Publicado em REIMÃO, c. (Edt.). **Jean-Paul Sartre – Uma cultura da alteridade**. **Filosofia e Literatura**. Lisboa: UNL, 2006.

La Nausée e a ontologia de *L´Être et le Néant*

André Barata

UBI/IFP

Resumo :

A náusea, entendida como experiência fenomenológica dada a conhecer por Roquentin na novela *La Nausée*, corresponde ao momento inaugural da elaboração ontológica de Sartre que culmina em *L'Être et le Néant*. Nem sempre tal experiência tem sido bem compreendida pela recepção – ora logo destituída na sua originalidade, como se verifica, por exemplo, em estudo de Arthur C. Danto, ora impensada na sua articulação, ou falta dela, com o ensaio de 43. No que respeita ao problema da articulação, e em parte por esta desatenção filosófica a *La Nausée*, tem passado despercebido o que entendemos considerar ser uma "inflexão ontológica" que faz divergir, apesar da aparente conformidade, as duas obras. Notar a inflexão e, em consequência, a especificidade da novela de 38 permite ainda chamar a atenção para a sua pertinência na discussão em torno do problema de saber o que é a mente. De certo modo, se *L'Être et le Néant* apresenta uma filosofia da consciência, *La Nausée* sugere uma filosofia da mente, com a particularidade de esta não poder ser reconduzível àquela.

1. O fenómeno da náusea

É sabido que Sartre pretendeu, com a sua novela *A Náusea*, exprimir literariamente uma experiência fenomenológica, a da vivência da náusea. Por esta razão, justifica-se, desde logo, falar de uma *literatura fenomenológica* em Sartre, não confundível com formas intimistas de literatura, mais ligadas à expressão sentimental de uma interioridade. Atender às vivências fenomenológicas na sua exterioridade intencional – é esse o alcance da novela de Sartre ou, ao menos, a sua pretensão. Mas justifica-se também, ainda que menos obviamente, ler *A Náusea* como resultado de uma *fenomenologia literária*, para a qual estará em causa discriminar entre o verdadeiro e o falso, sem que, contudo, se possa, a propósito, falar de um *romance de tese*.

Pese embora o que ficou dito, entre ambas, literatura fenomenológica e fenomenologia literária, a diferença é menos notória do que se poderia ser levado a pensar. Com efeito, e reportando-nos à produção escrita de Sartre nos anos 30 e 40, reconhece-se aí a crença numa verdade da literatura que estaria na sua fenomenologia e, em contrapartida, a ideia de que o regime da ficção, que a literatura oferece, pode mostrar o que a fenomenologia não consegue dizer. A diferença talvez se prenda mais com pontos de partida ou, por outras palavras, com contextos de emergência do que com o propriamente dito nos textos. Em todo o caso, mesmo abstraindo-nos dos textos de Sartre, há um interesse comum entre fenomenologia e literatura, justamente pelas vivências intencionais, que se evidencia ao longo do Séc. XX quer literária quer fenomenologicamente. Na verdade, tal interesse repercutiu onde Sartre menos esperaria, se se pensar nas suas considerações mais controversas sobre a incapacidade fenomenológica da poesia em *O que é a Literatura?*. Neste capítulo, Heidegger terá estado bem mais atento às virtualidades da palavra poética que Sartre considerava reificadora. Além da incontornável poesia de Francis Ponge, é curioso notar que talvez esse registo literário de poesia fenomenológica tenha sido a forma de fenomenologia que mais eco encontrou em Portugal. Vitorino Nemésio, Fernando Echevarria, António Ramos Rosa atestam-no.

Regressando à obra de Sartre, no caso de *A Náusea* a opção pelo registo diarístico (a novela consiste, essencialmente, num diário ficcionado) proporciona descrições ricas, e obtidas num curto lapso de tempo, das vivências de Roquentin – o diarista de Sartre –, o qual auto-reflecte a partir da fixação das descrições, procurando, assim, extrair delas algum sentido, para as compreender. Mas, perguntar-se-á, que há a compreender num fenómeno como o da náusea? E, por outro lado, que relevância pode uma tal vivência ter filosoficamente?

Analisando a descrição dada do fenómeno, elucida-se em Roquentin uma dupla vivência. De um lado, a total incapacidade de dar sentido às coisas na sua existência, de justificar a existência das coisas na sua experiência directa, sem mediações nem filtros, experiência bruta das coisas. Esta é a vivência da ausência de sentido ou do *absurdo*. Do outro lado, a total incapacidade de suster essa experiência bruta das coisas, da sua existência – "O castanheiro metia-se-me pelos olhos adentro", diz a dado passo Roquentin. Esta é a vivência propriamente dita da *náusea*. Um duplo movimento pois, de ingestão forçada do que, porém, não é assimilável. A

consequência é evidente: a existência estar a mais, ser demais, *de trop*, e a necessidade de expulsão. A existência não é apenas absurda, desprovida de sentido, gratuita, ela é também intrusiva, fonte de desconforto para quem a experiencia.

A propósito deste duplo movimento de intrusão e de expulsão, importa objectar a interpretações que procuram pôr em causa o interesse fenomenológico, mesmo filosófico, dos registos diarísticos de *A Náusea*. Ou que, mesmo assumindo não serem, de todo, irrelevantes, não lhes reconhecem originalidade ou novidade em face de a tradição filosófica clássica.

Uma interpretação postas claramente nestes termos é a de Arthur C. Danto. Relembrando a lição tradicional e, por isso, algo trivial, de que a existência das coisas não faz parte da sua essência, de que a existência das coisas não está implicada na sua definição, Danto remete para o plano de uma idiossincrasia sartriana todo o desconforto que tal suscita em Roquentin.[1]

No entanto, uma coisa é a existência das coisas não estar implicada na sua essência – e isso é, de facto, algo que chama a atenção de Roquentin. Mas outra é ser isso o que está essencialmente em questão na percepção que Roquentin nos dá do fenómeno da náusea. Do mesmo modo, quando Danto afirma que Sartre e o seu Roquentin falseiam algo por mistificarem a linguagem, o erro está em supor que, no essencial, aquilo que estaria em questão para aqueles seria a natureza e o poder da linguagem. Com efeito, se Danto afirma que as descrições que a linguagem pode fornecer só podem ser gerais e abstractas e, além disso, sem alguma vez poderem coincidir com aquilo que descrevem, afirma-o porém para, ao mesmo tempo, supor que Sartre tivesse a expectativa de que pudesse ser de outro modo, expectativa que, por decepção, originaria o desconforto de Roquentin. Neste sentido a mistificação residiria no empolamento de uma expectativa sem sentido ou, ao menos, trivialmente refutável. Na verdade, Danto argumenta mesmo a favor da expectativa contrária, a saber, a de que definir, através da linguagem, uma realidade não resulte nunca numa

[1] «For that the traditional teaching was that the existence of things did not form part of their essence, and it is this thought which Sartre menas to express, in his own way, through the disconforts of Roquentin (...).» (Danto, A.C., 1990. *Sartre*, Fontana Press, p. 11) «Roquentin's intense reaction to the thought that the existence of something is not part of its essence, that the existence of things is never entailed by their definition: a notion the academic philosophers might merely teach.» (Danto, *op.cit.*, 10)

"duplicação em palavras" da realidade, o que, a seu ver, "subverteria os propósitos da definição, se não mesmo, da linguagem"[2].

Contudo, e uma vez mais, tal qual com a ideia de definir algo, também no que respeita à linguagem que se pode empregar em tal esforço de definição não é justo afirmar que Roquentin se mostre propriamente defraudado nas suas expectativas acerca da natureza e poder da linguagem. Não é isso que o desconforta, não é nisso que reside a náusea. Bem diversamente, o problema resulta anterior à linguagem ou aos nossos esforços de, através dela, definir realidades. O problema reside, antes, na ausência de qualquer sentido. Se Roquentin recorre a considerações sobre a linguagem e sobre o alcance da nossa capacidade de definir realidades não é com o propósito de centrar aí a atenção como se fosse esse o facto relevante, mas para, com essas considerações, elucidar essa ausência de sentido, que é o facto fenomenologicamente relevante.

A "tese" de Roquentin, para falar nestes termos, não é acerca da linguagem ou, sequer, da possibilidade de alcançar a essência de uma realidade, mas acerca da existência da realidade. E percebe-se que assim é porque a tese permaneceria enunciável caso não se chamassem à colação aspectos ligados à linguagem ou à capacidade de definir. De uma forma mais sintética, o ponto e o problema com que Roquentin se confronta em *A Náusea* não residem em não ser possível alcançar a essência da existência, mas em a existência não ter, pura e simplesmente, essência.

Por outro lado, a ausência de sentido que se revela a Roquentin e o perturba é identificada, já o indicámos, com o absurdo, mas não com um absurdo que se faça equivaler à ideia de contradição ou de um sentido que se anula, tal qual é habitualmente empregue, por exemplo, quando se argumenta por redução ao absurdo. Este é ainda um absurdo transparente, que resulta da própria economia do sentido, afirmando-se, assim, que algo é absurdo em relação com qualquer outra coisa. Por isso, Roquentin distingue um *absurdo relativo*, sempre reconduzível à ideia de uma contradição de sentido, do *absurdo absoluto*, isto é, da total ausência do sentido.

> Gostava de fixar aqui o carácter absoluto daquele absurdo. Um gesto, um acontecimento no pequeno mundo colorido dos homens nunca é absurdo senão relativamente: em relação às circunstâncias que o acompanham. As palavras de um doido, por exemplo, são absurdas em relação à situação em que ele se

[2] Danto, *op.cit.*, p. 15.

> encontra, mas não em relação ao seu delírio. Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo.[3]

E tal qual pela boca de Roquentin, também o Sartre teórico procede à mesma distinção, por exemplo, quando escreve sobre a noção de absurdo de Albert Camus:

> O *Mito de Sísifo* dá-nos um exemplo: «Um homem fala ao telefone, atrás de um tabique de vidro; não o ouvimos, mas vemos a sua mímica sem sentido: dá vontade de perguntar porque é que ele vive.» Ficamos informados: talvez mesmo demasiado, pois o exemplo é revelador de um certo preconceito do autor. Com efeito, o gesto do homem que telefona e que não ouvimos é apenas *relativamente* absurdo…[4]

2. A inflexão ontológica em *O Ser e o Nada*

A existência que vimos, em *A Náusea*, não dispor de uma essência não começa por ser, para Sartre, ek-sistência, o contrário da in-sistência, ser que é, pois, para-fora-de-si em permanente condição de diáspora, porque não é em si mesmo nada, *pour-soi* como nos diz Sartre em *O Ser e o Nada*; pelo contrário, em *A Náusea*, a existência é realmente *en-soi*, não fazendo nisto diferença se a existência em causa é, ou não, a humana. Se resulta sem sentido, a mais, e, por isso, a um tempo, absurda e gratuita, é porque, enquanto existência, não se distingue de qualquer outra existência, seja a da raiz de um castanheiro, seja a de um artefacto, seja a de outra pessoa. O que está em causa para Roquentin não é não haver essências, há-as obviamente – por exemplo, a do círculo ou a de um pisa-papéis –, mas não ser possível alcançar a *essência da existência* das coisas e isto por a existência das coisas não dispor de nenhuma essência. O que existe até pode ter essência, mas a sua existência não. Ser a existência desprovida de essência é ser absolutamente desprovida de sentido, e, nesse sentido, absolutamente absurda. 'Absurdo' e 'absoluto' resultam mesmo em palavras praticamente sinónimas.

Note-se que quando Sartre afirma, de forma que ficou célebre, que *a existência precede a essência*, já não é a esta existência absurda que se está a referir com a

[3] *A Náusea*, Europa-América, p. 162.
[4] *Situações 1*, Europa-América, p. 101.

palavra 'existência', embora talvez tenha sido intenção de Sartre entendê-la como um outro aspecto do mesmo fenómeno com que nos deparamos em *A Náusea*. Mesmo que o pudesse aparentar, a verdade é que a existência passa a ser outra. Com efeito, embora seja ainda uma existência sem essência, trata-se de uma existência específica, a da realidade humana, a do *pour-soi* de *O Ser e o Nada*, a qual, por ser apenas sendo nada, não envolve nenhuma essência que se possa dizer humana, nenhuma natureza humana específica.

De acordo como o que ficou dito, o existencialismo de *A Náusea* poder-se-á dizer um existencialismo centrado no *en-soi*, enquanto que o de *O Ser e o Nada* centrar-se-á no *pour-soi* – eis, pois, a diferença em toda a sua amplidão. Mas não serão estes dois existencialismos conciliáveis? O facto de respeitarem a âmbitos distintos – em *A Náusea* à existência em geral, em *O Ser e o Nada* apenas à existência consciente – indiciaria uma compatibilidade. Contudo, o facto de, na obra de 1943, o *en-soi* e o *pour-soi* serem tomados numa relação disjuntiva exclusiva – o ser do *pour-soi* existe mas nunca como *en-soi* e o ser do *en-soi* existe mas nunca como *pour-soi* – vem recusar a compatibilidade que *A Náusea* prometia e *A Transcendência do Ego* não comprometia. Por isso, há que assinalar uma inflexão, a um tempo fenomenológica e ontológica, a partir dos anos 40 no pensamento de Sartre.

Não quer isto dizer que *O Ser o e Nada* seja ilegível enquanto esforço de fundamentação da filosofia da existência anunciada em *A Náusea*. Há diversos aspectos centrais na experiência fenomenológica da náusea que ressoam no *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Com efeito, neste preserva-se a ausência de essência e de sentido na existência humana e, na sequência do que em *A Náusea* se chamava absurdo, preserva-se ainda a ideia de gratuitidade da existência, de que esta é sempre a mais, demais. Simplesmente, sob esta semelhança, no plano da fundamentação pretendida, descobre-se a inflexão, já assinalada, na orientação de Sartre. Em 43, a razão de ser do absurdo já não é colhida na experiência bruta do real, experiência intrusiva e inassimilável, que o fenómeno da náusea exprimia na obra de 38. Em vez disso, tal razão de ser passa a residir na própria consciência e na sua condição ontológica; mais precisamente, numa ontologia da consciência feita coincidir com um ontologia do nada. Esta coincidência que demarca a originalidade do ensaio de Sartre – a consciência retirar o seu ser do não ser as coisas de que vai sendo consciência – denota, por seu turno, o esforço de fazer confluir duas das mais importantes fontes da

filosofia de Sartre: por um lado, Descartes e o seu *cogito* irredutível, e por outro lado Heidegger e o seu *Dasein*, simples ser-aí, ou o "aí" da manifestação, desprovido de qualquer conteúdo.

O motivo desta inflexão pode ter sido, explicitamente, um esforço de fundamentação da filosofia da existência que se descobria em *A Náusea*, fundamentação de cariz heideggeriano, mas sob uma matriz cartesiana. Por isso, num segundo plano de interpretação, descobre-se que o que esteve em causa foi a preocupação de Sartre em preservar, muito cartesianamente, o privilégio ontológico e a autoridade epistémica da consciência. Tal preocupação via-se em risco perante a experiência bruta que obcecava Roquentin – sem sentido, e sem apercebimento de sentido portanto, que consciência poderia acompanhar essa experiência bruta da existência das coisas? Daí que a temática do absurdo acabe por ser imanentizada em *O Ser e o Nada*, deixando de respeitar ao *en-soi*, votado a uma plena inércia parmenideana, quando antes era massa pastosa, mas também, e por isso mesmo, desconfortável, intrusivo e perturbador. De certo modo, o humano deixou de participar do absurdo, como se verificava em *A Náusea*.[5] Com *O Ser e o Nada*, passou a ser o absurdo a participar do humano – e isto pelo facto de o humano, no seu ser consciente, nada ser em substância, nada ser senão ek-sistência.

Em ambas as obras de Sartre, a existência humana é excessiva, *de trop*, mas se na de 38 esse excesso é o facto primeiro de que decorre, como consequência, o humano ser deficitário – e, ainda, haver qualquer coisa de inumano na existência, mesmo na existência humana –, já na de 43 o facto primeiro é a *manque d'être* do humano, do que decorre, como consequência, o mesmo excesso da existência. A semelhança nos resultados não obscurece, porém, a natureza da inflexão. A inadequação deixa de ter a sua origem fora do humano para passar a residir no próprio ser da consciência. Neste sentido, poderia parecer que se avançava no sentido de um plano mais fundamental: a existência do *en-soi* resulta excessiva *porque* a existência do *pour-soi* é deficitária. Mas, com isto, as razões passaram, efectivamente, a ser outras, sem que, como se viu, sejam reconduzíveis umas às outras. A ausência de justificação passa a assentar num nada que, apesar de tudo, resume a ontologia da consciência. E também numa liberdade ontológica que exprime o facto de nada nos

[5] Cf. por exemplo a seguinte passagem do testemunho de Roquentin: «A Náusea não está dentro de mim: sinto-a além, na parede, nos suspensórios, em toda a parte à minha volta. Constitui um todo com o café; sou eu que estou dentro dela.» (*A Náusea*, p. 30)

necessitar o ser e, por maioria de razão, a acção. Mas se agora nada nos necessita já não é por sermos *en-soi*, substância absurda, mas, justamente ao contrário, por não sermos *en-soi*, outro absurdo, o de não se ser. O *en-soi* continua com a mesma opacidade, mas mais inerte, desprovido de qualquer efeito. A constatação absurda do inumano do humano se era cósmica em *A Náusea*, inteiramente outra logo nas mãos que Roquentin via serem as suas sem que nelas nada fosse seu, tornou-se específica ao *Soi* e à sua particular condição ek-stática em *O Ser e o Nada*. Em consequência, é o próprio fenómeno da náusea que perde sentido com a inflexão operada. A experiência bruta das coisas, face a face, sem qualquer sentido mediador, deixa de ser tema da atenção de Sartre.

3. A experiência da existência e o problema da mente

Com *A Transcendência do Ego*, logo em 1936, ficava já claro para Sartre, na qualidade de discípulo de Husserl, que a consciência não dispunha de conteúdos. Tudo de que pudesse ser consciência ser-lhe-ia exterior, pelo que, a concluir alguma coisa sobre o que seja a consciência, concluir-se-ia que a consciência não é nem dispõe de um interior. Seguindo, nesse texto, a interpretação de Sartre da intencionalidade husserliana, tem-se que, relativamente à consciência, só há exterior, sem que ela mesma possa ser entendida como interioridade. Com outros conceitos, Sartre exprime a mesma ideia afirmando que tudo aquilo que uma consciência vise lhe será necessariamente transcendente. Mesmo o que poderia passar por uma "vida interior", ligada ao Eu próprio, se revela apenas como transcendente à consciência. Daí a tese de que o *Ego* é transcendente. Apesar de subjectivos, os conteúdos que manifestam o Eu são ainda transcendentes à consciência, pois a consciência de uma mente, como se indicou, não possui conteúdo nenhum, nem objectivo nem subjectivo[6]. Posto isto, resulta então que, tratando-se de dar resposta ao problema de

[6] Sartre contrapõe por diversas ocasiões esta exterioridade, relativamente à consciência, da própria vida emotiva e subjectiva às perspectivas interioristas clássicas que proclamam, a seu ver de forma equívoca, uma "vida interior". No seu artigo "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade" encontra-se uma boa exposição da contraposição – «Aí está como, de repente, essas famosas reacções "subjectivas", ódio, amor, receio, simpatia, que flutuavam na salmoura malcheirosa do Espírito, se separam dele; são apenas maneiras de descobrir o mundo. As coisas é que se revelam a nós imediatamente como odiosas, simpáticas, horríveis, ou amáveis.» E, em seguida, Sartre exemplifica: «Ser terrível é uma propriedade de uma certa máscara japonesa; é uma propriedade inesgotável, irredutível, que constitui a sua própria natureza – e não a soma das nossas reacções

saber o que é a consciência, não será numa vida interior, subjectiva, privada, que se encontrará forma de obter essa resposta.

Mudando o que há a mudar de modo a se poder empregar o vocabulário contemporâneo da filosofia da mente, a filosofia de Sartre – seja a de *A Transcendência do Ego* seja a de *O Ser e o Nada* – não só não permite a entrada dos *qualia* num interior da consciência, como, por isso, não permite também esperar que seja de uma explicação dos *qualia* que se possa obter uma explicação da consciência. Quer, pois, isto dizer que das teses de Sartre se segue a impossibilidade de satisfazer a expectativa, que nas últimas décadas se tornou corrente, de que fosse em torno dos *qualia* que gravitasse o problema mente/corpo na sua versão mais dura. A situação dos *qualia* não é, a este respeito, diferente da dos *percepta*: ambos transcendem a consciência, estando separados dela, como sua exterioridade.

Mas se por aqui há uma sugestão importante de Sartre para os debates hodiernos sobre o problema mente/corpo, outra há que se relaciona especificamente com o fenómeno da náusea provocado pela experiência bruta das coisas, tal como é descrito na novela de 38.

O interesse de Sartre pela experiência bruta do real, dissemo-lo atrás, esmorece depois de *A Náusea*. Com efeito, em *O Ser e o Nada*, a atenção a essa experiência se não se anula, também não procura indicar mais do que a inércia da massa das coisas e a sua existência radicalmente diferente da do humano. É em virtude de tal oposição radicalizada, entre *en-soi* e *pour-soi*, entre passividade e espontaneidade, oposição incompatível com um *pour-soi* que fosse, ao mesmo tempo, *en-soi*, que se explica, a nosso ver, o progressivo desinteresse de Sartre pela experiência bruta das coisas. Os castanheiros já não se nos metem pelos olhos adentro, porque a sua passividade não o permite. A ligação do *en-soi* com o absurdo deixa de fazer sentido. O circuito que conduz ao absurdo passa a ser outro – não o da náusea provocada pela experiência bruta, mas o da liberdade e da sua reflexão angustiada, não o da existência na sua gratutidade mas o da ek-sistência na sua ontologia deficitária; em suma, não o do *ser* mas o do *nada*.

Por isto, o diário de Roquentin assume uma posição particular, mesmo singular, no contexto da filosofia de Sartre. Expõe-nos, através da experiência bruta das coisas, uma "no man's land" – terra que não é da ordem das coisas, porque já é

subjectivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas.» (*Situações I*, p. 30-31)

experiência delas, nem da ordem do sentido (e, portanto, também do seu apercebimento). Por outras vias, esta terceira terra pode-se dizer aquém do privado e do público, das perspectivas da primeira e da terceira pessoa, como uma terra anónima, sem perspectiva, e que, no entanto, está aí, podendo dela se fazer prova no fenómeno da náusea. Note-se que também *O Ser e o Nada* situava a consciência aquém do objectivo e do subjectivo, desprovida de qualquer conteúdo imanente – por definição, qualquer conteúdo intencional de uma consciência, como vimos, transcende-a. Mas onde em *A Náusea* se tinha a existência, ou a experiência bruta das coisas na ausência completa de sentido, apenas ficou, na obra de 43, a consciência como dado irredutível e, com isso, Sartre impôs-se o divórcio irreversível entre o humano e a existência das coisas. Indiscutivelmente, ganharam-se novas tematizações, com relevância dominantemente antropológica. O nosso objectivo, porém, é fazer notar que, assim, algo se perdeu cedo no itinerário filosófico de Sartre. O motivo reside novamente nos debates contemporâneos em torno do problema da mente. Já não se trata agora de dar conta da insatisfação quanto à focalização desse problema nos *qualia*, tese negativa, mas, pela positiva, de dar notícia de outra terra – a tal sem perspectiva – e que é nela que se situa o cerne do problema. A investigação de António Damásio dos estados de vigília sem consciência, especialmente a partir de *O Sentimento de Si*, reflecte bem a necessidade de encarar o problema da mentalidade fazendo abstracção das questões ligadas à consciência. Nisto, o contributo possível de *A Náusea* reside em apontar para uma terceira ontologia, talvez a única, de que a ontologia das coisas publicamente acessíveis e a ontologia da consciência na sua privada perspectiva na primeira pessoa sejam apenas aspectos. Não muito mais, até porque, para Sartre, não é possível dar um sentido absoluto à experiência da existência. Se é aí que se pode enfrentar o problema da mente, então, haveria que concluir sartrianamente que o que se enfrentará será o absurdo. Contudo, o absurdo absoluto a que nos vota o Sartre de *A Náusea* não impede que se constitua um sentido relativo. A gratuitidade da existência, ainda que indeclinável, não inibe que algum sentido se faça da existência.