mulher que estou aguardando nesse momento, a ouvir ‘Blue Sky’, e que vai voltar a se sentar à minha direita e me enlaçar o pescoço com os seus braços’. Senti então com violência que vivia uma aventura. Mas Erna retornou, se sentou ao meu lado, me enlaçou o pescoço com os seus braços e detestei-a sem saber bem por quê. Agora compreendo: é porque era preciso recomeçar a viver e a impressão de aventura acabava de se dissipar. (SARTRE, 1976, p. 66).

Quais são, assim, as características da aventura que faz com que Roquentin se preocupe tanto em tê-las, em vivê-las? Ora, o que a passagem nos mostra é que é somente pela narração que uma aventura é possível. Isto porque é por ela que um acontecimento banal ganha certa ordem na sucessão dos fatos, ganha o rigor que a vida cotidiana desconhece. Por isso Roquentin odiou Erna sem saber o porquê: porque a volta dela obrigou-o a abandonar a narração, abandonar a ordem que esta emprestava a sua vida para voltar realmente a viver. A volta de Erna liquida a narração, isto é, destrói o sentimento de estar vivendo uma aventura. Como coloca Moutinho:

É a narração que converte um acontecimento banal em aventura, como converteu em aventura o passado de Roquentin; a narração confere uma organicidade, um ‘rigor’, aos acontecimentos que a simples sucessão cotidiana desconhece (MOUTINHO, 1995a, p 51).

Mas como, afinal, pela narração, é possível transformar um acontecimento banal em aventura? Justamente pelo fato desta introduzir o finalismo aos acontecimentos. Toda ação, quando contada pela narração, já possui em seu horizonte um fim definido. O finalismo está presente na narração, mas não na vida. Neste sentido, temos que um herói não vive seu destino, mas o cumpre. Não há acaso numa narração, ela está livre da contingência, tudo acontece porque deveria acontecer daquela maneira, não há possibilidades a serem escolhidas. Assim, Roquentin precisa tanto das aventuras em sua vida: para resguardar a vida da contingência. Pela narração, pela afirmação “eu estou tendo uma aventura”, o rigor salva a vida da aventura. Deve-se notar que “esse rigor vem da inversão de sentido que a narração provoca, como se procedesse ‘às avessas’: ‘os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso’” (MOUTINHO, 1995a, p 51). Ora, sendo assim, o que é então a narração desenvolvida por Roquentin no trecho citado senão uma reflexão impura, constituinte? Narrar seu próprio passado nada mais é do que refletir sobre os próprios vividos. Do mesmo modo que a reflexão impura constituinte, a narração no caso do romance também é feita numa ordem inversa ao sentido temporal. As duas sendo constituídas neste sentido inverso funcionam conferindo ao vivido certo rigor, que na verdade é irreal, um dado póstumo ao vivido. Para escapar à contingência, à todas as angustiantes possibilidades que o futuro pode oferecer, Roquentin sente-se seguro no encadeamento do vivido no passado. Afinal, o que a narração faz é forjar uma nova perspectiva temporal:

O rigor só é possível por conta de uma confusão entre o plano do tempo e o do acontecimento. Enquanto no primeiro, ‘um instante leva a outro instante, e esse a outro, e assim sucessivamente’ isto é, enquanto há uma necessidade na passagem do tempo não se verifica ao mesmo quanto aos acontecimentos. O sentimento de aventura se origina quando “se atribui esta propriedade aos acontecimentos que nos surgem nos instantes; transportando para o conteúdo o que só pertence a forma. (IBIDEM, p 53)

Não que tal ordem seja algum tipo de determinismo, mas sim um fatalismo⁴. Logo, a distinção entre vida e narração pode ser entendida sobre o aspecto da

⁴ Esta afirmação de que a antítese da liberdade é o fatalismo e não o determinismo está presente em vários momentos da obra de Sartre. Com base nesta afirmação, inclusive, Moutinho (e nós) se distancia de outros comentadores de Sartre, a saber, de Arthur Danto, segundo o qual lemos em tais passagens que estamos analisando uma reformulação de Sartre acerca do problema da causalidade assim como Hume o formula. Segundo tal leitura, a necessidade, o rigor seria originário da falsa ideia de causalidade, que, segundo Hume, advém do *hábito* de vermos sempre os mesmos acontecimentos sucederem as mesmas causas. Acontece que, como Moutinho alerta, este rigor vem da não percepção de que a narração não condiz com o próprio fluxo do tempo. Como a falsa ideia de necessidade provém, assim, da transformação da ordem temporal na ordem dos acontecimentos, não poderia se creditar o problema a simples ideia de causalidade, que diz apenas ao problema da ordem dos acontecimentos, como propõe

consciência irrefletida e reflexão. De um lado temos a vida e a consciência irrefletida: contingente, espontânea e supérflua; e, do outro, a narração e o Ego: cuja *necessidade* possui o papel de velar a angústia da síntese originária. Deste modo, o falso rigor atingido pela aventura é análogo ao papel desempenhado pelo Ego em sua função prática. Nas letras de Franklin Leopoldo e Silva: “A ordem do vivido só é visível a posteriori: é então que escapamos do acaso. Isso significa que não se pode verdadeiramente escapar do acaso” (SILVA, 2005, p 83). Eis tanto a função prática do Ego, como também função da narração no sentido de forjar aventuras.

À descoberta de que toda a aventura é uma fraude germina em seu pensamento a descoberta de que a existência é dada como contingência. Este, portanto, é mais um passo do desvelar da contingência, da descoberta da existência. Como pontua Moutinho:

Daí por que a descoberta de que não teve aventuras não se limita a uma questão de palavras: “As aventuras estão nos livros. E, naturalmente, tudo o que conta nos livros pode acontecer realmente, mas não da mesma maneira. Era essa forma de acontecer que era tão importante para mim, que eu prezava tanto” (Sartre 34, p.63). Mais que palavras, é o sentimento de fatalidade, de necessidade que escapa e a conseqüente e ainda tímida descoberta de sua antítese, a liberdade. (MOUTINHO, 1995a, pp. 51, 52).

Deste modo, Roquentin descobre que, em nenhum momento de sua história, ele tenha sido realmente um aventureiro.

Há outra passagem de grande importância para nós, neste sentido de compreender a perda da necessidade como o anverso da descoberta da contingência. Estamos falando do momento no qual Roquentin desiste de se ocupar dos estudos do marquês. Ora, o que levou Roquentin a abandonar os estudos e quais as implicações deste abandono do livro por Roquentin? Vejamos. Uma frase seca rasga o texto: “Já não estou escrevendo meu livro sobre Rollebon; isso terminou, já não posso escrevê-lo. Que vou fazer de minha vida?” (SARTRE, 1976, p 143). Podemos dizer que temos aqui certa consequência da descoberta da mesma irreversibilidade do tempo. Definimos anteriormente Roquentin como historiador que tivera muitas aventuras em sua vida e mostramos que, na verdade, a rigor, ele não poderia ser um aventureiro. O abandono do estudo sobre o livro do Rollebon desvelará também a falseabilidade de Roquentin se considerar um historiador.

A figura do marquês é emblemática por representar o elo de Roquentin com o mundo, com o passado, com tudo o que ele não era, não poderia ser. Através das cartas

Danto.

do Marquês, os livros, os documentos, Roquentin tornava irrealmente presente uma existência do passado. Assim, a associação da existência entre o Roquentin e Rollebon aparece num sentido muito singular: o marquês precisava do historiador para ser e o historiador deste para não ser, para não sentir o seu ser. Nota-se que o papel do marquês é justamente alienar Roquentin de si próprio. Como escreve o próprio personagem em seu diário:

E eu já não dava por que existia; já não existia em mim, mas nele, era para ele que corria, para ele que respirava; o sentido dos meus movimentos era-me exterior, estava ali, precisamente frente a mim – nele... Eu era apenas o meio de fazer viver, a minha razão de ser era ele: o marquês me havia libertado de mim. Que hei de fazer agora? (*ibidem*, p 153)

Ora, todos os atos de Rollebon estão completos, acabados, consolidados no passado. Justamente por isso, Roquentin sente-se seguro em presença de sua pesquisa. A existência de Rollebon encontrava-se certa, sem riscos, com o rigor outrora pretendido por Roquentin. Por isso dissemos que Roquentin emprestava o ser de Rollebon para não sentir seu ser. Ora, do mesmo modo que a função prática do Ego vela à consciência sua espontaneidade, esconde no conforto do Ego a rispidez do fato de sermos constituídos, fora, no mundo. Como, sabiamente, Franklin aproxima as duas obras:

Ou seja, Roquentin se constituía falsamente quando vivia para o marquês. Aqui se manifesta a ligação entre a narrativa de *A náusea* e a análise de *La transcendence de l'Ego*. Vemos aí a mesma inversão da gênese subjetiva. Roquentin projetara em Eu fora de si e o tentara tomar como origem e causa de si próprio, para ter ali algum abrigo contra a espontaneidade e a contingência, no qual repousava o sujeito falsamente constituído. O Marquês o libertara de si, isto é, dispensava-o de defrontar-se livremente com a contingência do existente. A 'fatalidade da espontaneidade' o restitui a si, mas esse processo não se completa apenas com o desvelamento da existência contingente, pois a fatalidade da liberdade não é simétrica a fatalidade da determinação. Não saímos desta para cair naquela. A fatalidade da espontaneidade exige que Roquentin assuma a existência, que ele se constitua para si. (SILVA, 2005, pp. 54,55).

E, deste modo, quando nosso herói descobre-se livre, quando finalmente ele descobre que nenhum construtor artificial poderá alterar o fato de que sua constituição é dada no mundo, isto é, a fatalidade da espontaneidade, quando percebe isso, já não pode mais continuar sua pesquisa, e isso o assusta: *o que hei de fazer agora!*

Acontece que libertado do marquês e sabendo impossível qualquer aventura, Roquentin descobre a si mesmo. Através dos três momentos citados, Roquentin percebe

sua própria existência: a contingência se desvela. Nota-se, obviamente, que este descobrir a sua existência não é a descoberta do Ego projetado, ao contrário,

a descoberta da existência é ao mesmo tempo a dor de sentir-se abandonado por aquilo que nos protegia da contingência. Mas, uma vez, assim capturados pela verdade, sabemos, a partir de então, que a existência tem de ser vivida, não pode ser objetivada ou transferida (*ibidem*, p. 54, grifos nossos).

A apreensão da existência, mostramos, é a apreensão de que é ilusória qualquer tentativa de esconder a contingência em algum rigor, algum mecanismo astucioso.

Todos os momentos de *A náusea* que recortamos culminam na célebre crise do Jardim Público. É neste que, claramente, Roquentin descobre que a náusea não é uma doença, uma febre: *C'est moi!* Isto é, descobre pelo percurso pontuado pela náusea, a contingência. Assim, dizer que *A náusea* nasce das investigações sartrianas acerca do problema da contingência é dizer que o romance nasce da preocupação acerca do problema da existência: a afirmação de que constituímos o que somos no mundo, que nosso Ego é tal qual um pedregulho. A existência torna-se, enfim, um dado absoluto, antes velado pelo próprio personagem (pelo marquês, pelas narrações das aventuras passadas...). Roquentin, num momento sublime, compreende “que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida”. Isto, revelado por seu próprio punho em uma passagem altamente significativa do romance:

O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreendem isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. (SARTRE, 1976, pp. 193-194)

Num só momento temos a descoberta da fatalidade da espontaneidade. Seguindo a citação: “há pessoas que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio”, isto é, além de tal afirmação ser entendida sob o véu do ateísmo sartriano, podemos, muito bem, aplicá-la tanto à função prática do Ego, como ao papel da narração de forjar aventuras, como também à busca da necessidade no estudo do Rollebon. Se a função prática do Ego é esconder da consciência a própria espontaneidade, sendo constituído transcendentemente num fluxo inverso ao próprio decorrer do tempo, temos que o percurso da náusea é justamente o desvelar da

contingência absoluta em que estamos inseridos, o desvelar que o que somos é originado no mundo, através do *nada* da consciência intencional. É a descoberta da fatalidade da espontaneidade na qual nós mesmos constituímos o que somos.

Abstract

This article circumscribes the theme of Ego in the work of French philosopher Jean-Paul Sartre. More specifically, it explores the concept of Ego as transcendent to the conscience intentional, constituted by the reflexive knowledge, as well as its *practical function*: ride the spontaneity of conscience. At first, this analysis examines the thematic contained on the first author's work, *The Transcendence of the Ego*, a second time, she investigates the impact of such content on the author's own work, that is, it focuses on the celebrated novel *Nausea*. That is, the ultimate aim of this paper is to show how some parts of crisis Roquentin, main character in the novel, can be understood as an theme of The Transcendence of the Ego.

Keywords

Ego; Transcendence; Consciousness; Spontaneity; Nausea; Reflection.

Bibliografia:

Obras de Sartre:

SARTRE, Jean-Paul. 2007a. *L'Être et le Néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elaïm-Sartre. Paris: Gallimard..

_____. *O ser e o nada*. 2008. Petrópolis: Ed. Vozes.

_____. *A Náusea*. 1976. Lisboa: Europa-America.

_____. *La transcendance de l'ego*. 1996. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____. *A transcendência do Ego, seguido de consciência e si e conhecimento de si*. 1994. Lisboa: Edições Colibri.

_____. *Situações I: Críticas literárias*. 2005. São Paulo: Cosac Naify.

_____. *Situations philosophiques*. 2007b. Paris : Éditions Gallimard.

Comentadores:

BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2005. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva.

DANTO, A. C. *As ideias de Sartre*. 1997. São Paulo: Editora Cultrix,.

NOUDELMAANN , F.; PHILIPPE, G. *Dictionnaire Sartre*. 2004. Paris: Honoré Chmapión Éditeur.

FIGURELLI, R. *A Náusea ou a irreversibilidade do tempo*. In. Revista Letras, Curitiba, N. 66, P. 157-174, MAIO/AGO. 2005. Editora UFPR.

MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. 1995a. São Paulo: Editora Brasiliense,.

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. 1995b. São Paulo: Editora Moderna.

POULETTE, C. *Sartre ou les aventures du sujet : essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*. 2001. Paris: L'Harmattan.

SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. 2004. São Paulo: UNESP.