**A TRANSCENDÊNCIA DO EGO.
SUBJETIVIDADE E NARRABILIDADE EM SARTRE**

Franklin Leopoldo e Silva
USP—SP

Resumo: O objetivo desse ensaio é examinar as possíveis relações entre subjetividade e narrabilidade em Sartre utilizando como mediação a noção de transcendência do ego. Trata-se de uma tentativa de pôr em paralelo o processo de constituição do ego como instância psíquica objetiva e as possibilidades narrativas de elucidação da subjetividade no curso de uma auto-compreensão existencial, associando para tanto as leituras de "A Transcendência do Ego" e "A Náusea". Procurar-se-á, nos cruzamentos do texto teórico com o romance, obter elementos que permitam uma passagem das análises de psicologia fenomenológica para a elucidação da existência histórica nos moldes de uma fenomenologia narrativa.

Palavras-chave: Consciência, Reflexão, Existência, Liberdade.

Abstract: This essay aims to analyze the possible relationships between subjectivity and narration in Sartre using as the notion of the transcendence of the ego as a mediation. It is an attempt to parallel the formation process of the ego as a psychological and objective instance and the narrative possibilities of the elucidation of subjectivity throughout an existential self-understanding, associating both the works "The Transcendence of the Ego" and "Nausea". What is intended, in cross referencing the theoretical text with the novel, is the acquisition of elements which will permit the passage from the analysis of phenomenological psychology to the elucidation of the historical existence of the molds of a phenomenological narrative.

Key Words: Conscience, Reflection, Existence, Liberty.

O objetivo desse ensaio é examinar as possíveis relações entre subjetividade e narrabilidade em Sartre, utilizando como mediação a noção de transcendência do Ego. Trata-se de uma tentativa de por em paralelo o processo de constituição do Ego como instância psíquica objetiva e as possibilidades narrativas de elucidação da subjetividade no curso de uma auto-compreensão existencial, associando para tanto as leituras de “A Transcendência do Ego” e “A Náusea”. Procurar-se-á dessa maneira obter elementos que permitam uma passagem das análises de psicologia fenomenológica para a elucidação da existência histórica nos moldes de uma fenomenologia narrativa.

Tornou-se lugar-comum na filosofia a idéia de que o Ego seria a instância que deveria garantir a unidade de todas as representações do sujeito. Em Descartes isso ocorre na medida em que o *Eu penso* é estabelecido como núcleo essencial e substância a partir da qual se compreende todas as modalidades de pensamento como variações dessa unidade fundamental. Em Kant, o *Eu penso* aparece como elemento unificador de todas as funções de unidade do entendimento, o que fica patente quando nos damos conta de que as unificações distributivas realizadas pelas categorias dependem formalmente do que Kant denomina apercepção sintética a priori, que é o sujeito transcendental unificador de todas as sínteses categoriais. É isso que assegura que as diferentes sínteses categoriais remetam todas a um único sujeito, que assim aparece como pólo unificador de todo conhecimento. O enunciado dessa função da subjetividade transcendental em Kant tornou-se célebre: “O *Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações.” Assim como as categorias da lógica transcendental, este *Eu penso* é concebido por Kant como formal. O filósofo critica severamente, nos *Paralogismos da Razão*, a concepção cartesiana, substancial e metafísica, do *Eu*, mostrando que não há intuição empírica correspondente à realidade do *Eu*, o que invalida o estatuto que Descartes lhe atribui. Mesmo assim, a função unificante do *Eu* deve, segundo Kant, ser mantida, e para isso o *Eu* receberá o estatuto transcendental: não é possível conhecê-lo objetivamente, porque nenhum conteúdo de afecção empírica nos é dado que revele esse sujeito. Ele deve, portanto, na linha do pensamento crítico, ser afirmado como *condição de possibilidade* de todas as representações. Assim como as categorias são condições de possibilidade de sínteses, cada uma na esfera de unificação que lhe corresponde, o *Eu* transcendental é condição de possibilidade de toda e qualquer síntese. Se o conhecimento consiste em operações de síntese, o *Eu* transcendental é o operador mais geral dessas sínteses, o que faz com que toda a unidade da experiência se remeta a ele.

Sartre começa por enfatizar a necessidade de se atentar para a especificidade da construção kantiana da questão: este operador supre-

mo de sínteses cognitivas é um *ser* ou uma *função*? Para Kant, manifestamente é uma função, pois atribuir-lhe *ser* equivaleria a concebê-lo metafisicamente, à maneira de Descartes, o que contraria os pressupostos da filosofia crítica. Nesse sentido, a afirmação kantiana de que o *Eu* é condição de possibilidade das sínteses equivale à renúncia de defini-lo como *ser*. Ele é polo unificador enquanto engloba e unifica as possibilidades categoriais de síntese, que sem ele ficariam reduzidas a uma *unidade distributiva*, com a conseqüente dispersão do sujeito.

É por essa razão que Sartre considera que o neokantismo francês — Brochard, Lachelier, Renouvier, Boutroux, entre outros — forçam o sentido do pensamento kantiano já ao colocar a questão: *o que é a consciência transcendental?*, indicando a possibilidade de resposta numa direção que consideraria o *Eu* mais do que o conjunto de condições de possibilidade que em Kant configuram um sujeito *lógico* e não *real*. Esse deslizamento talvez possa ser explicado se admitirmos que o neokantismo francês consideraria que o *poder* de síntese incluído na *condição transcendental* remeteria a uma *realidade* por trás dessa possibilidade. Por isso diz Sartre que o neokantismo tentou *realizar* aquilo que a filosofia crítica instituiu somente como *possibilidade*. “Mas há uma tendência perigosa da filosofia contemporânea — cujos traços encontraríamos no neokantismo, no empirio-criticismo e num intelectualismo como o de Brochard — que consiste em *realizar* as condições de possibilidade determinadas pela crítica”¹. Ou seja, o neokantismo tende a pensar como real aquilo que Kant pensou como *possibilidade lógica*. Por isso a consciência transcendental aparece definida como *ser*. Mas deve-se manter a diferença, estabelecida claramente por Kant, entre a consciência transcendental como sendo *de direito* (o *Eu* penso *deve* poder acompanhar...) e a consciência empírica como sendo *de fato*. Caso contrário fariamos da consciência transcendental uma pré-consciência empírica, o que significaria ignorar a distinção entre o *direito* e o *fato* e reduzir a consciência transcendental a uma espécie de inconsciente colado à consciência empírica e constituindo-a em cada caso.

Isso significa que devemos indagar se, *de fato*, em *cada* consciência, o *Eu* aparece constituindo-a segundo a norma que parece ser posta pelo enunciado kantiano. Sartre vê, quanto a essa questão, a seguinte alternativa: 1) “O *Eu* que encontramos em nossa consciência tornou-se possível por via da unidade sintética das nossas representações; 2) ou é o *Eu* que unifica de fato as representações entre elas?”² Para responder a essa questão é preciso perguntar pela maneira pela qual o *Eu* está presente na consciência, ou seja, “resolver o problema da existência *de*

¹ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1972, 14.

² *Ibidem*, 16.

fato do Eu na consciência." Com essa remissão a Kant, 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?³

Segundo Sartre, a Fenomenologia permite repor essa questão de forma a escapar do intelectualismo e do substancialismo característicos da interpretação dos neokantianos. E a Fenomenologia o consegue na medida em que Husserl a concebe como um estudo dos fatos de consciência: uma ciência que nos faz retornar às próprias coisas pelo procedimento de intuição. Pode parecer estranho que Sartre valorize a Fenomenologia como ciência das próprias coisas, quando se sabe que Husserl a define como ciência *eidética*, isto é, que proporciona a intuição de essências. Sartre esclarece, numa nota, que o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, daquilo que Husserl denomina *ciência de essências*. Compreenda-se: Sartre não quer dizer que a Fenomenologia seja a ciência dos fatos empíricos, nem está, muito menos, ignorando a diferença entre fatos empíricos e essências. O que ele deseja estabelecer é que a Fenomenologia preocupa-se com o que é *dado na intuição*, seja real ou ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento. É nesse sentido que, enquanto a crítica kantiana ocupa-se do *direito*, Husserl ocupa-se dos *fatos*, isto é, do dado imediato, que permite *descrever* a consciência e não inventariar suas possibilidades lógicas a priori. Para o caso da constituição do Ego, que é o problema em pauta, isso é importante porque a Fenomenologia estudará "as relações do *Eu* à consciência" como "problemas *existenciais*"⁴. Percebe-se também porque a questão da constituição do Ego começou a ser tratada por via de uma interpretação da apercepção pura a priori, ou *Eu transcendental* kantiano: a Fenomenologia também vai postular uma consciência transcendental, anterior ao empírico e constituinte da consciência empírica. O método da *redução fenomenológica* consiste em colocar entre parênteses (*epoché*) todo o mundo da atitude natural, aquele em que atua um certo realismo espontâneo, pelo qual depositamos uma confiança pré-crítica nas percepções como signos da existência efetiva das coisas. A consciência transcendental, precisamente por ser constituinte da consciência empírica, pode isolar-se depois de operar a redução de todo o mundo natural. Mas, ao cabo dessa operação, o que encontramos não é o transcendental como conjunto de possibilidades lógicas, como em Kant, mas a consciência como "fato absoluto", quer dizer, aquilo que permanece depois que tudo que temos habitualmente por "realidade" foi colocado entre parênteses ou fora de circuito. Este é o sentido de "fato absoluto": um "campo transcendental" anterior à consciência no seu sentido físico ou psico-físico, que é anulado na sua realidade empírica pela redução.

³ J. P. SARTRE, *op. cit.*, 13.

⁴ *Ibidem*, 17-18.

É importante salientar que a expressão “campo transcendental”, utilizada por Sartre⁵, indica a separação entre a consciência e o *Eu*, o que implica que a consciência é *constituente* e o *Eu* é *constituído* — por isso o campo transcendental é definido como “*sem Eu*”. Ora, em Husserl isso constitui um problema: nas “Investigações Lógicas” Husserl havia concebido o *Eu* como uma “produção sintética e transcendente da consciência”; nas “Ideias” ele concebe um *Eu transcendental* como estrutura necessária anterior a cada consciência. Seria o *Eu puro* que resiste à redução⁶, que permanece idêntico e que não pode ser considerado no mesmo plano do vivido, mas deve ser visto como *dado fenomenológico*. Sartre interpreta a posição de Husserl como uma duplicação transcendental do *Eu* psíquico, procedimento que ele considera desnecessário e um retrocesso em relação à concepção anterior de consciência transcendental. Conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente — uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico do sentido de campo transcendental.

Com efeito, a intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador como deve ser considerada incompatível com ele. Quando dizemos que “toda consciência é consciência de” alguma coisa, queremos significar que a consciência constantemente se transcende, e se há alguma unidade das *consciências* que tenho do mundo, esta se encontrará muito mais do lado do objeto do que do lado da consciência. Se os objetos fossem *conteúdos* da consciência (da representação) então seria necessário um princípio unificador para dar conta da diversidade das operações e das consciências operantes. Mas a Fenomenologia justamente mostrou que a consciência não assimila o objeto, pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente. “Contra a filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não cessa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vemos uma árvore. Mas a vemos lá mesmo no lugar em que se encontra: na margem da estrada, no meio da poeira, solitária e vergada pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não poderia entrar na nossa consciência, pois não é da mesma natureza. (...) A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior, por essência, à natu-

⁵ “[...] que o campo transcendental torna-se impessoal, ou, se se preferir, ‘pré-pessoal’, *sem Eu*. ...” (J. P. SARTRE, *op. cit.*

⁶ “O *Eu* parece estar lá constantemente, mesmo necessariamente [...] Ele permanece, antes, a cada vivido que surge e se escoa; seu ‘olhar’ se lança para o objeto ‘através’ de todo cogito atual. O raio desse olhar varia em cada *cogito*, surge de novo com um novo cogito e desaparece com ele. Mas o *Eu* permanece idêntico”. (E. HUSSERL, *Ideias*, # 57, citado no apêndice de “La transcendence de l’ego”.

reza, o mundo é, por essência, relativo a ela”⁷. Este objeto não é unificado pela consciência, isto é, não há um núcleo que seria o *si* da consciência de si, constituído como um *Eu*, e que atuaria como “suporte” das diversas consciências. A intencionalidade nos faz entender que a consciência é *de si* na medida em que é consciência *de* um objeto que a transcende. A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo*, na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente.

Relativamente a essa caracterização da consciência, dificilmente encontraríamos formulação mais clara e precisa do que a de Luiz Damon S. Moutinho. “Deve-se lembrar que a consciência liberada [pela *epoché*] tornou-se um *nada*. (...) Entretanto, pode-se dizer que esse nada é *tudo*, na medida em que é ‘consciência de todos os objetos’. Não é senão porque é ‘nada’, porque é absolutamente translúcida a si mesma, que a consciência é espontaneidade. De fato, ligada sinteticamente a algo, pelo princípio de ação e reação, ela envolveria alguma passividade, não seria assim espontânea. A consciência não se liga, pois, senão a si mesma, na realização das sínteses das consciências escoadas; ela nada ‘produz’ que não ela mesma. Diante disso, como afirmar que a consciência ‘constitui’ o Ego?”⁸

Isso significa que o fluxo das consciências se unifica a si próprio na medida em que a consciência nele se transcende para alcançar os objetos. Mas, ao que parece, a cada vez que ocorre a consciência de alguma coisa, parece ocorrer também o *Eu* dessa consciência. Quando me recordo de ter visto uma paisagem, recordo a paisagem mas posso lembrar também que *eu* vi essa paisagem. Como constatou Descartes, cada vez que penso, sou *eu* que penso — daí a inseparabilidade, julgava Descartes, entre *Eu* e pensamento ou entre *Eu* e consciência. Mas é preciso atentar também para o caráter *reflexivo* do cogito, isto é, para o fato de que se trata de uma consciência “de segundo grau”. Quer dizer: “Este cogito é operado por uma consciência *dirigida para a consciência*, que toma a consciência como objeto.(...) estamos diante de uma síntese de duas consciências das quais uma é consciência da outra”⁹. Destas, a *consciência* da consciência é chamada reflexionante,

⁷ J. P. SARTRE, *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Situações I, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968, 29.

⁸ L. D. MOUTINHO, *Sartre — Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, 41.

⁹ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 28. Cf. também p. 26: “[A consciência] é o existente absoluto à força de inexistir”.

e a outra refletida. Ora, se o cogito é obtido como resultado da reflexão então o *Eu* do “Eu penso” é o eu da consciência refletida e não da consciência reflexionante. Isto é, o *Eu* afirmado no cogito é o Eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante. Há portanto razões para distinguir pelo menos dois níveis:

- Consciência irrefletida, que é apenas consciência do objeto transcendente.
- Consciência reflexionante, que reflete sobre a consciência irrefletida.

Em ambos os casos há consciência de si. No primeiro, espontânea e não-posicional: a consciência *do* objeto não se volta sobre si mesma. No segundo, consciência posicional da consciência refletida.

Sartre chama a atenção para o fato de que o *Eu* surge na passagem da consciência irrefletida para a consciência reflexionante: ele não é anterior à consciência do objeto, pelo contrário, é *posto* pela consciência reflexionante à maneira de um objeto. A isso chama Sartre de *ato tético*: significa que a consciência *põe* a consciência (a consciência afirma a tese da consciência). É a consciência posicional — aquela que capta o Eu penso. O exemplo de Sartre é sugestivo. “Estava absorvido há pouco na minha leitura. Procuro lembrar as circunstâncias de minha leitura, minha atitude, as linhas que lia. Assim ressuscito não apenas os detalhes exteriores, mas também uma certa espessura de consciência irrefletida, pois os objetos só foram percebidos *por* esta consciência e permaneceram relativos a ela. (...) O resultado não deixa dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava essa consciência, esta era apenas consciência do objeto de consciência não-posicional de si mesma”¹⁰. Não há, pois, *Eu* no plano da consciência irrefletida: há o apelo dos objetos, estou no mundo dos objetos e são eles que constituem a unidade que posso encontrar na consciência que deles tenho. Não se trata de uma desatenção momentânea do Eu para consigo mesmo; trata-se da estrutura da consciência. Com isso ficaria demonstrado, segundo Sartre, que o *Eu* é exterior à consciência espontânea e captado apenas sempre pela consciência reflexiva. Não é originário. O que pode ser dito também em outras palavras: o *Eu* é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia. Tenho portanto intuição do *Eu*, que é também diferente da intuição dos demais objetos. É uma intuição que ocorre na consciência

¹⁰ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 30. Cf. também P. PERDIGÃO, Sartre — *Existência e Liberdade*, Porto Alegre: LPM, 1995, 59: “Ao aparecer na reflexão, o Eu traz todas as características de mero objeto do nosso conhecimento, algo que está como que ‘fora de nós’, entre as coisas do mundo exterior”.

refletida, quando captamos o nosso próprio Eu de maneira fugidia — com o “rabo do olho”, como diz Sartre. É certo também que o *Eu* somente aparece num ato reflexivo: é o objeto transcendente de um ato reflexivo¹¹. Assim, ao contrário do que pensa o próprio Husserl, não há razão para o *Eu* escapar da redução fenomenológica. Afinal, contra a própria índole da Fenomenologia, Husserl concebe um Eu transcendental que não é tão diferente do de Kant: unifica e sintetiza, permanecendo como núcleo invariável no interior da consciência.

A concepção sartriana de um Ego (*je + moi*) transcendente à consciência afirma-se também por via da crítica à *presença material* do *Eu*. Os moralistas interpretaram os sentimentos que nutrimos em relação aos outros como emanções do íntimo do *Eu*, em que a primazia do sujeito desejante se afirmaria através do objeto desejado, que seria apenas uma maneira de o sujeito se satisfazer. “Tenho compaixão de Pedro”. Na instância da consciência irrefletida, há apenas Pedro como aquele de quem sinto compaixão, e a consciência disso. É portanto o objeto que polariza o estado de consciência. Mas, para afirmar a instância íntima do *Eu*, os moralistas imaginaram um *estado desagradável* interno, motivado pelo sofrimento de Pedro. Minha compaixão, eventualmente meu auxílio, é um modo de fazer cessar esse estado desagradável: ele seria portanto a causa da minha compaixão, como se aquele que se compadece de outrem reagisse a um “estímulo” interno negativo. Sendo o estado desagradável interpretado como causa, eu deveria ter consciência dele anteriormente ao sentimento de compaixão, tido como efeito. Portanto a consciência reflexiva viria primeiro, antes da consciência irrefletida, o que Sartre considera simplesmente absurdo. A consciência irrefletida é primeira e autônoma: não depende da consciência reflexiva para existir. O que significa que primeiro há: Pierre de quem se deve ter compaixão, ou aquele que deve ser socorrido (consciência irrefletida); depois o *Eu* como referente de um certo incômodo diante do sofrimento de Pedro, e que *interpreta* a consciência espontânea de “Pedro sofrendor” como *efeito* dessa reflexão. “(...) o *Eu* não deve ser procurado nos estados de consciência irrefletidos nem *por trás* deles. O *Eu* só aparece com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva”¹².

Com efeito, o que é que *existe* efetivamente como vivido da consciência irrefletida? Suponhamos a reação subjetiva a que habitualmente denominamos *ódio*. Manifesta-se pelos vividos de *repulsa*, isto é, consciên-

¹¹ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 37. Nesse sentido é que Sartre observa que o cogito afirma “demais”. A intuição do Eu não deveria ser suficiente para sustentar o seu caráter fundante e unificador, quando afirmo, por ex.: *eu tenho* consciência dessa cadeira. Mais correto seria dizer: *há* consciência dessa cadeira, o verbo indefinido indicando o campo transcendental e não o núcleo pessoal do Eu.

¹² *Ibidem.*, 43.

cias espontâneas que se unificam transcendentalmente num objeto, a pessoa que se odeia. A pessoa odiável é, pois, o pólo transcendente de unificação dos vividos de repulsa. A consciência reflexiva atribui a esta unificação um sentido, que passa a ser o sentimento de ódio. Este não corresponde ao vivido, mas ao sentido que a reflexão atribui à pluralidade dos vividos. A repulsa, consciência irrefletida, vivida, é portanto anterior ao ódio. O erro da psicologia é entender que o vivido é manifestação desse sentimento de ódio, que seria sua causa anterior, como se a reflexão pudesse anteceder o vivido. O “estado” (de ódio) é a unidade dos vividos.

Assim como o “estado” psíquico é a unidade dos vividos, o Ego é a síntese dos estados, e por isso é também uma síntese psíquica transcendente à consciência. “O Ego está para os objetos psíquicos assim como o mundo está para as coisas”¹³. Isto é, assim como o mundo é o horizonte em que são percebidas todas as coisas, o Ego é o plano sintético das experiências dos estados psíquicos. Mas não é assim que o vemos. Para nós, habitualmente, o Ego é o núcleo fundante e irradiador dos estados psíquicos, situando-se antes deles e como causa de todos eles. É assim que o *constituímos* quando o *apreendemos* reflexivamente. Como se o Ego fosse o sujeito e os estados seus predicados. Trata-se de uma inversão na gênese temporal do Ego. Por ser sujeito, é visto também como substrato, suporte: o Ego seria o suporte de uma totalidade sintética constituída pelos fenômenos psíquicos. Isso faz do Ego algo não apenas imanente à consciência, mas ainda situado no seu núcleo mais íntimo. Ora, a transcendência do Ego afirma precisamente o contrário disso. O Ego unifica porque transcende, não porque esteja constituído a priori como substrato. Ele só faz sentido se for pensado como a totalidade concreta dos fenômenos psíquicos. Totalidade melódica — e aqui a referência de Sartre a Bergson é explícita, o que não costuma acontecer. “A unidade deriva nesse caso da indissolubilidade absoluta dos elementos. (...) O sujeito do predicado será aqui a totalidade concreta e o predicado será uma qualidade abstratamente separada da totalidade...”¹⁴ Não há necessidade de supor algo que suporte a continuidade das notas de uma melodia.

A inversão de que se falou antes deriva de que todos os estados psíquicos são intuídos como relacionados ao Ego e, assim, pertencentes a ele; o que em parte se justifica porque o Ego é a síntese transcendente de todos os estados. Mas a relação nos aparece como se o Ego fosse a fonte produtora de cada um desses estados, assegurando assim a unidade subjacente à multiplicidade. Assim a totalidade do psíquico aparece como produção espontânea do Ego, falsidade que fica patente quando nos damos conta de que o Ego é *objeto* e *passivo*, e não sujeito

¹³ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 58.

¹⁴ *Ibidem*, 57.

ativo. A causa dessa inversão é que nós não apenas apreendemos o Ego como também o constituímos, e nessa constituição operamos a inversão. A consciência, verdadeiramente espontânea, projeta sua espontaneidade no Ego, fazendo com que ele nos apareça como *criador*. Espontaneidade fantasmática, que faz com que as qualidades dos estados que afetam o Eu sejam interpretadas como suas produções.

Disso decorre uma consequência importante, que será desenvolvida por Sartre em textos posteriores. Entre o que o Ego realmente é e a maneira pela qual o representamos abre-se um espaço de irracionalidade e de falsidade. Irracionalidade, porque o Ego aparece ao mesmo tempo como imanente e transcendente; interior e exterior à consciência. Falsidade, porque o Ego, tal como o representamos, *mascara* a espontaneidade da consciência. Ora, a expressão da subjetividade estará certamente comprometida com esse mascaramento, sobretudo quando o sujeito compreender suas ações como determinadas por esse núcleo interior, dissimulando assim a liberdade, ou, como diz Sartre, a “fatalidade da espontaneidade”, que é fator de angústia para a consciência. “Talvez, com efeito, a função essencial do Ego não seja tanto teórica e sim prática. Notamos que, de fato, ele não encerra a unidade dos fenômenos, que se limita a refletir uma unidade *ideal* enquanto a unidade concreta e real já foi operada bem antes. Mas talvez sua função essencial seja mascarar para a consciência sua própria espontaneidade”¹⁵. Sendo o Eu exterior, não estou mais seguro do meu próprio Eu do que da eguidade dos outros, pois o meu Ego é um ser no mundo, assim como o de todos os outros. Mas, seguramente porque a espontaneidade da consciência aparece como originária, isto é, a liberdade aparece como se fosse uma fatalidade, algo de que não podemos escapar, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como para escapar de si mesma, da própria espontaneidade que, por não reportar-se a nenhum solo fundador, é angustiante pelo que apresenta de instável e movediça. Há portanto uma questão ética envolvida na representação do Ego; há uma motivação moral para que representemos o Ego como a condição de nós mesmos, aquilo a partir do qual somos o que somos. Isso conferiria à existência um fundamento estável ao qual poderíamos remeter a expressão subjetiva, opções e compromissos. É angustiante pensar que o que somos se constitui fora de nós, na contingência das coisas e da história. Como pode o sujeito narrar-se a si mesmo a sua existência se não há qualquer antecipação de algo concatenado e necessário? Se essas formas — esses moldes — de existir já não estão constituídos e prontos para que neles se derramem os acontecimentos, afim de que se tornem sólidos e definitivos? Mas pode ocorrer também que, se a narratividade for um modo privilegiado de buscar a verdade da existência, talvez ela deva ser reinventada a partir dessas dificuldades, não

¹⁵ J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, 81.

para solucioná-las, mas para fazer delas uma forma mais autêntica de narrar, em que a expressão da subjetividade estivesse mais diretamente atravessada pelas exigências éticas da representação do humano.

“Nessa reinvenção da escrita, a Fenomenologia vem trazer uma cautela maior. Husserl, com efeito, esclarece e legitima duas operações praticadas por Sartre: a suspensão da adesão à existência; o emprego do imaginário a serviço da verdade. Sob certas condições, as descrições, além do valor estético, constituem instrumentos de exploração verídica do real. A ficção aí desempenha um papel determinante, uma vez que a invenção de ‘variações eidéticas’ imaginárias é a única maneira de colocar em evidência a contingência do que advém e a constituição dos fenômenos que surgem”¹⁶.

A constatação mais ampla contida nesta apreciação extremamente sugestiva de Saint-Sernin é que a Fenomenologia não apenas provocou as profundas alterações no pensamento filosófico que Sartre assinala no artigo sobre a intencionalidade e na *Transcendência do Ego*, como também influenciou em outros campos da cultura e, notadamente, na elaboração da narrativa literária. Justifica-se a expressão utilizada por Saint-Sernin: reinvenção da escrita. Não se trata somente da renovação de procedimentos literários, mas da tentativa de encontrar uma expressão que dê conta daquilo que o comentador denomina, em outra parte do texto, “exploração totalizadora das possibilidades humanas”. Assim como para Aristóteles a poesia fala do homem de maneira mais universal do que a história, também para Sartre a ficção pode articular de forma mais completa — “totalizadora” — aquilo que a experiência ético-histórica fornece em fragmentos e lacunas, que afetam obrigatoriamente os fatos, razão pela qual a facticidade em si mesma não poderia ser, no âmbito da vivência imediata e no plano de sua elucidação analítica, objeto de “exploração totalizadora”.

A consideração teórica dos fatos, a partir do modelo científico, envolveria os instrumentos da razão analítica, que em princípio poderiam esclarecer os modos de interação humana. É assim que procede a economia, por ex., que busca a explicação matemática das interações. A recusa da razão analítica por parte de Sartre vincula-se ao entendimento da especificidade das relações humanas. Não se pode falar apenas de relações, no sentido lógico ou neutro. As relações humanas são qualificadas na medida mesmo em que são vividas pelos homens, sujeitos ativos e não simples posições num sistema complexo. É portanto a característica de agente (derivada da espontaneidade da consciência), atribuída a cada sujeito, que constitui o requisito para a compre-

¹⁶ B. SAINT-SERNIN, Philosophie et Fiction, *Temps Modernes* n. 531-533 (oct/dec. 1990).

Pode-se dizer que a relação natural com as coisas é constituída por duas crenças. De acordo com a primeira. As coisas são ocasiões de afirmação da minha subjetividade — elas são *para mim* e a existência delas se pauta por aquilo que delas faço, pelo modo como as integro à minha própria existência. Mas acredito também — segunda crença — que esse caráter de fenômeno (ser-para-mim) é somente a face que as coisas voltam para mim; acredito que por trás dessa fenomenalidade ou da cumplicidade que parecem ter comigo, elas *são* algo mais, e que esse ser transfenomenal assegura que elas foram no passado e que serão no futuro, independente da cumplicidade que mantêm com a minha história. Por isso é chocante descobrir que não há nada *por trás* dos fenômenos. Não há o ser que atravessa o tempo e que desdobra sua necessidade para além da minha representação. E também não é verdade que esse fenômeno presente seja algo constituído por mim, pela minha consciência. As coisas são como fenômenos em-si. Só existe o fenômeno e ele não depende de mim para existir, porque participo da mesma contingência. Por isso, quando tento atravessar a aparência das coisas e chegar a um outro modo de existência que não seja a fenomenalidade presente, contingente, acabo entendendo que a única maneira de ver as coisas por trás delas mesmas seria “imaginar o nada”. Porque, precisamente, “as coisas são inteiramente o que parecem — e por trás delas não há nada” — ou há o nada. Por que Roquentin sente que a presença das coisas é o *único modo* de existência delas? Porque o objeto em torno do qual a sua vida se vinha compondo — a única referência a que podia remeter a sua própria existência — havia deixado de existir: desistira de escrever o livro sobre o Marquês de Rollebon, personagem que até então fora objeto de suas pesquisas visando a elaboração de uma biografia. Essa desistência equivalia ao desaparecimento ou à morte do Marquês, provocada pelo próprio Roquentin, pela sua decisão de abandonar o trabalho. A morte repentina do Marquês deixava Roquentin precisamente frente a esse *nada* que ele tinha dificuldade em pensar. Roquentin tinha decretado a morte daquele de quem fizera personagem da sua vida — o elo com o mundo, com o passado, com tudo aquilo que não era ele. E não tinha como não lamentá-lo, por si e pelo Marquês. “Um momento antes ele ainda estava ali, em mim, tranqüilo e quente, e, de vez em quando, sentia-o mexer. Estava bem vivo, mais vivo para mim do que o Autodidata ou a patroa do Rendez-vous dos Ferroviários (...) Agora já nada restava. (...) A culpa era minha: tinha pronunciado as únicas palavras que era preciso calar: tinha dito que o passado não existia. E, num repente, sem ruído, o senhor de Rollebon tinha voltado ao seu nada”¹⁹.

O que representa essa perda só pode ser medido em relação à função que desempenha na vida de Roquentin essa personagem que ele invo-

¹⁹ J. P. SARTRE, *La nausée*, 140-141. Tradução, *op. cit.*, 167.

cou, retirou do passado e tornou alguém com quem convivia, um outro que era preciso decifrar. Um outro, mas alguém que não impunha sua presença, como o Autodidata; alguém que participava da vida de Roquentin, mas no modo da irrealidade. As cartas, referências, livros, documentos do Marquês, tudo testemunhava uma existência no passado, que Roquentin tornava irrealmente presente. Mas, num momento de enfado, tinha feito com que tudo isso retornasse ao passado: “tinha pronunciado as palavras” e o Marquês tinha retornado ao “seu nada”. Agora a sua ausência pesa. O que Roquentin pressente é que a expulsão do Marquês da vida presente vai provocar uma mudança, algo como uma revelação desse próprio presente. Com efeito, o episódio é ocasião para que Roquentin se questione sobre sua própria identidade. “Hoje acordo em frente de um caderno de papel branco. Desapareceram os archotes, as festas glaciais, os uniformes, os belos ombros friorentos. Em seu lugar, *qualquer coisa* resta no quarto morno, qualquer coisa que não quero ver. O senhor de Rollebon era meu sócio; tinha precisão de mim para ser e eu tinha precisão dele para não sentir o meu ser. Eu fornecia a matéria bruta, essa matéria de que tinha para dar e vender e da qual ignorava o que havia de fazer: a existência, a minha existência. Quanto a ele, a sua contribuição consistia em representar. Punha-se frente a mim e tinha-se apoderado da minha vida para me representar a dele”²⁰. Roquentin descobre a associação das existências entre ele e o Marquês: uma associação singular, pois o Marquês precisava de Roquentin para *ser* e este precisava do Marquês para *não ser*, para não sentir o seu ser. Por isso Roquentin fornece a Rollebon a *matéria* da existência: ele mesmo, Roquentin. E Rollebon *representa* a existência, tomada de empréstimo a Roquentin. Aqui se revela o sentido de ser o livro de Roquentin sobre Rollebon uma gratuidade: Rollebon foi revivido ou reinventado porque Roquentin não sabe o que fazer de si mesmo, isto é, da sua existência. Esta parece ser uma matéria inerte que ele não teria incorporado. Por isso acha que pode “dispor” dela, que a tem para “dar e vender”. E efetivamente ele a “dá” ao Marquês, que passa a representar o papel de existir para Roquentin (talvez *por* Roquentin), como uma personagem que ganha autonomia em relação ao criador. Rollebon fica sendo então o pólo alienante de Roquentin: a consciência de Roquentin visa o Marquês não como um outro, ou como uma criação, mas como *um outro si mesmo*, isto é, alguém em quem se deposita a própria subjetividade, alguém em quem se procura descarregar a responsabilidade pela própria existência. Esse é o sentido de Rollebon ser “sócio” de Roquentin: a existência torna-se um empreendimento comum, de modo que Rollebon pode existir *em* Roquentin tanto quanto o próprio Roquentin pode existir em si mesmo. Rollebon *apoderou-se* da existência de Roquentin para representar, *para este*, a sua própria

²⁰ J. P. SARTRE, *La nausée*, 143. Tradução, *op. cit.*, 169.

existência. Não se trata de uma sociedade igualitária. Roquentin alienou muito de si, tanto que, aos poucos, o Marquês invadiu a sua existência, a tal ponto que, a partir de um certo momento, esta já não lhe pertence mais. O empréstimo da existência o despojou e ele tornou-se dependente: a sua própria existência passou a ser creditada a Rollebon. "E eu já não dava porque existia; já não existia em mim, mas nele; era para ele que comia, para ele que respirava; o sentido dos meus movimentos era-me exterior, estava ali, precisamente em frente a mim — nele (...) Eu era apenas um meio de o fazer viver, a minha razão de ser era ele: o Marquês me havia libertado de mim. Que hei de fazer agora?"²¹

As últimas frases são extremamente significativas. *Ele me havia libertado de mim*. Para isso Roquentin o trouxera do passado, esse "sócio" a quem acabara transferindo não só tudo que possuía, mas também o que *era*: a sua própria existência. A impossibilidade de continuar o livro figura a impossibilidade de viver essa associação, entregar-se, estranhamente, aos cuidados de um ser recriado, delegar a existência a um inexistente. Por que o fizera? A resposta é algo que Roquentin só poderá ter quando restituir-se a própria existência, já que ele, obviamente, não tem clareza de seu ato de alienação. Não consegue perceber que a renúncia à espontaneidade dos atos é ainda um ato: trata-se da "fatalidade da espontaneidade" de que fala a *Transcendência do Ego*. Mas a náusea, já intermitente mesmo antes da "Segunda morte do Marquês", é indicativa de alguma coisa. Ela deriva de uma sensação de instabilidade, um desequilíbrio que aumenta à medida que Roquentin vai, malgrado ele mesmo, percebendo que terá de separar-se de Rollebon, terá que enviá-lo ao nada de onde viera. O Marquês era portanto uma espécie de antídoto contra a vertigem, algo que permitia caminhar na areia movediça. Nele Roquentin, ao mesmo tempo em que se anulava, sentia-se também protegido, porque o Marquês não desfrutava de *ser* no presente, *havia existido* outrora. Tudo nele estava portanto completado, consolidado. Suas hesitações, suas ambiguidades, suas mentiras, seus projetos, suas angústias, suas expectativas, suas decepções, seus ressentimentos, tudo isso estava achatado numa superfície delimitada que era o passado; a existência de Rollebon estava isenta de riscos, porque já se completara. Quando Roquentin lhe delegou a sua própria existência, queria talvez partilhar essa segurança do *feito*, do *realizado*, do que não está em curso, do já historicamente encerrado. Quando percebeu que isso, na verdade, equivalia ao *nada*, porque o passado equivalia ao *nada*, exorcizou o Marquês e, assim, exorcizou a necessidade. Voltou a si, a *si* de quem o Marquês o libertara. Libertou-se da necessidade, daquilo que precisava apenas ser explicado *como* acontecera porque *já* acontecera. E isso o aterrorizou: "Que hei de fazer agora?"

²¹ J. P. SARTRE, *La nausée*, 143. Tradução, *op. cit.*, 169-70.

Livre do Marquês e de volta a si, há algo que o espreita: ele mesmo. “A coisa, que estava à espera, deu o alerta, precipitou-se sobre mim, vazava-se em mim, estou cheio dela. — Não é nada, a Coisa sou eu. A existência, liberta, despida, refluíu sobre mim. Eu existo”²². A descoberta da existência é ao mesmo tempo a dor de se sentir 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. Nada do que sou pode ser alheio a esta existência. Mesmo quando tento projetar objetivamente parte do que sou, fisicamente, como tenta Roquentin ao procurar descrever a sua própria mão como algo fora de si, percebemos logo que esta mesma tentativa apenas reforça o fato de que essa mão é *minha* mão; os gestos que faço ao descrevê-la anulam por si mesmos a objetividade que desejaria lhe conferir. Não é possível deixar de sentir que ela existe como eu existo. Uma vez que a existência se desvelou, ela investiu Roquentin, o que significa que ele tornou-se ele mesmo. Já não funciona mais o artifício de viver em outro, de ver-se em outro, de existir por meio de outro. Tudo nele é parte dele. Não pode livrar-se de si mesmo e não há ninguém que o possa fazer por ele. Já ninguém desempenhará a tarefa que ele havia atribuído ao Marquês de Rollebon.

Ou seja, Roquentin se constituía falsamente quando vivia para o Marquês. Aqui se manifesta a ligação entre a narratividade de “A Náusea” e a análise da “Transcendência do Ego”. Vemos aí a mesma inversão na gênese da subjetividade. Roquentin projetara um Eu fora de si e o tentara tomar como causa e origem de si próprio, para ter ali um 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 restituiu a si, mas esse processo não se completa apenas com o desvelamento da existência contingente, pois a fatalidade da liberdade não é simétrica à 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. Não pode fugir da imanência de si a si, mas há algo nesse entremeio que depende da liberdade. “(...) Se ao menos eu pudesse parar de pensar, já não seria mau. (...) Existo. Penso que existo (...) Se pudesse fazer com que não pensasse! Tento, consigo: tenho a impressão de que a cabeça se me enche de fumaça... mas eis que tudo recomeça: fumaça... não pensar... não quero pensar... penso que não quero pensar. Não posso pensar que não quero pensar. Porque isso mesmo é um pensamento. Então, isso nunca mais acaba?”²³ Essa paródia do cogito tem a função de mesclar a angústia à constatação da existência. Não se trata

²² J. P. SARTRE, *La nausée*, 143. Tradução, *op. cit.*, 170.

²³ *Ibidem*, 172.

de uma demonstração; trata-se de que o sujeito se impõe a si mesmo por via do fato incontornável da existência. Não se pode contar com a tranqüilidade objetiva da reflexão que constata a realidade originária do pensamento e o *Eu* como essa instância cuja propriedade essencial é pensar. A reflexão está totalmente penetrada pelos afetos contraditórios de um sujeito que se constitui dolorosamente. "Existo porque penso... e não posso deixar de pensar. Nesse momento preciso — é odioso — se existo é porque tenho horror a existir. Sou eu, *sou eu* que me extraio do nada a que aspiro: o ódio à existência, a repulsa pela existência, são outras tantas maneiras de a *cumprir*, de mergulhar nela"²⁴. A narrativa do encontro do sujeito com a sua própria existência é também a descrição da *dor* e do *horror* de existir. A existência faz refluir sobre o sujeito a liberdade que ele havia alienado. Daí a perplexidade: *que hei de fazer?* A questão se põe a partir de uma constatação irrecusável: eu existo. E se posso dizer também: eu sou, como na sinonímia cartesiana, isso significa que esse ser terá de se qualificar a cada momento por suas ações. Terá que concretizar esse *sou* em todo e qualquer gesto. Terá de escolher o que fazer, isto é, *o que ser*, terá de defrontar-se como sentido das ações e a pluralidade dos possíveis. O herói de "A Náusea" procurará desesperadamente evitar esse caminho.

A narrativa se encerra com Roquentin procurando ainda uma maneira de transformar a contingência em necessidade. Mas certamente ele aprendeu que todos os seus gestos e todas as suas ações o transcendem e é nessa transcendência que ele poderá se constituir. Essa é a diferença entre o *eu existo* e o *eu sou*. *Eu existo* significa que *sou*, antes de tudo, nada. É essa disponibilidade para ser que indica a característica original do estar-no-mundo. Não há uma história a ser narrada antes de ser vivida. Curiosamente, a transcendência do sujeito a si mesmo implica a imanência da história à existência, paradoxo provavelmente inscrito na inevitabilidade da liberdade.

Endereço do Autor:
Avenida Professor Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
05508-900 — São Paulo — SP
e.mail franklinl@sti.com.br
marieltt@usp.br

²⁴ J. P. SARTRE, *La nausée*, 145. Tradução, *op. cit.*, 172.