

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

Paola Gentile Jacobelis

**Contradição, engajamento e liberdade:
reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX**

São Paulo

2011

Paola Gentile Jacobelis

**Contradição, engajamento e liberdade:
reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

VERSÃO REVISADA

(versão original disponível na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas)

São Paulo

2011

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Serviço de Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Jacobelis, Paola Gentile.

Contradição, engajamento e liberdade: reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX / Franklin Leopoldo e Silva: orientador. – São Paulo, 2011.
120 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2011.

1. Sartre. 2. Intelectual. 3. Escritor. 4. Engajamento. 5. Historicidade. 6. Liberdade. I. Silva. II. Título. III. Título: Reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX.

CDD

Nome: JACOBELIS, Paola Gentile

Título: Contradição, Engajamento e Liberdade: reflexões de Sartre sobre o intelectual do século XX

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre de Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Instituição: FFLCH – USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra.

Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Aos meus pais Cesar e Liliana,
pelo amor, dedicação, confiança e incentivos incondicionais,
que tornaram tudo na minha vida possível.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Franklin por ter orientado este e outros trabalhos sempre com muita paciência, compreensão e generosidade.

Ao Cleber pelo amor, companheirismo, apoio em todos os sentidos, confiança, incentivo, exemplo e inspiração de seriedade e dedicação ao pensar filosófico.

Ao Renato pelas infindáveis discussões travadas em dez anos sobre Jean-Paul Sartre e sobre os posicionamentos diante das contingências da existência, pela amizade sincera e sempre presente, pela enorme ajuda na organização das minhas idéias e do meu tempo, sempre generosamente me socorrendo nas minhas trapalhadas.

A minha irmã Talita pela constante presença e amizade, que sempre foram muito importantes para meu equilíbrio e me ajudaram a ter coragem de continuar nos momentos difíceis.

Aos meus sobrinhos: Júlia, Gabriel, Isabel e Gabriela pelas perguntas desconcertantes que também são inspiração no pensar filosófico e por alegrar a minha vida.

À Thana pela amizade, exemplo de seriedade e dedicações aos estudos e importantes considerações no exame de qualificação que ajudaram muito a levar a cabo este trabalho.

Aos grupos de estudo dos quais participei em minha formação acadêmica e que foram muito importantes para esta: Grupo de Fenomenologia (Thana, Renato, Igor, Ivanilde, Alex, Fernando e Carol) e ao Grupo de Filosofia Alemã coordenado para Prof. Maria Lúcia Cacciola.

A todos os amigos que me acompanharam e incentivaram durante o longo processo dessa pesquisa, seja pela convivência durante a graduação e o tempo de CRUSP sejam meus companheiros de trabalho: Marisa, Márcio Silveira, Flamarion, Valéria, Ione, Ângela, Wellington, Rafael, Márcio Rufino, Neide e todos os outros que não conseguirei citar.

Aos meus alunos, especialmente da EE Fernão Dias Paes e do ITB Prof. Munir José, por me ensinarem os sofrimentos e as felicidades da comunicação da filosofia e conseqüente inspiração desse trabalho.

Ao apoio institucional do pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia.

“Quanto à história, pensou Iákov, pode-se mudar seu curso. O que o Czar merece é uma bala atravessando-lhe os intestinos. Melhor que seja ele do que nós.

[...].

Uma coisa eu aprendi, pensou ele: não existe homem não-político, principalmente judeu. Não se pode ser uma coisa sem ser outra. Isso está claro. Um homem não pode ficar parado vendo a própria destruição.

Algum tempo depois ele chegou a outra conclusão: onde não há luta não há liberdade.[...]”.

Bernard Malamud, *O faz-tudo*, p.392.

RESUMO

JACOBELIS, Paola Gentile. *Contradição, Engajamento e Liberdade: reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Nesse trabalho buscamos entender as reflexões de Sartre sobre o lugar e a possível função do intelectual na situação histórica do século XX. Essas reflexões estão dispersas por toda sua obra, já que constituem uma tentativa de refletir sobre sua própria posição. No entanto, nos limites dessa dissertação, nos detivemos principalmente nas duas obras que mais explicitamente tematizam a questão de forma sistemática: *Qu'est-ce que La littérature?*, escrito em 1947, resultado da junção de quatro ensaios publicados inicialmente na revista *Les Temps Modernes*, e *Plaidoyer pour les intellectuels*, também resultado da junção de três conferências proferidas no Japão em 1965. Para compreender o tema que nos propusemos, cumpre então nos deter primeiramente nas reflexões sobre o surgimento da noção de intelectual a partir da contradição de seu lugar social e histórico e de sua função, nos fins do século XIX e no século XX, posteriormente na noção de engajamento dos homens em geral, do escritor e do intelectual, em particular, e suas relações com os conceitos de desvelamento de verdade, de dialética e de história. A dissertação desenvolve-se então em três partes. Na primeira, visamos reconstituir o surgimento do problema em torno da idéia de uma função “prática” do intelectual, retomando seu modelo ideal no século XVIII e as questões surgidas no século XIX a partir da concepção marxista de ideologia e seu desenvolvimento no pensamento de Gramsci, além de expor a concepção de Sartre sobre a situação que faz emergir a figura do intelectual propriamente dito em fins do século XIX a partir de uma situação histórica determinada que o define por uma contradição interna que expressa a dilaceração das sociedades capitalistas do século XX. Na segunda parte, buscamos esclarecer a noção de engajamento no Sartre que diz respeito à condição ontológica de todos os homens, mas que adquire contornos específicos nas figuras do escritor (de prosa) e do intelectual, que se propõem a um empreendimento de comunicação de seu desvelamento da verdade e da realidade histórica para a libertação dos homens (já ontologicamente livres). Para tal, ainda será preciso esclarecer o modo específico desse engajamento pela análise da linguagem e as relações das noções de escritor e intelectual. Enfim, na terceira parte, propomos-nos relacionar a discussão teórica sobre o intelectual com a prática concreta de Sartre como um exemplo de intelectual engajado, a partir somente de alguns poucos empreendimentos que jugamos exemplares de sua ação como um todo.

Palavras-chave: Sartre – Intelectual – Escritor – Engajamento – historicidade – liberdade

ABSTRACT

JACOBELIS, Paola Gentile. *Contradição, Engajamento e Liberdade: reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

This work seeks to understand Sartre's thought about the place and the possible function of the intellectual of the twentieth century. This theme can be found in the Sartre's whole work, because it is a way to think about his own situation. However, in this present work, we restrict the analyses to only a couple of books: *Qu'est-ce que la littérature?* (1947) and *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965). These books deal with the question of the intellectual systematically. The first book was published as four essays in the magazine *Modern Times*. The second book was a group of three lectures presented in Japan. To understand our theme it is necessary to focus on the question of the emergence of the intellectual, his social and historical contradiction and its function. The development of the subject refers to the end of nineteenth century and twentieth century. The theme also deals with notion of engagement of the men and, particularly, of the writer and the intellectual. This notion of the engagement should be treated in group with other notions as disclosure of the truth, dialectic and history. This dissertation is developed in three parts. The first part accosts the origins of the question related to the practical function of the intellectual. The central point is the approach of the pattern of the intellectual in eighteenth century and the new questions about this as from the conception of Marxist ideology in the nineteenth century and its development in Gramsci's thought. Another point of the problem is the Sartre's analyses about the historical situation for the emergence of the intellectual as a being of intern contradictions (self-contradictions), as an expression of a broken capitalist society. The second part seeks to enlighten the notion of engagement in Sartre. This notion concerns to ontological condition of the men, but it has specific aspects in the figures of the writer (prose) and intellectual. These figures try a disclosure of the truth and the historical situation to free the men (men are always free in ontological sense). To achieve, it'll be necessary to this goal, to clarify the notion of engagement, analyzing the language and the relation between the writer and the intellectual. The last part will demonstrate the relations between the theoretical notion of intellectual in Sartre and his own condition of an engaged intellectual, emphasizing some examples of Sartre's action that can be taken as patterns of his intellectual engagement as a whole.

Keywords: Sartre – Intellectual – Writer – Engagement – Historicity - Freedom

SUMÁRIO

Introdução	p. 11
Capítulo 1. O Intelectual definido pela contradição	p. 16
- Duas figuras do intelectual e a inversão de seus valores: os celebrados “homens de letras” do século XVIII e o intelectual “maldito” do século XX.....	p. 16
- O fim das ilusões do <i>Esclarecimento</i> no século XIX.....	p. 24
- Os intelectuais e suas possibilidades objetivas segundo Antonio Gramsci.....	p. 31
- A defesa dos intelectuais por Sartre.....	p. 48
Capítulo 2. O Engajamento	p. 61
- Surgimento da noção de engajamento na obra sartriana: o engajamento da prosa literária e outros “engajamentos”.....	p. 61
- Desvelamento e verdade.....	p. 77
- O engajamento do intelectual.....	p. 89
- Aproximações e diferenças entre o escritor e o intelectual.....	p. 94
Capítulo 3. Caminhos de uma liberdade: Sartre como intelectual engajado	p.102
- Uma juventude “apolítica” e “desengajada”.....	p.102
- A Guerra, a Resistência e a descoberta da historicidade, e os empreendimentos políticos.....	p. 105
- Um desentendimento “esclarecedor”: cartas de ruptura com Merleau-Ponty.....	p.109
Considerações finais	p.114
Bibliografia	p.118

Introdução

Pretende-se nesse trabalho compreender a reflexão sartriana sobre o papel do intelectual no século XX. Para tal, tomaremos como base três conferências proferidas sobre o assunto, no Japão, em 1965, traduzidas no Brasil sob a denominação *Em defesa dos intelectuais*, bem como o livro *Que é a literatura?* que tematizam diretamente a questão. Sendo o objetivo principal dessa pesquisa compreender o que Sartre entende por intelectual e qual a função que este pode desempenhar nas sociedades capitalistas do século XX, será para tal necessário examinar algumas relações entre a reflexão sartriana sobre a função do intelectual, seus trabalhos filosóficos e sua atuação como "intelectual engajado".

Os dois textos que levaremos principalmente em consideração para abordar a condição e a “função” do intelectual têm entre si, entretanto, quase vinte anos de distância, e poderiam ser considerados pertencentes a etapas diferentes do pensamento sartriano, pelas periodizações mais comuns¹. No entanto, parecem-nos coerentes entre si, enriquecendo-se mutuamente. Além disso, não tratam exatamente do mesmo tema, no que também são ricos na compreensão da relação entre as questões tratadas nos dois textos.

No primeiro texto, temos a aparição controversa da idéia de literatura engajada, não no sentido de um engajamento político estrito em um partido (que poderia até impossibilitar a literatura), mas na intenção de comunicação através da linguagem de um desvelamento específico da verdade histórica ao leitor, com a intenção de mudá-la. Comunicação essa que expressa a liberdade do autor, já que escrever e desvelar são ações livres e exigem a liberdade do leitor como aquele que recebe este desvelamento ativamente terminando a obra no sentido de interpretá-la, repondo ou modificando tal desvelamento. Durante todo o livro percebemos que, se em alguma medida os termos “escritor” e “intelectual” são intercambiáveis, eles,

¹ Não gostaríamos de nos posicionar aqui fundamentadamente a respeito de tais periodizações, pois consideramos que isso seria um longo tema à parte. No entanto, nosso trabalho acaba por considerar os textos de diferentes períodos como coerentes entre si (mesmo que apresentando algumas nuances diferentes) pelo menos no que diz respeito à construção da reflexão que estamos levando em consideração aqui.

entretanto, não são sinônimos. Cabe, então, tratar também dessa relação entre as duas concepções e esclarecer em que elas se aproximam e em que se diferenciam, nos dois textos, já que a distância no tempo de redação destes faz com que no segundo texto novos conceitos tenham sido desenvolvidos pelo autor, além de a terceira conferência ser destinada exatamente em definir o escritor como o intelectual por excelência.

Pensamos que podemos dizer que a função ou do lugar do intelectual é uma questão central no pensamento sartriano na medida mesmo em que é um momento rico para a compreensão das relações entre sua produção propriamente filosófica, sua produção literária, sua atuação política. Ela estaria no centro da tentativa de inteligibilidade que marcou sua vida, abarcando as conseqüências de sua ontologia, de suas reflexões éticas, políticas e epistemológicas. Jean-Paul Sartre sempre foi visto como uma figura controversa, passível de etiquetas contrárias, como marxista e idealista burguês, engajado e alienado, pensador profundo, simples jornalista, intelectual midiático, escritor escandaloso, revolucionário, conservador, ingênuo e destruidor, e tal imagem tem origem exatamente em sua atuação multifacetada e em um percurso intelectual controvertido, então o que nos propomos nessa pesquisa é entender como ele reflete sobre sua própria condição em seu próprio tempo. Além disso, ainda prenuncia questões bastante contemporâneas, ainda centrais, e permite a reflexão sobre estas, como as relacionadas à função do intelectual e suas possíveis modificações, já que ele mesmo foi também considerado o "intelectual do século XX".

A questão que nos propusemos neste trabalho é de uma extensão bem maior do que pode aparentar a primeira vista. É claramente datada (o próprio Sartre lhe determina uma data de nascimento bastante recente), talvez tipicamente francesa, dirão alguns, mas que, no entanto, mobiliza problemas cruciais da reflexão filosófica contemporânea (não só do próprio Sartre, mas pelo menos também de todos os marxistas), como já indicamos acima.

A existência e de uma função social para os intelectuais abarca, antes de mais nada, uma dimensão teórica e uma prática, como já indicamos ao dizer que ela envolve questões epistemológicas, ontológicas, éticas e políticas. Isso porque para poder definir o que é e o que faz o intelectual é preciso definir as possibilidades de conhecimento da realidade histórica, o que, no caso do filósofo em pauta, envolve a compreensão do que seja ontologicamente essa realidade e o sujeito que pretende conhecê-la. Além disso, ou ainda, a partir dessa compreensão, poderemos entender a realidade específica em que surge essa figura, e as suas possibilidades históricas próprias que fazem de sua prática uma ação ética e política diante da sociedade que o produz e possibilita sua ação, aquilo que Sartre chamará de seu engajamento.

Essas considerações iniciais, no entanto, só podem ganhar sentido porque a própria idéia de uma “categoria” social que conheça a sociedade e possa pensar sua ação a partir desse conhecimento e, dessa maneira, ainda influenciar outras “categorias” (ou classes), que não detém este privilégio, a agir, foi questionada e “desacreditada” desde o século XIX pelo conceito de ideologia formulado por Marx e Engels. Os assim denominados “intelectuais”, ao invés de conhecerem a realidade para posteriormente agir sobre ela, são levados por esta própria realidade, ou por aspectos dela, a pensar de determinada maneira e a agir condicionadamente, ao invés de serem os baluartes da liberdade perante os condicionamentos sociais. De agentes da mudança, tornam-se guardiões da permanência.

Buscaremos, portanto, entender a fundamentação que esta noção parece encontrar na filosofia sartriana, principalmente após a aproximação com o marxismo, e, ao mesmo tempo, a relação que ela possa estabelecer com sua prática política efetiva.

O trabalho de Sartre tem primeiramente a intenção de defender os intelectuais das acusações que normalmente lhes são feitas, como já aponta o título do texto principal que utilizaremos (“Em defesa dos intelectuais”), e o faz tentando compreender o que é o intelectual por meio de sua gênese histórica e da função que ele pode desempenhar dentro de sua situação. Função esta que o aproxima do papel do escritor engajado, como já dissemos. O engajamento da literatura é uma consequência de sua própria definição e apesar de se concretizar diferentemente nos diversos períodos históricos, nunca está completamente ausente. Por sua vez, o intelectual “propriamente dito” surge em uma situação histórica específica, ao contrário do escritor, não escolhe sua função, ela é consequência de sua situação (mesmo que se possa escapar desta pela má-fé), mas essa função historicamente datada se confunde com a do escritor, já que ambos pretendem comunicar seu desvelamento da verdade histórica como um comprometimento ético em sua própria situação para apelar para uma ação de seu público no sentido de desvelar também essa verdade, e influenciar uma desmitificação e uma desalienação desse público, na medida em que isso contribui para a libertação histórica desses sujeitos. O escritor cumpre tal função essencialmente a partir do momento que decidiu escrever, decidiu usar a linguagem como instrumento para uma ação de comunicação e desvelamento; o intelectual tem um surgimento contingente na história que o leva a tal função. O escritor tem uma certa legitimidade social, mesmo sendo somente consumidor em uma sociedade centrada na produção, advinda das funções que se atribuem à literatura e que não correspondem a sua verdadeira essência. O intelectual não tem lugar nenhum nessa sociedade, já que não pertence à classe dos trabalhadores e não é aceito por sua

própria classe apesar de nunca conseguir se desprender dela, por isso, a noção de intelectual surge a partir das críticas que são endereçadas a esta figura contraditória.

Ao procurar defender os intelectuais das críticas que sofrem, Sartre nos diz que podemos verificar que elas são as mesmas em toda a parte e que girariam em torno de uma censura fundamental:

o intelectual é alguém que se mete no que não é da sua conta e que pretende contestar o conjunto de verdades recebidas, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global de homem e da sociedade - concepção hoje em dia impossível, portanto abstrata e falsa, já que as sociedades de crescimento se definem pela extrema diversificação dos modos de vida, as funções sociais, dos problemas concretos².

Os intelectuais, ainda, cometeriam esse abuso aproveitando-se de uma notoriedade que teriam adquirido por trabalhos que dependem da inteligência. A defesa empreendida pelo filósofo tentará mostrar que esses "trabalhos que dependem da inteligência", por sua própria natureza, exigem uma atitude frente à "realidade" que "obrigam" o especialista no saber prático (expressão que esclareceremos mais adiante) extrapolar sua especialidade que foi produzida socialmente e artificialmente. A compreensão dessa "necessidade", que é encarada pelos críticos como abuso, está na liberdade: aqui, na forma específica do engajamento.

Enfim, para rebater tais críticas, como já dissemos, Sartre buscará compreender o que é um intelectual e quando ele surge, e as referências para tal concepção são explicitamente os conceitos marxistas, principalmente os relativos à luta de classes e à produção da ideologia, e as reflexões gramscianas sobre o assunto.

As posições que Sartre toma nos textos aqui citados, enfim, parecem ter coerência com as posições do próprio "intelectual engajado" que ele foi, inclusive suas posições nas famosas polêmicas travadas com seus célebres amigos Albert Camus e Merleau-Ponty. Isso fica claro também em *Em defesa dos intelectuais*, já que os exemplos que o filósofo cita são as questões sociais e políticas nas quais se engajou ativamente enquanto intelectual. Tais considerações nos levam a pensar que o tema de pesquisa aqui proposto, para ser levado a cabo, precisaria entender, na medida do possível, as relações entre as ações políticas de Sartre como intelectual e essas reflexões sobre elas, mesmo que isso seja feito, dado os limites desse trabalho, somente pela consideração de alguns posicionamentos e polêmicas que pensamos poder ser exemplares para a sua prática. Compreender essa relação entre teoria e prática para o autor nos pareceu necessário pela prioridade que Sartre sempre deu à ação e ao tempo presente como organizador da temporalidade que possibilita compreender essa ação, sempre

² SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sérgio Góes de Paula, apes. Francisco C. Weffort, São Paulo, Editora Ática, 1994. pp.14-15.

situada e histórica, como ontologicamente livre, fazendo com que sua própria noção de conhecimento por desvelamento seja definida não como uma possibilidade de atitude diante da realidade, mas como um momento necessário de toda ação. Passar por alguns exemplos dos empreendimentos concretos desse intelectual ajuda-nos compreender, então, em que consiste para ele essa figura, já que foi essencialmente como intelectual que "se metia onde não era chamado" que ele ficou conhecido.

Capítulo 1

O Intelectual definido pela *contradição*

Duas figuras do intelectual e a inversão de seus valores: os celebrados “homens de letras” do século XVIII e o intelectual “maldito” do século XX.

Tratar da questão do “intelectual” e de sua função parece um tema por vezes atemporal. É fácil citar grandes figuras históricas que se dedicaram a atividades “do espírito” e chamá-las por tal nome, desde a antiguidade até a contemporaneidade. No entanto, afóra preciosismos de vocabulário e as características que tais figuras realmente tenham em comum, podemos considerar que a própria noção de intelectual está intimamente marcada por sua historicidade. A palavra só ganhou status de substantivo para além do de adjetivo (intelectual como aquilo que é relativo ao intelecto), no final do século XIX e, segundo Sartre, na França, a noção surge a partir do famoso caso Dreyfus.

Se sempre existiram figuras com características que hoje atribuímos ao intelectual em geral, não são propriamente essas características que são determinantes dessa noção, mas antes as relações sociais em meio às quais surge tal noção, o contexto de sua produção e o sentido desta. Assim, a noção de intelectual diz respeito a uma situação histórica específica em que homens dedicados a atividades intelectuais desempenham determinadas funções que têm repercussões ou conseqüências específicas e novas dentro da estrutura social da época.

Começemos com o caso Dreyfus. Poderíamos resumi-lo grossieramente como a reação pública de alguns escritores e humanistas de renome – sendo o mais destacado dentre eles o escritor Émile Zola – à condenação considerada injusta do capitão da marinha, o judeu Alfred Dreyfus, à degradação na Ilha do Diabo, sob a acusação de traição em um caso de “vazamento” de informações confidenciais do Departamento de Defesa francês. O embate entre esses “intelectuais” e o Estado-Maior se manifestou publicamente como uma oposição entre patriotas e traidores da pátria. Tais intelectuais estariam condenando o Estado-Maior a

partir de *abstrações* como a justiça e de acusações de racismo, esquecendo o que *concretamente* era mais importante para os franceses, a Pátria, o povo francês, seus interesses nacionais, suas instituições e suas verdades.

A concepção de intelectual, assim, vem ao mundo como uma acepção negativa, o intelectual sendo aquele que, por tentar se valer do status do seu intelecto para tratar de qualquer questão, é incompleto, parcial, abstrato, moralista e não entende das questões concretas e práticas. Além disso, por se valer do espaço público do debate, ao se expressar publicamente em jornais, pretende influenciar a opinião pública negativamente, convencê-la contra seus próprios interesses. E mais: os intelectuais, por sua incompletude mesma, não teriam competência para interferir nesses assuntos que não correspondem a sua especialidade. Em suma, ele seria “aquele que se mete naquilo que não lhe diz respeito”.

Talvez possamos considerar que hoje a concepção de intelectual em voga não seja *necessariamente* negativa, apesar de ainda aparecer sob este aspecto. E a imagem de intelectual que temos é muito próxima da do homem de letras ou dos *philosophes* do século XVIII, principalmente franceses³. Como veremos mais adiante, essa relação não é fortuita. De fato, as “estruturas sociais” que deram origem a esse “modelo” de intelectual são as mesmas que, em seu desenvolvimento, farão aparecer os propriamente denominados intelectuais do final do século XIX.

Ou seja, como já apontamos, as atividades desses “precursores” dos intelectuais contemporâneos não são o que os diferenciam, mas sim a inserção social específica dessas atividades. Como exemplo, podemos citar o paralelismo do engajamento de Voltaire no caso Calas⁴ e o de Zola no caso Dreyfus. A diferença entre os casos, para além das suas semelhanças, pode ser vista exatamente no fato de essa imagem pública dos *philosophes* ser predominantemente positiva e não negativa, e nos próprios resultados opostos do engajamento dos “intelectuais” acima citados, o sucesso do empreendimento de Voltaire e o fracasso dos *dreyfusards*⁵.

³ É o que justificaria, por exemplo, uma publicação recente com a denominação *O Silêncio dos Intelectuais*, que pretende compreender porque os intelectuais já não são tão ativos no espaço público.

⁴ O caso Calas também é um caso de erro jurídico provavelmente também motivado por preconceito religioso contra protestantes. O pai foi acusado e condenado por matar o filho porque este havia se convertido, no entanto, não havia provas suficientes e, assim como no caso Dreyfus, havia indícios contrários e provas forjadas pelo tribunal. Também Voltaire valendo-se da reputação conseguida principalmente como escritor tornou o caso público e buscou influenciar a opinião pública a favor de um reconhecimento jurídico do erro. Nesse caso, no entanto, com reparações aos danos sofridos pela família, já que o próprio Calas já havia sido morto na roda.

⁵ Sabe-se que Dreyfus acabou tendo sua acusação retirada e foi totalmente reabilitado, mas só depois de doze anos. Mesmo que sem a atuação dos intelectuais talvez isso nunca tivesse acontecido, o tempo necessário para isso diluiu bastante o “poder” dos intelectuais dessa época em formar uma “opinião pública” e *agir* efetivamente através de sua inserção no espaço público.

Nas palavras de Sartre,

Em suma, o que os filósofos fazem é aquilo que hoje em dia se censura aos *intelectuais*: utilizam seus métodos para outro fim que não o que deveriam alcançar, ou seja, para **constituir uma ideologia burguesa**, fundada sobre o cientificismo mecanicista e analítico. Eles devem ser vistos como os primeiros intelectuais? Sim e não. Na verdade, são os aristocratas que os censuram, à época, por se meterem onde não eram chamados. E os prelados. **Mas não a burguesia**. É que sua ideologia não é tirada do nada: a classe burguesa a produzia em estado bruto e difuso em e por *sua prática* comercial; ela se dava conta de que precisava deles para **tomar consciência de si mesma através dos sinais e símbolos**; para dissolver e romper as ideologias das outras classes sociais. Os “filósofos” aparecem assim como intelectuais *orgânicos*, no sentido que Gramsci dá à palavra: nascidos da classe burguesa, encarregam-se de exprimir o *espírito objetivo* dessa classe. De onde vem esse acordo orgânico? De início, do fato de que são engendrados por ela, levados por seus sucessos, penetrados por seus costumes e seu pensamento. Em seguida, **e sobretudo, do fato de que o movimento da pesquisa científica, prática, e o da classe ascendente se correspondem; espírito de contestação, rejeição do princípio de autoridade e dos entraves do livre comércio, universalidade das leis científicas, universalidade do homem oposta ao particularismo feudal**, esse conjunto de valores e de idéias – que culmina finalmente nestas duas fórmulas: todo homem é burguês e todo burguês é homem – tem um nome: é o *humanismo* burguês⁶.

Assim, a noção de intelectual que talvez pudesse ser atribuída aos *philosophes* seria a de um personagem eminentemente crítico, aquele que organiza o debate público sobre *aquilo que diz respeito a todos e esclarece* o público a respeito dos saberes que têm; aquele que age a partir de suas produções espirituais para o “progresso” da humanidade; aquele que se desvencilha de suas ocupações mundanas para *autonomamente*, por assim dizer, com a força de seu espírito, se encarregar de uma tarefa em prol da humanidade. Imagem esta que podemos encontrar muito clara na obra de Condorcet, filósofo do fim do século XVIII, grande contribuidor para a conceituação do progresso a partir do *esclarecimento* (movimento cultural do qual fazem parte tais “intelectuais”). O que fica claro nos seguintes trechos do *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*:

Logo formou-se na Europa uma classe de homens menos preocupados em descobrir ou aprofundar a verdade do que em *difundi-la*; que dedicando-se a *perseguir os prejuízos* nos asilos onde o clero, as escolas, os governos, as antigas corporações os tinham recolhido e protegido, puseram sua *glória* em destruir os erros populares, antes que em fazer recuar os limites dos conhecimentos humanos; maneira indireta de servir aos *progressos destes*, que não era a menos *perigosa* nem a menos *útil*. Na Inglaterra, Collins e Bolingbroke; na França, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu e as escolas formadas por esses célebres *combateram em favor da razão*; assumindo todos os tons, empregando todas as formas, desde o gracejo até o patético, *desde a compilação a mais erudita e a mais vasta até o romance ou o panfleto do dia*; cobrindo a verdade com um véu que preparava os olhos muito fracos [...]. [...] mas sempre unidos para mostrar a *independência da razão, a liberdade de escrever como direito, como a salvação do gênero humano*; dirigindo-se com uma infatigável energia contra todos os crimes do fanatismo e da tirania; perseguindo na religião, na administração, nos costumes, nas leis, tudo aquilo que

⁶ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.21, grifos nossos.

trazia o caráter da *opressão*, da *cruza*, da *barbárie* [...], tomando, enfim, como grito de guerra, *razão*, *tolerância*, *humanidade*⁷.

Os filósofos das diversas nações que, *abraçando em suas meditações os interesses da humanidade inteira* sem distinção de país, raça ou de seita, formavam, malgrado a diferença de suas opiniões especulativas, uma falange fortemente unida contra todos os erros, *contra todos os gêneros de tirania*. Animados pelo *sentimento de uma filantropia universal*, eles *combatiam a injustiça* quando, estrangeira à sua pátria, ela não podia alcançá-los; eles a combatiam ainda quando era sua própria pátria que se tornava culpável para com outros povos; na Europa, eles se levantavam contra os crimes cuja avidez macula as costas da América, da África ou da Ásia. Os filósofos da Inglaterra e da França honravam-se em assumir o nome, em *cumprir os deveres de amigos* destes mesmos negros que seus estúpidos tiranos desdenhavam computar entre os homens. Os elogios dos escritores franceses eram o prêmio pela tolerância permitida na Rússia e na Suécia, enquanto na Itália, Beccaria refutava as máximas bárbaras da jurisprudência francesa⁸.

Ou seja, Condorcet, então, atribui a estes precursores dos intelectuais uma tarefa importante no progresso da humanidade exatamente pela sua *comunicação* de saberes já adquiridos pelos cientistas, mas que se limitavam ao âmbito desses sábios e não eram distribuídos ao restante da população. Dessa forma, se os cientistas (ou os técnicos do saber prático, como Sartre chamará mais adiante) têm o papel positivo de aumentar o saber humano, os *philosophes* têm o papel eminentemente negativo de destruir aquilo que entrava o progresso da sociedade como um todo: os preconceitos e prejuízos (ou a ideologia anterior) disseminados nos espíritos, preparando-os para a possibilidade de receber o *novo saber* (científico e ideológico nas palavras de Sartre) e acabar com a barbárie e a opressão concretas. Dessa maneira ainda, esclarecem os homens sobre seus próprios interesses, desalienando-os, tirando-os das trevas na qual suas próprias mentes e as instituições do Antigo Regime os colocavam. Eles agem e se *arriscam* pelo bem e o progresso de toda humanidade e para a eficiência de tal comunicação se utilizam de vários gêneros literários “assumindo todos os tons, empregando todas as formas, desde o gracejo até o patético, desde a compilação a mais erudita e a mais vasta até o romance ou o panfleto do dia”. Ou seja, os vários tipos de literatura empregados se adequam à extensão do público que eles pretendem atingir.

Mais adiante, na mesma obra, Condorcet relaciona a “disposição dos espíritos” gerada nesta época através do auxílio desses “esclarecedores” da humanidade com as grandes revoluções contra o sistema político vigente⁹. Afinal, aquela filosofia era “acolhida em quase todas as partes, mas perseguida”¹⁰ pelas classes que só existem pelos prejuízos. Esses

⁷ CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. pp.143-144, grifos nossos.

⁸ *Idem, ibidem*, pp. 147-148, grifos nossos.

⁹ Cf. *Op. Cit.*, p.149.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p.144.

intelectuais seriam, então, também revolucionários, autênticos responsáveis pelas revoluções burguesas da modernidade, que marcariam mais *concretamente* os progressos da humanidade em direção à razão, à justiça e à liberdade.

Se entre a época dos *philosophes*, anterior a própria noção de intelectual, e o século XIX o valor atribuído aos intelectuais se inverte, o que tornou os primeiros “modelo” do que seja o intelectual “em geral”? Segundo Sartre, “o século XVIII representa a grande chance, única na história, e o paraíso logo perdido dos escritores franceses”¹¹, e isso porque a situação social peculiar em que se encontravam permitiu-lhes um lugar *independente* a partir do qual pudessem exercer a *liberdade de crítica*. Essa situação se define pela relação específica e historicamente nova com o público ao qual tais escritores, homens de letras ou filósofos, podem se voltar. Eles estão entre duas classes, os nobres que sempre os leram e que os sustentam e a sua classe de origem, a burguesia, que passa a ser leitora e constitui, nessa época, uma classe oprimida, ainda que só politicamente. Portanto, essa situação lhe permite pela primeira vez na história a ampliação do público ao qual se dirige e a formação de um público heterogêneo, não especialista e em potencial expansão. Daí o sentido da tarefa de esclarecimento, daí também a possibilidade de se pensar como estando no ponto de vista da universalidade, e poder falar do “bem” e do “progresso” da humanidade. Os clérigos medievais e os filósofos e escritores do século XVII francês escrevem para um público muito restrito para se pensarem como portadores de uma mensagem universal e transformadora. A escrita ou a produção intelectual só pode ser pensada como um ato com peso social e político se ela extravasar o limite restrito daqueles que escrevem, se ela for, de fato, a comunicação com um público diferente. Um público que se possa esclarecer a respeito de algo, que ele possa desalienar em alguma medida ou, na expressão de Condorcet mais acima, livrar dos prejuízos. De fato, como veremos mais adiante, será também, portanto, a primeira vez na história que a literatura, por causa disso, poderá existir plenamente em sua “essência”.

Qual o público literário existente anteriormente na história? Sartre se abstém de falar da antiguidade e inicia seu histórico na Idade Média¹², quando as “atividades do espírito” eram atribuídas a uma única classe de especialistas, os clérigos, que, inclusive, tinham o monopólio do saber ler e escrever e, portanto, constituíam o seu único público. Os clérigos

¹¹ SARTRE, J-P. *O que é literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés, São Paulo, Editora Ática, 1993. p.77.

¹² Várias interpretações são possíveis para tal fato. Desde as mais arbitrárias como a de que o filósofo não dispunha de muitos conhecimentos para tal, até algumas mais fundamentadas como a falta e/ou as interpretações contrárias sobre a importância da escrita na antiguidade e sua possível cultura predominantemente oral, até a escolha em lidar com a realidade francesa, cuja língua propriamente dita começa a ser formada posteriormente.

escreviam para serem lidos entre seus iguais. Nessa época também¹³ a organização da produção material não depende tanto das funções intelectuais, fazendo com que os clérigos, certamente com uma função social muito importante na difusão da cultura e da ideologia, não sejam exatamente a classe dominante economicamente, apesar de estarem ligados a ela e de possuírem o mesmo status. Essa classe é a nobreza, que é, então, iletrada. Assim a difusão da “cultura” da época, por assim dizer, pelos clérigos, não dependia diretamente de sua atividade de escritor, mas de outras atividades. Como escritor, eles não tinham a “função essencial” do escritor e do intelectual, como a descreveremos depois, de “desvelar” a realidade a algum público, porque os próprios escritores se confundiam com o público. O clérigo, inclusive, nem pode ser considerado um especialista do saber (como os cientistas ou técnicos do saber prático), porque a ideologia que difunde e “inculca” nas outras classes, o cristianismo, é

uma imagem mítica do mundo, um mito totalitário que, ao mesmo tempo que exprime a consciência de classe da Igreja, define o lugar e o destino do homem num universo sagrado por inteiro, dá precisão à hierarquia social¹⁴.

A situação dos escritores e filósofos franceses do século XVII é parecida, eles também quase ou praticamente coincidem com o seu público, mas por outros motivos. No entanto, isso também os impede de desempenharem verdadeiramente a função do escritor e do intelectual. É certo que é nesse século que surge o Grande Racionalismo como movimento filosófico que dará fundamento à especificação dos saberes nas ciências, que serão indispensáveis ao desenvolvimento do capitalismo comercial¹⁵, mas é ainda uma produção do saber fechada no círculo dos sábios, estes não se empenham em construir uma ideologia, apesar de a burguesia já entrar em conflito com a Igreja que dificulta o desenvolvimento do capitalismo comercial. Segundo Sartre,

No conflito que opõe os burgueses à ideologia da Igreja, pouco intervirão: os problemas se formulam no nível dos clérigos e por eles; estes se opõem entre si em nome da universalidade sintética, no momento em que o desenvolvimento do comércio tiver feito da burguesia uma potência a integrar. [...]. Os homens do saber vivem esses conflitos, eles os interiorizam, sentem suas contradições, mas não são ainda seus agentes principais¹⁶.

¹³ Fato que não é ressaltado em *O que é a literatura?*, texto que principalmente estamos seguindo neste momento, porque não é relevante naquele momento para o argumento do livro, mas que é levado em consideração em *Em defesa dos Intelectuais* e é ressaltado por Gramsci, como veremos adiante.

¹⁴ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.18.

¹⁵ Cf. SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.18: “As frotas comerciais implicam a existência de cientistas e de engenheiros; a contabilidade de partidas dobradas exige calculadores que darão nascimento aos matemáticos; a propriedade *real* e os contratos implicam a multiplicação dos homens da lei, a medicina se desenvolve e a anatomia está na origem do realismo burguês nas artes. Esses especialistas em meios nascem, portanto, da burguesia e na burguesia; não são uma classe nem uma elite: totalmente integrados no vasto empreendimento que é o capitalismo comercial, fornecem-lhe os meios de se manter e se ampliar. Esses cientistas e essas práticas não são guardiães de nenhuma *ideologia*, e sua função não é, certamente, a de dar uma à burguesia”.

¹⁶ *Idem, ibidem*, pp. 18-19.

Ao mesmo tempo, a literatura francesa do século XVII, a escrita por princípio destinada à “comunicação mais geral” com um público pretensamente de “não especialistas em saberes” é destinada a um público muito restrito que são os poucos leitores de tal época, a assim chamada *sociedade* ou *la vile et la court*¹⁷, um público mais amplo do que o dos clérigos, mas nem por isso menos homogêneo. Segundo Sartre,

Nessa época, estava em vias de completar-se a laicização do escritor e do seu público. O fenômeno certamente se origina da força expansiva da coisa escrita, do seu caráter monumental e do apelo à liberdade que toda obra do espírito contém. Mas algumas circunstâncias exteriores contribuíram, tais como o desenvolvimento da instrução, o enfraquecimento do poder espiritual, a aparição de novas ideologias expressamente destinadas ao temporal. *No entanto, laicização não quer dizer universalização*. O público do escritor permanece estritamente limitado. Tomado em seu conjunto, esse público se chama *sociedade*, e este nome designa uma fração da corte, do clero, da magistratura e da burguesia rica. Considerado singularmente, o leitor se chama *honnête homme* e exerce certa função de censura denominada *gosto*¹⁸.

Ou seja, esse público que não tem exatamente uma identidade de classe, mas sim de princípios e valores conservados *do passado*, não traz novas possibilidades ao escritor também porque se identifica de certa maneira com ele. No século XVII, “saber escrever já é saber escrever bem”¹⁹, ou seja, a leitura e a escrita fazem parte dos privilégios dessas “classes dominantes”, e estas julgam ativamente, no seu pequeno círculo, as obras do escritor, esse julgamento é como uma censura porque não permite sua verdadeira liberdade. A escrita, então, não é um meio de comunicação, ou de publicidade, como se tornará no século XVIII, é um meio de distração de uma classe parasitária, classe esta que já não exerce mais nenhuma função na produção material da sociedade.

Enfim, eis então, a novidade do século XVIII, que torna possível um novo tipo de escrita e que torna possível a escrita efetivamente se tornar ação e, portanto, prenuncia o

¹⁷ Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002, pp. 350-51. Aqui Auerbach caracteriza esse público de forma muito próxima à de Sartre: “Este mundo formal [da literatura francesa do século XVII] é a expressão de uma parte da sociedade, uma parte muito específica, que vive sob condições muito especiais, e a importância funcional dessa parte era menor do que o prestígio que ela possuía deixaria presumir. Pois o sentido histórico do absolutismo perfeito não fora criar um monarca enaltecido, rodeado de uma grande corte; o seu sentido fora, muito mais, concentrar as forças da nação, destruir as tendências centrífugas, organizar uniformemente a política, a administração e a economia. A corte é, por assim dizer, apenas um subproduto desse processo; ela não devia a sua existência a uma função que necessariamente devia ser preenchida; ao contrário, a aristocracia confluía em direção ao rei porque, em qualquer outra parte, não tinha mais função alguma; somente a partir da sua nova existência junto ao rei surgiu-lhe a função de servir à corte. Considerando-se, como é absolutamente necessário, que não somente a corte, mas também *la ville* foi portadora da cultura francesa clássica, também esta não é senão uma pequena minoria que, embora não deixasse de influenciar a matização do gosto do tempo, não possuía uma autoconsciência positivamente burguesa, nem no âmbito político, nem no estético. *La vile e la cour* coincidem em duas importantes características; era gente culta – quer dizer, nem erudita, como os especialistas, nem cru e ignorante como o povo, mas bem educada e munida daqueles conhecimentos que pertencem a um julgamento de gosto; esforçava-se por atingir o ideal não-especializado e não-profissional do *honnête homme* [...]”.

¹⁸ SARTRE. *O que é literatura?*, p. 69, grifos nossos.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p.70.

nascimento dos intelectuais. Ao contrário da época contemporânea (época efetiva dos intelectuais no sentido que buscamos), segundo Sartre, no século XVIII,

uma obra de espírito era duplamente um ato, pois produzia idéias que deveriam originar transformações sociais e punham em risco seu autor. [...] No tempo dos enciclopedistas, não se trata mais de libertar o *honnête homme* das suas paixões, devolvendo-lhe sem complacência o reflexo delas, mas sim contribuir com a pena para a libertação política do homem em geral²⁰.

A particularidade desses precursores dos intelectuais é que eles, como integrantes da burguesia ascendente, fazem parte efetiva de uma transformação social em curso, mesmo que não com a função que eles próprios se davam e que expressamos acima com as palavras de Condorcet. Isso fará deles, como veremos adiante, os exemplos por excelência (senão os únicos) do conceito gramsciano de “intelectual orgânico”.

Essa mudança de função do escritor é, nesse sentido, descrita por Pierre Lepape, como o próprio surgimento do intelectual, que teria tido em Voltaire seu símbolo, principalmente no fim da vida quando ele se engaja no caso Calas e se concebe explicitamente como representante de uma “consciência coletiva”, aquele que cumpria funções de fazer surgir a publicidade das questões que interessam a todos os homens, independente dos especialistas. Segundo Lepape, então:

De repente, era a própria condição de escritor que se alterava na sociedade. Ele era o ornamento, o bufão ou o turiferário privilegiado, quando muito o pensador agradável, o mestre da elegância e da boa educação; e ei-lo promovido a guardião dos valores universais da humanidade, vigia e porta-voz da sociedade civil contra o arbítrio e o despotismo da sociedade política. O homem de letras transformava-se em intelectual – então ainda se dizia ‘filósofo’ –, graças ao mesmo movimento pelo qual o público se transformava em opinião pública e passava de expressão dos gostos e costumes privados a expressão das opções e opiniões de natureza política²¹.

Com esse novo público e o surgimento da idéia de publicidade, o escritor ou filósofo (chamado por Lepape de intelectual) torna-se um “profissional da comunicação, para dizer a *todos – a todos os que liam* – aquilo que até então permanecera encerrado nos limites do salão, do lar ou do foro íntimo”²². Trata-se, portanto, da própria possibilidade de discussão das questões públicas e de uma imagem mais ampla que a sociedade poderia então fazer de si mesma e, nessa medida, da possibilidade de uma consciência reflexiva mais ampla que envolveria mais aspectos da realidade que não o simples âmbito psicológico (como ocorria no século XVII).

²⁰ *Idem, ibidem*, p.84.

²¹ LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p.237.

²² *Idem, ibidem*, p.237, grifo nosso.

No entanto, o público desse escritor ainda apresentava limites bem marcados, é toda uma classe que estava excluída dele, o que também limitava a amplitude dessa consciência reflexiva e fazia com que essa auto-imagem lisonjeira que traçamos até aqui carecesse de algumas cores importantes. A universalidade a partir da qual esses “intelectuais” falavam e para qual se dirigiam era abstrata, foi a própria construção da ideologia burguesa da igualdade formal dos homens que *concretamente* excluiu a classe trabalhadora do âmbito do espaço público da discussão e da divisão dos bens ampliados pelo uso dos novos saberes.

O fim das ilusões do *Esclarecimento* no século XIX

Se pudemos considerar o papel da burguesia, na figura dos seus representantes esclarecidos (os *philosophes*) no século XVIII, como força progressista e crítica, lutando contra as desigualdades e privilégios do Antigo Regime, ou seja, como um papel iminentemente negativo e destruidor, isso já não ocorre mais no século XIX. A consolidação de seu poder político e a construção de uma ideologia “positiva” marca uma nova fase histórica “contrutiva” dessa classe, na qual o capitalismo se desenvolve, se amplia e se transforma de comercial em capitalismo industrial, dando surgimento inclusive ao proletariado urbano e acirrando as contradições de classe que estavam subordinadas ideologicamente a uma universalidade abstrata e formal.

Já que a literatura, como veremos mais adiante, tem como pressuposto a liberdade do escritor, essa também se transformará bastante, pois “a harmonia miraculosa que unia as exigências próprias da literatura àquela da burguesia oprimida se rompeu a partir do momento em que umas e outras foram atendidas”²³: é a perda do paraíso que Sartre anunciava ao falar dos escritores do século XVIII. Há “liberdade de pensamento e expressão” e domínio político daqueles que organizam a produção material, o burguês, que, como o novo homem de negócios, não pode mais ser visto como oprimido. A ideologia da burguesia, que não é uma classe parasitária como a nobreza, é o utilitarismo, pois ela se vê como “meio” entre o produtor e o consumidor e a valorização do útil terá repercussão sobre a concepção de literatura numa tal época, já que esta, visando à liberdade, por princípio não “serve” para nada fora dela mesma.

²³ SARTRE. *O que é literatura?*, p.86.

Ora, nesse mesmo instante os escritores perderam a sua situação privilegiada [dos escritores do século XVIII]: ela se originava na cisão que dividia o seu público e lhes permitia atuar em duas frentes. Essas duas metades voltavam a unir-se: a burguesia absorveu a nobreza, ou quase isso. Os autores precisam agora atender às demandas de um público unificado. Para eles está perdida toda a esperança de saírem de sua classe de origem. Nascidos de pais burgueses, lidos e remunerados por burgueses, será preciso que se mantenham burgueses; a burguesia, como uma prisão, volta a fechar-se sobre eles. Da classe parasitária e extravagante que os sustentava por capricho, e que eles solapavam sem remorsos, em seu papel de agente duplo, corservam uma amarga nostalgia, de que levarão um século para se curar; têm a sensação de que mataram a galinha dos ovos de ouro. A burguesia inaugura novas formas de opressão, porém não é parasitária; sem dúvida ela se apropriou dos instrumentos de trabalho, mas mostra-se muito diligente ao regular a maneira de organizar a produção e a distribuição dos produtos. Ela não concebe mais a obra literária como criação gratuita e desinteressada, mas sim como um serviço remunerado²⁴.

Nessa nova fase, a burguesia pede aos seus “intelectuais” que construam uma justificação para seu poder, pede que a literatura lhe dê “a consciência tranqüila de uma classe opressora”²⁵. A literatura que é exigida por esta classe seria aquela capaz de refletir seus valores: “idealismo, psicologismo, determinismo, utilitarismo, espírito de seriedade”²⁶. Mas se o escritor seguir tais determinações externas, se tiver a função útil de justificar e devolver a auto imagem que a burguesia faz de si mesma, a literatura é assassinada em sua essência. Segundo Sartre, por isso os “melhores se recusaram” a desempenhar essa função útil forjada pela burguesia tentando salvar a literatura e empreenderam contraditoriamente, entre 1848 e 1914, escrever *contra todos os seus leitores*, o que foi um fenômeno sem precedentes na história literária.

Há, no entanto, um público virtual em surgimento. Com a defesa da causa da instrução gratuita e obrigatória, o “povo” iletrado aparece como possibilidade de público virtual (ou seja, não aqueles que efetivamente lêem as obras no presente, mas ao qual haverá em algum momento a possibilidade de lê-las) que seria uma possibilidade de nova heterogeneidade do público leitor, possibilitando o escritor “agir em duas frentes”, como faziam seus antecessores do século anterior, e pensar a sua prática como comunicação de um desvelamento da realidade que pode vir a desalienar parte de seu público sobre alguma característica dessa realidade. Entretanto, o escritor está tão distante desse público por pertencer a uma classe oposta que o “povo” até se torna tema de uma parte dessa literatura de burgueses, mas nunca público visado. Assim, não conseguindo se ligar às reivindicações das classes inferiores, pretendeu colocar-se como independente apelando para a pura negatividade abstrata e pretendendo se separar de qualquer tipo de ideologia.

²⁴ *Idem, ibidem*, pp.86-87.

²⁵ *Idem, ibidem*, p.87.

²⁶ *Idem, ibidem*, p.91.

Uma das saídas desses escritores foi voltar a literatura sobre si mesma, fazer do ato de escrever uma ocupação metafísica e não uma *comunicação* que seria sua essência, considerando-se só e além de sua época, um incompreendido. Dessa forma reconstitui um público de especialistas, “vê-se renascer uma espécie de clericato”²⁷, sendo só aos outros escritores que de fato a literatura poderia se dirigir. Projeta no futuro o desejo de exercer uma ação direta sobre um público que ainda não existe, tentando desvincilhar-se de sua classe e de sua situação concreta. A própria técnica literária utilizada o coloca nesse lugar, o lugar de um narrador interno sempre presente que apresenta o fato através da sua subjetividade²⁸.

Essas estratégias, ao invés de separarem este escritor de sua classe de origem, servem aos interesses do conservadorismo social, pois, “no fundo, deseja conservar a ordem social para nela poder sentir-se um perpétuo estranho. Em suma, é um *revoltado*, não um *revolucionário*”²⁹.

Alguns intelectuais dessa época, que, segundo Sartre, no entanto, “*não* eram literatos”³⁰ puderam conceber uma relação interna entre as reivindicações das classes inferiores e os princípios da arte de escrever. Não sendo literatos, não produziam uma obra a partir do imaginário, mas produziam prosa, na medida em que a prosa podem ser identificada com a própria comunicação entre os homens. Tinham origem na burguesia, mas visavam à classe explorada como público virtual ao qual poderiam desvelar a realidade através de um apelo de uma liberdade a outra. Mas não sendo literatos, não produzindo uma “cultura refinada” com utilidade para a burguesia, não se identificavam com este novo clericato da literatura francesa. Dentro do universo da língua francesa, Sartre considera que “Proudhon parece ter sido o único” a vislumbrar a ligação da exigência de liberdade com as reivindicações das classes inferiores, no que ele se aproxima de Marx, que apesar de não pertencer à língua francesa teve influencia em toda cultura européia.

²⁷ *Idem, ibidem*, p.97.

²⁸ Cf. *Idem, ibidem*, p. 109: “Até os escritores realistas, que querem ser os historiadores objetivos de seu tempo, conservam o esquema abstrato do método, ou seja, há um meio comum, uma trama comum a todos os seus romances, que não é a subjetividade individual e histórica do romancista, mas aquela, ideal e universal, do homem experiente. Para começar, o relato é feito no passado: um passado de cerimônia, para introduzir uma distância entre os acontecimentos e o público; um passado subjetivo, equivalente à memória do narrador; um passado social, pois o enredo não pertence à história inconclusa que ainda está se fazendo, mas à história já feita. [...] pode-se afirmar que os romances dessa espécie, com suas bruscas contrações de tempo seguidas de longas considerações, constituem precisamente, lembranças [...]. [O narrador] Não se profbe de esclarecer o presente das personagens por meio do seu futuro [...]. De resto, as lembranças que nos entrega, já trabalhadas, repensadas, apreciadas, nos oferecem um ensinamento imediatamente assimilável: os atos e os sentimentos são muitas vezes apresentados como exemplos típicos das leis do coração [...]”.

²⁹ *Idem, ibidem*, p.103, grifos nossos. Essa oposição entre o revoltado e o revolucionário será uma questão importante para definir o intelectual, como veremos mais a frente. Uma vez que o revoltado se opõe abstratamente a partir de valores universais abstratos, enquanto o revolucionário age concretamente para transformar a realidade a partir das possibilidades reais desta.

³⁰ *Idem, ibidem*, p.94.

A importância de Marx para a noção do intelectual que estamos aqui buscando foi exatamente a de denunciar o idealismo abstrato dos intelectuais burgueses (tanto os “heróis” negativos do século XVIII, quanto os idealistas filosóficos e literários do século XIX) e sua pretensão de independência e universalidade. É Marx que pela primeira vez mostrará que essa independência é ilusória e enganadora, servindo a interesses concretos específicos, já que a universalidade burguesa é apenas formal e, portanto, uma ideologia particularista. Por isso os autores marcariam o fim das *ilusões* do esclarecimento, do movimento que pensava que as obras do espírito levariam necessariamente ao progresso da humanidade como um todo. Através do conceito marxista de alienação e ideologia, tal projeto do século XVIII se mostra como instrumento de justificação da exploração de uma classe pela outra, ao justificar a posição do burguês, identificá-lo à idéia de homem, e conceber as diferenças sociais como acidentes da organização da sociedade.

Ou seja, sua forma peculiar de compreender a formação e as possibilidades do pensamento, ou ainda, a nova forma de entender a relação de teoria e prática coloca uma limitação no alcance das ações dos intelectuais tal como foram formuladas no século XVIII, colocando um “freio” no grande entusiasmo com o poder transformador do pensamento puro e livre que pairava acima das relações sociais. Arriscamos dizer até que é a partir dos conceitos de alienação e ideologia tal como formulado por Marx e Engels que surge uma *questão do intelectual e sua função*, ou seja, que o intelectual é colocado como *questão*. Isso porque podemos considerar que o marxismo ou materialismo histórico romperam com a idéia de que a consciência (ou o espírito) é que move a história humana em última instância. Ou seja, aquela confiança de que a força das idéias, ou da razão, mudaria a história da humanidade, como queria o Século das Luzes, é colocada sob suspeita. Junto a isso, a idéia de intelectual autônomo e transformador da sociedade, que muitos também datam desta mesma época, é posta em xeque, sob o signo de produtores de ideologia, de discurso enganador e interessado economicamente, de discurso falso. É o modo como se realiza produção material que determina o curso da história e a consciência que se pode ter dele. “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”, como nos diz a *Ideologia Alemã* e, assim, a razão não pode ser nem o único nem o principal instrumento de emancipação dos homens. Pelo contrário, as produções espirituais são tidas como alienadoras, são entraves à emancipação, pois esta só poderia vir de uma transformação material que tivesse como consequência a modificação das idéias. Assim, o *philosophe* contestador do século XVIII não é só consequência da ampliação do público leitor, mas antes o produto

(assim como essa ampliação) das mudanças históricas nas estruturas econômicas da sociedade, que viria a ser a consolidação do capitalismo comercial. Segundo os autores,

(...) A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e, então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos³¹.

A filosofia marxista se apresenta como materialista, histórica e dialética. Isso quer dizer, primeiramente, que não concebe a realidade e a história humanas como puramente espirituais, neste caso em oposição imediata à Hegel de quem o marxismo toma a concepção de dialética (para subvertê-la), mas com o que a torna incompatível também com a idéia de progressos universais do espírito humano como queria Condorcet. Em segundo lugar, porque a materialidade não se separa da ação humana, ou da *práxis*, não há dado sensível imediato como pensa Feurbach, todos os fatos são mediados pela ação histórica do homem igualmente histórico e, portanto, também não há “o homem” ou os interesses da “humanidade”, tais universalizações são puras abstrações do concreto que é a produção humana da vida e das relações de produção. E, por fim, esta filosofia é dialética, pois a realidade como movimento não segue os princípios da lógica da identidade, porque considera a contradição como motor das transformações mediadas pela ação humana, e a contradição aparece, na história, nos próprios modos produção material da vida que são marcados até hoje pela divisão de classes.

Segundo os autores citados, então, “os homens têm história porque têm que *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência”³². A consciência não é, então, consciência “pura”, ela surge concretamente como linguagem pela necessidade de intercâmbio entre os homens na produção de sua vida material, “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens”³³. E é pelo desenvolvimento dos modos de vida e produção desta que surgirá a divisão do trabalho entre os membros de uma mesma sociedade e que será determinante para a produção de uma consciência falsa ou enganosa, pois

a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual [Primeira forma dos ideólogos, *sacerdotes*, coincide]. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da

³¹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica de mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbaxh, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Supervisão editorial: Leandro Konder, trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Mantorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p.29.

³² *Idem, ibidem*, p.34 (anotação de Marx na margem do manuscrito).

³³ *Idem, ibidem*, p.35.

consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real³⁴.

A ideologia, então, seria a consciência “contraditória” surgida das relações sociais em contradição com as forças de produção. A divisão do trabalho é o que possibilita o surgimento da ideologia e, enquanto ela não for supressa, essa também não desaparecerá enquanto falsa consciência³⁵. Isso porque a divisão do trabalho é a origem da divisão da sociedade em classes e a ideologia será formulada do ponto de vista da classe dominante (aquela a quem cabe o trabalho intelectual) e apresentada ao todo da sociedade como universal.

A partir da divisão do trabalho e, conseqüentemente, da divisão das sociedades em classes, a história passa a ser a história das lutas de classes, ou seja, é das relações entre estas que surgem as contradições e, por conseguinte, as transformações históricas. Assim, para Marx, as Revoluções do século XVIII, supostamente conseqüências da ação esclarecedora dos “intelectuais” em prol de interesses universais, somente marcaram a substituição de uma opressão por outra, pois

A sociedade burguesa moderna, surgida das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classes. (...) A sociedade se divide cada vez mais em dois campos inimigos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado³⁶,

e a burguesia se transformou de classe oprimida em classe opressora. É exatamente por isso que os *philosophes* tinham, de fato, uma função libertadora, apesar de serem portadores da ideologia burguesa, que a partir do século XIX se torna classe opressora. Suas idéias são libertadoras, portanto, pelo próprio movimento material da história, e não exatamente pela pretensa autonomia e universalidade de seu pensamento. Assim, por exemplo, a idéia de interesses comuns a toda a humanidade é possível pela real expansão das relações comerciais formando um mercado mundial; no entanto, nesse mercado os homens não são efetivamente iguais e não possuem os mesmos interesses. Só se pode pensar assim por uma abstração feita de um determinado ponto de vista. Portanto, seria o próprio desenvolvimento da produção capitalista que levaria à possibilidade de *tomada de consciência* da classe operária da realidade social e de suas contradições reais que *poderiam levar à transformação da realidade*, para uma sociedade efetivamente livre, porque sem divisão de classes, ou, nas

³⁴ *Idem, ibidem*, p.35 (os colchetes fazem parte da citação e não são acréscimos nossos).

³⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p.36: “que estes três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supressa”.

³⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Antonio Carlos Braga, São Paulo, Editora Escala, 2007. p.48.

palavras de Sartre, porque todos se reapropriaram de todos os momentos da *práxis* ou ação, que é a própria estrutura da liberdade.

O problema que “a filosofia insuperável de nossa época”, como a denominou Sartre, formula passa, portanto, pela compreensão do que seja a ideologia, de seu alcance e de suas possibilidades de superação. Tal filosofia é peça determinante do debate filosófico e da compreensão da realidade no século XIX e XX. E é dentro de seus problemas, conceitos e questões que se movimenta Jean-Paul Sartre em relação à condição e função do intelectual.

No entanto, sabemos que a exposição acima é extremamente superficial e não nos permite sequer vislumbrar os desdobramentos possíveis deste debate, até porque a obra de Marx é extensa, multifacetada e são possíveis várias interpretações de seu desenvolvimento. Impossibilitados, no âmbito desse trabalho, de dar conta de tal complexidade, vamos nos limitar a situar as questões e leituras de Marx a partir, principalmente, da leitura do autor aqui em questão, Jean-Paul Sartre.

Desse ponto de vista, gostaríamos de mostrar que, em algumas interpretações, o conceito de ideologia se mostra problemático e teria um certo desenvolvimento na obra de Marx. É possível pensar, então, que apesar de pôr o intelectual *em questão*, o conceito de Marx não impossibilita a idéia de alguns intelectuais poderem, em determinadas condições históricas, ter uma função positiva na busca da emancipação dos homens. Um dos comentários que aponta nessa direção está em um artigo de Géraldine Muhlmann, numa publicação brasileira recente dedicada ao tema dos intelectuais em geral.

Segundo Muhlmann,

as angústias do engajamento, as dúvidas sobre a eficácia de uma tomada da palavra no espaço público, o ceticismo acerca da noção mesma, de origem kantiana, de ‘espaço público’ (...), Marx os viveu no mais alto grau. Seu itinerário é marcado por uma reflexão sobre esses problemas³⁷.

A autora pensa que, apesar de o conceito de ideologia levar Marx, de início, a uma posição cética em relação à atividade intelectual como inserção transformadora no espaço público, ele nunca se retirou inteiramente desse espaço, porque teria percebido que

luta-se contra a ideologia colocando-se no mesmo terreno que ela, discutindo com ela, e, pela força da análise crítica, consegue-se fazer aflorar suas contradições, seus pontos cegos; em suma, ela é destruída por dentro³⁸.

³⁷ MUHLMANN, Géraldine. “Marx, o jornalismo, o espaço público”, In: NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.117.

³⁸ *Idem, ibidem*, p.119.

Ou ainda, ele teria percebido no curso de seu pensamento que as contradições materiais não agiriam por si só, que era necessário de alguma maneira uma “tomada de consciência” por meio do sujeito histórico, o proletariado.

Assim, a questão da tomada de consciência é retomada por marxistas bastante conhecidos como Luckács e Gramsci. Citaremos apenas as reflexões deste último, pois é também com elas que Sartre dialoga mais diretamente, possivelmente porque tais considerações que consistem, como veremos adiante, em uma reformulação das idéias de Marx, sejam as que se tornaram mais célebres.

Os intelectuais e suas possibilidades objetivas segundo Antonio Gramsci³⁹

A obra de Gramsci, por ter sido escrita de maneira fragmentária, possui várias interpretações e algumas divergências a respeito de seus conceitos principais ou organizadores, mas é difícil negar a centralidade da questão dos intelectuais, já que é ela que liga suas preocupações mais “filosóficas” com suas preocupações políticas. Tal tema se encontra em momentos diversos da obra, ligado a outros conceitos, mas recebe também um caderno quase inteiramente dedicado a ele, o caderno 12, “apontamentos e notas dispersas para uma história dos intelectuais”.

O projeto filosófico de Gramsci parece ser exatamente repensar a “filosofia da práxis” (como ele frequentemente denomina o marxismo) como uma filosofia essencialmente dialética e histórica, que superou o idealismo e o materialismo não dialético, ao contrário do que alguns de seus seguidores fizeram dela, transformando-a em um determinismo materialista, influenciados pelo positivismo. Este projeto é radical na medida em que Gramsci tenta pensar sua época sendo fiel ao “método” marxista e não exatamente só aos conceitos criados por Marx no século anterior, na medida em que ser fiel ao método significa pensar

³⁹ Cabe ressaltar, antes de mais nada, que o estudo de Gramsci apresenta muitas dificuldades. Entre elas a natureza póstuma de sua obra e o histórico de suas edições que têm como resultado uma dispersão dos temas e uma impossibilidade de aprofundamento para um leitor iniciante. Além disso, não é de menor importância a densidade das reflexões e discussões propostas pelo autor, a quantidade de interlocutores diretos e indiretos e a erudição do intelectual sardo. Pelas nossas limitações em lidar com esses problemas, consultamos as edições em português e, entre essas, ora a edição temática de Togliati, ora a última edição dos *Cadernos* organizada por Carlos Nelson Coutinho baseada em parte na edição crítica italiana. Além disso, nem sempre examinamos os textos completos, o que tentamos compensar com a leitura de alguns poucos comentadores.

historicamente e não transportar dogmaticamente conceitos para outra realidade histórica⁴⁰, daí a criação de novos conceitos que “enriqueceram” a teoria e permitiram pensar diferentemente (ou com maiores nuances), entre outras questões, aquela que nos interessa aqui: o lugar dos intelectuais⁴¹.

Um dos pontos polêmicos de seu pensamento, no entanto, refere-se exatamente a sua interpretação das relações dialéticas entre teoria e prática. Não há anterioridade de nenhum dos dois pólos porque a teoria é ela própria práxis humana, ação consciente do ser humano imbricada a suas outras práticas e relações com a natureza e os outros homens⁴². Dessa forma, ao contrário de outros desenvolvimentos do marxismo, Gramsci não faz a diferenciação entre ciência e ideologia. Para isso, modifica a concepção puramente negativa da ideologia e pensa as mediações e possibilidades de compreensão do real das várias filosofias, creditando a todas um aspecto de verdade situada que se desenvolve historicamente e pode alcançar um ponto de vista mais ampliado ou mais concreto devido a suas próprias condições de elaboração e difusão.

Gramsci afirma, portanto, que a verdade é histórica, o que significa que a realidade é construída pela práxis como realidade social não independente da ação humana e que, portanto, sua “apreensão” deve acompanhar suas modificações históricas e as possibilidades da posição social que o sujeito ocupa. Nesse sentido, o filósofo é considerado por alguns comentadores como idealista por negar uma realidade independente da práxis humana⁴³, o que

⁴⁰ Sartre formula uma proposta muito próxima a esta nos textos em que se aproxima do marxismo, principalmente a partir da década de 50. A discussão do método dialético é o assunto mesmo do ensaio *Questão de Método*, que posteriormente se tornou a primeira parte da *Crítica da razão dialética*. Grande parte, também dos problemas do engajamento político de Sartre se ligam a sua relação controversa com o PCF, que é identificado com este marxismo positivista que Gramsci também aponta.

⁴¹ Cf. a esse respeito COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci, um estudo sobre o seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.85: “Em sua reflexão teórica, Gramsci não entende o leninismo (e o marxismo em geral) como um conjunto de *definições* acabadas, mas como um método para a descoberta de novas *determinações*; ou, em outras palavras, como um método para explicitar novas determinações a partir do desdobramento das antigas, as quais – sendo dialéticas – eram determinações necessariamente abertas à evolução histórica, e que exigiam, por isso, uma renovação permanente”.

⁴² No segundo capítulo, pretendemos apontar que este é um ponto de convergência entre o marxismo de Gramsci e de Sartre.

⁴³ Cf. a esse respeito Coutinho, *Op. cit.*, p.103: “(...) Mas a corrente a que chamaríamos de ‘historicista’, e da qual Gramsci conscientemente faz parte, tende a cair numa unilateralidade oposta. Afirmando corretamente a indissolúvel vinculação entre conhecimento e práxis, o necessário condicionamento histórico de todo conhecimento, essa corrente termina por identificar conhecimento em geral com ideologia, negando a possibilidade de uma representação objetiva (científica) do real: se o homem faz parte do processo objetivo da realidade social, todo conhecimento acerca desse real – pensa tal corrente – será necessariamente ideológico, ou seja, refletirá não tanto algo que existe fora da consciência e da vontade do sujeito que conhece, mas sim as aspirações e os projetos do sujeito que atua”.

para ele seria uma abstração metafísica equivalente ao “noumeno” kantiano⁴⁴, do qual, já que não se pode falar ou conhecer, não faz parte da realidade humana.

Independente de discutir sua fidelidade a um marxismo “original” e “correto” porque não idealista (o que não teríamos condição de fazer), tal concepção historicista da verdade não relativiza absolutamente todo pretensão conhecimento. Por critérios internos e externos é possível ainda, no pensamento gramsciano, fazer uma hierarquização das ‘teorias’ ou concepções de mundo.

A primeira diferença importante para essa hierarquização é aquela feita entre senso comum, bom senso e filosofia. Essa diferença não é qualitativa, mas sim quantitativa (no sentido de quantidade de elementos qualitativos, como, por exemplo, coerência), todos são concepções de mundo que ordenam a prática e que, portanto, caracterizam também o grupo social ao qual pertencemos⁴⁵. O senso comum é caracterizado como uma visão de mundo fragmentária e incoerente que descontextualiza as noções criadas pelas filosofias de várias épocas e as liga de maneira caótica no tempo presente, tornando os sujeitos passivos por serem incapazes de articular sua compreensão de mundo recebida externamente e suas máximas práticas, sua vida concreta. Por sua vez, a filosofia em sentido estrito é um pensamento coerente *ancorado nos problemas de sua época histórica* (e respondendo a eles) e que, apesar de nascer em grupos restritos de intelectuais ou ser criação individual, contém em si também normas práticas e um núcleo de noções sobre o mundo que podem se expandir para outros grupos e participar da formação do senso comum ou do bom senso. Já o bom senso pode ser considerado o “núcleo sadio do senso comum” que pode ser algo unitário e coerente como a filosofia, mas ao alcance de todos como princípio teórico-prático da vida dos mais simples⁴⁶. Por isso, em alguns momentos o bom senso e a filosofia são identificados, pois a “filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, neste sentido, coincide

⁴⁴ Sobre o “noumeno” kantiano, Cf. GRAMSCI. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978,p.53: “A questão da ‘objetividade externa do real’, na medida em que é ligada ao conceito da ‘coisa em si’ e do ‘noumeno’ kantiano. Parece difícil excluir que a ‘coisa em si’ seja uma derivação da ‘objetividade externa do real’ e do chamado realismo greco-cristão (Aristóteles- Santo Tomás); isto pode ser visto, também, no fato de que toda uma tendência do materialismo vulgar e do positivismo deu lugar à escola neokantiana e neocrítica”.

⁴⁵ Cf GRAMSCI. *Concepção dialética da história*, p. 12: “Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir”.

⁴⁶ Cf. DEBRUN, M.Gramsci. *Filosofia, política e bom senso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001: “quando a filosofia verdadeira consegue se *espalhar*, ela se torna Bom Senso”[p.36] e “Sem prejuízo da obrigação, por parte dos intelectuais, de contribuir incansavelmente para a reforma intelectual e moral das massas, parece que Gramsci aceita, *como núcleo racional mínimo, uma percepção clara, por parte do homem comum, da conexão entre os eixos teóricos e das diretrizes ético-políticas da filosofia da época*”[pp.215-216, grifos nossos].

com o ‘bom senso’ que se contrapõe ao senso comum”⁴⁷. O senso comum também é frequentemente identificado com o folclore ou é enfatizada a presença nele de fragmentos de religião (que não se identifica com a religião dos intelectuais⁴⁸), como um pensamento externo que traz normas de ações heterônomas.

Aliás, sobre a diferença entre esses modos de “concepções de mundo”, Debrun nos diz que

não é fácil perceber a relação *exata* que Gramsci procura estabelecer entre filosofia (e Bom Senso), senso comum e folclore. Mas parece que, da primeira ao último, verifica-se um enrijecimento progressivo, devido a uma perda de contato crescente com a história viva. O senso comum, mesmo quando pega algo da filosofia da época, só tem acesso a ‘pedaços’ que, fora da sua inserção na totalidade, perdem parte ou a totalidade da sua inteligibilidade. Tornam-se pensamentos coisificados, esclerosados. E, nessa medida, o senso comum já é folclórico (...). Quanto ao folclore propriamente dito, ele acentua essa tendência: consiste em fragmentos – religiosos, éticos, artísticos, cognitivos etc. – que remetem, quase todos, a experiências coletivas *passadas*⁴⁹.

Assim, para Gramsci podemos dizer que “todos os homens são filósofos” ou intelectuais na medida em que, “inclusive na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na ‘linguagem’, está contida uma determinada concepção de mundo”⁵⁰, mesmo que inconscientemente. A tarefa prática de transformação da realidade e também de sua compreensão passa pela tarefa educativa de passar dessa “inconsciência”, dessa desagregação e incoerência presente no “folclore” ou no “senso comum” para uma consciência crítica (filosofia ou bom senso) e, portanto, deixar de ‘participar’ de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior”⁵¹ e pensar-agir a partir da liberdade possível.

A tarefa do intelectual em uma sociedade é sempre educativa ou organizativa. Os intelectuais, portanto, são responsáveis pela passagem da filosofia dos filósofos aos não filósofos sob a forma predominantemente prática do senso comum ou do bom senso.

Assim, segundo Gramsci,

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas ‘originais’; significa também, e *sobretudo*, difundir criticamente verdades já descobertas, ‘socializá-las’ por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’

⁴⁷ GRAMSCI, *Op. cit.*, p.14.

⁴⁸ Gramsci chama de “religião dos intelectuais” a religião professada pelo clero da Igreja Católica com todas as sutilidades teóricas que ela comporta.

⁴⁹ DEBRUN, *Op. cit.*, p. 232, grifos nossos.

⁵⁰ GRAMSCI, *Op. cit.*, p.11.

⁵¹ *Idem, ibidem*, p.12.

do que a descoberta, por parte de um ‘gênio filosófico’, de uma verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais⁵².

Tal tarefa, assim apresentada, lembra bastante a função que Condorcet atribuía aos “intelectuais” do século XVIII, no entanto, se mostra diferente na medida em que concebe o conhecimento, sua relação com a prática e a consciência de sua própria visão de mundo de maneira muito mais complexa que Condorcet. Para Gramsci os intelectuais não são homens especiais guiando o espírito humano para o progresso, mas eles possibilitam a ampliação do espaço público de discussão e compartilhamento cultural, e, dessa maneira, a ampliação da consciência possível da realidade para todas as classes. Gramsci escapa do “idealismo” de Condorcet por conceber o conhecimento como um momento da *práxis*, como conhecimento “engajado” na realidade histórica da qual nasce e não como produto acabado do espírito humano que pode se sobrepor progressivamente.

Essa concepção de teoria ou conhecimento torna possível, por exemplo, a coexistência em indivíduos ou classes de “duas concepções de mundo, uma afirmada por palavras e a outra manifestando-se na ação efetiva”⁵³, e isso *nem sempre* se deve à má-fé, já que o contraste pode se verificar nas manifestações vitais de grandes massas, manifestando contrastes mais profundos de natureza histórico-social.

Isto significa que um grupo social, que tem uma concepção própria do mundo, ainda que embrionária, que *se manifesta na ação* e, portanto, descontínua e ocasionalmente – isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico – toma emprestada a outro grupo social, por razões de *submissão e subordinação intelectual*, uma concepção que lhe é estranha; e aquele (o primeiro) grupo afirma por palavras esta concepção, *e também acredita segui-la*, já que a segue em ‘épocas normais’, ou seja, *quando a conduta não é independente e autônoma*, mas sim submissa e subordinada. É por isso, portanto, que não se pode destacar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos.⁵⁴

Ou seja, por sua posição social, como já dizia Marx, as classes subalternas adotam a ideologia da classe dominante, “afirmam por palavras esta concepção” e “a seguem em ‘épocas normais’”, o que não impede que em determinadas condições histórico-sociais as contradições materiais levem essas classes a agirem segundo outros princípios ou outra concepção de mundo embrionária. As “concepções de mundo”, as “filosofias” só podem surgir das condições materiais, em conjunto com suas modificações. Uma nova concepção de mundo, portanto, só pode surgir de outra classe que não a dominante no momento mesmo em que as condições materiais estão se modificando, mas é difícil a própria tomada de

⁵² *Idem, ibidem*, p.14.

⁵³ *Idem, ibidem*, p.14, grifo nosso.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p.15, grifos nossos.

consciência dessa filosofia implícita ou inconsciente. É um ato político, do qual participarão os intelectuais, que proporciona a escolha e a *crítica* de uma concepção de mundo.

Essa dificuldade da passagem de uma filosofia coerente, sistematizada pelos intelectuais, adequada à prática das massas como auto-consciência também explica o próprio desenvolvimento da filosofia da *práxis*, segundo Gramsci, e o problema da dogmatização do marxismo por alguns intelectuais dos partidos comunistas. Ou seja, as classes subalternas submetidas à ideologia das classes dominantes, participam da “filosofia” desta de maneira diferente, pois só tem acesso a ela de maneira fragmentada e em combinações heteróclitas. Dessa maneira, a filosofia é comumente vivida pelas massas como *fé*. O processo de tomada de consciência não desconsidera essa característica e a filosofia da *práxis* não é imediatamente compreendida por inteiro, ela tem que se adequar às práticas dessa classe primeiramente como fé, como propulsora da ação, para só depois continuar se esclarecendo na medida em que o trabalhador vai progressivamente se “desalienando”, se tornando conscientemente sujeito da história (no entanto, esse processo pode ser bloqueado por uma “filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais” que seja também fatalista e mecânica).

Gramsci descreve esse processo da seguinte maneira:

Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecânico, tenha sido um ‘aroma’ ideológico imediato da filosofia da *práxis*, *uma forma de religião e de excitante (mas da natureza dos narcóticos), necessária e justificada historicamente graças ao caráter “subalterno” de determinados extratos sociais.*

Quando não se tem a iniciativa na luta, e a própria luta termina por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se em uma *formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada.* “Eu descreio momentaneamente, mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc”. *A vontade real se disfarça em um ato de fé* numa certa racionalidade da história, em uma forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado, que surge como um substituto de predestinação, da providência, etc., das religiões confessionais. Deve-se insistir sobre o fato de que, também em tal caso, existe realmente uma forte atividade volitiva, uma intervenção direta sobre a “força das coisas”, mas de uma maneira implícita, velada, que se envegonha de si mesma; portanto, *a consciência é contraditória, carece de unidade crítica,* etc. Mas, quando o “subalterno” se torna dirigente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanismo revela-se em certo ponto um perigo iminente; opera-se então, uma *revisão de todo o modo de pensar,* já que ocorreu uma *modificação no modo de ser social.* Os limites e o domínio da ‘força das coisas’ são restringidos. Por quê? Porque, no fundo, *se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não o é: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista;* se ontem era irresponsável, já que era “paciente” de uma vontade estranha, hoje sente-se responsável, já que não é mais paciente, mas sim agente e necessariamente ativo e empreendedor. Mas, mesmo ontem, será que ele era simples “paciente”, simples “coisa”, simples “irresponsabilidade”? Não, por certo; deve-se, aliás, sublinhar que *o fatalismo não é senão a maneira pela qual os fracos se revestem de uma vontade ativa e real.* É por isso que se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, *justificável enquanto filosofia ingênua da massa e tão somente enquanto elemento intrínseco de força, quando é elevado a filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais,*

*torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência; e isto sem esperar que o subalterno torne-se dirigente e responsável*⁵⁵.

No entanto, é preciso não esquecer que o pensamento é sempre ideologia, ou seja, além de ter necessariamente um aspecto prático ou político, é situado, ou melhor, é marcado pelo grupo social em que se origina. Daí o famoso conceito gramsciano de “intelectual orgânico”. Ao que nos parece, os conceitos paralelos de intelectual orgânico e intelectual tradicional buscam dar resposta ao problema de que os intelectuais *aparecem* e se pensam como independentes de sua classe de origem, mas *de fato* eles nunca o são, e aparecem assim por causa da existência dos intelectuais tradicionais que são intelectuais orgânicos de uma época histórica anterior. Dando assim inteligibilidade ao aparecer e ao ser dos intelectuais, Gramsci acredita poder pensar o seu “dever ser” ou as suas novas possibilidades no devir histórico (já que as possibilidades são realidades enquanto captadas concretamente no momento presente e a vontade humana coletiva organizada pode fazê-las vir a ser). Ou seja, Gramsci parte exatamente daquilo que dissemos caracterizar os “intelectuais” do século XVIII, a sua pretensão de independência, de autonomia, para responder em consonância com Marx que essa pretensão não expressa a realidade.

No início de seu caderno sobre os intelectuais Gramsci define os intelectuais orgânicos da seguinte maneira:

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da *produção econômica*, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão *homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político*: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc. (...) Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz⁵⁶.

Pode-se observar que além do grupo dos intelectuais nascer de determinado grupo social que possui uma função no mundo da produção econômica (e, portanto, não ser um grupo autônomo), suas atividades também podem estar ligadas a aspectos dessa atividade (dependendo do caso, mais mediata ou imediatamente) e não só à construção de uma ideologia como imagem enganadora da realidade, mas antes a criação da ideologia tem a função de dar homogeneidade à classe dominante, de tornar coerente sua prática econômica, política, moral etc.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, pp.23-24, grifos nossos.

⁵⁶ GRAMSCI. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 15-16, grifos nossos.

É nesse sentido que a noção de intelectual para Gramsci “avança” a partir do marxismo tradicional, os intelectuais se dividem em diversas camadas mais ou menos ligadas à produção e o que os caracteriza é, antes de tudo, sua função *organizadora* (*formadora*, *dirigente* ou *pedagógica*) e não exatamente algo puramente intrínseco à sua atividade independente dessa função. Por isso, novamente, podemos dizer que todos os homens são intelectuais (ou filósofos) como característica presente em todas as suas atividades (é nesse sentido também que é impossível o gorila amestrado de Taylor), mas não em sua função social (ou na coerência de sua visão de mundo).

Luciano Gruppi nos diz, inclusive, que a

noção tradicional de intelectual é, desse modo, radicalmente alterada. O que decide para Gramsci não é mais, como em Marx, a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual. O intelectual, ao contrário, é o quadro da sociedade; mais exatamente, o quadro de um aparato hegemônico. Nesse sentido, mesmo um sargento semi-analfabeto é um quadro e, por conseguinte, um intelectual. O trabalhador rural dirigente de uma liga, se é um dirigente capaz, mesmo que seja analfabeto ou semi-analfabeto, é um intelectual, na medida em que é um dirigente, um educador de massas, um organizador⁵⁷.

Isso é possível porque não se separa teoria e prática, então uma prática organizadora, diretiva, tem, em si, uma concepção intelectual que lhe dá coerência, independente desta estar inserida numa tradição teórica ou filosófica formal. A esse respeito nos diz Debrun:

Sem dúvida, alguns se dedicam mais especificamente à elaboração do pensamento filosófico, e outros são sobretudo receptores. Mas essa divisão do trabalho não significa que a maioria dos homens *deva*, ou mesmo *possa*, limitar-se a uma compreensão do momento histórico que a capacite, tão-somente, para a execução de tarefas braçais, ao passo que, aos futuros dirigentes, seria reservada a intelecção plena desse momento⁵⁸,

e mesmo que essa divisão exista em alguma medida entre as classes, ela não é uma divisão estanque, nem todos desempenham funções organizativas, mas todos podem desenvolvê-las. Inclusive, é por observações como essas que se torna claro o projeto político gramsciano: se é possível formar intelectuais nas classes que desempenham uma função *essencial* no mundo da produção e a “intelectualidade” é comum a todos os homens, os proletários ou “a massa trabalhadora” também pode possuir intelectuais orgânicos que encaminhem a organização da sociedade e da cultura em outra direção. Para Gramsci, formar um “intelectual orgânico do proletariado” é uma possibilidade objetiva de sua época.

Vale lembrar que, apesar dessa “tipologia” dos intelectuais que explica a aparência da independência dos intelectuais,

⁵⁷ GRUPPI. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p.82.

⁵⁸ DEBRUN, *Op. cit.*, p.211, grifos nossos.

uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos⁵⁹.

Ou seja, existem dois tipos de intelectuais que igualmente se pensam como independentes, mas não só em sua origem eles estão organicamente ligados a um grupo social, como na prática cotidiana eles se ligam a determinada hegemonia (mesmo que não aquela na qual surgiram).

Assim, se não há intelectuais desligados das classes sociais e se sua função é a organização da sociedade em seus vários âmbitos, a possibilidade de mudança social está ligada à possibilidade de surgimento de novos grupos sociais ligados a outras classes que não as dirigentes. Torna-se, assim, coerente dizer que toda teoria é ideologia e que apesar de as mudanças sociais não existirem sem mudanças na estrutura econômica, também é necessária uma transformação cultural e moral para que a revolução aconteça. Segundo Debrun, essa concepção das relações entre infra-estrutura e superestrutura sociais é exatamente a originalidade da posição de Gramsci dentro do marxismo, já que ele

não apenas recusa toda interpretação mecanicista, que faria da segunda o epifenômeno da primeira, ou toda interpretação utilitarista, que veria na superestrutura o mero instrumento de interesses localizados na infra-estrutura. Vai além disso e enfatiza o ‘equilíbrio’ entre os dois pólos, pois, se a ‘substância’ a que remete a superestrutura ‘se encontra na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e troca’, não é menos verdade que ‘com Marx a história continua sendo o domínio das idéias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados’. O marxismo tem precisamente como ‘centro a práxis, isto é, a relação entre a vontade humana (superestrutura) e a infra-estrutura econômica’, e não esta última⁶⁰.

É exatamente assim que Gramsci apresenta seu conceito de bloco histórico

no qual, justamente, as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma – sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais⁶¹.

Nessa medida, é importante para uma revolução que a massa tome consciência crítica da realidade e de sua vontade para poder agir e isso, por sua vez, é “permitido” pela configuração das forças materiais e pela atividade de novos intelectuais ligados organicamente à essa classe emergente.

O que torna, então, uma filosofia mais “eficiente” ou mais de acordo com a realidade da práxis social não é seu caráter científico, mas a sua amplitude de ponto de vista e a sua

⁵⁹ GRAMSCI, *Cadernos do Cárcere*, vol 2,, p.19.

⁶⁰ DEBRUN, *Gramsci. Filosofia, política e bom senso*, p.23.

⁶¹ GRAMSCI. *Concepção dialética da história*, p.63.

coerência prática como resolução dos problemas reais do seu tempo que atingem o maior número de homens possível. O que nos parece bastante coerente com os princípios de uma concepção teórica que pensa que a realidade humana é constituída propriamente pela práxis, e só pode ser apreendida dentro dos limites desta práxis, na medida em que é na concretude histórica que se desenvolvem as relações que constituem o humano, seu sentido, seus problemas e suas possibilidades reais de desenvolvimento.

O que chamamos de “amplitude do ponto de vista” é a possibilidade de incorporar, ainda que como momento subordinado, as exigências do “adversário” na sua própria construção. Já que, segundo Gramsci

compreender e valorizar com realismo a posição e as razões do adversário (e o adversário é, talvez, todo pensamento passado) significa justamente estar liberto da prisão das ideologias (no sentido pejorativo, de cego fanatismo ideológico), isto é, significa colocar-se em um ponto de vista ‘crítico’, o único fecundo na pesquisa científica⁶².

Pois, como havíamos dito de outra forma, existe uma conexão entre toda filosofia e a verdade, na medida em que a filosofia representa a verdade dessa época (condensando e testemunhando o “espírito do tempo”) e sobre essa época, “como intelecção das suas contradições e potencialidades. Também como esforço para superar as primeiras e explorar as segundas”⁶³.

Nessa direção a sua possibilidade de expansão para um maior número de homens também aponta para uma superioridade de uma filosofia. Nas palavras do filósofo: “A adesão ou não das massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e a historicidade dos modos de pensar”⁶⁴.

E é assim que o marxismo se coloca como filosofia de nosso tempo também para Gramsci (como é para Sartre), como aquela que, sem ter um caráter científico oposto ao ideológico das outras filosofias, alcança uma “universalidade” maior na medida em que é uma teoria da história em geral (e com isso engloba as exigências do adversário sem

⁶² *Idem, ibidem*, p.31.

⁶³ DEBRUN, *Op. cit.*, p.26.

⁶⁴ GRAMSCI, *Concepção dialética da história*, p. 28 e Cf. *Idem, ibidem* p.33: “Se esta vontade é inicialmente representada por um indivíduo singular, a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser ela acolhida por um grande número, e acolhida permanentemente, isto é, ela se torna uma cultura, um ‘bom senso’, uma concepção de mundo, com uma ética adequada a sua estrutura”. Ao comentar essa passagem, Debrun, *Op. Cit.*, p.222 diz: “Feitas, porém, todas as ressalvas, permanece em pé o fato de que o critério, em última instância, de legitimidade de uma filosofia, é sua aceitação pelo homem comum. O carimbo da popularidade não é suficiente para transformar uma tese em verdade, mas, sem esse carimbo, não há verdade. A educação autêntica tem por missão alargar ao máximo a mente do homem médio, mas o que, depois disso, não consegue se incorporar ao Bom Senso é, no mínimo, suspeito”.

contradições⁶⁵), e inicialmente é crítica do senso comum (e, posteriormente, filosofia dos intelectuais) que visa, portanto, transformar a cultura da massa criticamente.

Eis, então, a importância dos intelectuais dentro dessa concepção gramsciana:

Autoconsciência crítica significa, historicamente e politicamente, criação de uma *elite de intelectuais*: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘por si’, *sem organizar-se* (em sentido lato); *e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes*, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica⁶⁶.

A filosofia (criada por estes intelectuais) é criadora por modificar a

maneira de sentir do maior número e, em conseqüência, a própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença deste ‘maior número’. *Criador*, também, no sentido em que ensina que não existe uma ‘realidade’ em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam, etc⁶⁷.

Tal filosofia, portanto, é o que permite ao proletariado a superação da hegemonia burguesa, pela formação de uma nova vontade coletiva ancorada nas possibilidades do presente das relações sociais e econômicas do capitalismo. Apesar de a passagem da filosofia dos filósofos para o bom senso não ser um empreendimento simples⁶⁸, é a filosofia da práxis que permite a criação de intelectuais “que surjam diretamente da massa e permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos”⁶⁹. É essa filosofia e os intelectuais orgânicos do proletariado, portanto, que permitem o projeto político revolucionário de transformação da hegemonia e da sociedade.

Cabe, no entanto, aqui uma consideração histórica. Os intelectuais, no sentido trabalhado por Gramsci, têm um peso bastante significativo nas sociedades modernas. Se ele faz apontamentos e notas para um grupo de ensaios sobre a *história* dos intelectuais, no fundo ele só desenvolve profundamente as características *presentes* dos intelectuais, ou seja, aquelas presentes no mesmo período considerado por Sartre, também com vistas a examinar suas possibilidades futuras, afirma assim que “a formação dos intelectuais no mundo feudal e no mundo clássico precedente é uma questão que deve ser examinada à parte: esta formação e

⁶⁵ É nessa perspectiva, inclusive, que Gramsci explica o marxismo vulgar ou determinista em *Concepção dialética da história*, p.23, que citamos na página 36 desse trabalho.

⁶⁶ GRAMSCI. *Concepção Dialética da História*, p.21, grifos nossos.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p.34.

⁶⁸ Cf. DEBRUN. *Gramsci. Filosofia, política e bom senso*, pp. 214-15: “Não há, porém, como negar que uma fusão completa entre a visão dos intelectuais e a visão das massas, no nível da primeira, seja algo utópico. Ou melhor, essa fusão só pode ser concebida como uma tarefa infinita, uma exigência nunca plenamente satisfeita. Ela indica o ponto para o qual devem convergir os esforços da filosofia, da pedagogia e da política”.

⁶⁹ *Idem, ibidem*, p.215.

elaboração seguem caminhos e modos que é preciso estudar concretamente”⁷⁰. É fato que funções intelectuais sempre foram necessárias socialmente, daí, inclusive, a existência de intelectuais tradicionais, que no presente são provenientes do mundo feudal (clérigos e intelectuais humanistas) por isso é possível essa generalização⁷¹ que permitiria uma história dos intelectuais para aquém da modernidade, em toda a história humana. O que é específico da modernidade, como Sartre também aponta, é uma complexificação e uma maior importância que essa função de intelectual ganha. É o modo de produção capitalista que liga fortemente a produção e seu aumento (com vistas a produção cada vez maior de mais-valia e lucro) ao conhecimento “científico” e ao desenvolvimento da técnica. O filósofo sardo também nos lembra que o

enorme desenvolvimento obtido pela atividade e pela organização escolar (em sentido lato) nas sociedades que emergiram do mundo medieval indica a *importância assumida no mundo moderno pelas categorias e funções intelectuais*: assim como se buscou aprofundar e ampliar a ‘intelectualidade’ de cada indivíduo, buscou-se igualmente multiplicar as especializações e aperfeiçoá-las⁷², [já que a] escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis⁷³.

Com o desenvolvimento do texto de Gramsci, enfim, fica claro que a escola formal não é o único meio dessa formação de intelectuais, mas antes uma atividade pedagógica que pode ser desenvolvida por outras instituições sociais e culturais, como, por exemplo, os partidos políticos em sentido amplo⁷⁴ (lugar mais possível da formação dos intelectuais orgânicos do proletariado, inclusive como intelectual coletivo).

⁷⁰ GRAMSCI. *Cadernos do Cárcere*, vol. 2, p.16.

⁷¹ Eis como Gramsci apresenta os intelectuais tradicionais no Caderno 12, *Idem, ibidem*, pp.16-17 (grifos nosso): “Todo grupo social ‘essencial’, contudo, emergindo na história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento desta estrutura, encontrou – *pelo menos na história que se desenrolou até nossos dias* – categorias intelectuais preexistentes, as quais apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas. A mais típica destas categorias intelectuais é a dos eclesiásticos, que monopolizaram durante muito tempo (numa inteira fase histórica, que é parcialmente caracterizada, aliás, por este monopólio) alguns serviços importantes: a ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, com a escola, a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, a assistência, etc. A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade. Mas o monopólio das superestruturas por parte dos eclesiásticos (*disso nasceu a acepção geral de ‘intelectual’, ou de ‘especialista’, da palavra ‘clérigo’, em muitas línguas de origem neolatina ou fortemente influenciadas, através do latim eclesiástico, pelas línguas neolatinas, com seu correlativo de ‘laico’ no sentido de profano, de não-especialista*) não foi exercido sem luta e sem limitações; e, por isso, nasceram, sob várias formas (que devem ser pesquisadas e estudadas concretamente), outras categorias, favorecidas e ampliadas pelo fortalecimento do poder central do monarca, até o absolutismo. Assim, foi-se formando a aristocracia togada, com seus próprios privilégios, bem como uma camada de administradores, etc., cientistas, teóricos, filósofos não eclesiásticos, etc.)”.

⁷² GRAMSCI, *Cadernos do Cárcere*, vol. 2, p.19, grifos nossos.

⁷³ *Idem, ibidem*, p.19.

⁷⁴ Cf. *Cadernos do Cárcere*, vol 2, p.22: “Deve-se sublinhar a importância e o significado que têm os partidos políticos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções de mundo, na medida em que elaboram

A respeito ainda dessa possibilidade de formação do intelectual coletivo nos partidos “em sentido amplo” que sejam organicamente ligados ao proletariado, cabe lembrar como Gramsci pensa concretamente essa possibilidade. Se o intelectual é essencialmente um dirigente, para Gramsci isso significa que ele é um especialista da cultura com uma função política. Essa necessidade nova em relação à política “clássica” surge da complexificação das instâncias deliberativas que criariam uma burocracia de carreira como mecanismo de controle dos regimes democráticos e dos parlamentos.

Segundo Gramsci,

Já que se trata de um desenvolvimento orgânico necessário, que tende a integrar o pessoal especializado nas questões concretas de administração das atividades práticas essenciais das grandes e complexas sociedades nacionais modernas, toda tentativa de exorcizar a partir de fora estas tendências não produz como resultado mais do que pregações moralistas e gemidos retóricos. Põe-se a questão de modificar a preparação do pessoal técnico político, complementando sua cultura de acordo com as novas necessidades, e de elaborar novos tipos de funcionários especializados, que integrem de forma colegiada a atividade deliberativa. O tipo tradicional do ‘dirigente’ político, preparado apenas para as atividades jurídico-formais, torna-se anacrônico e representa um perigo para a vida estatal: *o dirigente deve ter aquele mínimo de cultura geral que lhe permita, se não “criar” autonomamente a solução justa, pelo menos saber julgar entre as soluções projetadas pelos especialistas e, conseqüentemente, escolher a que seja justa do ponto de vista “sintético” da técnica política*⁷⁵.

Como exemplo desse tipo de formação que possibilite um colegiado deliberativo, Gramsci cita o que ocorre em certas redações de revistas, que funcionam ao mesmo tempo como redação e como *círculos de cultura*. Nesse texto o filósofo não afirma explicitamente, mas tais revistas estavam ligadas ao Partido Comunista Italiano, do qual fazia parte. A descrição dessa prática se mistura com indicações programáticas para o funcionamento de tais colegiados ou círculos de cultura. As considerações que se seguem, nesse mesmo texto, sobre a escola unitária seguem esse mesmo princípio. A escola unitária descrita por Gramsci propiciaria uma formação intelectual diferenciada para todas as classes, diminuindo ou suprimindo os privilégios intelectuais existentes. Ela é um programa a ser construído em uma sociedade em transformação, da qual surgiria a sua possibilidade concreta e, ao mesmo tempo, contribuiria para a própria transformação. O filósofo não é um idealista ingênuo que a pensa como uma possibilidade imediata dentro do regime político vigente. No seu presente histórico, é no partido como intelectual coletivo que a crítica das concepções de mundo podem acontecer e contribuir para a prática política efetiva e consciente do proletariado.

Vejamos, então, a descrição de Gramsci dessa possibilidade nas revistas:

essencialmente a ética e a política adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções”.

⁷⁵*Idem, ibidem*, pp.34-35, grifos nossos.

O círculo critica de modo colegiado e contribui assim para elaborar os trabalhos dos redatores individuais, cuja operosidade é organizada segundo um plano e uma divisão do trabalho racionalmente preestabelecidos. Através da discussão e da crítica colegiada (feita através de sugestões, conselhos, indicações metodológicas, crítica construtiva e voltada para a educação recíproca), mediante as quais cada um funciona como especialista em sua matéria a fim de complementar a qualificação coletiva, consegue-se efetivamente elevar o nível médio dos redatores individuais, alcançar o nível ou a capacidade do mais preparado, assegurando à revista uma colaboração cada vez mais selecionada e orgânica; e não apenas isso, mas criam-se também as condições para o surgimento de um grupo homogêneo de intelectuais, preparados para a produção de uma atividade “editorial” regular e metódica (não apenas de publicações de ocasião e de ensaios parciais, mas de trabalhos orgânicos de conjunto). Indubitavelmente, nesta espécie de atividade coletiva, cada trabalho produz novas capacidades e possibilidades de trabalho, já que cria condições de trabalho cada vez mais orgânicas [...]. *Exige-se uma luta rigorosa* contra os hábitos do diletantismo, da improvisação, das soluções “oratórias” e declamatórias. O trabalho *deve ser feito* sobretudo por escrito, assim como por escrito devem ser as críticas, em notas resumidas e sucintas, o que pode ser obtido mediante a distribuição a tempo do material, etc.; escrever as notas e as críticas é princípio didático *que se tornou necessário graças a obrigação de combater os hábitos da prolixidade, da declamação e do paralogismo criados pela retórica*. Este tipo de trabalho intelectual é necessário a fim de fazer com que os autodidatas *adquiram a disciplina dos estudos proporcionada por uma carreira escolar regular*, a fim de taylorizar o trabalho intelectual. Assim, [...] é útil uma certa “estratificação” das capacidades e hábitos, bem como a formação de grupos de trabalho sob a *direção dos mais aptos e evoluídos, que acelerem a preparação dos mais atrasados e toscos*⁷⁶.

É notável nessa descrição é idéia da pré-existência de intelectuais formados nas classes privilegiadas e portanto “mais aptos e evoluídos”, mas ao mesmo tempo com hábitos intelectuais a serem combatidos porque baseados exatamente em sua formação fundada na desigualdade de classes e no privilégio. Estes, que podem ser oriundos das classes populares, como o é o próprio Gramsci, são formados nos quadros da classe dominante e assumem dentro do colegiado a função didática que Gramsci atribui aos intelectuais, possibilitando a formação de novos tipos de intelectuais dentro desse colegiado que pode ser o próprio partido. Daí a consistência da idéia de um intelectual orgânico do proletariado e dirigente de sua atuação política formado de maneira coletiva para ajudar na emancipação de sua própria classe.

Dado tais conceitos gramscianos sobre os intelectuais e suas possibilidades concretas, é preciso marcar que o lugar a partir do qual falam Gramsci e Sartre são bastante diferentes. Eles pertencem a culturas diferentes, respectivamente a italiana e a francesa, a origens sociais diferentes e pensam os problemas concretos de suas sociedades específicas e épocas específicas, o que não impede uma relação frutífera entre seus pensamentos.

Gramsci escreve suas considerações no cárcere, como intelectual e militante de dentro do PCI (Partido Comunista Italiano) na década de 1930, sob o regime facista de Mussolini.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, pp.35-36, grifos nossos.

Sartre pensa como “intelectual independente” do partido comunista, no máximo como “companheiro de estrada” ligado às finalidades do partido sem se tornar um militante deste, na realidade francesa do pós-guerra e do surgimento da Guerra Fria e suas polarizações, além de se deparar com um partido comunista muito diferente do italiano.

Enfim, é interessante notar que o próprio Sartre, em um ensaio que publica em ocasião da morte de Togliati (intelectual do PCI muito próximo à Gramsci, que inclusive organizou a primeira edição de suas obras), em 1964, considera o PCI muito diferente do PCF (Partido Comunista Francês) e atribui à figura de Togliati e à própria organização do PCI práticas compatíveis com as singularidades da visão do marxismo gramsciano e com essa descrição de um colegiado deliberativo e da relação entre os “intelectuais” e as massas.

Nesse artigo, diz Sartre:

mes premiers amis communistes – qui faisaient partie de la délégation italienne au Congrès de Vienne – tranchaient sur les autres par une liberté de parole, une lucidité de pensée, une ironie légère envers eux-mêmes, qui ne masquaient ni leurs professions ni leur fidélité. On citait beaucoup Marx autour d’eux; ils ne le citaient pas: ils appliquaient ses principes et sa méthode, non seulement à la seule bourgeoisie mais à l’histoire de leur parti, à celle des pays socialistes, rigoureusement. Le marxisme devenait chez eux ce qu’il doit être: un immense et patient effort de recherche mêlant à la pratique la théorie, une réflexion perpétuelle sur soi⁷⁷.

Sobre os encontros com Togliatti em Roma e sua insistência em frequentar os lugares públicos, como restaurantes, apesar do risco de sua posição de dirigente de partido, que já havia inclusive sofrido um atentado, Sartre nos diz, segundo sua interpretação dessa figura que considera admirável:

Il risquait sa peau. Ce n’était ni défi ni ostentation: la lutte clandestine et la guerre d’Espagne lui avait donné assez d’occasions de prouver son courage pour qu’il n’eût pas besoin de le montrer. Non: j’ai compris peu à peu qu’il voulait être à la fois le chef de son parti et un homme au milieu des hommes. Et, se l’on m’en croit, c’est une manière entre mille (il avait tout les autres), la moins efficace mais la plus spontanée de ne pas se couper des masses. Secrétaire général du P.C.I., intellectuel, Togliatti était et voulait être un homme de la rue⁷⁸.

Sartre também aponta nessa proximidade entre partido e povo uma posição não submissa do P.C.I. em relação à URSS, já que são as necessidades e possibilidades concretas do povo italiano que devem preocupar o partido e não políticas e posições “importadas” de outra realidade mesmo que também comunista. O P.C.I. por sua formação e fortalecimento na luta contra o fascismo, se tornou um partido *nacional*,

mais non nationaliste: Togliatti a bien expliqué que le polycentrisme était la seule voie vers l’unité. Accepter des ordres extérieurs – fussent-ils décidés par l’union de tous partis communistes – c’est risqué de se couper de la société concrète où on vit, parce qu’ils sont difficilement adaptable à chaque situation particulière. Leur

⁷⁷ SARTRE. “Palmiro Togliatti”. In *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 137-38.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, p.141.

universalité même les condamne. Il faut des principes communs, un but universel et que chacun rejoigne ce but, à partir de ces principes, comme il peut. Le reproche qu'on a pu faire à certains moments à l'U.R.S.S., son volontarisme, Togliatti y échappait entièrement: "on fait ce qu'on peut". Cela ne voulait pas dire qu'il fût fataliste; le champ des possible est limité, certes, mais on peut choisir et, le choix fait, Togliatti s'y tenait fermement, *volontairement*, sans reculer d'un pouce ni rien abandonner. Mais cet esprit vif et large, avant de rien entreprendre, voulait envisager *tout* le possible et choisir calmement⁷⁹.

Enfim, sobre as decisões deliberadas no partido e em suas instituições, Sartre nos dá o seguinte exemplo da ação de Togliatti e do funcionamento do PCI, em geral, compatível com a discussão da revista descrita por Gramsci (e com a posição que o próprio Sartre exigirá do verdadeiro intelectual):

L'Unité, c'est, je crois, un mot-clé pour le comprendre. Mais cet homme humain et bon ne voulait pas qu'elle fût imposée du dehors: ni à son parti par une assemblée internationale ni à ses militants par une autorité supérieure et coupée des masses. Sa manière était singulière et fort efficace: je l'ai vu parler avec des militants qui n'étaient pas toujours d'accord entre eux. Il ne devenait leur chef qu'en reprenant à son compte les contradictions, en les dissolvant dans l'unité de sa seule personne, empêchant par là même les conflits d'éclater, les groupes rivaux de s'affronter. Un ami me raconta cette histoire: il est en désaccord avec certains esprits de *Rinascita*; il déjeune avec Togliatti et le lui dit. Togliatti réfute, un par un, ses arguments et le quitte inébranlé. A quelques temps de là, réunion des rédacteurs de *Rinascita* et des responsables de la culture. Les premiers orateurs soutiennent le même point de vue que Togliatti; mon ami demande la parole pour répondre. Togliatti se lève et lui dit: "Si tu n'y vois pas d'inconvénient, je vais parler d'abord". Et mon ami, stupéfait, l'entend reprendre à son compte la plupart des objections qu'il avait réfutées la semaine précédente. Bref, c'était à présent, Togliatti contre Togliatti. Il termina en blâmant mon ami et quelques autres de ne l'avoir pas averti plus tôt. Cette histoire prouve – mais en est-il besoin? – que Togliatti savait écouter et réfléchir. C'était une tête dure, il n'aimait pas se donner tort: son premier mouvement devant un contradicteur, c'était la contre-attaque. Puis, la conversation terminée, il la continuait en lui-même, pensait objectivement le pour et le contre et – chose rare chez un responsable – ne craignait pas, en certains cas, de se donner tort. Au fond, il ne permettait qu'à lui seul de se convaincre mais il arrivait qu'il se convainquît contre ses premières décisions, à partir des objections formulées par les autres. J'aime mieux cela que s'il eût cédé d'abord: c'est joindre la force de caractère à la liberté de l'esprit. Mais ce qui me frappe surtout, c'est qu'il ait parlé le premier, s'accusant, lui, le chef, reprenant à son compte les griefs énoncés, ôtant d'avance à mon ami toute raison d'intervenir sinon pour déclarer: "Je me range à l'avis de Togliatti". L'eût-il fait, mon ami, trop indigné sans doute, se fût fait des ennemis. Des amis aussi, je suppose; la culture fût devenue un champ clos où deux groupes de partisans se fussent affrontés. Et le chef, même s'il eût parlé ensuite et donné raison à l'un des groupes, les eût laissés irréconciliés; à la première occasion, la bataille recommençait, plus dure. En faisant lui-même les critiques, en les tournant en auto-critiques, il prenait tout sur lui et pouvait *tancer* ses collaborateurs sans humilier personne puisque ses coups l'atteignaient d'abord. Et puis il unissait les raisons de tous dans une synthèse habile et provisoire qui permettait de temporiser, de laisser la question ouverte et, tout à la fois, de clore le débat⁸⁰.

As características que Sartre elogia e admira em Togliatti (e em Gramsci) permitem pensar as possibilidades de relação entre os intelectuais e escritores, e os Partidos Comunistas

⁷⁹ *Idem, ibidem*, p. 144.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, pp.146-47.

(entendidos como aqueles formados pela classe trabalhadora na luta por seus verdadeiros interesses). Se é possível existir um partido como o P.C.I., no qual o militante pode passar da fé à autoconsciência crítica e, portanto, no qual a ação política unificada da classe não entra em contradição com a liberdade e a libertação dos homens singulares, é possível um empreendimento conjunto entre este e os intelectuais (sem nenhuma relação de superioridade ou submissão entre eles)⁸¹. A formação de um tal partido que age organicamente com as massas sem abrir mão de uma teorização profunda sobre a realidade permitiria inclusive que o ponto de vista dos explorados se manifestasse às outras classes, abrindo possibilidades mais concretas de uma Revolução, uma vez que as bases de uma outra iluminação da realidade estão firmes e correspondem, diria Sartre, à uma verdade objetiva acessível a todos. O próprio partido ao não se opor e, ao contrário, realizar seriamente o papel do intelectual permite o desvelamento dessa realidade também às outras classes que já eram inevitavelmente afetadas pelas transformações em curso da luta de classes e do modo de produção, mas não necessariamente conscientes destas. Assim, Sartre pode finalizar sua compreensão do que se tornou o PCI e porque isso foi possível.

[...]. Et, c'est aussi lui [Togliatti] que le dit, les formes qui naissent de l'Histoire, c'est-à-dire de nos luttes, sont trop complexes pour que nous puissions les prévoir. A cause de cela, à cause de cet esprit d'analyse et de synthèse, que vient de Gramsci et de Togliatti, le P.C.I. n'est pas uniquement le parti des ouvriers, pas même celui de l'intelligence: c'est le plus intelligent des partis. Après un moment de désarroi, il a été le premier à adapter son combat à cette forme "nouvelle et complexe" née de la politique des monopoles et qu'on appelle, à tort ou à raison, 'néo-capitalisme'. A cause de la liberté de son chef, il est devenu pour ses adhérents non seulement la promesse d'une libération future mais leur liberté présent de penser et d'agir, de comprendre le monde et de débrider leurs aliénations. Par ces raisons mêmes et non seulement pour les raisons tactiques que l'on sait – défendre les libertés bourgeoises parce qu'elles deviennent entre les mains des masses d'excellents instruments de combat –, le P.C.I. est devenu en Italie contre les bourgeois eux-mêmes le meilleur défenseur de la démocratie⁸².

Essa possibilidade da relação do Partido comunista e os intelectuais “independentes” dele, no entanto, não se realizou na França. Isso porque também não se realizou a

⁸¹ Cf. SARTRE. “Palmiro Togliatti”, pp. 148-150: “Il avait su lier deux qualités difficilement comparables don't l'une doit appartenir au chef responsable et don't l'autre est indispensable à l'intellectuel: inébranlable dans l'action, sans jamais remettre en cause les principes, la méthode et le but, il ne formait pas une pensée qui ne contît le germe de sa propre critique. Pour cette raison, la grande majorité des écrivains a toujours entretenu de bonnes relations avec le Parti. Au contraire de la France où, par tradition les intellectuels conservateurs ou réactionnaires sont une force réelle, l'Italie compte, à droit, bien peu d'intellectuels. Le communisme a drainé tous les autres. La plupart n'y sont pas entrés mais ils mènent avec lui la plupart de ses luttes. Ainsi – comme cela se doit, comme cela n'est pas toujours – le parti des exploités est aussi le parti de l'intelligence. [...]. Sans doute mettait-il sa culture et sa haute intelligence tout entières au service des masses assoiffées. Mais il garda jusqu'au bout la haine du schématisme et des simplifications. La phrase de Marx, 'Nous ne voulons pas comprendre le monde, nous voulons le changer', il la faisait sienne mais en ajoutant – ce que Marx n'eût pas désapprouvé – 'mais le changer est la seule manière de le comprendre car l'action illumine ce qui est à partir de ce qui arrivera'”.

⁸² *Idem, ibidem*, pp.150-151.

possibilidade de um P.C. defensor da democracia, com abertura das discussões teóricas e a verdadeira desalienação de seus militantes através de ação pedagógica e organizativa de seus dirigentes. É parte considerável do empreendimento intelectual de Sartre, sobre o qual falaremos no último capítulo, buscava exatamente a abertura dessa possibilidade em seu país.

A defesa dos intelectuais por Sartre

Apresentados, então, os dados que constituem a condição do intelectual como um problema ou uma questão a partir do marxismo e de seus desdobramentos em Gramsci, gostaríamos de apresentar de maneira geral como Sartre rearticula os elementos acima em sua reflexão⁸³.

Sartre parte, nas Conferências do Japão, da definição de intelectual, tal como ela se formulou, como já dissemos, no final do século XIX francês, com o caso Dreyfus. Tal definição é a “aparência social” do intelectual, que precisa ser analisada. É preciso compreender a origem dessa aparência para saber de fato da sua realidade, da função e do lugar dessa figura no seu mundo contemporâneo. Usa, portanto um procedimento próximo ao de Gramsci que analisava a aparência de independência dos intelectuais para mostrar sua origem determinada e orgânica em uma determinada classe social. Mas, nesse caso, o procedimento é usado não para acusar o intelectual de desconhecer sua origem, mas para defendê-lo de agir prejudicialmente sobre a sociedade, de se apropriar de funções que não lhe cabem, de não se restringir a suas funções técnicas determinadas por sua posição social.

Quem é o intelectual segundo essa aparência? Os intelectuais são ineficazes e inconstantes, se tomam por uma elite chamada a julgar tudo, e não são isso. Apesar da sua ineficácia, não compreendendo as situações históricas concretas, enganam o povo em circunstâncias importantes. São dogmáticos, “se referem a princípios intangíveis mas abstratos para decidir o que se deve fazer”⁸⁴, sendo opostos ao realismo dos políticos⁸⁵. Enfim, sob todas essas críticas (e inclusive suas contradições), segundo Sartre, podemos dizer

⁸³ A posição de Sartre, como já afirmamos, dialoga fortemente com as considerações de Marx e Gramsci sobre o tema, utilizando inclusive os conceitos formulados por eles, mas não coincide com nenhuma delas e, em alguns sentidos, até se opõem a elas. Mesmo que parte dessa oposição, como mostramos acima, se deva aos diferentes lugares de fala ou situações concretas nas quais esses pensadores desenvolveram suas concepções.

⁸⁴ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.14.

⁸⁵ Oposição esta que já citamos ao descrever o Caso Dreyfus.

que se encontra a unidade de uma crítica fundamental, que, inclusive, já citamos anteriormente, na introdução desse trabalho:

o intelectual é alguém que se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades recebidas, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto abstrata e falsa, já que as sociedades de crescimento se definem pela extrema diversificação dos modos de vida, das funções sociais, dos problemas concretos. [...] Assim, originalmente, o conjunto dos intelectuais aparece como uma variedade de homens que, tendo adquirido alguma notoriedade por trabalhos que dependem da inteligência (ciência exata, ciência aplicada, medicina, literatura etc.), abusam dessa notoriedade para sair de seu domínio e criticar a sociedade e os poderes estabelecidos em nome de uma concepção global e dogmática (vaga ou precisa, moralista ou marxista) do homem⁸⁶.

Como não reconhecer aqui a atividade dos *philosophes*? Como já havíamos adiantado, não será essas atividades que definem o intelectual, mas as condições históricas concretas em que ele as exercem. Assim, se o intelectual extrapola sua função é porque tem uma, essa função é definida no século XVIII e o “intelectual” dessa época *pode* cumpri-la de maneira satisfatória e, por isso, não é criticado (pelo menos não por toda a sociedade). Quando as condições para cumprir tal função forem modificadas e alguns desses indivíduos extrapolarem a função que lhes cabia socialmente é que surgirá, para Sartre, o intelectual propriamente dito, aquele que *aparece* como devendo ser criticado, aquele que está *fora do lugar* concebido socialmente para ele.

Qual é e de onde surge essa função? O intelectual a recebe da divisão da *práxis*, ou seja, da divisão social do trabalho, como dizia Marx. A *práxis* é ação humana, logo relação dialética com a realidade e os fins humanos. Dessa forma, é composta por três momentos, a negação parcial de uma situação concreta com vistas a atingir um fim não existente ainda e acompanhada da revelação ou mediação das formas de alcançá-lo, que são descobertas pela dupla negação inicial (a da situação concreta e a que projeta um fim não existente). Os meios para alcançar esses fins, que só podem aparecer em uma relação sintética com os outros dois momentos, é o que Sartre chama de saber prático, porque *invenção* das possibilidades.

Assim, a *práxis* comporta o momento do saber prático que revela, ultrapassa, conserva e já modifica a realidade. Nesse nível se coloca a *busca* e a *verdade prática*, definida como *apropriação* do ser na medida em que encerra a possibilidade de sua própria *mudança orientada*. *A verdade vem ao ser a partir do não-ser, ao presente a partir do porvir prático*. Desse ponto de vista, o empreendimento *realizado* é a *verificação* das possibilidades descobertas [...]. Disso decorre que o saber prático *de início* é *invenção*. Para serem descobertas, utilizadas e verificadas, é preciso que as possibilidades sejam antes *inventadas*⁸⁷.

⁸⁶ SARTRE, *Em defesa dos intelectuais*, pp. 14-15.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, pp.16-17, grifos nossos.

Na medida em que o homem é um ser que se define pela ação, a *práxis* é a própria forma em que se desenvolve qualquer ação e pressupõe, para Sartre, a liberdade humana. Em sua filosofia, todo homem é *projeto*, pois age inventando ou criando suas possibilidades a partir do fim que se dá no porvir a fim de modificar o que existe na forma em que existe. Assim, reencontramos aqui, sob o léxico sartriano a afirmação de Gramsci de que todo homem é intelectual ou filósofo, já que toda filosofia para este último é um modo (consciente ou não) de compreender e agir sobre a realidade. A *práxis* é o conceito que permite a ligação entre teoria e prática no marxismo em geral, já que se define como uma prática compreensiva da realidade, ou uma compreensão, mais ou menos clara, daquilo que modifica a partir da apreensão (ou invenção) das possibilidades de modificação. Nas palavras de Sartre no texto aqui em questão, por agir ou desenvolver a *práxis* para viver, todo homem é *projeto, sábio, pesquisador e contestador*, ou seja, capaz de projetar seus próprios fins para modificar a realidade a partir do conhecimento prático de suas possibilidades próprias pesquisadas naquilo que existe e que é modificado pela contestação desse estado de coisas existente e presente em nome dos valores ou fins projetados no futuro.

As possibilidades são, segundo Sartre, “inventadas” não porque não sejam objetivas e encontradas na própria realidade, mas porque só podem ser *desveladas* a partir de um projeto prático de ação que inventa algo a ser feito daquilo que existe concretamente, e só a partir dessa invenção que se pode falar em possibilidade, já que só existe possibilidade em relação a um fim a ser alcançado. Essas “etapas” da *práxis* não são independentes e fixas, já que o fim proposto é abstrato, ele só pode se tornar concreto se for encontrado um meio ou uma possibilidade de realizá-lo, mas, na medida em que os meios devem se pesquisados, eles tornam mais *preciso* o fim concebido abstratamente no início e essa *precisão* em relação ao meio pode enriquecer esse fim ou desviá-lo de sua primeira “imagem”. “Isso significa que com os meios ele [o homem] questiona o fim, e reciprocamente, até que o fim se transforme na *unidade integrante dos meios utilizados*”⁸⁸. O que teria como consequência imediata, que será retomada mais adiante, que não é qualquer meio que pode ser empregado para alcançar um fim, há meios que subvertem os fins pelos quais foram criados. Ou seja, a idéia do fim como unidade integrante dos meios, porque em relação dialética com eles, opõe-se à máxima utilitária (ligada aos valores do capitalismo, como já observamos mais acima) de que os fins justificam os meios.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, p.17, grifos nossos.

Nas sociedades modernas, entretanto, os diferentes momentos da *práxis* são divididos entre os diferentes grupos sociais: a classe dominante define os fins, as classes trabalhadoras realizam concretamente tais fins, pela mediação dos “técnicos do saber prático” que fazem o estudo dos meios, o exame crítico do campo dos possíveis. Essa divisão além de expressar o próprio conceito de alienação de grande parte da sociedade, aos quais os fins de suas ações foram “roubados”, possibilita a contradição entre fins e meios, já que não permite a relação dialética entre eles e o movimento de precisar o fim a partir da pesquisa dos meios.

Esse pesquisador da verdade prática torna-se no capitalismo um técnico, que Sartre denominará (como já indicamos), técnico do saber prático. Ele se transformará no intelectual em seu sentido próprio, ou seja, negativo, porque, na medida em que pesquisa meios para fins pretensamente universais que não criou, os meios podem entrar em contradição com os fins definidos apenas abstratamente. Um pesquisador ao qual foi negado o fundamento mesmo da pesquisa, que é a liberdade, se torna um homem, além de alienado, dividido entre valores que se contradizem. O trabalhador não padecerá dessa dilaceração porque sua alienação é mais profunda, não lhe foi roubado apenas os fins, mas também os meios, e sua ação como simples instrumento de produção se torna mecanizada, desprovida de qualquer sentido humano e, portanto, essa negação não só da liberdade mas do próprio estatuto humano para o trabalhador permite que ele, ao desvelar praticamente a sua situação em condições determinadas materialmente⁸⁹, retome nesse mesmo movimento sua liberdade na medida em que cria seus fins próprios para os quais passará a pesquisar os meios. Dessa maneira, o trabalhador não está comprometido em sua atividade com os valores burgueses e seus fins correlatos, como estão necessariamente os técnicos do saber prático.

Uma vez formulada a ideologia burguesa no século XVIII por seus “intelectuais orgânicos”, que, como técnicos do saber prático e pesquisadores, contestaram a ideologia anterior, as funções dos intelectuais do século XIX, como também apontava Gramsci, é a de organizador da economia e políticas capitalistas. Ele não recebe mais da burguesia a função

⁸⁹ Cf. SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, pp.51-52: “Mas, olhando bem, suas contradições são as de *cada um* e da sociedade inteira. Todos têm os seus fins roubados, todos são meios de fins que lhes escapam e que são fundamentalmente inumanos, todos são divididos entre pensamento objetivo e ideologia. Simplesmente essas contradições permanecem, em geral, no nível do vivido e se manifestam seja pela insatisfação de necessidades elementares, seja como *mal-estar* (entre os assalariados das classes médias, por exemplo) cujas causas não procuram. Isso não significa que não se sofra; bem pelo contrário, pode-se morrer disso ou ficar louco: o que falta, por não haver técnicas exatas, é a tomada de consciência reflexiva. E cada um, mesmo que ignore, visa essa tomada de consciência que permitiria ao homem retomar o controle dessa sociedade selvagem que faz dele um monstro e um escravo. O intelectual, por sua própria contradição – que se torna sua *função* –, é levado a realizar para si mesmo e, em consequência, *para todos*, a tomada de consciência. [...]. Entendamos que todos podem, *depois dele*, refazê-la”.

de contestador, as condições para a ação econômica desta já estão consolidadas, a burguesia restringe suas funções a funções técnicas, como se estas fossem de fato independentes de finalidades externas sociais e políticas⁹⁰. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva,

Com essa expressão [técnico do saber prático] Sartre designa os cientistas, os profissionais liberais e todos aqueles que, na condição de funcionários da ordem burguesa, se encarregam de reproduzi-la e aprimorá-la nas diversas esferas em que atuam. O técnico do saber prático tem duas funções que se complementam: trabalhar pelo progresso e justificar o sistema regido pela idéia de progresso. O caráter ideológico dessa última função é dissimulado pela forma técnica e científica na qual ela é cumprida, de modo a que a dimensão política e social apareça como expressão da racionalidade e, assim, como dotada de universalidade e necessidade⁹¹.

Ou seja, o “técnico do saber prático” tem também uma função, não estritamente técnica, mas sim ideológica de justificar suas atividades por meio da criação de ideologia, mas essa tarefa está subordinada ao seu trabalho como funcionário e se dissimula nesta. Em certa medida, assim como havia apontado Gramsci, é como organizador de um momento específico da produção que ele contribui para a produção da ideologia. A ideologia para Sartre se constitui como um *mito* (tem uma função coletiva e eminentemente prática e mistificadora, oposto à verdade desvelada, da qual falaremos no próximo capítulo) que, nesse caso, está ligada a idéia da “neutralidade da ciência”. Assim, os técnicos que se pretendem somente cientistas rigorosos “são então encarregados de se meter no que não é de sua conta”. No entanto, por sua maneira dissimulada de fazê-lo em nome da ciência, não são chamados (ou melhor, acusados) de intelectuais. O exemplo que Sartre nos dá desse abuso de fazer passar por leis científicas o que é apenas ideologia dominante é o seguinte:

No tempo das colônias, os psiquiatras fizeram trabalhos, tido como rigorosos, para estabelecer a inferioridade dos africanos quanto à anatomia e à fisiologia de seus cérebros (por exemplo). Com isso contribuíram para manter o humanismo burguês: todos os homens são iguais, *exceto* os colonizados, que de homem só tinha a aparência. Outros trabalhos estabeleciam da mesma maneira a inferioridade das mulheres: a humanidade era feita de burgueses, brancos e homens⁹².

⁹⁰ É para consolidar essa visão de mundo, ou seja, essa ideologia cientificista do progresso que tanto Gramsci como Sartre apontam a tendência de desaparecimento nas instituições de ensino formais da formação por meio de uma “cultura geral” que não daria conta da compreensão das sociedades contemporâneas complexas, substituindo-a por uma especialização cada vez mais restrita e “útil socialmente”. É por isso que Sartre também aponta na página 22 do texto aqui analisado que o capital tenta se apropriar das universidades: “Hoje em dia a coisa é clara: a indústria quer pôr a mão na universidade para obrigá-la a abandonar o velho humanismo ultrapassado e a substituí-lo por disciplinas especializadas, destinadas a dar às empresas técnicos em testes, quadros secundários, *public relations* etc”. Sabemos que essas “previsões” sobre a tendência do desenvolvimento da educação e de suas relações com o capital, de fato, se tornam cada vez mais concretas. O que também aponta Marilena Chauí no texto “Intelectual engajado: uma figura em extinção?” ao falar do silêncio hodierno dos intelectuais: “Se as artes já haviam sido devoradas pela indústria cultural, agora são as ciências que se encontram submetidas à lógica empresarial”[CHAUÍ. “Intelectual engajado: uma figura em extinção”. NOVAES, Adauto(org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.32].

⁹¹ SILVA, Franklin Leopoldo e. “O imperativo ético de Sartre”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.155.

⁹² SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.23.

Se a função do técnico do saber prático é definida a partir da ideologia dominante, e está a serviço dela, o que faria ele escapar a essa determinação e “extrapolar” a sua função, em um sentido não definido por esta, se transformando em intelectual?

Não é automaticamente que surge o intelectual e partir da divisão da *práxis*, mas sim em determinadas condições e em determinadas sociedades. Não pode ser o clérigo medieval, porque esse, apesar de estar em uma sociedade dividida, não é um técnico do saber prático que só aparece com o desenvolvimento do capitalismo e da burguesia. São esses técnicos os primeiros a dar uma ideologia à burguesia, e o fazem a partir do método de que dispõem, o método das ciências, *analítico*. Mas, apesar de encontrarem resistência nas classes dominantes de então, não encontram a censura que define os intelectuais dentro da própria burguesia, classe então em ascensão. O intelectual propriamente dito, aquele que se mete onde não é chamado, que deixa de cumprir somente suas funções “técnicas” e entra nas discussões do espaço público de maneira considerada inconveniente, surge exatamente quando as contradições da sociedade (ou seu dilaceramento) chegam a tal momento em que as duas funções do técnico do saber prático aparecem a ele como incompatíveis. Portanto, o intelectual surge quando alguns técnicos do saber prático tomam consciência da contradição de sua situação social: eles trabalham em nome da universalidade e em prol de interesses particulares de classe.

Isso pode acontecer porque a função de técnico do saber prático é, como tal, necessariamente uma atividade de pesquisador, ele pesquisa as possibilidades para encontrar os meios adequados para alcançar fins pretensamente universais e que não foram estabelecidos por ele, mas impostos de fora. Na dialética própria à *práxis*, a pesquisa dos meios se faz com a reconfiguração dos fins à luz dos meios (como já expusemos acima), já que os momentos da *práxis* não são independentes. A situação peculiar da alienação do técnico do saber prático em relação às classes trabalhadoras, por exemplo, é definida pela própria atividade do *pesquisador* como aquele que *busca a verdade*. Essa busca exige a liberdade de pensamento e a liberdade de pensamento nessa época implica a compreensão da ilusão da ideologia que lhe é própria como participante da classe burguesa.

Os técnicos do saber prático, intelectuais “em potência” na contemporaneidade, são recrutados principalmente nas camadas médias da sociedade e formados dentro da ideologia burguesa. Dessa forma, mesmo que alguns possam ser provenientes das classes trabalhadoras, o que é raro pelo próprio sistema de seleção desses quadros, eles estarão imbuídos dos ideais da burguesia por sua própria formação, o que caracteriza todos esses técnicos como provenientes da classe burguesa por seus valores e sua função de “funcionários da

superestrutura”. Eles não poderão se desvencilhar dessa origem nunca, apesar de ser possível, dentro dessa determinada parte da classe dominante (ou, mais propriamente, da pequena burguesia que está a seu serviço), tomar consciência do dilaceramento da sociedade capitalista contemporânea e se transformar em um intelectual revolucionário (que precisará o tempo todo lutar contra si mesmo na medida em que luta contra os preconceitos de sua educação).

Além disso, como já dissemos acima, o próprio sistema educacional transforma o possível filho do trabalhador que nele ingressa em um pequeno-burguês já que lhe inculca seus valores a partir dos quais ele organiza sua vida, não lhe permitindo mais tomar genuinamente o ponto de vista de sua classe de origem. O proletariado só formaria um intelectual orgânico se já cumprisse outra função no mundo da produção que lhe permitiria desempenhar um papel não só negativo, de contestação da ordem vigente, mas também positivo de criação de uma visão de mundo coerente com o novo modo de produção, que só surgirá após a Revolução. Esse foi o movimento de formação da ideologia burguesa e, por sua prática concreta na produção, essa classe entrou em contradição com a ideologia vigente, usou primeiramente o próprio método do qual se servia na organização da produção para contestar, já que um método de pesquisa é necessariamente a *livre* procura da *verdade*. Só com a Revolução uma ideologia positiva se consolidou e a burguesia passou a esperar de seus técnicos do saber prático uma função intelectual bastante restrita e subordinada aos seus interesses imediatos, o que não lhe permite mais exatamente o uso irrestrito da *livre pesquisa da verdade* para pensar a realidade fora de sua função técnica.

Ou seja, com a negação da possibilidade de formação de um intelectual orgânico do proletariado, Sartre não está negando a necessidade da formação de uma *consciência de classe* para que o proletariado possa se tornar o verdadeiro sujeito da história, nem a necessidade de sua organização concreta para desempenhar sua função. Como já dissemos a função do proletariado não padece internamente de uma contradição que o dilaceraria como ao intelectual. Ao contrário essa classe como força produtiva da sociedade entra em contradição com as próprias finalidades do modo de produção que define as funções de todas as classes. É pela emancipação dessa classe à qual é negada a própria condição humana que a universalidade pode começar a ser construída.

As classes exploradas, com efeito, não precisam de uma *ideologia*, mas da verdade prática sobre a sociedade. Quer dizer, elas não têm o que fazer com uma representação mítica de si mesmas; o que elas precisam é conhecer o mundo para mudá-lo. Isso significa, ao mesmo tempo, que reivindicam ser *situadas* (pois o conhecimento de uma classe implica o de todas as outras e o de suas relações de força) e descobrir seus *fins orgânicos* e a *praxis* que lhes permitirá atingi-los. Em suma, precisam da posse de sua verdade prática, o que significa que elas exigem se perceberem tanto em sua *particularidade histórica* (...) quanto em sua *luta pela*

universalização (...). A relação dialética entre uma e outra exigência, é isso o que se chama de *consciência de classe*⁹³.

No entanto, por sua condição mesma, a classe operária tem dificuldades nessa tomada de consciência no que pode ser “auxiliada” pelo desvelamento da realidade feito pelo intelectual. Esse sujeito estranho e sempre suspeito ao olhar da classe trabalhadora, pode agir tendo como fim a revolução, mas não pode realizá-la por si só. Sua ação só poderá contribuir para a revolução indiretamente por sua necessidade de desvelar sua própria contradição e, conseqüentemente, as contradições da sociedade que o formou, o que não é uma tarefa abstrata e tranqüila de um intelecto puro. Só o proletariado pode realizar a revolução e sem se unir de fato aos intelectuais ele pode se beneficiar do trabalho deste em seu próprio esforço de compreensão prática da sociedade e de sua situação singular que pretende ultrapassar pela revolução.

O agente do saber prático se transforma em intelectual se coloca em questão a ideologia que o formou, ao invés de desempenhar seu papel em plena má-fé se tornando *apolítico*, ou de renunciar a uma atitude de contestação válida. Mas o conjunto de fatores que realizam a transformação do *intelectual em potencial* (definido por uma contradição) em *intelectual de fato* é principalmente de ordem social e não simplesmente uma decisão pessoal voluntária. A ordem social interfere nessa transformação por fatores como a opção das classes dominantes e o nível de vida que essa classe garante a seus intelectuais e aos estudantes, entre outros. Ou seja, uma determinada configuração das condições materiais de existência do técnico do saber prático facilitam ou não o desvelamento de sua condição contraditória.

Essa característica de revolucionário citada acima diz respeito a seus valores e não à possibilidade concreta de ação histórica, pelo menos não como agente principal. Poderíamos até dizer que Sartre define o intelectual por oposição à concepção de intelectual orgânico de Gramsci, pois ele surge quando os autênticos intelectuais orgânicos do século XVIII já não podem mais existir e se define por uma contradição que impede sua proveniência do proletariado.

Ao desvelar a contradição da sociedade pela contradição que o define, o intelectual *tem que* se por “do lado” da classe dos explorados na medida em que nela está a universalidade possível, mas ainda não existente; tal “posicionamento” do intelectual, no entanto, não garante sua aceitação por essa classe, já que ele é por sua origem um “funcionário das superestruturas”, um instrumento de exploração a serviço da classe

⁹³ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.46.

dominante. Por não aderir à idéia de revolução pelos mesmos motivos da classe trabalhadora que não descobre a contradição intelectualmente, mas materialmente, os intelectuais serão suspeitos para ela⁹⁴.

A figura que surge em fins do século XIX, é a do intelectual que se define por seu engajamento nas questões públicas e que, no entanto, não recebe essa função de nenhuma classe e, mais ainda, é negado por todas elas. Os intelectuais se definem pela sua negatividade, pela sua ausência de função outorgada socialmente, pela sua ausência, por assim dizer, de lugar social. Sartre recupera, assim, a autonomia que Gramsci negava aos intelectuais; não porque estes não tenham uma origem social determinada, muito pelo contrário, é a sua origem, da qual não pode se desvencilhar, que entra em contradição com sua própria atividade e lhe dá independência porque não lhe concede papel social algum.

Não tem relação orgânica com nenhuma classe nem a independência de um ponto de vista universal pretendida pelos iluministas. É definido no fim da primeira conferência como “produto de sociedades despedaçadas” que “interiorizou seu despedaçamento”, como produto histórico da própria sociedade que reflete seu despedaçamento e suas contradições.

Essa interiorização é trágica na medida em que reivindica um movimento constante de pesquisa intelectual a partir da análise dos próprios preconceitos desse sujeito. Então

⁹⁴ É interessante lembrar, nesse sentido, a cena de *As mãos sujas*, em que surge um embate entre o personagem Hugo (um “intelectual” obediente ao PC que talvez possamos chamar de revoltado e não de revolucionário) e os militantes Slick e Jorge (guarda-costas de Hoederer, um intelectual do partido num sentido mais próprio da palavra), que pretendem revistá-lo. Com a intervenção do personagem Hoederer, dá-se o seguinte diálogo [SARTRE. *As mãos sujas*. Lisboa, 1962, pp.60-63]:

“Jorge: Não somos do mesmo partido.

Hoederer, *para Hugo*: O quê? Não és filado?

Hugo: Sou.

Hoederer, *para Slick*: Que queres tu dizer na tua?

Slick: Somos talvez do mesmo partido, mas não pelas mesmas razões.

Hoederer: É sempre pela mesma razão que se entra para o Partido.

Slick: Isso mais devagar. (*Designando Hugo*.) Aquele foi para ensinar aos pobres o respeito que devem a si próprios.

Hoederer: Ah, sim?

Jorge: Foi o que ele disse.

Hugo: E vocês? Se vocês entraram para o Partido, foi porque tinham fome e queriam comer. Foi o que vocês disseram.

[...]

Slick: Não era respeito. Até tinha desgosto se chamassem ‘respeito’ ao que eu pedia. Ele emprega as palavras que tem na cabeça; sem ela não percebe nada.

Hugo: Com que é que tu querias que eu percebesse?

Slick: Quando se tem fome, meu menino, não é com a cabeça que se percebe. É verdade que eu queria que me passasse a fome, lá isso queria, santo Deus! Apenas um momento, um momentinho, para poder me interessar por outra coisa que não fosse eu. Mas isso não era respeito próprio. Tu nunca tivesse fome e vieste ter conosco para nos pregar moral, como as senhoras caridosas que iam visitar a minha mãe, quando ela estava bêbada, para lhe dizerem que não tinha respeito por si própria.

[...]

Jorge: A gente não lho censura. O que é, é que, entre nós, há um mundo: ele é um amador, entrou para o Partido porque achava bonito, para fazer um gesto. E nós porque não tínhamos outra solução”.

técnico do saber prático, ele tem um saber específico, mas enquanto intelectual, ele não tem um saber pronto para esclarecer o restante da sociedade, percebe, ao contrário, que a universalidade está sempre por fazer, e, em seu confronto com o concreto, deve dar uma resposta concreta e não abstrata e vazia como lhe acusam.

Dessa maneira a ação do intelectual “ao lado” das classes desfavorecidas não é a de um generalista ou de um moralista, mas daquele que teoriza a partir dos *acontecimentos* concretos. Sua atuação parte da ação particular, mas não se trata

[...] de julgar a ação antes de ela ter começado, de fazer com que ela seja realizada ou de comandar-lhe os momentos. Mas, ao contrário, de *pegá-la andando*, em seu nível de força elementar (greve selvagem ou já canalizada pelos *aparelhos*), nela se integrar, dela participar fisicamente, deixar-se penetrar e se deixar levar por ela; só então, na medida em que toma consciência de que isso é necessário, decifrar sua natureza e esclarecê-la sobre seu sentido e possibilidades. É na medida em que a *praxis* comum o integra no movimento geral do proletariado que ele pode, nas contradições internas (a ação é particular em sua origem, universalizante em seu fim), captar sua particularidade e suas ambições universalizantes como uma força ao mesmo tempo íntima (o intelectual tem os mesmos fins, corre os mesmos riscos) e alheia que o transportou a uma boa distância do que ele era, permanecendo *dada e fora de alcance*: excelentes condições para captar e fixar as particularidades de *um* proletariado⁹⁵.

É por um procedimento *dialético* que o intelectual analisa as condições objetivas interiorizadas, que questiona continuamente as verdades recebidas, que o intelectual vai desmistificando as falsas universalidades do discurso ideológico da burguesia. Portanto, como já apontava a citação de Mulhman feita mais acima a respeito de Marx, é colocando-se no terreno da ideologia que o constitui e por sua análise que se pode fazer aparecer as contradições intrínsecas ao discurso ideológico e produzir dessa maneira um outro discurso que, ao tornar-se público, pode desvelar essas contradições a outros sujeitos.

Definindo a função do intelectual dessa maneira, Sartre concebe a existência de uma outra figura nessa sociedade, o *falso intelectual* ou aqueles que Nizan denominava “cães de guarda”. Também técnicos do saber prático mas que defendem a ideologia particularista da burguesia com argumentos que pretendem rigorosos. São “reformistas”, nunca exercem *radicalmente* a negação, dizem sempre “*não, mas*”, e se colocam como a classe dominante do ponto de vista da universalidade, o que os impede de agir na particularidade. Essas figuras, por sua vez, explicam parte da *aparência* social dos intelectuais presente nas críticas que lhe são endereçadas e das quais partiu a análise sartriana. Segundo Sartre,

É pela atitude dos falsos intelectuais que se é levado [...] a considerar os intelectuais como moralistas e idealistas, que condenam *moralmente* a guerra e sonham, em nosso mundo de violências, que um dia reinará a paz ideal – que não é uma nova

⁹⁵ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.48

ordem humana fundada sobre a cessação de todas as guerras com a vitória dos oprimidos, mas, em vez disso, a idéia da paz caída dos céus⁹⁶.

É importante notar, no entanto, que na filosofia sartriana a má-fé não é uma escolha ética deliberada do ser humano, mas sim um traço ontológico deste, na medida mesma em que ele é definido como projeto. O projeto ontológico fundamental (que pode se apresentar sob diversas maneiras específicas) do ser que define o ser humano é a identidade plena e ao mesmo tempo consciente. A má-fé seria, então, esta tendência de negar as contradições que definem a condição humana e que impedem que o homem seja uma identidade fechada fora do tempo. Ela é um traço ontológico no sentido de ser uma tendência inevitável que pode ser encontrada na maioria das condutas humanas, mas, apesar disso, pela impossibilidade mesma da realização do projeto que ela visa, ela também é uma conduta instável. Dessa forma, o contrário da má-fé, que seria a autenticidade, a assunção da condição humana como ausência de identidade, como construção histórica permanente, como tarefa infinita, só pode ser resultado de um esforço e se caracterizar por uma instabilidade maior ainda. A tarefa do intelectual que assume sua condição dilacerada se define, também, portanto, por essa busca de autenticidade constante e que nunca pode ser assegurada. Essa análise de seus próprios preconceitos, esse voltar-se para si mesmo para pesquisar as contradições sociais interiorizadas, esse busca de uma universalidade a ser construída não é um saber, como já dissemos, e é uma tarefa árdua e infinita. A pesquisa das possibilidades concretas e não realizadas do ser humano é um trabalho árduo e no qual está implicada a própria subjetividade do intelectual, um esforço que *compromete* intimamente todo o seu ser e do qual não se tem garantia de sucesso. Nas palavras de Sartre:

Com efeito, o objeto específico de sua pesquisa é duplo: seus dois aspectos são inversos e complementares um ao outro; é preciso que se aproprie ele mesmo na sociedade, na medida em que ela o produz, e isso só pode se dar se estuda a sociedade global na medida em que ela produz, em um certo momento, os intelectuais. Daí uma perpétua inversão: remissão de si ao mundo e remissão do mundo a si, que faz com que não se possa confundir o objeto da pesquisa intelectual com o da antropologia. Ele não pode, com efeito, considerar o conjunto social *objetivamente*, pois encontra-o em si mesmo como uma contradição fundamental; mas não pode se ater a um simples questionamento *subjetivo* de si mesmo, pois está justamente inserido numa sociedade definida que o fez⁹⁷.

Cada nova situação concreta das forças sociais renova o desafio de análise e de síntese desse monstro que padece de uma dilaceração interna e que só pode buscar o *desvelamento* na solidão (uma vez que não é aceito por ninguém, nem lhe atribuem nenhum papel) e na prática da discussão possível no espaço público. Para usar uma imagem marcante da história da

⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 40.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, p.34.

filosofia, é na impossibilidade do *uso particular da razão* que é a tarefa do intelectual como funcionário da hegemonia burguesa, por percebê-la particular e contraditória, que o intelectual deverá *construir* um *uso público da razão* que se consolida pela reflexão sobre si mesmo e por um alargamento do pensamento para buscar um ponto de vista próximo ao da classe dominada, que é portadora da verdade na medida em que é a classe que poderá concretizar a universalidade. Sartre pensa que a coexistência do *uso particular da razão* e de seu *uso público* a partir da qual Kant pensava o processo de esclarecimento é impossível, pois esse processo não pode ser a ação de uma *razão pura* na história pelo esclarecimento racional dos homens, mas sim a transformação concreta das estruturas sociais a partir de uma situação historicamente determinada que possibilita a busca da universalização.

Ao contrário do falso intelectual, o verdadeiro não é nem moralista nem idealista, *se engaja* nos conflitos porque esses são expressão da luta de classes e das contradições da sociedade, e a ideologia é sempre atualizada no acontecimento, enfim,

trabalha para que uma universalidade social seja um dia possível, em que todos os homens serão *verdadeiramente* livres, iguais e irmãos, certo de que nesse dia, mas não antes, o intelectual desaparecerá e os homens poderão adquirir o saber prático na liberdade que ele exige e sem contradição⁹⁸.

A solidariedade do intelectual para com todo homem que luta por si mesmo e pelos outros contra as contradições objetivas que o definem, não garantem a “aderência” às classes sociais “desfavorecidas”, ele não pode pertencer organicamente a elas, porque sua origem lhe separa delas radicalmente e ele só existe por essa origem. No entanto, como “encarnação” da contradição da sociedade o intelectual não pode servir diretamente às classes dominadas com um saber que não possui, mas pode agir em consonância com elas na medida em que tem que desvelar sua própria situação perpetuamente.

É ao aplicar o método dialético, ao se apropriar do particular através de exigências universais e ao reduzir o universal a um movimento de singularidade no sentido da universalização, que o intelectual, definido como *tomada de consciência de sua contradição* constitutiva, pode ajudar na constituição da tomada de consciência proletária⁹⁹.

O intelectual, que é suspeito para as classes trabalhadoras, pelo burguês que nunca deixará de ser, e traidor das classes dominantes, não pode receber sua função de ninguém. A função do intelectual, assim, é a sua própria contradição, que o leva a realizar a tomada de consciência para si e para todos, mas nunca se torna por isso uma consciência universal. A solidão é o seu destino.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, pp. 40-41.

⁹⁹ *Idem, ibidem*, pp. 46-47.

Por fim, isso que chamamos de ausência de lugar é revolucionário por sua negatividade mesma, porque no seio do próprio desenvolvimento do capitalismo a ideologia burguesa entra em contradição com a realidade de seus portadores originais. Porque apesar de esse desenvolvimento não levar necessariamente à tomada de consciência da classe operária, como queriam alguns marxistas, ela leva a produção de uma fissura interna ao funcionamento da ideologia, fissura que pode ser portadora da possibilidade de emancipação concreta da realidade.

Para Sartre, as idéias não farão a revolução, como ingenuamente se pretendia no século XVIII. Mesmo assim, o engajamento do intelectual pequeno-burguês é um imperativo que se coloca por sua própria situação e escolhê-lo é um ato de livre assunção de suas possibilidades próprias.

Capítulo 2

O Engajamento

“Considero Flaubert e Goncourt responsáveis pela repressão que sofreu a Comuna, porque não escreveram uma linha para a impedir. Dir-se-á que não tinham nada a ver com isso. Mas Voltaire teria alguma coisa a ver com o processo de Calas? Zola teria alguma coisa a ver com a condenação de Dreyfus? Gide teria alguma coisa a ver com a administração do Congo? Todos esses autores, numa circunstância particular de sua vida, avaliaram a sua responsabilidade de escritor. A ocupação mostrou-nos a nossa”.

Jean-Paul Sartre, Apresentação da revista
“*Les Temps Modernes*”, Situações II, p.13.

Surgimento da noção de engajamento na obra sartriana: o engajamento da prosa literária e outros “engajamentos”.

Assim como outros conceitos ou noções na obra de Jean-Paul Sartre, a de engajamento se enriquece no decorrer de seu percurso intelectual, mas nunca deixou de ser uma das mais controvertidas de sua obra¹⁰⁰. Ela se apresenta como um conceito determinado pela primeira vez no texto de Apresentação da Revista *Les Temps Modernes* e em “A nacionalização da literatura”, artigo publicado no segundo número da revista. O texto de apresentação, apesar de ser de autoria de Sartre, e possuir termos e conceitos mais próprios de sua filosofia, pretendia apresentar a proposta ou linha da edição da revista e de seus colaboradores (entre os quais, além de Sartre e Merleau-Ponty também estavam Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Albert Ollivier, Michel Leiris e Jean-Paulhan). Consistia em um empreendimento eminentemente político (não no sentido partidário, como veremos) de discussão pública de

¹⁰⁰ Cf. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “Prefácio: Ética e Estética”. In: SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p.11: “Uma das idéias mais controvertidas do pensamento de Sartre é, sem dúvida, a idéia de *engajamento*”. Poderíamos acrescentar que tal noção talvez seja tão controvertida quanto a de uma liberdade humana absoluta e situada (que apareceu pela primeira vez em *O Ser e o Nada*) que está na base desse conceito de engajamento.

questões e acontecimentos da atualidade a partir de uma posição determinada filosoficamente por uma concepção de ser humano e de método de investigação, empreendimento para o qual contribuiu grande parte da *intelligentsia* esquerdista na Europa e na América¹⁰¹.

O conceito de engajamento que surge nesse texto de apresentação é inicialmente ligado à literatura por uma crítica à visão da literatura que o século XIX francês construiu, visão esta sobre a qual já falamos no capítulo anterior. Esta literatura (considerada a “grande literatura francesa” na época da publicação do artigo) era considerada como “desengajada”, desligada do mundo. Ora se apresentava como visão objetiva, científica e desinteressada da realidade, como era o caso dos Realistas, ora como desligamento das questões e valores de seu tempo e com preocupações eminentemente estilísticas, como para os teóricos da Arte pela Arte. Segundo Sartre, apesar de parecerem correntes muito diferentes a princípio, essas duas vertentes se ligam não só em suas intensões, “o desinteresse da ciência pura encontra a gratuidade da Arte pela Arte”, mas também em seus principais representantes, Flaubert que “é simultaneamente puro estilista, amante puro da forma e pai do naturalismo” e os Goncourt que “se gabam de saber observar e escrever com arte”¹⁰². Mais ainda, apesar de a literatura francesa do século XIX ser o grande alvo nomeado neste texto, ele inicia com a afirmação mais geral de que “Todos os escritores de origem burguesa sentiram a tentação da irresponsabilidade”, ou seja, esse desligamento de seu tempo é próprio aos escritores burgueses em geral, afeta os escritores de antes e fundamentalmente de depois do século XIX, já que a sociedade burguesa se define pela produtividade e o escritor é sempre um consumidor, portanto, tenta se desvencilhar dessa condição de dependente afirmando sua independência pelo desinteresse e desligamento de seu tempo, apelando para o futuro e a eternidade de seu empreendimento.

É uma certa ausência de lugar definido nessa sociedade utilitarista que afeta os escritores, que segundo Sartre “Padecem duma má consciência literária e já não sabem bem se escrever é admirável ou grotesco”. Na descrição de nosso autor, o desenvolvimento da figura social do escritor pode ser assim descrito:

Outrora, o poeta considerava-se um profeta, era honroso; depois, tornou-se pária e maldito, o que ainda era aceitável. Mas hoje caiu no grupo dos especialistas, e não é sem um certo mal-estar que menciona, nos registros de hotel, a profissão de “homem de letras”, a seguir ao nome¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: uma biografia*. Trad. de Milton Persson, 2.ed., Porto Alegre, RS: L&PM, 2008, p. 344.

¹⁰² SARTRE. “Apresentação da revista ‘Les Temps Modernes’”, in *Situações II*, tradução de Rui Mário Gonçalves, Publicações Europa-América, Lisboa, 1968, p.10.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, p.10.

Eles até têm consciência de sua dignidade perante os burgueses que os lêem, mas sofrem de um complexo de inferioridade diante dos operários que não os lêem. Pois se os burgueses, apesar de os sustentarem, não merecem sua admiração, já que, na maioria das vezes, os escritores se pensam como uma aristocracia intelectual; os operários, por sua vez, agem no mundo real, vivem, sofrem e lutam concretamente enquanto eles se sentem depositários de valores ideais, seres inativos cujos valores não contribuem de fato com qualquer mudança efetiva na sociedade e na história. A tentativa de negar essa situação e transformar a literatura em ação no século XX teria encontrado nos surrealistas a intenção de destruir a própria literatura, e em outros a intenção de escrever para não dizer nada.

Ao mesmo tempo que desesperadamente os escritores buscavam agir, houve espanto e reação na condenação de escritores que colaboravam, através de seus escritos, com os ocupantes Alemães, como se escrever não fosse uma ação com qualquer influência social, algo que não “comprometesse” a pessoa que escreve. Assim, é notável que a tese do engajamento da literatura surja da situação mesma em que se encontrava a França no pós-guerra, em que esse engajamento torna-se mais claro e difícil de contornar. O que não impede que ele seja universal e, *ao mesmo tempo*, uma tomada de posição (assim como já apontamos para o engajamento do intelectual) e possa ser apresentado por Sartre como empreendimento da Revista, da seguinte maneira:

Não *queremos* ter vergonha de escrever e não sentimos a necessidade de falar para não dizer nada. De resto, ainda que *desejássemos*, não o conseguiríamos: *ninguém* pode conseguir isso. *Todos* os escritos possuem um *sentido*, mesmo que esse sentido esteja *muito afastado daquele que o autor tenha pensado em dar-lhe*¹⁰⁴.

Quando o escritor, como aconteceu marcadamente no século XIX, pretende um profundo afastamento, o significado de sua escrita é uma crise das letras e da sociedade “ou então é porque as classes dirigentes o desviaram, *sem que o escritor desse por isso*, para uma atividade de luxo, com receio de que fosse aumentar as tropas revolucionárias¹⁰⁵, ou seja, esse escritor que se pretende crítico da burguesia e independente segue, contra seus desígnos, os interesses desta, faz-se um ser “inútil” por não buscar compreender sua época e suas potencialidades históricas e se colocar no ponto de vista do universal.

Mais ainda, Sartre afirma que, uma vez que um livro inevitavelmente se tornará um fato social ligado à época em que foi escrito, ele pretende somente tirar disso as *conclusões práticas* cabíveis: “Uma vez que o escritor não pode de maneira nenhuma evadir-se, queremos que abrace estreitamente a sua época; é a sua única oportunidade: foi feita para ele

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p.11, grifos nossos.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, pp.11-12, grifos nossos.

e ele foi feito para ela”¹⁰⁶. O escritor está necessariamente *em situação*, suas palavras e seus silêncios tem repercussões, *apesar dele*; a proposta da Revista, então, é que a tomada de consciência dessa ligação inevitável se faça, que o escritor a queira, que ele realize consciente e conseqüentemente sua tarefa, pois suas tomadas de posição têm efeito não só na constituição de sua imagem pública, mas também nas próprias influências que seu ato de escrever realizará na história. Isso porque a intenção da revista é “concorrer para produzir certas modificações na sociedade que nos cerca”¹⁰⁷, já que quer modificar a condição social do homem e a concepção que ele tem de si mesmo. É esse, inclusive, o sentido do último capítulo de *O que é a literatura?*, sobre a situação do escritor francês em 1947. Já que se o escritor, querendo ou não, está engajado em sua época e ligado inevitavelmente a outros aspectos da sua situação, como o fato de ser burguês e pertencer a uma determinada tradição literária como a francesa, esclarecer essa situação permite que esse engajamento inevitável se torne consciente e voluntário.

Daí a epígrafe deste capítulo: Flaubert e Goncourt poderiam sim ter tomado outra posição em relação à Comuna, assim como Balzac em relação aos acontecimentos de 1948, a consciência não é determinada e a escolha de escrever não é gratuita e envolve determinadas responsabilidades. Se a irresponsabilidade sempre foi uma tentação, ao mesmo tempo, “Todos esses autores, numa circunstância particular da sua vida, avaliaram a sua responsabilidade de escritor”¹⁰⁸, e, no caso da situação de então, o fato da Ocupação mostrou aos franceses a sua responsabilidade. Seguir a tentação ou assumir aquilo que a história tornou visível é assumir a responsabilidade de um engajamento inevitável. Assim como a autenticidade não poderia ser um aspecto do ser Para-si, mas sim, pelo contrário, deveria ser a assunção sempre renovada da responsabilidade sobre uma liberdade que não foi escolhida; sem dúvida, a má-fé, como traço ontológico do ser-Para-si, a tentativa de se desresponsabilizar, é também uma tentação constante. Trata-se, portanto, para o escritor de assumir conscientemente sua situação.

Ainda nesta apresentação da revista, Sartre deixa claro que esse engajamento é uma *escolha metafísica*, engajar-se em sua própria época não é cair em um relativismo histórico separado dos valores “eternos”, pois “ao tomar partido na singularidade da nossa época, encontramos finalmente o eterno, e é nossa tarefa de escritor deixar entrever os valores de eternidade que estão implicados nestes debates sociais e políticos”¹⁰⁹. Não existe o eterno e o metafísico separado do vivido, não existe valor que não seja escolha feita em situação, mesmo

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, p.12.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p.15.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem*, p.13.

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*, pp.14-15.

que este valor por sua natureza deva ultrapassar tal situação, não existe futuro que não seja o *nosso* futuro, futuro de uma época determinada também por ele. Um futuro sem ligação com o presente seria apenas uma abstração, já que o futuro é o sentido das ações e de seus valores, e só pode existir porque *projetado* por nós no próprio empreendimento da ação presente¹¹⁰. Querer escrever para um futuro longínquo e abstrato é auto-engano, porque o futuro só existe por nossa ação, não está esperando por nós no céu inteligível.

Não é perseguindo a imortalidade que nos tornamos eternos: não seremos absolutos por termos reflectido nas nossas obras alguns princípios descarnados, suficientemente vazios e nulos para passarem de um século a outro, mas porque combatemos apaixonadamente na nossa época, porque a amamos com paixão e porque decidimos perecer completamente com ela¹¹¹.

Enfim, a Revista como empreendimento intelectual e não só especificamente literário tomará posição diante de todos os *acontecimentos* políticos e sociais que ocorram, destrinchando “a concepção de homem em que se baseiem as teses em discussão e dará a sua opinião de acordo com a sua concepção”¹¹², e, com isso, Sartre pretende que ela contribua para que a literatura tenha uma *função social*, o que nunca deveria ter deixado de ter. Isso porque essa “lenda da irresponsabilidade do poeta” tem origem em uma determinada concepção de homem, especificamente burguesa, que é uma concepção analítica e que serve de arma contra a tomada de consciência de classe do proletariado. É também o espírito analítico que permite ao escritor se colocar no ponto de vista do universal¹¹³ e não como ser humano em situação.

É também nessa apresentação que Sartre já “expande” a noção de literatura para além dos textos produzidos pelo imaginário, no entanto é notável que ele termine tal texto considerado exagerado e militante da seguinte maneira:

Lembro, com efeito, que, na ‘literatura de compromisso’, o *compromisso* não deve, em nenhum caso, deixar no esquecimento a *literatura*, e que a nossa preocupação deve ser a de servir a literatura, infundindo-lhe um sangue novo, ao mesmo tempo que servimos a colectividade, tentando dar-lhe a literatura que lhe convém¹¹⁴.

Ou seja, longe de tirar o valor próprio e estético da literatura como lhe acusarão os críticos, Sartre só defende que o escritor tome seu ofício com responsabilidade, já que ele age ao

¹¹⁰ Cf. SARTRE. *O que é literatura?*, p.164: “a metafísica não é uma discussão estéril sobre noções abstratas que escapam à experiência; mas um esforço vivo para abranger, a partir de dentro, a condição humana em sua totalidade”.

¹¹¹ SARTRE. *Apresentação da Revista “Les Temps Modernes”*, p.15.

¹¹² *Idem, ibidem*, p.16.

¹¹³ Cf. *Idem, ibidem*, p.19: “Mesmo que tenham um sentido elevado da sua missão literária, pensam ter feito o suficiente, quando descrevem a sua própria natureza ou a de seus amigos: uma vez que todos os homens são iguais, terão prestado serviço a todos, dando esclarecimentos acerca de si próprios. E como partem do postulado da análise, parece-lhes simples utilizar o método analítico para se conhecerem. Esta é a origem da psicologia intelectualista da que as obras de Proust são o exemplo mais acabado”.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p.29.

escrever, e não deixe de ser escritor para ser militante. Atitude, inclusive, coerente com sua própria formação intelectual e com sua obra enquanto literato. Nesse sentido, vale a pena perceber que as características de sua obra, as técnicas utilizadas, não são desligadas das outras obras de seu tempo, mesmo que estes outros autores não tenham teorizado sobre o engajamento da literatura. Vai ser, ao contrário, como ficará claro no próximo texto que abordaremos, a tentativa de institucionalização da literatura francesa que abrirá mão da análise estética da obra em nome de sua “importância” num futuro abstrato.

No texto publicado no segundo volume da revista, “A nacionalização da literatura”, Sartre se detém em analisar o motivo específico desse descompromisso a partir da própria época, descompromisso defendido em nome de uma obra eterna portadora de uma *mensagem* que influencia os escritores e, principalmente, os críticos literários franceses naquele momento. Se a geração anterior tentava ver o artista através da obra e a literatura apagava-se, agora, para os escritores, a literatura volta a ser comunicação com outros homens. No entanto, Sartre percorre agora outro caminho na análise do “desengajamento” da literatura de sua época e se coloca outra questão: o que faz com que essa tendência ao desengajamento da literatura se prolongue e até se intensifique justamente no momento em que a consciência da historicidade é mais aguda para todos e que o tipo de literatura que se produz se modificou? Ou seja, mesmo que esta postura remonte aos clássicos do século XIX, porque ela persiste até a sua contemporaneidade?

O motivo estaria justamente nessa consciência da historicidade e especificamente no “complexo de inferioridade” da França após a derrota para os Alemães em 1940. Perdendo a sua hegemonia na Europa, os franceses tentarão se afirmar pela superioridade de sua literatura e tentarão fazer do escritor ainda jovem e vivo um monumento nacional “morto” e símbolo da honra espiritual dessa França vencida econômica e militarmente, uma propaganda da nação. A consciência da historicidade que foi possível e até imposta pela guerra e, conseqüentemente, a consciência de uma exterioridade da própria época (já que a história ultrapassa a subjetividade da época e lhe dá novos significados fora do seu alcance), fez com que os franceses dessa época tentassem controlar essa imagem histórica futura a partir do presente, lançando-se em um futuro abstrato e inexistente para julgar a literatura nascente.

Neste texto, o principal personagem a ser analisado em sua postura “condenável” é o crítico de literatura e as instituições que promovem concursos e prêmios literários. Sabe-se que Sartre sempre se negou a receber prêmios literários¹¹⁵ na medida em que não queria ser

¹¹⁵ Apesar da tentação que a recompensa financeira lhe causou em alguns momentos de escassos recursos.

institucionalizado, como foi comum com outros escritores da época, até porque esse “compromisso” do escritor com o *status quo* destrói a própria essência da literatura, sua liberdade constituinte. O escritor do século XIX era pelo menos “maldito” em sua época, agora ele se tornaria um monumento nacional, não incomodaria mais ninguém, sequer traria mal-estar, já que sua obra também, ao cumprir uma função social e política explícita (todos os escritores teriam participado direta ou indiretamente da resistência, portanto, não se pode criticá-los, além de seu papel de propaganda), deixa de ser julgada como obra de arte para se tornar um “importante bem nacional”. Segundo Sartre, “nunca nenhum perigo tão grave ameaçou a literatura”¹¹⁶.

Portanto, este artigo é uma análise do momento histórico, mas é também, como o anterior, uma tomada de posição a respeito do que deve ser feito no *presente*. Depende do escritor retomar as suas próprias responsabilidades e não se deixar institucionalizar, depende dele se negar a escrever para a eternidade e dirigir-se ao homem concreto com o qual constrói sua época, aceitando seus riscos e tentando responder às questões que ela coloca.

Essa análise da condição da literatura em sua época empreendida por Sartre em *Les Temps Modernes* gerou críticas ferrenhas e apaixonadas a seu autor, até de grandes escritores poupados por ele em suas exposições como André Gide. É em resposta a essas críticas que Sartre publicará, primeiramente em etapas na mesma revista, uma das obras sobre a qual nos debruçamos nesse trabalho: *O que é literatura?*.

Nesse texto, as análises apresentadas nos dois artigos anteriores vão ser repostas e detalhadas em seu último e mais extenso capítulo, aquele que trata da situação do escritor francês em 1947. Mas tal análise para ser reposta será antecedida por uma teorização sobre a literatura para que o filósofo possa responder às críticas que recebeu, colocando as questões nos seus devidos lugares e explicitando o que entende por literatura, o que entende por engajamento, quais as condições diferentes em que a “literatura engajada” pode se manifestar e em que isso muda a aparência do seu engajamento.

A controvérsia em torno do tema pode ser compreendida facilmente pela situação histórica em que se desenvolveu. Tal época, o imediato pós-guerra e libertação da França ocupada, estava tomada por possibilidades de desenvolvimentos históricos diversos e, portanto, por um conflito de várias forças históricas que pensavam e interpretavam

¹¹⁶ SARTRE. “A nacionalização da literatura”, in *Situações II*. Trad. Rui Mário Gonçalves, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968, p.49.

diferentemente os acontecimentos. É época em que os comunistas ainda acreditavam em uma revolução iminente do proletariado europeu, de delineamento da Guerra Fria nascente e do crescimento da importância dos Partidos Comunistas da Europa no debate político (que vai se tornar, com o tempo, cada vez mais maniqueista). Em tal contexto polarizado, falar em engajamento remete diretamente ao engajamento político no sentido estrito da palavra, à ligação concreta aos combates políticos, alinhando-se a um dos partidos então em contenda.

O próprio Sartre, no último capítulo de *O que é a literatura?* (além de outros textos, como os artigos já citados) enfatiza a importância da Guerra e da Ocupação para uma inevitável consciência política e histórica dos homens que viveram esses acontecimentos. Situação extrema, eles tornaram muito evidente para todos as contradições sociais das sociedades capitalistas liberais e dos povos entre si. Tornou também mais evidente a importância da ação coletiva na busca da libertação de situações bárbaras que os totalitarismos tornaram reais. Na caracterização dos escritores de sua geração (que começaram a escrever a partir da década de 30) Sartre recorre exatamente a esse contexto: “Foi nessa época que a maioria dos franceses descobriu, com estupor, a sua historicidade”¹¹⁷, ou ainda mais precisamente:

Ainda que às vezes nos inquietássemos com o rearmamento da Alemanha, acreditávamos estar engajados¹¹⁸ numa longa estrada retilínea, tínhamos a certeza de que nossas vidas seriam urdidas tão-somente pelas circunstâncias individuais e balizadas por descobertas científicas e reformas auspiciosas. A partir de 30, a crise mundial, o surgimento do nazismo, os acontecimentos na China, a guerra civil espanhola nos abriram os olhos; pareceu-nos que o chão ia faltar debaixo de nossos pés e, de súbito, *para nós também* começou a grande escamoteação histórica: esses primeiros anos da grande Paz mundial de repente tinham de ser considerados como os últimos do período entre duas guerras; em cada promessa que havíamos saudado era preciso ver uma ameaça; cada dia que tínhamos vivido revelava a sua verdadeira face: a ele nos havíamos abandonado sem desconfiança, e eis que ele nos encaminhava em direção a uma nova guerra, com uma rapidez secreta, com um rigor oculto sob um ar despreocupado; nossa vida de indivíduo, que parecera depender de nossos esforços, de nossas virtudes e falhas, de nossa boa ou má fortuna, da boa ou má vontade de um punhado de pessoas, de repente nos pareceu governada, até os mínimos detalhes, por forças obscuras e coletivas, e suas circunstâncias mais íntimas refletiam o estado do mundo inteiro. De repente nos sentimos bruscamente *situados: sobrevoar os fatos, como gostávamos de fazer os nossos predecessores, tornou-se impossível*; havia uma aventura coletiva que se desenrolava no porvir e era *nossa* aventura, a que permitiria mais tarde datar a nossa geração, com seus Ariéis e os seus Calibãs; algo nos aguardava nas sombras do futuro, algo que nos revelaria a nós mesmos, talvez na iluminação de um derradeiro instante antes de nos aniquilar; o segredo de nossos gestos e de nossas determinações mais íntimas estava diante de nós, na catástrofe a que nossos nomes iriam vincular-se. A historicidade refluía sobre nós; em tudo que tocávamos, no ar que respirávamos, na página que líamos,

¹¹⁷ SARTRE. *O que é literatura*, p.156.

¹¹⁸ Note-se que já aqui a palavra engajamento está sendo utilizada em outro sentido que o do conceito específico do engajamento da prosa literária.

naquela que escrevíamos, no próprio amor, descobríamos algo como um gosto de história, isto é, uma mistura amarga e ambígua de absoluto e transitório¹¹⁹.

Assim, no Prefácio de *O que é a literatura?* Sartre cita as seguintes afirmações que lhe foram enviadas por ocasião de suas publicações sobre literatura em *Les Temps Modernes*: “Se você quer se engajar o que está esperando para se alistar no PC?”; “Os piores artistas são os mais engajados: veja os pintores soviéticos”; “Você quer assassinar a literatura; o desdém pelas Belas-Letras se manifesta com insolência na sua revista”; “Do que se trata? Literatura engajada? Ora, é o velho realismo socialista, a menos que seja uma nova versão do populismo, mais agressiva” etc. Além dessa compreensão equivocada do que Sartre propõe como conceito de engajamento¹²⁰ como uma subordinação da literatura à política partidária, também aparecem entre as críticas ou comentários a questão sobre o engajamento das outras artes, talvez ligada aos preconceitos acima sobre a arte soviética ou à proximidade de movimentos que envolveram várias artes relacionadas como o surrealismo (corrente literária e artística que Sartre considera a mais importante dentre a geração literária francesa anterior a sua).

Todo o livro *O que é a literatura?* será uma resposta a essas críticas. Partirá de uma explicitação do que entende por literatura (já que os críticos não fornecem uma para rebatê-lo)¹²¹, uma definição de “essência” (no sentido fenomenológico) a partir das próprias exigências implicadas no ato de escrever; investigará a decisão última do escritor ao se engajar nesse empreendimento; acompanhará o desenvolvimento da “essência” da literatura francesa na história e as contradições dessa trajetória e, a partir de tal relação entre o que é a literatura e sua realização específica nas diferentes situações históricas, empreenderá uma descrição da situação contemporânea da literatura especificamente francesa (já que as condições particulares da nacionalidade e sua história também fazem parte da situação, juntamente com a relação com o passado e os projetos concretos daqueles que estão em situação)¹²².

Contra a pretensão dos críticos de compreender a concepção de engajamento da literatura como ligação partidária do escritor, o próprio Sartre, ao tratar da situação do escritor

¹¹⁹ SARTRE. *O que é literatura*, pp.157-158, grifos nossos.

¹²⁰ Que Sartre atribui ao fato de que “se lê mal, afoitamente, e se julga antes de compreender”[SARTRE. *O que é a literatura?*, p.7].

¹²¹ Ao falar das gerações literárias do século XX na França, no entanto, Sartre apresentará as concepções contraditórias que parecem estar no horizonte dos escritores e críticos em cada época. Concepções estas completamente diferentes da que ele apresentará no primeiro capítulo.

¹²² Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. - Quarta Parte, Capítulo I, seção II: Liberdade e Facticidade: a Situação, pp.593-677.

em 1947 (ano de publicação dos ensaios que formam o livro) e ao questionar sobre as possibilidades de público para esse escritor e a possibilidade de falar ao proletariado, constata que a única via de acesso para isso é o PC e se questiona: “É de se desejar que o escritor se engaje no partido? [...] é possível tornar-se comunista e continuar a ser escritor?”¹²³, e, pela descrição da situação da URSS e do PCF alinhado a esta, chega à seguinte conclusão:

Caso se pergunte hoje se o escritor deve, para atingir as massas, oferecer os seus serviços ao partido comunista, *respondo que não; a política do comunismo stalinista é incompatível com o exercício honesto do ofício literário*: um partido que planeja a Revolução não deveria ter nada a perder; ora, para o PC, há alguma coisa a perder e alguma a poupar: como seu objetivo imediato não é mais estabelecer pela força a ditadura do proletariado, mas salvar a Rússia em perigo, o partido apresenta hoje um caráter ambíguo: progressista e revolucionário na doutrina e nos fins professados, tornou-se conservador nos meios; antes mesmo de tomar o poder, adota a postura de espírito, os raciocínios e artifícios daqueles que, já estando no poder, sente que este lhe escapa e querem conservá-lo. [...] Em suma, o intelectual comunista retoma a atitude do estado-maior que condenou Dreyfus com base em provas secretas¹²⁴.

Assim, o partido comunista, na atual situação histórica, não tendo práticas revolucionárias, não estando em sua fase negativa, mas sim na fase da consolidação de uma “ideologia” por sua ligação e submissão à URSS, é incompatível com o ofício do escritor que pressupõe sua liberdade para além das ideologias, em busca de um desvelamento da *verdade*. Por isso mesmo, o escritor passou a ser considerado suspeito pelos intelectuais comunistas, já que estes passaram a adotar prática análoga à daqueles que cunharam a noção negativa de intelectual, como aquele que é pernicioso ao seu público porque o engana e mitifica com suas generalizações abstratas, falando daquilo que não lhe diz respeito.

Voltando aos críticos da noção de literatura engajada atribuída à Sartre, eles também alegam que, além das considerações anteriores de valor ou de direito, há o fato concreto de que vários dos considerados grandes escritores absolutamente não se engajaram nesse sentido e aparentemente sequer falavam sobre questões temporalmente definidas, mas sim de questões mais gerais que os tornaram imortais, que alguns vão chamar de “mensagens” como já apontamos. Mesmo que os leitores de Sartre tenham entendido que esse engajamento não seria necessariamente a subordinação a um partido, mas sim um engajamento político em um sentido bem mais amplo, o conceito de engajamento implica a ligação da literatura ao seu presente histórico, às questões de seu tempo. Assim, apesar de os críticos não defenderem a posição da arte pela arte, possuem uma concepção de literatura não delineada, mas que se distancia muito da concepção sartriana. Essa crítica é possível já que é difícil compreender o desenvolvimento dialético da essência da literatura na história concreta e a amplitude que

¹²³ SARTRE. *O que é literatura?*, p.186.

¹²⁴ *Idem, ibidem*, pp.188-89, grifos nossos.

Sartre atribui à noção de engajamento que inclui aparentes exemplos contrários à sua definição (como a decisão dos escritores do século XIX de se desprenderem do mundo ou até das questões de seu tempo). Para Sartre, como veremos, essa decisão de se desengajar é também um engajamento na medida em que nega abstratamente a realidade presente a fim de lhe escapar, mas ao não negar radicalmente e concretamente continua presa a ela e contribui para sua manutenção. O engajamento do escritor não está ligado apenas ao que o escritor fala, mas também ao que ele silencia. Se os Goncourt pretendem descrever em uma perspectiva de sobrevôo a realidade social de sua época, suas injustiças e hipocrisias, porque não escreveram uma linha a favor da Comuna? Qual a pretensão de um realismo supostamente crítico da realidade e desvelador de suas contradições se a eclosão de um acontecimento decorrente dessa mesma realidade descrita não os interessa? Uma tal crítica pretende mudar a sociedade ou contribuir para sua manutenção, na medida em que o escritor se entende como fora dela e “fora de jogo” nos seus acontecimentos mais importantes?

Enfim, esse contexto tão vivo de um pós-guerra marcado por lutas específicas e oposições tão marcadas incita essa compreensão limitada da palavra *engajamento* no imaginário dos contemporâneos de Sartre e os impede de ler ou entender realmente a perspectiva sartriana. Ou seja, consideramos que o peso histórico da palavra dificulta a comunicação entre Sartre e seu público, principalmente porque a literatura francesa anterior não prezava essa comunicação, criando o mito do escritor solitário (o que é, segundo Sartre, uma contradição por si mesmo).

A obra *O que é literatura?* inicia-se, dessa forma, pela delimitação do conceito de literatura para daí atribuir o conceito de engajamento somente à prosa literária e não as outras artes que seriam essencialmente diferentes desta, já que para ele não há um paralelismo de todas as artes, apesar de ser verdade que as artes de uma mesma época se influenciam reciprocamente. No entanto, o que possibilita mais controvérsias em torno de tal conceito é o fato de em artigos posteriores Sartre falar de um tipo de engajamento das outras artes, diferente do engajamento da prosa (nesse texto mesmo ele antecipa que não podemos considerar as outras artes engajadas, “pelo menos não no mesmo sentido da prosa”, o que permite pensar que em outro sentido podemos falar desse engajamento¹²⁵).

¹²⁵ Sentido este, que apontamos na nota 118 (p.68), que está sendo utilizado na própria obra para caracterizar a situação histórica e as perspectivas dos europeus antes da década de 30 do século XX. Eles acreditariam estar

Qual é, então, a especificidade da prosa literária frente às outras artes que lhe permite e lhe obriga a se engajar, ao contrário destas? Segundo Sartre, ela é diferente pela matéria de que se utiliza, os *signos*, que determinarão uma *função social* diferente para essa arte específica. Primeiramente, cores e sons não são signos e, portanto, o artista ao produzir uma música, uma pintura ou uma escultura, não se *comunica diretamente com seu público*, não têm sequer essa intenção. As obras musicais e plásticas têm, por outro lado, um *sentido* que se apresenta para o espectador de maneira ambígua e obscura, sendo um produto da negatividade do imaginário, dá a pensar a quem as contempla, mas não explicita nada de determinado, não *significa* algo, não aponta diretamente para um sentido no mundo compartilhado intersubjetivamente.

Para que então o artista produz sua arte? Em princípio, um dos principais motivos subjetivos que levam o artista a se escolher como tal tem relação com seu projeto de fuga da contingência pela necessidade de se sentir essencial em relação ao mundo. Criando um objeto imaginário, introduzindo ordem onde não havia nenhuma, o artista sente-se essencial em relação a sua criação, apesar de esse sentimento se esvanecer rapidamente, na medida em que a atividade criadora lhe parece sempre em suspenso, sempre inacabada porque ligada a sua subjetividade também inacabada. Sua criação, sua obra, nunca pode ser vista pelo próprio criador como um objeto acabado e estável em seu ser como que pretendia ser ao buscar sua necessidade.

Essa “necessidade” do artista é a resposta subjetiva a um traço ontológico da condição humana, a necessidade de se fundamentar, já que a consciência ou o ser-Para-si é definido por Sartre como nada que surge no meio do ser (ser-Em-si) e que não possui indentidade, projetando seu ser em direção aos seus possíveis futuros que nunca se concretizam como tais. A condição humana, distendida historicamente no tempo, é uma totalidade-destotalizada e se define por “ser o que não é” e “não ser o que é”. Daí o conceito de liberdade ontológica de Sartre: “inicialmente” não sou nada, portanto sou livre para me fazer, me projetar a partir de minhas escolhas, mas não posso escolher não ser livre, não posso fundamentar a liberdade que sou, ao contrário, estamos “condenados” a ela¹²⁶.

engajados em uma paz e em um progresso retilíneos, crença que será desmentida abruptamente pelos acontecimentos históricos.

¹²⁶ Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 207 (grifos nossos): “Assim, o tempo da consciência é a realidade humana que se temporaliza como totalidade, a qual é para si mesmo seu próprio inacabamento; é o nada deslizando em uma totalidade como fermento destotalizador. Esta totalidade que corre atrás de si e se nega ao mesmo tempo, que não poderia encontrar em si mesmo qualquer limite a seu transcender, por ser seu próprio transcender e porque se transcende rumo a si mesmo, em nenhum caso poderia existir nos limites de um instante. Jamais há instante no qual se possa afirmar que o Para-si é, porque, precisamente, o Para-si jamais é. E a temporalidade, ao contrário, se temporaliza totalmente como negação do instante”. *Idem, Ibidem*, p. 616: “Dizer que o passado do

O sentido, então, das obras de arte não significativas está na *expressão* (e não comunicação deliberada) do “engajamento” do artista. Engajamento este *do homem no mundo*, que é comum à condição humana mas não necessariamente *expresso*. O que seria este “engajamento em outro sentido”? Seria o que em *O Ser e o Nada* Sartre chamava de *comprometimento na situação*¹²⁷, condição a partir da qual a liberdade humana se exerce. A liberdade não é uma liberdade de sobrevôo, pois dessa forma não poderia ter nenhuma relação com o mundo, ela é escolha de si mesmo no meio do mundo, comprometimento com sua facticidade ou situação. Em *O que é literatura?* Sartre utiliza a expressão de Pascal como outra imagem para este mesmo conceito: estamos embarcados, surgimos no meio do mundo contingente, em uma “posição” contingente, mas uma vez que embarcamos temos que escolher nossos atos, ou a direção de nosso “barco”. Ao escolher nos fazemos, nos constituímos enquanto seres temporais, nos comprometemos com nossas escolhas, nos engajamos no mundo em que essas escolhas se exercem. Ou seja, os outros artistas estão engajados *como homens* e não em sua profissão de artistas, esta “profissão”, a criação de obras de arte que tem um sentido (mas não significam nada fora delas diretamente) só explicita o sentido do engajamento do artista como homem, ou, como descreve Souza: “o artista é ‘engajado’ não porque por meio de sua arte deseja se referir a algo e mudá-lo (caso do escritor), mas porque, no modo de lidar com sua arte, ele revela seu ser-no-mundo”¹²⁸. Assim, como já havíamos dito todo homem está comprometido, engajado no seu mundo e na sua época, mas o artista revela em determinadas condições históricas que o possibilitam esse engajamento por meio de uma arte não-significante, mas ele não é imediatamente apreendido pelo espectador dessas artes não-significantes, ele é só um objeto belo com um sentido obscuro para ser pensado por aquele que o realiza como objeto imaginário, o público do artista¹²⁹.

O engajamento do escritor não é somente este, assim também como não será o do intelectual; é uma “função” específica de sua condição de ser aquele que se comunica com os outros, aquele que se engaja não somente no mundo, mas na relação e na libertação dos outros homens.

Para-si está em suspenso, dizer que seu presente é uma espera, dizer que seu futuro é um livre projeto, ou que o Para-si nada pode ser sem ter-de-sê-lo ou é uma totalidade-destotalizada, significa a mesma coisa. [...] E a historicização perpétua do Para-si é afirmação perpétua de sua liberdade”.

¹²⁷ Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 595 (grifos nossos): “Só pode haver Para-si livre enquanto *comprometimento* em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido”.

¹²⁸ SOUZA, Thana Mara. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência Infeliz*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p.26.

¹²⁹ Sartre também diz que o artista não deve ser para o público o comentário de sua obra.

Antes de explicitar como Sartre explica isso no texto que estamos seguindo, cabe expor o porquê do poeta, que também é escritor, não ser também engajado como o prosador. Isso se dá porque apesar de o poeta se utilizar de palavras que são signos, ele não o faz tomando-as por signos, mas sim como coisas com características específicas, como a aparência, a sonoridade. Sartre diz que ele subverte a linguagem, se utiliza do avesso da linguagem, não pretende usar as palavras como simples *instrumentos* visando o mundo, mas sim como coisas na produção de um objeto estético também com um *sentido obscuro* e não com significação¹³⁰.

Eis, enfim, o engajamento da prosa: primeiramente, na prosa, o escritor se utiliza, *se serve* da linguagem visando o mundo e seu desvelamento, “Pois a ambigüidade do signo implica que se possa, a seu bel prazer, atravessá-lo como a uma vidraça, visar através dele a coisa significada”¹³¹. O prosador, então, usa a linguagem como instrumento para visar o mundo, para falar. Em certo sentido, toda fala, mesmo que cotidiana, é prosa¹³², e, segundo Sartre:

O falante está *em situação* na linguagem, investido pelas palavras; são os prolongamentos de seus sentidos, suas pinças, suas antenas, seus óculos; ele as manipula a partir de dentro, sente-as como sente seu corpo, está rodeado por um corpo verbal do qual mal tem consciência e que estende *sua ação sobre o mundo*¹³³.

Além de se utilizar da linguagem para visar o mundo pelo seu sentido, se o prosador “fala” é porque ele pretende *se comunicar* com o leitor, não por meio de um sentido obscuro a ser interpretado e pensado pelo espectador, mas por meio de significados que nomeiam uma parte da realidade, e que ao nomeá-la desvela-a para si e para o leitor, “uma coisa nomeada não é mais a mesma, perdeu sua inocência”¹³⁴. Ao utilizar a linguagem como instrumento de comunicação, o prosador busca a verdade, já que é por meio do pensamento encarnado na

¹³⁰ Sartre explica melhor o sentido e a função, no argumento da obra aqui em questão, dessa separação estanque entre poesia e prosa que não se sustenta empiricamente na nota 5, p.32 (grifos nossos): “É claro que em toda poesia está presente uma certa forma de prosa, isto é, de êxito; e reciprocamente, a prosa mais seca encerra sempre um pouco de poesia, isto é, uma forma de fracasso: nenhum prosador, mesmo o mais lúcido, entende *plenamente* o que quer dizer; ou diz demais, ou não diz o suficiente, cada frase é um desafio, um risco assumido; quanto mais se vacila, mais a palavra se singulariza; ninguém, como mostrou Valéry, consegue entender uma palavra até o fundo. Assim, cada palavra é empregada simultaneamente por seu sentido claro e social e por certas ressonâncias obscuras; eu quase diria: por sua fisionomia. É exatamente a isso que também o leitor é sensível. E já não estamos mais no plano da comunicação concertada, mas no da graça ou do acaso; os silêncios da prosa são poéticos porque marcam seus limites, e é por uma questão de *clareza* que os casos extremos da pura prosa e da pura poesia. Não se deveria concluir, porém, que se pode passar da poesia à prosa por uma série contínua de formas intermediárias. Se o prosador cultiva demasiadamente as palavras, o *eidos* ‘prosa’ se rompe e caímos numa algaravia incompreensível. Se o poeta narra, explica ou ensina, a poesia se torna *prosaica*; ele perdeu a partida. *Trata-se de estruturas complexas, impuras mas bem delimitadas*”.

¹³¹ SARTRE. *O que é a literatura?*, p.13.

¹³² Essa será uma das características que permitem uma certa sobreposição entre a figura do escritor e do intelectual.

¹³³ SARTRE. *O que é literatura?*, p.14, grifos nossos.

¹³⁴ *Idem, ibidem*, p.20.

linguagem (como nosso próprio corpo) que buscamos a verdade mas, também, se ele se serve da linguagem dessa maneira só pode ser para se comunicar, a prosa é essencialmente fala. Ainda como comunicação, a relação que o prosador estabelece com o leitor não pode ser uma relação passiva, ela é uma comunicação entre liberdades, onde nenhuma delas pode determinar a outra, exercer um poder sobre ela. O escritor oferece seu desvelamento como um *dom*, desvela aquilo que pretende mudar no mundo. O leitor, por sua vez, apesar de não poder mais se considerar inocente diante do aspecto do mundo desvelado, é aquele que completa ativamente o sentido da obra, é aquele que completa o desvelamento lendo e ressignificando aquilo que foi escrito¹³⁵.

Daí conclui Sartre a favor de sua tese:

Falar é agir; uma coisa nomeada não é mais inteiramente a mesma, perdeu sua inocência. Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está *sendo visto*; seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado. Depois disso, como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? Ou irá perseverar na sua conduta por obstinação, e como conhecimento de causa, ou irá abandoná-la. Assim, ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; atinjo-a em pleno coração, transpasso-a e fixo-a sob todos os olhares; passo a dispor dela; a cada palavra que digo, *engajo-me um pouco mais no mundo* e, ao mesmo tempo, passo a emergir dele um pouco mais, *já que o ultrapasso na direção do porvir*. Assim, o prosador é um homem que escolheu determinado modo de ação secundária, que se poderia chamar de ação por desvendamento. É *legítimo*, pois, propor-lhe esta segunda questão: que aspecto do mundo você quer desvendar, que mudanças quer trazer ao mundo por esse desvendamento? O escritor “engajado” [aquele que assumiu seu engajamento inevitável] *sabe* que a palavra é *ação*: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar. Ele abandonou o sonho impossível de fazer uma pintura imparcial da Sociedade e da condição humana¹³⁶.

O desvelamento para Sartre é o modo ativo de encontrar a verdade e assim o escritor a partir desse desvelamento age, “encontra” uma verdade e a comunica¹³⁷, busca modificar a realidade, uma vez que, tomando conhecimento dela e, portanto, distanciamento, ela se modifica, e o leitor não poderá mais ignorá-la. Nas palavras de Thana M. de Souza:

A literatura se encontra entre a arte e a filosofia, entre a beleza da primeira e o comprometimento da segunda, entre o puro sentido e o puro significado. Ela é

¹³⁵ É interessante notar que no último capítulo de *Mimesis* de Auerbach (*Op. Cit.*), “A meia marron”, que trata da literatura do século XX, uma das características novas de *apresentar* a realidade desta é exatamente a sua incompletude que apela para uma complementação de seu significado por parte do leitor.

¹³⁶ SARTRE. *O que é a literatura?*, pp.20-21, grifos nossos.

¹³⁷ Cf. *Idem, Ibidem*, p.20: “Assim, ao falar, eu *desvendo* a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, *para* mudá-la; atinjo-a em pleno coração, transpasso-a e fixo-a sob todos os olhares; passo a dispor dela; a cada palavra que digo, passo a emergir dela um pouco mais, já que a ultrapasso na direção do porvir. Assim, o prosador é um homem que escolheu determinado modo de *ação por desvendamento*. É legítimo, pois, propor-lhe esta segunda questão: que aspecto no mundo você quer desvendar, que *mudanças* quer trazer ao mundo por esse desvendamento?”.

ambigüidade, comporta elementos da arte (a busca da beleza e do sentido) e da filosofia (a busca do significado e da comunicação, do engajamento)¹³⁸.

Essa ambigüidade da prosa está também em algum sentido na poesia, mas esta está muito mais próxima da arte do que a prosa. Na comparação entre o poeta e o prosador, Sartre, ao negar o engajamento nesse sentido estrito ao poeta, descreve o engajamento da prosa de várias maneiras diferentes, explicitando, dessa maneira, seu significado específico: é na linguagem como instrumento que se opera a busca da verdade; é na prosa de se exprimem a cólera, a indignação social, o ódio político, ou seja, que o prosador expõe e esclarece seus sentimentos, como pode ocorrer em um panfleto ou confissão. Assim, o prosador pode provocar indignação ou entusiasmo político no leitor. Ele traça o retrato do homem e do ato humano. Se o prosador contesta é em nome de um êxito maior, por isso ele pode até ser considerado um homem de ação¹³⁹.

Ou seja, por comunicar seu desvendamento ao leitor com vistas a mudar algum aspecto do mundo, o prosador é também um “homem de ação” que busca a verdade, se exprime, provoca sentimentos políticos no leitor, contesta algum aspecto da realidade em nome de um êxito maior¹⁴⁰. Resta-nos agora esclarecer a ação por desvendamento como modo de buscar a verdade e iluminar algum aspecto do mundo pela comunicação.

¹³⁸ SOUZA, Thana Mara. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*, p.20.

¹³⁹ Cf. SARTRE. *O que é a literatura?*, pp. 13, 18, 30, 31 e 32.

¹⁴⁰ É interessante notar que Kant, um dos expoentes do iluminismo setecentista, também localiza no juízo reflexionante, aquele que permite o juízo de gosto (e o teleológico) e, portanto, a apreciação das obras de arte (entre as quais privilegia a literatura), a possibilidade de comunicação entre seres humanos para além de um conhecimento determinado por conceitos. O gosto, para Kant, pode ser considerado como uma espécie de *sensus communis*, porque permite um colocar-se no lugar do outro, um “pensamento alargado” e por isso mesmo com alguma universalidade (que ele chama de “universalidade subjetiva”), mesmo que não a universalidade permitida pelo uso dos conceitos do entendimento no conhecimento “científico” do mundo. Este último, inclusive, seria possibilitado por esse fundo de “acordo” ou comunicabilidade possível entre os seres humanos, propiciados por um “jogo livre” entre a *imaginação* e o entendimento sem nenhum conceito. Talvez pudéssemos ver aqui, no filósofo que, segundo Foucault foi o primeiro a tentar fazer uma “ontologia do presente” ao pensar sua época como um processo de esclarecimento ainda não completamente realizado e por ter analisado as condições dessa realização, um apontamento semelhante da função social da literatura. Ou, para usar uma terminologia mais próxima à investigação deste trabalho, Kant ao fazer metafísica para compreender seu engajamento em sua época, precisou pensar as possibilidades de esclarecimento mútuo entre os homens e para isso um tipo de pensamento das possibilidades da época e do ser humano para comunicar e compartilhar seus pontos de vista e encontrou essa possibilidade nas mesmas condições que permitem a obra de arte. Reforçando, dessa forma, o ponto do qual partimos no primeiro capítulo: apesar de o “intelectual” do século XVIII ter formulado uma ideologia para a burguesia que vai se mostrar posteriormente como arma de defesa de privilégios particulares de classe, justamente por se basear em uma universalidade abstrata, foram estes “homens de letras” que também pensaram nas possibilidades do espaço público de discussão, na comunicabilidade do pensamento, e até, nesse caso, em uma possibilidade de investigação conjunta em que a universalidade não está feita, mas deve ser construída na comunicação entre sujeitos não só pensantes ou racionantes, mas portadores da capacidade imaginativa e de determinados sentimentos comuns. (Cf. KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, , § 40).

Desvelamento e verdade

A primeira estranheza que essa concepção de literatura engajada pode causar, está ligada à própria concepção de literatura apresentada nesse primeiro capítulo de *O que é literatura?*: mesmo que a prosa seja um modo de expressão próximo ao que usamos no cotidiano para nos comunicar, ela é ainda um tipo de obra de arte e, como tal, produto do imaginário. Qual o sentido de ligar uma produção ficcional e imaginária ao desvelamento da verdade?

A resposta a esta questão fundamental depende tanto da concepção de *verdade* do filósofo quanto da sua compreensão do *imaginário*. A prosa tem um estatuto ambíguo por ser uma arte significativa pois, dessa maneira, na medida em que é uma criação imaginária, está ligada às outras artes, mas, na medida em que é significativa, está ligada à filosofia. Mas a filosofia, mesmo a fenomenológica, que é descritiva, opera com conceitos que a afastam do concreto, do vivido, enquanto a prosa estaria mais ligada a este¹⁴¹.

A fenomenologia, tal como a compreende Sartre, ao substituir o primado do conhecimento da filosofia clássica pelo primado da ação, só pode compreender o homem pela sua condição, já que ele não possui essência *a priori*, é a partir de suas condutas dentro de uma condição determinada que ele pode se fazer e a descrição dessas condutas podem nos mostrar os traços ontológicos que permitem entender esse “buraco no meio do ser” que vem a ser a realidade humana. Uma tal filosofia pretende descrever e não explicar a realidade por uma verdade oculta, e o faz, no entanto, por conceitos. Analizando tais condutas, pensa o conhecimento como *uma* das possibilidades de ação entre outras em relação ao mundo, terá que pensar a verdade para além das estruturas lógicas abstratas que a definiam em outras filosofias, terá que pensar a verdade a partir da concretude da vida humana que ela quer compreender.

Se o homem é primeiramente um ser que age, ele é também aquele que estabelece relações entre as coisas, entre elas e os homens, entre os próprios homens. Seu movimento contínuo de transcendência para fora de si é um colocar-se em relação com o que não é no meio do mundo. É, inclusive, essa possibilidade de pensar o homem que atraiu Sartre para a

¹⁴¹ Cf. SARTRE. “Les écrivains en Personne”, in *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, p.13: “Mais, de tout façon, ces points de vue sur la réalité de l’homme ne sont pas interchangeables. La philosophie est dramatique mais elle n’étudie pas l’individuel en tant que tel”. A esse respeito poderia-se pensar que para encontrar o universal concreto, o mais adequado seriam os estudos históricos ou biográficos, estes últimos, inclusive, serão o tipo principal de texto ao qual Sartre se dedicará no fim da vida, mas, no entanto, Sartre não considera que as biografias prescindam do imaginário ao lidar com o singular e nem que a história seja concreta se prescindir do singular. Portanto, caberá analisar porque o imaginário também permitirá o acesso à realidade.

fenomenologia de Husserl e que o filósofo apresenta da seguinte maneira em um artigo dedicado a tal “descoberta”:

Imaginai agora uma série ligada de estalidos que nos arrancam a nós próprios, que não deixam sequer a um “nós mesmos” o tempo necessário para se formar atrás deles, mas que nos lançam, pelo contrário, para além deles, na poeira seca do mundo, na terra rude, entre as coisas; imaginai que somos expulsos dessa maneira, abandonados pela nossa própria natureza num mundo indiferente, hostil e teimoso; tereis compreendido o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime neste frase famosa: “Toda a consciência é consciência *de* qualquer coisa”. [...] A filosofia da transcendência põe-nos no grande caminho, no meio das ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser – diz Heidegger – é ser-no-mundo. Compreenda-se este “ser em” no sentido de movimento. Ser é estourar no mundo, é partir dum nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo. [...] A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl de “intencionalidade”¹⁴².

A intencionalidade, a transcendência da consciência, não é uma operação do conhecimento, mas sim um modo de me relacionar com aquilo que não sou, que pode aparecer, por exemplo, primeiramente com a característica de odiável ou amável, ou hostil à ação que eu pretendia realizar etc. É, inclusive, esse primado da ação sobre o conhecimento que define o próprio existencialismo sartriano pela famosa expressão “a existência precede a essência”. Assim, de maneira mais simples, como Sartre formula em seu ensaio de 1948, *Verdade e Existência*, “a consciência não é conhecimento, mas existência”¹⁴³.

Na medida em que, com essa inversão diante da filosofia francesa da época, essencialmente epistemológica, ele pode se livrar da idéia de “representação *na* consciência”, Sartre terá que pensar também uma nova idéia de verdade, já que essa não pode mais ser a correspondência exata de uma representação com a realidade exterior e nem a qualidade de clareza e evidência dessa representação. A verdade será, então, para o filósofo, o meio no qual vivemos: “O Para-si vive na verdade como o peixe na água”¹⁴⁴.

O primeiro sentido que podemos extrair dessa afirmação analógica é que o homem e a verdade estabelecem uma relação de dependência e que a verdade não é algo fora do mundo humano concreto, não é uma idéia transcendente. O mundo no qual o ser-Para-si (ser da consciência que define o homem) vive é *verdadeiro*, o que não significa que tenhamos a *posse* da verdade em todos os momentos. *Há* um mundo, é isso que a consciência descobre o tempo todo em sua transcendência, esse “há”, essa aparência do mundo, é sua verdade na medida em que é o surgimento do ser para o Para-si. *Ser* que só surge pelo Para-si, não porque este o criou, mas sim porque só o Para-si pode se relacionar com ele e *iluminá-lo*; o ser-em-si, como

¹⁴² SARTRE. “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, in *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968, p.30.

¹⁴³ SARTRE. *Verdade e Existência*. Trad. Marcos Bagno, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p.19.

¹⁴⁴ *Idem, ibidem*, p.18.

identidade de ser, não tem relação nenhuma nem consigo mesmo nem com os outros seres. Assim, o conhecimento, o surgimento da verdade, confere uma outra dimensão ao ser, o ser *iluminado* pelo Para-si; independente dessa relação, o ser é a *noite*. Então, Sartre define da seguinte maneira esse conhecimento do Para-si:

Assim, *conhecer* é tirar o Ser da noite do Ser sem poder levá-lo à translucidez do Para-si. Conhecer é, apesar de tudo, conferir uma dimensão de ser ao Ser: a luminosidade. A verdade é, portanto, uma certa dimensão que vem ao Ser pela consciência. A verdade é o ser-tal-qual-é de um ser para um absoluto-sujeito¹⁴⁵.

O mundo só aparece pelo Para-si que se transcende em direção ao ser iluminando-o e, como esse transcender é também um movimento temporal, “a verdade é um evento absoluto cuja aparição coincide com o surgimento da realidade humana e da História”¹⁴⁶.

Como não reconhecer aqui o conceito de *praxis* utilizado no texto do qual partimos, *Em defesa dos intelectuais?* É em sua vida prática que o ser humano se relaciona com a verdade do mundo, é agindo sobre o mundo que o iluminamos e que podemos *desvelá-lo*. Ou seja, a *praxis* na unidade dos seus momentos, na unidade do *projeto* que é o homem, pode *desvelar* o mundo e possibilitar o aparecimento da *verdade*. Essa descrição é a descrição da estrutura da ação livre em *O Ser e o Nada*. A ação é livre porque depende dessas duas negações iniciais que definem a práxis, ação propriamente humana: a negação do dado inicial da situação que é ultrapassada e conservada em direção ao não-ser do futuro que ainda não existe, essa ultrapassagem se dá no ato de modificação da situação que é ao mesmo tempo apreendida em sua verdade (mesmo que não de forma inteiramente clara). É por isso que o conceito de práxis é assimilado por Sartre da filosofia de Marx¹⁴⁷ como aquele capaz de ultrapassar o dualismo entre teoria e prática. É, inclusive, a partir dessa concepção que Sartre interpreta a famosa exortação de Marx: “A filosofia passou muito tempo tentando compreender o mundo, agora é preciso transformá-lo!”: para o filósofo francês não significa que a transformação do mundo prescindia de compreensão, no entanto, essa não é a condição *anterior* da transformação, mas sim é um *momento* do próprio movimento de transformação.

Em *Verdade e Existência*, essa ação ao mesmo tempo transformadora e compreensiva é descrita da seguinte maneira:

Todo livre comportamento, com efeito, impõe um fim. Mas o livre comportamento é ultrapassagem do Ser por um ser situado no meio do ser. O fim está *por vir* ao Ser. Ele o ultrapassa e o conserva em si, envolve, pois, uma compreensão do Ser posto que é no Ser que ele deve vir ao Ser. Ao mesmo tempo, na qualidade de fim, ele agrupa seres presentes numa unidade de significação: tornam-se meios. E, como

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, p.19.

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p.21.

¹⁴⁷ Que Sartre separa do “maxismo”, que seria a interpretação e o uso oficial que os Partidos Comunistas fazem dessa filosofia e que diferem muito da filosofia sartriana.

expliquei, a síntese de *todos* os meios não se distingue do fim. Quer dizer que o fim é organização iluminadora dos meios. Assim, a estrutura da verdade é necessariamente que o que *é* é iluminado pelo que não é. O movimento verificante vai do futuro que não é ao presente que é. É somente por um ser que ainda não é o que é que a verdade pode vir ao Ser; o Ser só é verdadeiro na e pela ultrapassagem. Mas isso implica necessariamente que a verdade se temporaliza, isto é, que ela aparece segundo as categorias de antes e de depois. De fato, uma vez que é o projeto que ilumina o Ser, o Ser é obscuro antes do projeto e, à medida que o fim por vir se aproxima do presente, o Ser se ilumina cada vez mais; o fim se modifica à medida que vai-se realizando, pois ele se complica sempre mais e ilumina regiões de ser cada vez mais detalhadas. Assim, o ser revelado é correlativo do fim projetado: quando o fim é completamente sumário e indiferenciado, o ser revelado no projeto é global e abstrato; à medida que trabalho na realização, o fim se detalha pelo ser e reage detalhando o ser. No final, o ser e o fim realizado são apenas um; o desvelamento está terminado¹⁴⁸.

Daí também o sentido da expressão, já muito utilizada por nós, de desvelamento da verdade. Se o Para-si está na verdade assim como o peixe está na água, devemos lembrar que o peixe não tem um conhecimento teórico exterior, “objetivo” e total da água, ele a conhece na medida em que ela possibilita ou dificulta sua ação de nadar, ou melhor, na medida em que ela, ao mesmo tempo, o sustenta e lhe opõe resistência. A verdade está no mundo, acessível aos homens, o mundo é verdadeiro nas suas aparências, mas o homem está no meio do mundo e descobre primeiramente a verdade a partir de sua ação como meio e dificuldade na realização das ações. O fato de a verdade aparecer a partir do fim que projeto, não impede que ela fruste o meu projeto mostrando impossível de ser realizado, não realizando o desvelamento esperado.

Mais ainda, se há algo a ser desvelado é porque há algo velado, a verdade sempre aparecerá sobre um fundo da ignorância originária e, como já apontado, sendo um processo temporal, ela é, para cada um, inicialmente limitada e “progride” por um processo de totalização nunca acabado. Por isso, Sartre pode falar que a verdade não é *advinda*, mas sim *adveniente*, é um processo que não acaba nem para o indivíduo, nem para humanidade como um todo, caso contrário teríamos como em Hegel o fim da história e uma verdade única nos esperando como destino para além desse fim.

Esse processo de totalização que é a verdade, uma vez que decorre da *práxis* ou do agir livre, tem seu fundamento na liberdade e é possível, dessa maneira, escolher a verdade ou o desvalimento que constitui um arriscar-se no mundo, ou escolher a ignorância por medo da liberdade, da responsabilidade e dos riscos e imprevistos do mundo.

O processo de desvelamento tem também algumas “etapas”. Inicialmente é em uma subjetividade que ele se dá, mas sendo o processo acompanhado de um juízo, o desvelamento

¹⁴⁸ SARTRE. *Verdade e Existência*, p.40.

só encontra seu sentido completo na comunicação deste ao outro, pois não faz sentido pensar em uma verdade que o seja só para mim, uma verdade subjetiva é uma idéia contraditória. O outro que recebe o meu desvelamento como *dom* deve, por sua vez, retomar o meu desvelamento que lhe aparece como objetivo em sua própria ação passando-o pela sua subjetividade e enriquecendo ou não tal processo.

Assim, o julgamento é um fenômeno interindividual. *Eu* não preciso julgar: eu *vejo*. Só julgo para o outro. O julgamento é gesto indicativo ao outro, objetivo e subjetivo ao mesmo tempo, mas para o outro (isto é, em-si e para-si). Somente, reciprocamente eu vivo no *Mit-sein* e só vejo para indicar ao outro. Ou melhor, freqüentemente eu só vejo para indicar ao outro. Assim, o homem vê para o outro, ou vê o já visto¹⁴⁹.

Sartre ainda faz uma diferenciação entre verdade *viva* e *morta*, que não diz respeito a seu caráter de exatidão. A vida de uma verdade existe enquanto queremos essa verdade, “enquanto ela for iluminação, revelação, compromisso para outrem”¹⁵⁰, enquanto comprometemos nossa vida em sua revelação, depois ela passa a ser fato, instrumento, estrutura evidente e torna-se morta (mas não falsa) porque é passada entre as gerações sem ser um desvendamento ativo, mas simplesmente uma coisa dentro do mundo. Tal classificação das “verdades” nos parece indicar a caracterização da filosofia que Sartre faz em *Questão de método*: assim como há a verdade de uma época (“a época é verdade para si mesma, mas verdade ignorada. No entanto, haverá uma verdade revelada desta época”¹⁵¹, não necessariamente para aqueles que a vivem), há uma única filosofia viva em cada época e ela permanece viva enquanto as condições que a engendraram não forem ultrapassadas.

Não há possibilidade, portanto, de uma *verdade universal* que não seja uma verdade morta. Uma vez que meus desvelamentos são sempre finitos, descubro *minha* verdade sobre um fundo de ignorância a partir de um projeto determinado, o que não impede que outros projetos possíveis desvelem outros aspectos do mundo continuamente e que haja sempre uma infinidade de faces dessa verdade que me escapam; também o processo de totalização que é o desvelamento nunca é acabado, minha ação desveladora se dá no meio do mundo e possui uma exterioridade que não posso conhecer e tenho sempre que agir sobre esse fundo de ignorância inevitável, não sei se meu desvelamento vai se realizar, não controlo as conseqüências de minhas ações por elas se darem no meio do mundo e dos outros (podendo até inverter as minhas “intenções” projetadas inicialmente).

¹⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 23.

¹⁵⁰ *Idem, ibidem*, p.33.

¹⁵¹ *Idem, ibidem*, p.114.

Dessa maneira, apesar do fato de que “todo livre comportamento é revelador-desvelante”¹⁵² e do homem ser aquele que ilumina o ser, há ainda a necessidade de se “agir no escuro”, pois não podemos conhecer o futuro uma vez que ele não está determinado por uma série causal a partir do presente, pois existe liberdade nas ações, já que o projeto é *proposto* pelos homens e não *imposto* pela realidade. É se projetando rumo a um futuro escuro que posso iluminar as possibilidades presentes, que só se realizarão pelas minhas escolhas e minhas ações em consonâncias com as dos outros¹⁵³. É por isso que, de fato, “são os próprios homens que fazem sua história, mas em determinado meio que os condiciona”, ou seja, em condições que não escolheu e, também, que ele se arrisca pela verdade fazendo a história sem garantias.

No entanto, Sartre vai afirmar em uma entrevista em 1970¹⁵⁴ que o vivido nele mesmo não pode ser propriamente conhecido, ele só pode ser compreendido em sua especificidade vivida, é somente o universal concreto que pode ser conhecido. Ou seja, apesar de o conhecimento ser prático, ele deve ser, como todo conhecimento, universal. Mas não um universal abstrato como sempre foi sob o idealismo, mas o universal concreto que é construído a partir do processo de totalização dos sentidos e das relações que os indivíduos singulares estabelecem entre si.

Sartre toma o conceito de compreensão dos psiquiatras e historiadores e lhe confere o seguinte sentido: “a *compreensão* nada mais é do que a minha vida real, isto é, o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento”¹⁵⁵. Tal compreensão seria necessária para apreender o sentido de uma conduta humana e “esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida”¹⁵⁶.

Como as filosofias não consistem somente nos conhecimentos práticos isolados, mas sim em uma “visão” da totalização possível na busca da verdade, é possível pensar que método pode levar o homem a se aproximar mais da verdade. Não que algum método de investigação só nos mostre falsidades, mas são os métodos que nos permitiriam, segundo Sartre, aproximar mais da compreensão da totalidade ou do processo histórico de totalização

¹⁵² *Idem, ibidem*, p.40.

¹⁵³ Cf. SARTRE. “Questão de Método”. In: *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.75: “Mas se a História me escapa, isso não resulta do fato de que eu não a faço; mas do fato de que o outro também a faz”.

¹⁵⁴ Cf. SARTRE, “Sartre par Sartre”, in *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, p.111.

¹⁵⁵ SARTRE. “Questão de Método”, p.116.

¹⁵⁶ *Idem, ibidem*, p.115.

construídos pelos homens em conjunto. A complexidade das relações e das mediações necessárias para essa totalização é que caracterizará esse método ainda não existente que deve ser buscado na pesquisa do intelectual, como já vimos no primeiro capítulo.

Na mesma entrevista citada acima, publicada em *Le Nouvel Observateur*, Sartre fala da preocupação que acompanhou toda a sua filosofia na tentativa de fundamentar a concepção de homem que torne possível pensar sua realidade, falando de suas preocupações de juventude:

mes préoccupations d'alors, qui étaient de donner un fondement philosophique au réalisme. Chose, à mon avis, possible aujourd'hui *et que j'ai essayé de faire tout me vie*. La question était: comment donner à l'homme à la fois son autonomie et sa réalité parmi les objets réels, en évitant l'idéalisme et sans tomber dans un matérialisme mécaniste?¹⁵⁷.

Essa preocupação se manifestará no início de sua obra por uma crítica direta ao idealismo burguês e seu humanismo. Já no seu primeiro romance, *A náusea*, o personagem do autodidata encarna a defesa de um humanismo risível e incompreensível para Roquentin, preocupado com suas descobertas da contingência e de uma liberdade concreta e incômoda decorrente dela. Mas é nos *Diários de uma guerra estranha* que ele dedica grandes passagens a analisar o método analítico e suas conseqüências na construção de um humanismo baseado em uma idéia abstrata de homem e de humanidade. Os filósofos do século XVIII, precursores dos intelectuais, por serem originalmente cientistas, ao construírem uma ideologia para a classe ascendente, a burguesia, se utilizaram do método que tinham a mão para fazer ciência, a análise. Esse método se mostrou inicialmente revolucionário ao desmontar as sínteses medievais que permitiam o privilégio dos nobres sobre toda sociedade. Separando os homens de seus pertencimentos a grupos sintéticos, puderam afirmar que todos os homens são iguais e que a origem legítima da comunidade política é o contrato entre esses “átomos” sociais. No entanto, apesar dessa filosofia desvelar uma verdade, a igualdade dos homens, manteve-a abstrata e no plano dos direitos, impediu a compreensão das classes como realidades objetivas, já que separou os homens por princípio. É só com o movimento de ascensão do proletariado que essa igualdade apenas de direito foi contestada em nome da realidade coletiva concreta das classes e dos privilégios de fato ligados à burguesia. Essa compreensão é permitida pela dialética que busca compreender as relações concretas entre os homens e mostra a limitação e a mistificação da ideologia burguesa.

¹⁵⁷ SARTRE, “Sartre par Sartre”, p.104, grifos nossos.

Para Sartre, no entanto, a filosofia de Marx é capaz de compreender os movimentos concretos da realidade se for interpretada realmente como um materialismo dialético, que seria a superação do idealismo e do materialismo mecanicista. O método que o intelectual deveria inventar¹⁵⁸ ao tentar desvelar a realidade para si e para os outros será denominado em *Questão de Método* de método *regressivo-progressivo* e é também a partir dessa concepção do uso possível da dialética para a compreensão da realidade que ele constantemente se diferenciara dos intelectuais marxistas do PCF, acusando teoricamente seu materialismo de ingênuo, mecanicista e praticamente ineficiente para promover a revolução proletária.

Esse método é descrito nesta obra de 1957 da mesma forma que é apresentado (sem essa denominação) nas Conferências do Japão:

Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e singularidade, em vez de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam como sua integração na História), entra imediatamente em contradição com ela; em poucas palavras, a simples justaposição inerte da época e do objeto dá lugar bruscamente a um conflito vivo¹⁵⁹.

Ou seja, o existencialismo que se encontra ao lado do marxismo mas não se identifica com ele, é fiel à filosofia de Marx na medida em que parte da *práxis* concreta e utiliza o método dialético como método heurístico de pesquisa e não necessariamente os conceitos produzidos por Marx em suas análises concretas. Além disso, há nesse movimento filosófico (ou ideológico, nos termos que Sartre usa neste texto), uma tentativa de completar a análise possível da realidade por meio de outras disciplinas que ajudariam a fazer a mediação entre os termos particulares e universais no processo de totalização. Tais disciplinas seriam principalmente a psicanálise, que permite compreender, a partir da infância do homem particular considerado, o modo particular de interiorizar as determinações objetivas, por exemplo, por seu modo de viver os preconceitos de classe, e a sociologia, que contribuiria para pensar as relações entre grupos intermediários no processo de totalização. Por isso, podemos identificar o método regressivo-progressivo com a pesquisa própria do intelectual da qual falamos no primeiro capítulo. Nas conferências sobre os intelectuais, Sartre dizia que o esforço de desvelamento do intelectual para lidar com sua própria contradição deveria ser um movimento constante de análise de si mesmo e de sua incorporação da cultura burguesa na infância (movimento regressivo) e a tentativa de análise dos acontecimentos singulares a

¹⁵⁸ Cf. SARTRE. “Questão de Método”, p.41: “nós pensamos que está tudo por fazer: é necessário encontrar o método e constituir a ciência”.

¹⁵⁹ *Idem, ibidem*, pp. 112-113.

partir das totalizações históricas que não desprezassem suas particularidades (movimento progressivo-regrativo), e esse movimento rumo à autenticidade de suas condutas deveria consistir num vai-e-vém contínuo, em um empreendimento penoso e arriscado. O seu desvelamento é significativo exatamente porque ele interiorizou as contradições da própria sociedade e deveria tentar compreender os movimentos dos oprimidos na medida em que eles permitiam uma universalização mais abrangente, mas que só era possível se pesquisasse continuamente as mediações da sua subjetividade com a realidade concreta e da realidade das classes com o movimento de totalização da história.

Assim, no texto *Em defesa dos intelectuais* encontramos a seguinte descrição das dificuldades e vantagens desse empreendimento que constitui a tarefa do intelectual:

É bem verdade que, na medida em que ele é situado e histórico, os desvendamentos que tenta operar são, todo o tempo, limitados pelos preconceitos renascentes e pela confusão da universalidade realizada com a universalização em curso; acrescentemos: por sua ignorância histórica (insuficiência de seus instrumentos de pesquisa). Mas: *a*) ele exprime a sociedade não como será aos olhos do historiador futuro, mas tal como ela pode ser *para si mesma*; e seu grau de ignorância representa a *ignorância mínima* que estrutura a sociedade; *b*) ele não é, em conseqüência, infalível, muito pelo contrário, freqüentemente se engana, mas seus erros, na medida em que são inevitáveis, representam o coeficiente *mínimo* de erros que, numa situação histórica, continua sendo próprio das classes desfavorecidas¹⁶⁰.

Poderíamos retomar aqui as aproximações que apontamos entre o pensamento de Sartre e Gramsci no primeiro capítulo: Gramsci, que chamava o marxismo de “filosofia da práxis” tentava ser fiel a seu fundador sendo fiel a seus métodos e não a seus conceitos, já que a realidade é histórica e novas análises são sempre necessárias, considerava que todos os homens eram capazes de conhecimento, já que esse se dá na *práxis*, mas que as condições sociais de vida impedia a alguns ter clareza de seus próprios “desvelamentos” práticos e que não existia uma ciência oposta à ideologia, mas somente ideologias mais abrangentes porque construídas de pontos de vista mais alargados. Além disso, ele pensava que um materialismo só é dialético se leva em conta que as dimensões subjetivas também fazem parte da realidade. Em Sartre, apesar de haver a idéia de verdade presente na *práxis* de todos, ela nem sempre é clara para aquele que a desvela, na medida em que sua iluminação do ser pode ser obscurecida pela influência de alguma ideologia, termo que Sartre parece identificar sempre com mistificação. Apesar dessa diferença, ela nos parece menor do que se poderia supor, já que apesar de Sartre afirmar a existência concreta da verdade, esta está sempre no processo histórico de totalização que nunca poderá se encerrar e, nessa medida, o intelectual precisa se esforçar para se integrar no ponto de vista das classes oprimidas na medida em que elas

¹⁶⁰ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.52.

compõem a maioria e estão mais perto da totalização do que as ideologias constituídas, que só contribuem para impedir o desvelamento contínuo.

É interessante notar também que o tema da consciência de classe nunca deixa de estar presente para Sartre, assim como era importante para Gramsci. A consciência de classe não precisa nem pode anteceder a própria *práxis*, sendo um momento dela, mas para que ela se realize com clareza é preciso que a verdade prática seja iluminada sem a influência das mistificações ideológicas. Parece, então, constituir também tarefa do intelectual facilitar esse desvelamento afastando a influência de tais mistificações.

Mesmo que a totalização dos sentidos na História seja impossível (porque supõe uma história acabada), Sartre considera da seguinte maneira o empreendimento da pesquisa feita pelos intelectuais:

Nosso ofício teórico e prático é o de tornar essa totalização de dia para dia mais próxima. Tudo ainda está obscuro e, no entanto, tudo está em plena luz: limitando-nos no aspecto teórico, temos os instrumentos, podemos estabelecer o método: nossa tarefa histórica, no seio desse mundo polivalente, é a de tornar mais próximo o momento em que a História terá apenas *um só sentido* e tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum¹⁶¹.

Essa descrição do método que apesar de não ser igual ao método utilizado por Marx, seguia no enquanto o “espírito” das análises que fazia seu “criador”. Assim, ele afirma:

Mas em nenhum caso, nos trabalhos de Marx, essa perspectivização pretende impedir ou tornar inútil a apreciação do processo como totalidade *singular*. Quando estuda, por exemplo, a breve e trágica história da República de 1848, ele não se limita – como seria feito atualmente – a declarar que a pequena burguesia republicana traiu o proletariado, seu aliado. Pelo contrário, tenta apresentar essa tragédia no detalhe e no conjunto. Se subordina os fatos anedóticos à totalidade (de um movimento, de uma atitude), é através deles que pretende descobri-la. Ou por outras palavras, *dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel revelador*: uma vez que o princípio que preside a *pesquisa* é o de *procurar* o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado e decifrado como parte de um todo; é *sobre ele*, pelo estudo de suas carências e de suas “sobre-significações” que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual voltará a encontrar a sua verdade. Assim, o marxismo *vivo* é *heurístico*: em relação à sua pesquisa concreta, seus princípios e seu saber anterior aparecem como *reguladores*¹⁶².

A análise que Sartre faz, no entanto, do uso do método pelos marxistas de sua época é bem diferente de um uso heurístico e até contrário. Dessa maneira, esses intelectuais do partido não só tornaram a teoria mais abstrata, como dificultaram a *práxis* revolucionária (na medida em que dificultam a tomada de consciência de classe por sua verdade efetiva sem mistificações)¹⁶³. De certa maneira a dialética seguia o mesmo destino do método analítico,

¹⁶¹ SARTRE. “Questão de Método”, p.76.

¹⁶² *Idem, ibidem*, p.33.

¹⁶³ As exigências para que a classe revolucionária tome consciência de si e as dificuldades que o materialismo mecanicista do marxismo da época são o tema mesmo do ensaio de 1946, publicado em *Les Temps Modernes*, “Materialismo e Revolução”. Entre os principais problemas estaria a negação da subjetividade ao proletariado e

revolucionária em sua origem, passou a servir à consolidação da Revolução na URSS, passou a uma tarefa conservadora, no que foi seguida por vários Partidos Comunistas europeus:

O marxismo tinha ficado parado: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, porque visa ‘o devir-mundo da filosofia’, porque é e pretende ser *prática*, operou-se nela uma verdadeira cisão que colocou a teoria de um lado e a *práxis* do outro. Desde o instante em que a URSS, cercada, solitária, empreendia seu gigantesco esforço de industrialização, o marxismo não podia deixar de sofrer o contragolpe dessas novas lutas, das necessidades práticas e dos erros que lhe são quase inseparáveis. Nesse período de retraimento (para a URSS) e de refluxo (para os proletariados revolucionários), a própria ideologia está subordinada a uma dupla exigência: a segurança – isto é, a unidade – e a construção, *na URSS*, do socialismo. O pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se sobre ela para iluminá-la: não ao acaso e sem regras, mas – como todas as ciências e técnicas – em conformidade com princípios. Ora, os dirigentes do Partido, obstinados em impelir a integração do grupo até o limite, tiveram receio de que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, viesse a romper com a unidade de combate; neste caso, reservaram-se o direito de definir a linha e interpretar o acontecimento; além disso, com *medo de que a experiência fornecesse suas próprias luzes, questionasse algumas de suas idéias diretoras e contribuisse para “enfraquecer a luta ideológica”, colocaram a doutrina fora de alcance*¹⁶⁴.

Esse uso dogmático e idealista que os marxistas fazem do método, faz com que a História seja feita, mas sem ser conhecida. Para eles, o movimento dialético nunca sai do terreno da universalidade, eles dissolvem rapidamente o particular no universal, sendo estes últimos conceitos sintéticos produzidos por Marx no século anterior. Parecem interpretar, dessa maneira, o particular como uma aparência enganosa que encontra sua verdade nos universais já conhecidos.

Dessa forma, mostram-se incapazes de compreender o particular e suas diferenças, por não dispor de mediações entre este e as idéias universais (e abstratas) que utiliza. O que Sartre expõe da seguinte maneira: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas frases”¹⁶⁵.

Sendo assim descritas a verdade e as possibilidades de alcançá-la para o existencialismo sartreano, resta ainda entendermos em que sentido a literatura deve ser engajada por necessariamente operar um desvelamento como dom para o leitor. Esse desvelamento impede o leitor de continuar ignorando determinados aspectos da realidade e é feito pelo autor com a intenção de transformar tais aspectos.

a difícil compreensão de sua libertação (tendo sido negada sua liberdade originária) e a dificuldade de o jovem burguês aderir ao movimento revolucionário de fato, inclusive, sem ser tão suspeito aos olhos do proletariado.

¹⁶⁴ SARTRE. “Questão de Método”, p.31, grifos nossos.

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*, p.54.

Essa descrição nos mostra que, primeiramente, isso é possível porque a literatura, como já dissemos, é necessariamente ação. Um tipo de ação que se opera, entretando, a partir do *imaginário*. E isso, por sua vez, é possível porque Sartre subverte as concepções clássicas de *imagem e imaginário*.

Primeiramente, a imagem é de natureza diferente da percepção, não pode ser considerada uma percepção mais fraca ou um conteúdo de consciência, ela é também movimento intencional. A principal diferença é que ela dá o objeto como um todo de uma só vez e não necessariamente por perfis como na percepção, que implica um processo de aprendizagem; mas, ao mesmo tempo, não é conceito porque nos dá o objeto em seu aspecto sensível e concreto, não como uma compreensão abstrata. Apesar de ser criação, o imaginário para sê-lo, é, antes de tudo, negação do real, não como seu contrário ou contraditório, mas no sentido de recuar em relação ao mundo. Por sua vez esse recuo permite à imagem ser significativa, construindo uma totalidade na busca da apreensão de sentido nela. Negar o real e recuar diante dele não consiste em se desvincilhar dele, o que seria impossível, mas sim permite vê-lo como totalidade ou totalização.

A apresentação do particular concreto como totalização a partir de imagens que mantém relação de negação com o real permite pensar esse real de uma maneira mais significativa na medida em que o seu trabalho de interpretação regressivo-progressivo já está praticamente realizado. Dessa maneira, segundo Souza, o imaginário “*pode ser também a inserção mais profunda no mundo, a constatação de que mesmo a negação do real não ocasiona necessariamente o esquecimento deste*”¹⁶⁶. Isso pode acontecer na medida em que recuando, a consciência pode entender melhor o modo de inserção do homem no mundo, já que a consciência só pode negar o mundo sobre um fundo de mundo na qual de fato está situada.

Assim, conclui Souza:

A ficção, para Sartre, na medida em que não se pretende exata, é capaz de mostrar a total contingência, liberdade e angústias humanas. A arte, obra do imaginário, forneceria um espelho crítico a quem a observa e diante do qual já não se pode recuar; diante do qual é necessário uma transformação ou aceitação do que ele mostra – o que, em ambos os casos, implica a perda da ingenuidade, da desculpa do desconhecimento: a obra de arte fornece uma consciência infeliz àquele que a lê/ouve/vê; e é a partir desse espelho crítico que uma possível relação ética entre escritor e leitor pode estabelecer-se. Sendo assim, a arte, reveladora da liberdade e contingências humanas, exerce um papel fundamental na filosofia sartriana¹⁶⁷.

¹⁶⁶ SOUZA, T. M. *Sartre e a literatura engajada*, p.102.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem*, p.23.

Assim, a literatura pode ser esse espelho crítico na medida em que mostra uma imagem total do mundo, e em que espelha as condutas humanas que, na apresentação imaginária, podem ser vistas subjetivamente e objetivamente, podem apresentar mais sentidos e ligações do que a vivência subjetiva ingênua do cotidiano. Por isso, ela é necessariamente engajada mesmo que não se pretenda, porque dá sempre uma imagem da totalidade, mas por isso também é que ela deve ser engajada conscientemente, deve ser responsável por aquilo que mostra, por sua coerência e pela comunicação que estabelece com o leitor.

Enfim, isso é expresso nas palavras de Sartre da seguinte maneira:

Si la littérature n'est pas *tout*, elle ne vaut pas une heure de peine. C'est cela que je veux dire par "engajement". Elle sèche sur pied si vous la réduisez à l'innocence, à des chansons. Si chaque phrase écrite ne résonne pas à tous les niveaux de l'homme et de la société, elle ne signifie rien. La littérature d'une époque, c'est l'époque digérée par la littérature¹⁶⁸.

O engajamento do intelectual

Ao descrevermos o ser do intelectual e seu surgimento no primeiro capítulo deste trabalho, mostramos que apesar de ele dever ser, enquanto intelectual, necessariamente engajado, em um sentido muito próximo ao do escritor, ele não escolheu esse papel, ele lhe foi imposto a partir da sua situação singular dentro das sociedades capitalistas avançadas. Ao contrário do escritor que escolheu escrever, tem essa atividade como manifestação de seu projeto inicial, o intelectual, como originalmente técnico do saber prático, se projetou rumo a uma pesquisa de meios, de uma função de funcionário a serviço do universal e é exatamente do fracasso decorrente da contradição de suas tarefas sociais que ele se tornou intelectual e pesquisador de uma verdade de outro tipo, a busca do universal concreto como o faz o escritor por sua escolha.

Por essa origem diferente, também seu método de pesquisa e desvelamento será diferente e a comunicação deste terá também suas especificidades. Assim, se o engajamento se define mesmo pela comunicação visada por aquele que desvela a verdade, o engajamento do intelectual terá um sentido específico. Ele não tem um público real determinado, como geralmente tem o escritor, e o público visado (e, portanto, virtual) não é exatamente toda a

¹⁶⁸ SARTRE. "Les écrivains em persone", p.15. É interessante notar ainda que a definição que Sartre dá de beleza da literatura nesse mesmo texto está intrinsecamente ligada a sua noção de literatura engajada (P.15): "Sa beauté est de vouloir être tout et non pas de chercher stérilement la beauté. Seul un *tout* peut être beau, ceux que n'ont pas compris, ce n'est pas".

sociedade inicialmente, mas uma classe específica para a qual o seu desvelamento pode ter uma grande importância: o proletariado ou as classes oprimidas em geral (talvez possamos considerar aqui também, os jovens burgueses). Seu engajamento será revolucionário, como já apontamos no primeiro capítulo, porque se dirige à única classe que pode ser revolucionária por seu próprio ser social e (classes essas dificilmente acessíveis ao escritor burguês, como já apontamos), por isso mesmo, Sartre propõe “tarefas” específicas para este engajamento.

Poderíamos aqui considerar que é como *homem situado* que determinaria esse engajamento, já que a profissão do intelectual, técnico do saber prático, não o impõe por si mesma, assim como dissemos a respeito das artes não-significativas. Mas, pelo contrário, sua *situação sui generis* de “representante” do dilaceramento intrínseco da sociedade lhe impõe, enquanto intelectual, a comunicação de um desvelamento de determinadas características da realidade e da verdade histórica, e não outras. Nesse sentido, nem nos cabe perguntar, como era legítimo em relação ao prosador, por que ele desvela tal aspecto da realidade e não outro, já que até isso é determinado por sua situação.

Talvez pudéssemos considerar, então, que o intelectual desempenha um terceiro nível de engajamento como conceito sartriano. O primeiro é o próprio engajamento do homem em sua situação, característica que define a condição humana, que pode ser expresso em obras de arte não-significativas ou não, e que portanto pode ser objeto de uma tomada de consciência reflexiva ou não; o segundo, é o engajamento específico do prosador, inevitável por seu projeto mesmo de uma comunicação desveladora, mas que se torna mais “efetivo” se for reassumido pelo sujeito engajado (ou seja, como já apontamos acima, ao mesmo tempo constitutivo de seu projeto e tarefa a ser realizada responsabilmente); e, por fim, o terceiro nível seria o engajamento do intelectual, também inevitável (só podendo ser escamoteado pela má-fé) como situação e não necessariamente como projeto próprio, e que *só* se torna efetivo se for reassumido pelo sujeito constantemente, porque depende de um empreendimento que, como a literatura, coloca em risco aquele que o pratica, mas que só pode praticar conscientemente.

Para retomarmos as tarefas desse engajamento específico, cabe antes retomar algumas características da “função” e do “papel” do intelectual, tal como descritas por Sartre em *Em defesa dos intelectuais*.

Como o intelectual não tem mandado de ninguém, de nenhuma classe, de nenhum poder para exercer sua função, ninguém é sensível à sua existência enquanto produto monstruoso de sociedades monstruosas e por isso mesmo ele pode ser rechaçado por todos. Mas, enquanto aquele que pela sua contradição constitutiva é obrigado a desvelar a verdade

para si e para os outros, seu raciocínio (ou desvelamento) quando aceito será um raciocínio *anônimo*, que pode ser apresentado como de *todos* uma vez que sua fonte é um não lugar social. Ou seja, diferente do escritor que visa a comunicação do universal concreto por meio de um produto imaginário que ofereça um espelho crítico à sociedade, mas que é uma criação singular de um artista, o intelectual, não tendo também nenhum saber pronto nem nenhuma “criação” específica a oferecer e, quando apresenta o resultado de suas pesquisas é essa verdade que é levada em conta, e não o seu desvelamento particular e seu investimento na construção dessa verdade. Segundo Sartre, “de fato, sua existência não é admissível, já que ela mesma não se admite, sendo a simples impossibilidade vivida de ser um puro técnico do saber prático em nossas sociedades”¹⁶⁹.

Seu método de pesquisa da verdade, enquanto parte de sua contradição orgânica, deve ser o método dialético que é imposto por seu objeto, e portanto, não lhe permite um conhecimento rigoroso do método, já que ele é descoberto em ação, na medida em que é utilizado. Ele chega à dialética pela necessidade de perpetuamente inverter seu ponto de vista, já que ele não pode considerar o conjunto social objetivamente, deve investigar a exterioridade interiorizada por ele e a reexteriorização de sua interioridade, sendo este um movimento constante sem síntese reconciliadora (que já identificamos com o método regressivo-progressivo).

Por oposição ao método analítico burguês utilizado pelos seus intelectuais orgânicos para produzir a ideologia burguesa a partir de uma universalidade abstrata,

A verdadeira pesquisa intelectual, se pretende livrar a verdade dos mitos que a obscurecem, implica uma passagem pela singularidade do pesquisador. Este precisa se situar no universo social para capturar e destruir nele e fora dele os limites que a ideologia impõe ao saber. É no nível da *situação* que pode agir a dialética da interiorização e da exteriorização; o pensamento do intelectual deve se voltar todo o tempo para si mesmo, para se apoderar sempre como *universalidade singular*, quer dizer, singularizada secretamente pelos preconceitos de classe inculcados desde a infância, mesmo que acredite ter deles se desembaraçado e ter chegado ao universal¹⁷⁰.

Isso porque a universalidade concreta deve ser construída com o auxílio dessa pesquisa e o preconceito não pode ser combatido com argumentos universais de fácil consenso, pois a sua *realidade* e *verdade* encontra-se na atitude concreta de todos os dias e não em uma defesa formal. Assim, “pode-se acreditar sinceramente no discurso universal do anti-racismo e, nas longínquas profundezas ligadas à infância, continuar racista e, ao mesmo tempo, se

¹⁶⁹ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p. 33.

¹⁷⁰ *Idem, ibidem*, pp. 34-35.

comportar, *sem saber*, como racista na vida cotidiana”¹⁷¹. Isso porque a *verdade* a ser desvelada não é um saber abstrato e formal, mas sim um saber concreto que se manifesta no plano do vivido e sobre o qual dificilmente se reflete com o rigor necessário. É sobre esse saber concreto que ele deve “trabalhar” para construir uma outra universalidade, que ainda está perpetuamente por fazer. A radicalidade desse procedimento de pesquisa deve evitar sempre que o intelectual universalize depressa demais seus resultados. Enfim, “contra o humanismo burguês, a *tomada de consciência* do intelectual lhe mostra, ao mesmo tempo, sua *singularidade*, e que é a partir dela que o homem se dá como o *objetivo longínquo de um empreendimento prático de todos os dias*”¹⁷². Essa tomada de consciência deve ser constante, como já dissemos, por buscar desvelar as condutas cotidianas e sua *verdade* em sua própria particularidade, mas também porque não se trata de modificar somente uma forma de pensar, como o exemplo acima explicita, mas também o empreendimento do intelectual visa *se* modificar também em sua *sensibilidade* (que se caracteriza por uma sensibilidade de classe adquirida “nas profundezas da infância”). Esse trabalho, também para não ser abstrato e se manter no plano do vivido concreto, deve combater a ideologia atualizada nos *acontecimentos particulares*. Assim, estando em constante confronto com o concreto, deverá lhe dar uma resposta concreta.

Um acontecimento, para Sartre, é:

um fato que carrega uma idéia, quer dizer, um universal singular, porque *limita* a idéia carregada, em sua universalidade, por sua singularidade de fato *datada* e *localizada*, que tem *lugar* a um certo momento da história nacional e que a resume e totaliza, na medida em que é seu produto totalizado¹⁷³.

Como exemplo dessa ação no acontecimento, Sartre cita o racismo manifestado em acontecimentos do qual é motivo oculto, nas justificações ligeiras dadas pelos *mas media*, no desvio de um raciocínio, ou que se manifesta nas várias formas de violências racistas, sejam aquelas que se apresentam sob um aspecto legal, sob a forma de linchamentos ou sob formas intermediárias. E a ação engajada do intelectual é mais eficaz se também se realizar nesse nível do acontecimento: *denunciando* sempre, *por atos*, os sofismas que querem justificar, por exemplo, a condenação de um judeu *porque é judeu*, um *pogrom*, um massacre, com a finalidade de produzir *acontecimentos concretos* que combatam tais violências explicitando em sua nudez a sua origem nos atos e no pensamento dos privilegiados por sua classe.

Eis uma diferença marcante com o engajamento do escritor, já que Sartre diz que “o intelectual pode, para se livrar do racismo que lhe é próprio e contra o qual luta todo o tempo,

¹⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 35, grifos nossos.

¹⁷² *Idem, ibidem*, p.36, grifos nossos.

¹⁷³ *Idem, ibidem*, p.37, grifo nosso.

expressar essa luta e suas idéias em um livro”¹⁷⁴, mas é na denúncia concreta, no plano do acontecimento que terá mais chances de produzir também acontecimentos concretos contrários àqueles que quer contestar. Inclusive, o exemplo aqui dado, diretamente ligado ao Caso Dreyfus, foi combatido enquanto acontecimento por escritores que, no entanto, para tal combate se mantiveram no plano dos acontecimentos, tornando-se propriamente intelectuais.

É isso mesmo que o torna revolucionário (no sentido coerente com o expresso também em *Materialismo e Revolução*¹⁷⁵) e não reformista ou revoltado:

Isso significa que quer produzir, na medida do possível, nele e nos outros, a *unidade verdadeira da pessoa*, a recuperação, por *todos*, dos *fins* que são impostos a sua atividade (e que, com isso, tornar-se-ão outros), a supressão das alienações, a *liberdade real* do pensamento, por *supressão, no exterior*, das proibições sociais nascidas das estruturas de classe, e *no interior*, das inibições e autocensuras¹⁷⁶.

Tal unidade só poderia ser conseguida integralmente pela modificação mesma das estruturas de classe e das relações de trabalho e produção. Mas essa contestação será sempre apenas *um momento negativo* de uma *praxis* que ele não pode realizar sozinho, pois cabe àqueles a quem os próprios interesses e direitos dependem dessa supressão.

Assim, esse radicalismo que o torna revolucionário

obriga-o a *se engajar* em todos os conflitos do nosso tempo porque todos são – conflitos de classes, de nações ou de raças – efeitos particulares da opressão dos desfavorecidos pela classe dominante e porque em cada um deles ele está, ele, o *oprimido consciênte de sê-lo*, do lado dos oprimidos¹⁷⁷.

No entanto, como a sua atividade consiste na aplicação de um método do qual não tem inteiro controle para a pesquisa de uma verdade, muitas vezes, contra si mesmo, “todo o tempo ele pesquisa e *se engana*, tendo como único fio condutor o seu rigor dialético e seu radicalismo”¹⁷⁸.

Esse seu radicalismo, no entanto, implicaria a possibilidade inexistente de tomar distância em relação a si mesmo, e que ele “realiza” tentando ter sobre a sociedade o ponto de vista dos mais desfavorecidos; é esse ponto de vista que por ser “mais alargado”, não se colocando rapidamente no universal, que pode mais se aproximar da *verdade da época*, já que esta “por inteiro” só poderia ser dada como passado e, dessa forma, impediria a ação no presente. Nas palavras de Sartre,

¹⁷⁴ *Idem, ibidem*, p.37.

¹⁷⁵ Cf. SARTRE. “Materialismo e Revolução”. In: *Situações IV*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, p.155: “Para evitar qualquer pressuposição, adotaremos a definição *a posteriori* que um historiador, A. Mathiez, dá da revolução: de acordo com ele, há revolução quando a alteração das instituições é acompanhada duma modificação profunda do regime de propriedade. Chamaremos revolucionário ao partido ou pessoa, no seio do partido, cujos atos preparam intencionalmente uma tal revolução”.

¹⁷⁶ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, p.36, grifos nossos.

¹⁷⁷ *Idem, ibidem*, p.40, grifo nosso.

¹⁷⁸ *Idem, ibidem*, p.41, grifo nosso.

Estes não representam a universalidade, que não existe em lugar nenhum, mas a *imensa maioria*, particularizados pela opressão e exploração que fazem deles os produtos de seus produtos, roubando-lhes os fins [...]; sua luta contra essa particularização absurda leva-os, eles também, a buscar a universalidade [...], mas uma universalidade concreta de origem negativa, nascida da liquidação dos particularismos e do surgimento de uma sociedade sem classes. A única possibilidade real de assumir um ponto de vista distanciado em relação ao conjunto da ideologia decretada acima, é colocar-se do lado daqueles cuja própria existência a contradiz¹⁷⁹.

Assim aparecem duas necessidades que compõem o seu engajamento: de dever fazer uma autocrítica perpétua e se associar concretamente e sem reservas com as ações das classes desfavorecidas. E seu trabalho engajado pode ser descrito da seguinte maneira: “lutar contra o renascimento perpétuo da ideologia nas classes populares”, “usar o capital-saber dado pela classe dominante para elevar a classe popular”, “formar técnicos do saber prático no interior das classes desfavorecidas”, “recuperar seu fim próprio” o porvir do homem livre, “radicalizar a ação em curso” mostrando também objetivos a longo prazo, “fazer-se, contra todo poder [...] o guardião dos fins históricos que as massas perseguem” (“todos os meios são bons quando eficazes, *exceto* os que alteram o fim perseguido”)¹⁸⁰.

Proximidades e diferenças entre o escritor e o intelectual

Como já fomos apontando no decorrer de nossa exposição sobre a prosa, por diversos momentos, Sartre identifica prosa e fala cotidiana, fala e busca da verdade para comunicá-la. Chega a separar o poeta e o prosador, indicando a diferença da obra do primeiro com um “panfleto” ou uma “confissão” (nesse caso, então, identificados com a prosa). E, na própria *Apresentação de “Les Temps Modernes”*, ele passa sem mediação da consideração do engajamento da literatura para o projeto intelectual da revista. Ou seja, em alguma medida, parece que para ele a prosa literária e a escrita do intelectual cumprem as mesmas funções e estão caracterizadas pelos mesmos elementos, chegando a desconsiderar o papel do imaginário na primeira como um aspecto secundário.

No entanto, em mais de uma ocasião, Sartre se refere em *O que é a literatura?* a escritores que não podem ser considerados intelectuais. Na primeira, refere-se ao escritor negro Richard Wright que por pertencer às classes oprimidas não pode ser intelectual, já que

¹⁷⁹ *Idem, ibidem*, p.42.

¹⁸⁰ *Idem, ibidem*, p.49.

este último se define pela contradição de suas funções sociais decorrentes de seu pertencimento à burguesia. Além disso, ao falar da situação do escritor em 1947, afirma que os escritores franceses são os mais burgueses que existem e isso em vários sentidos, no sentido de sua qualidade de vida, de sua formação excessivamente “aristocrática” e excludente, por sua centralização em uma Paris “cosmopolita” e por suas relações muito próximas aos outros escritores e às suas atividades comuns. Assim, escritores de outros países, dentre os quais se destaca a descrição dos norte-americanos, não sofreriam necessariamente a mesma condição do intelectual. Sua intenção de comunicação e desvelamento da verdade não constitui o seu ser social, mas é simplesmente uma atividade paralela, sendo que, inclusive, muitos deles se dedicam a trabalhos braçais. Uma das explicações para essa grande diferença seria exatamente a ausência de uma tradição intelectual nos EUA. Ou seja, o escritor que se identifica sem mais com o intelectual faz essencialmente parte da tradição intelectual francesa e por isso mesmo é que este escritor deve tomar a decisão consciente de seu engajamento, já que sua tentação enquanto burguês é o desengajamento, a produção de uma cultura desinteressada e, pretensamente, por isso mesmo, mais nobre.

Assim, a partir do exposto acima nesse capítulo, seria de se esperar que na terceira conferência de *Em defesa dos Intelectuais*, intitulado: *O escritor é um intelectual?*, Sartre traçasse um paralelo entre o escritor e o intelectual na medida em que os dois promovem o desvelamento da verdade para si e para outros e, assim, mesmo que nem todos escritores fossem intelectuais no sentido próprio da palavra, eles teriam a mesma função social e esta seria especificamente aquela apontada e defendida na *Apresentação de “Les Temps Modernes”*.

No entanto, esta terceira conferência, apesar de trazer uma resposta positiva para a questão que lhe serve de título, o faz por outro caminho que não este esperado. Primeiramente, neste texto ao invés de partir de uma concepção geral de literatura, parte especificamente da literatura da *época* em que escreve. A ligação entre os dois conceitos será feita, então, a partir dessa literatura e das suas especificidades, e não de um desvelamento em geral que qualquer literatura poderia manifestar.

Sartre inicia a conferência distanciando as duas figuras, pois apesar de o escritor ter a maior parte dos caracteres fundamentais da intelectualidade, por seu aspecto de “artista”, “criador” não parece ter por objetivo, como o intelectual, a universalização do saber prático.

Assim, cita alguns argumentos próximos às críticas que pretende rebater em *O que é a literatura?* como possibilidade de distanciamento entre as duas figuras:

É possível que a beleza seja um modo particular de descoberta, mas a parte de *contestação* que existe numa bela obra parece muito reduzida e, de certa maneira, em proporção inversa à beleza. Em particular, vê-se que excelentes escritores (Mistral) podem se apoiar nas tradições e no particularismo ideológico. Podem também se opor ao desenvolvimento da teoria (já que ela interpreta o mundo social e o lugar que nele eles ocupam) em nome do vivido (de sua experiência particular) ou da subjetividade absoluta. [...]. Outra coisa: pode-se chamar de *saber* aquilo que se retira da leitura de um escritor? E, se assim for, não se está obrigado a definir o escritor pela escolha de um particularismo? Isso o impediria de viver na contradição que *faz* os intelectuais¹⁸¹.

É fácil ver, a partir do que já foi exposto neste trabalho, que estas questões não fazem sentido para Sartre. Já que, como apontamos na nota 168 (p.89), para ele a beleza está ligada ao aspecto de totalidade da obra e não a uma estéril busca da beleza e por isso mesmo ela não se opõe à contestação que é uma das possibilidades da criação imaginária ao negar e recuar diante da realidade para produzir um espelho crítico desta. O argumento do engajamento dos escritores no particular, por sua vez, está ligado a consideração somente da literatura da época, que, como também já dissemos, faz a descoberta inevitável da historicidade e dificilmente se apoia no particularismo, apesar de ser produzida essencialmente por burgueses. É por isso mesmo que a tais questões Sartre opõe o fato de que “os escritores *se engajam* e lutam pela universalização, ao lado dos intelectuais, ou mesmo em suas fileiras”¹⁸². A partir de então passará a analisar se essa luta pela universalização nasce de sua própria arte. Resposta que, como já sabemos, será afirmativa.

O escritor da época, que ele localiza entre 1950-1970 (portanto época diferente daquela que tratava o último capítulo de *O que é a literatura?*), “é um homem que tomou por material a língua *comum*”¹⁸³, aquela que serve para *exprimir*, sendo a função do escritor ter *alguma coisa a dizer* ou a *exprimir* para os outros.

No entanto, essa definição de sua função parecerá de certo modo vaga ou até contraditória com o instrumento do escritor, a língua comum, porque esta “contém o máximo de *desinformações*”¹⁸⁴. É então que aparece outra diferença marcante neste texto em relação ao *O que é a literatura?*: Sartre utiliza, aqui, uma outra concepção de linguagem, ou, pelo menos, algumas mudanças em suas características gerais. É interessante lembrar, nesse

¹⁸¹ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, pp.54-55.

¹⁸² *Idem, ibidem*, p.55.

¹⁸³ *Idem, ibidem*, p.55.

¹⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.56.

sentido, que Souza já apontava ser aquela concepção da linguagem muito simplista para os lingüistas de sua época. Então, a língua comum é assim apresentada:

Ou seja: como as palavras, as regras de sintaxe etc. condicionam-se mutuamente e só têm realidade através desse condicionamento mútuo, falar, na verdade, é suscitar a língua por inteiro como conjunto convencional, estruturado e *particular*. Nesse nível, as particularidades não são informações sobre o objeto de que fala o escritor; para o lingüista, podem se tornar informações sobre a língua. Mas, no nível da significação, elas são simplesmente supérfluas, ou desprezíveis: por sua ambigüidade, pelos próprios limites da língua como totalidade estruturada, pela variedade de sentidos que a história lhes impôs. Em suma, a *palavra* do escritor é de uma *materialidade* muito mais densa do que, por exemplo, o símbolo matemático – que se apaga diante do significado¹⁸⁵.

Sartre ainda justifica o uso dessa linguagem por sua própria materialidade, no sentido em que ela serve de mediação real entre os homens e parece afetada de vida independente. Assim, o escritor trabalha “sobre as particularidades de uma língua histórica e nacional”¹⁸⁶. E o que o escritor teria a dizer “não é *nada de dizível*, nada conceitual nem conceituável, nada significante”¹⁸⁷. Ou seja, como ele visa comunicar, já que a escrita em prosa é essencialmente comunicação, ele pretende fazê-lo segundo Sartre “*para além da linguagem*, pelo silêncio não-significante encerrado pelas palavras, embora tenha-se produzido por elas”¹⁸⁸.

Parece-nos que tal mudança na concepção de linguagem decorreu das críticas sofridas pelo filósofo a respeito daquela concepção simplista de linguagem como ferramenta de indicação do mundo por nomeação que permitia um desvelamento da realidade para o leitor. Uma dessas críticas inclusive lhe foi direcionada pelo colega Merleau-Ponty em 1952 em um artigo dedicado à Sartre e posteriormente publicado no livro *Signos* com o título “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”¹⁸⁹. No artigo, Merleau-Ponty parte da referência à linguística de Saussure que teria mostrado “que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que a marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros”¹⁹⁰, ou seja, o todo da língua é primeiro e o sentido só advém aos signos pela diferença entre eles.

A unidade de que fala [Saussure] é unidade de coexistência, como a dos elementos de uma abóbada que se escoram mutuamente. Num conjunto desse gênero, as partes apreendidas da língua valem de imediato como um todo, e os progressos ocorrerão

¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, p.57

¹⁸⁶ *Idem, ibidem*, p.59.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem*, p.59.

¹⁸⁸ *Idem, ibidem*, p.59.

¹⁸⁹ Parece-nos interessante lembrar o quanto o diálogo entre esses dois intelectuais foi frutífero para a obra de ambos, apesar de suas discordâncias e de seu posterior rompimento, do qual trataremos no próximo capítulo. O que consideramos indício da “aplicação prática” da idéia de pesquisa constante dos sentidos, de busca renovada pela verdade que o empreendimento comum que a revista fundada por eles professava.

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, in *Signos*. Trad. Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.39.

menos por adição e justificação do que pela articulação interna de uma função já completa à sua maneira¹⁹¹.

O sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras e, segundo o autor,

Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e seu sentido. Julga-se o sentido transcendente por princípio aos signos, como o seria o pensamento a índices sonoros ou visuais – julga-se imediatamente aos signos pelo fato de, tendo uma vez por todas cada um deles o *seu* sentido, não poder insinuar nenhuma opacidade entre ele e nós, nem sequer fazer-nos pensar: os signos só teriam uma função de advertência, adverteriam o ouvinte a considerar um de *seus* pensamentos¹⁹².

Como não enxergar aqui o signo como aquele que nos permitia em *O que é a literatura?* ultrapassá-lo como a luz a um vidro rumo à sua significação como objeto do mundo, cuja prova se baseava exatamente no fato de posteriormente conseguirmos lembrar da “idéia” do que lemos, mas não necessariamente das palavras com as quais ela nos foi apresentada?

Além dessa impossibilidade, o que vale para a língua e suas modificações, vale também, segundo Merleau-Ponty, para a cultura em geral, o que lhe possibilita dizer que

a cultura nunca nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca esté terminada. Aquilo a que chamamos com razão *nostra verdade*, sempre o contemplamos apenas *num conjunto de signos que datam o nosso saber*. Sempre lidamos apenas com arquiteturas de signos cujo sentido não pode ser posto à parte, pois ele nada mais é senão a maneira pela qual aqueles se comportam um em relação ao outro, pela qual se distinguem um do outro – sem que tenhamos sequer a consolação melancólica de um vago relativismo, já que cada uma dessas operações é realmente uma verdade e estará salva na verdade mais compreensiva do futuro...¹⁹³.

Ora, a crítica da noção simplista de signo não invalida, portanto, a idéia de verdade como “meio” em que nos movemos praticamente e que só pode nos aparecer como processo de totalização inacabado. Portanto, se não é tão fácil pensar a literatura como engajamento porque desvelamento direto do mundo a partir de um signo transparente que nos remete à ele, isso não significa que a verdade concebida como totalização dependa especificamente desse tipo de compreensão do signo e que na impossibilidade de apresentar diretamente o mundo ao leitor, já que o sentido está sempre na linguagem e não fora dela, o escritor não proponha de qualquer forma uma relação de comunicação que desvele algo verdadeiro e significativo para o leitor. Mas, nessas condições, o que será develado não pode ser diretamente o mundo, mas sim o ser-no-mundo do escritor na medida em que ele se apresenta como universal e particular ao mesmo tempo. Pois a nova concepção de linguagem levada aqui em consideração, permite que a partir dela se possa “contemplar” esse fato do ser-no-mundo do autor do lado de dentro (subjetivo) e do lado de fora (objetivo). O autor e sua *situação*, seu ponto de vista dentro do

¹⁹¹ *Idem, ibidem*, pp. 39-40.

¹⁹² *Idem, ibidem*, p. 40.

¹⁹³ *Idem, ibidem*, p. 40, grifos nossos.

mundo se oferecem como objeto com sentido histórico, já que, para ele mesmo não é possível enxergar seu “lado de fora”. A intenção de comunicação e de desvelamento do escritor é excedida pela significação da linguagem da qual se utiliza.

Outra modificação que essa compreensão nova da linguagem propicia é a compreensão de que não é possível uma expressão *completa*, a linguagem é opaca e extravassa nossas intenções, ou ainda, “toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se se preferir, silêncio”¹⁹⁴.

Essas modificações todas, no entanto, aproximam de certa maneira a prosa das artes não-significantes, e repõem o sentido de engajamento das artes não-significantes descritas anteriormente a partir de *O que é a literatura?*. O que permite à Merleau-Ponty dizer que “sua operação [do escritor] não é muito diferente daquela do pintor. Diz-se geralmente que o pintor nos atinge através do mundo tácito das cores e das linhas, dirige-se a um poder de decifração formulado em nós que, justamente, só controlaremos depois de tê-lo exercido cegamente, depois de ter amado a obra. O escritor, ao contrário, instala-se em signos já elaborados, num mundo já falante, e requer de nós apenas um poder de reordenar as nossas significações de acordo com os signos que nos propõe. Mas, como é isso, se a linguagem exprime tanto pelo que está entre as palavras quanto pelas palavras? Se há, oculta na linguagem empírica, uma linguagem de segunda potência, na qual de novo os signos levam a vida vaga das cores, e na qual as significações não se libertam totalmente da relação recíproca dos signos?”¹⁹⁵.

Essas conclusões são apresentadas no texto de Sartre da seguinte maneira:

O escritor, como qualquer outro, não pode escapar à inserção no mundo, os seus escritos são do tipo do *universal singular*; quaisquer que sejam, têm essas duas faces complementares: a singularidade histórica de seu ser, a universalidade de seus olhares – ou o inverso (a universalidade do ser e a singularidade dos olhares). Um livro é necessariamente *uma parte do mundo* através da qual a totalidade do mundo *se manifesta* sem, com isso, *jamais se desvendar*¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Idem, ibidem*, p.44. Cf. pp.81-82: “De fato, uma linguagem que só buscasse reproduzir as próprias coisas, por mais importantes que essas sejam, esgotaria o seu poder de ensino nos enunciados de fato. Uma linguagem que, ao contrário, forneça nossas perspectivas das coisas e disponha nelas um relevo inaugura uma discussão que nunca acaba com ela, suscita ela mesma a busca. O que não é substituível na obra de arte, o que a torna muito mais que um meio de prazer: um órgão do espírito, cujo análogo se encontra em todo pensamento filosófico e político quando positivo, é ela conter, mais do que idéias, *matrizes de idéias*, é nos fornecer emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver, é, justamente porque se instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos. O que há de imprevisto na comunicação literária, e de ambíguo, de irredutível à tese em todas as grandes obras de arte, não é uma fraqueza provisória de que se poderia esperar libertá-las, é o preço a ser pago para ter uma literatura, isto é, uma linguagem conquistadora, que nos introduza em perspectivas alheias, em vez de nos confinar nas nossas”.

¹⁹⁵ *Idem, ibidem*, pp.45-46.

¹⁹⁶ SARTRE. *Em defesa dos Intelectuais*, p.62.

A literatura dessa maneira se assemelha ao empreendimento do intelectual, primeiramente, porque não tem também um saber a oferecer ao leitor, ou melhor, apesar de poder se apoiar no saber, não tem informações para transmitir sobre este saber, já que o saber é da ordem do universal (sem o singular) e o que a literatura nos possibilita é a compreensão concreta do vivido (que, como já dissemos não pode ser exatamente conhecido): “o ser-no-mundo, não na medida em que se chegue a ele do exterior, mas enquanto é *vivido* pelo escritor”¹⁹⁷.

A literatura deixa de ser propriamente um desvelamento do mundo para se tornar uma apresentação da condição humana tomada em seu nível radical (o ser-no-mundo). Mas, analogamente ao processo de comunicação descrito em *O que é a literatura?*, essa apresentação leva o leitor indiretamente à sua própria realidade singular, ele se realiza como uma outra parte do mesmo todo, “como uma outra visão sobre ele mesmo”¹⁹⁸. O indizível, então, que o escritor tem a dizer é o paradoxo que é o homem no mundo, o ser-neste-mundo ao mesmo tempo objetivado e subjetivado como relação constitutiva de todos com tudo e com todos. O que permanece, portanto, da noção de literatura anterior é exatamente o que definia sua beleza, a concretude de um todo objetivo e subjetivo ao mesmo tempo, a apresentação do processo humano de totalização (do qual agora o filósofo se detem em outra dimensão, a própria linguagem). E ele define a beleza, aqui, como a condição humana, como produto de uma liberdade criadora. “E, na medida em que essa liberdade criadora visa a comunicação, ela se dirige à liberdade criadora do leitor e incita-o a recompor a obra pela leitura (que é, ela também, criação)”¹⁹⁹. Essa comunicação, não desvela um aspecto do mundo diante do qual o leitor não poderá mais ser ingênuo, mas convida o leitor a *assumir* sua própria vida. Não deixa, então, de ser um apelo à liberdade e à responsabilidade deste. É no estilo que o autor manifesta a língua por inteiro do ponto de vista da sua singularidade. Sem desvelar um saber, o propósito do escritor moderno é denominado por Sartre como uma pesquisa do *sentido*, já que o ser-no-mundo que se deixa apresentar pelo estilo é a presença da totalidade na parte.

Essa exposição do autor, no entanto, repõe dessa maneira a contradição vivida entre a particularidade e o universal, o universal da situação vista pelo lado de fora e a particularidade do ponto de vista do ser-no-mundo que se expressa. Pela própria atividade então do escritor contemporâneo e não por sua situação contingente dentro da sociedade, ele se engaja nessa

¹⁹⁷ *Idem, ibidem*, p.63.

¹⁹⁸ *Idem, ibidem*, p.64.

¹⁹⁹ *Idem, ibidem*, p.65.

realidade por sua contradição intrínseca e não pela dupla função requerida ao “especialista do saber prático”.

A palavra do escritor, verdadeiramente expressiva, não é instrumento como queria Sartre, porque ela “não escolhe o signo para uma significação já definida, como se vai procurar um martelo para pregar um prego ou um alicate para arrancá-lo. Tateia em torno de uma intenção de significar que não se guia por um texto, o qual justamente está em vias de escrever”²⁰⁰. Eis de onde vem a ligação “necessária” entre estilo e conteúdo que Sartre já reivindicava em *O que é a literatura?*. Se agora devo considerar que o escritor se engaja na sua situação e escolhe a opacidade da linguagem comum, é principalmente pelo modo como a usa, ou seja, por seu estilo, que a significação do seu ser-o-mundo aparece.

A conclusão que Sartre chega, portanto, na conferência de *Em defesa dos intelectuais* é de fato diferente daquela que esperávamos a partir de sua concepção anterior e geral da literatura (exposta em *O que é a literatura?*). Isso decorre de modificações na concepção de linguagem mas também porque aqui ele fala especificamente do escritor moderno, e já sabíamos que a literatura manifesta sua essência diferentemente em cada época histórica, até porque ela expressa sempre uma totalidade e uma comunicação entre liberdades situadas.

Eis, então, como ele descreve agora o *engajamento* do escritor, definido como *intelectual por essência*:

O engajamento do escritor visa comunicar o incomunicável (o ser-no-mundo vivido) explorando a parte de desinformação contida na língua comum e manter a tensão entre o todo e a parte, a totalidade e a totalização, o mundo e o ser-no-mundo como *sentido* de sua obra. *Em seu próprio ofício* ele está às voltas com a contradição da particularidade e do universal. Enquanto os outros intelectuais viram nascer sua função de uma contradição entre exigências universalistas de sua profissão e as exigências particularistas da classe dominante, ele encontra em sua tarefa interna a obrigação de habitar no plano do vivido sugerindo ao mesmo tempo a *universalização* como afirmação da vida *no horizonte*. Nesse sentido, ele não é intelectual *por acidente*, como eles, mas *por essência*. Precisamente por essa razão, a obra exige, por si mesma, que ele se coloque *fora dela*, sobre o plano teórico-prático em que já estão os outros intelectuais: pois ela é, por um lado, restituição – sob o plano do não-saber – do ser num mundo que nos esmaga e, por outro, afirmação vivida da vida como valor absoluto e exigência de uma liberdade que se dirige a todas as outras²⁰¹.

²⁰⁰ MERLEAU-PONTY. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, p.47.

²⁰¹ SARTRE. *Em defesa dos intelectuais*, pp. 71-72.

Capítulo 3

Caminhos de uma liberdade: Sartre como intelectual engajado

“On ne mettais pas Voltaire em prison”

Charles De Gaulle, 1968

Uma juventude “apolítica” e “desengajada”

É muito comum entre aqueles que analisam a atuação pública de Jean-Paul Sartre como intelectual enfatizar a separação de sua atuação em fases, iniciando por uma fase “desengajada” e apolítica antes da eclosão da Segunda Guerra, ou ainda, falar dos “erros” ou “contradições” que Sartre cometeu em seus empreendimentos públicos enquanto intelectual engajado. Ou seja, apesar de o filósofo francês ser quase unanimemente considerado o intelectual mais importante do século XX, sua importância não viria necessariamente da qualidade de seu engajamento, ou de suas ações políticas concretas, mas viria principalmente da intensidade de sua presença no espaço público, que o fez conhecido e respeitado em todo mundo ou ainda envolvido em quase todos os conflitos importantes do século (mesmo que de maneira “errada”).

Podemos citar como exemplo de uma dessas posições comuns um artigo de Jean-François Sirinelli, escrito por ocasião da comemoração do centenário de nascimento de Sartre, em 2005. Nesse artigo, Sirinelli inicia apontando a grande repercussão dessa comemoração e atribuindo tal fato à “forte marca deixada pelo filósofo 25 anos após a sua morte”²⁰², marca esta cultural (constituída por sua obra literária e filosófica) e “pelo seu papel essencial [...] como intelectual engajado”²⁰³. A importância deste último papel é, então, assim descrita:

Por um lado, durante várias décadas, Sartre foi o intelectual francês mais célebre tanto em seu país como no estrangeiro; por outro, ele não apenas teorizou, em vários textos, o engajamento do intelectual, como também se tornou ele próprio, por suas tomadas de posição públicas, o *símbolo* de tal engajamento. Para explicar essa dupla dimensão de teórico e de símbolo, convém distinguir três fases diferentes da vida do filósofo²⁰⁴.

²⁰² SIRINELLI, Jean-François. “Jean-Paul Sartre, um intelectual engajado”. In: NOVAIS, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.161.

²⁰³ *Idem, ibidem*, p.161.

²⁰⁴ *Idem, ibidem*, p.161, grifo nosso.

Ou seja, para Sirinelli, a divisão da vida de Sartre em fases faz parte da própria explicação da importância de Sartre como teórico e símbolo do engajamento intelectual. Ele descreve a princípio essa fase de sua vida da seguinte maneira:

Numa primeira parte de sua vida, até a Segunda Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre mostrará *apenas uma ausência de interesse pela política*. Em outros termos, o jovem Sartre, futuro grande teórico do que ele próprio chamará de o “dever” de engajamento, é de início, e até 1939, *totalmente apolítico*. Poder-se-ia aplicar-lhe, para o período entre as guerras, a fórmula que ele lançou nos anos 1950, endereçada a Albert Camus: “Você não está nem à direita nem à esquerda, está no ar”.

No entanto, não faltavam temas e causas de engajamento para o jovem filósofo nascido em 1905: com essa data de nascimento, ele pertence a uma geração que, por certo, não sentiu diretamente na pele a Primeira Guerra Mundial, tão mortífera para todas as juventudes européias, mas que, a seguir, durante o entreguerras (a expressão é, aqui, significativa), foi confrontada à emergência de perigos com a instalação, num país vizinho à França, do regime nazista. O jovem Sartre, porém, ao longo desse primeiro período de vida, *preocupa-se sobretudo com a reflexão filosófica e criação literária*. [...].

O Sartre intelectualmente engajado, contudo, não se anuncia de modo algum nessa primeira fase, dominada por uma espécie de sonolência política. [...].

Mesmo a viagem à Alemanha em 1933-1934 *não produzirá, nele, um real despertar político*. [...]. E, ao voltar à França, quando a esquerda começa a se reunir no combate antifascista e obtém uma vitória nas eleições legislativas de 1936, Jean-Paul Sartre, embora simpatizando com essa esquerda vitoriosa que irá formar o governo da Frente Popular, não vai sequer votar.

Mas a história está prestes a pegar Jean-Paul Sartre. A Guerra Civil Espanhola, a partir de 1936, a crise tcheca de 1938, e a declaração de guerra no ano seguinte são acontecimentos que lhe fazem compreender, aos poucos, que *sua indiferença política o impediu por muito tempo de perceber claramente o mundo ao seu redor*. E o período da guerra será, a seguir, decisivo para ele: feito prisioneiro em junho de 1940, retornará na primavera de 1941 a Paris, onde passará os anos negros da Ocupação. Sairá metamorfoseado desse período. Após ter sido uma espécie de *intelectual anfíbio, impermeável à história que se desenrolava a sua volta*, ele irá considerar, *ao contrário*, que o papel do intelectual é pensar essa história e tentar, como intelectual engajado, influir sobre ela. *Da não-tentação da história, Sartre passou a uma espécie de reverência em relação a ela*, disposto daí por diante a colocar-se a seu serviço. Para Sartre a hora do engajamento havia chegado²⁰⁵.

Apesar de algumas falas e entrevistas de Sartre e de Simone de Beauvoir dar ensejo a esse tipo de interpretação, a exposição que fizemos até aqui nos parece deixar claro que também como escritor e como filósofo pode-se (e de certa forma deve-se) considerar Sartre um intelectual engajado. O engajamento não se limita a escrever artigos para jornais e revistas, participar de manifestações públicas ou assinar petições ou cartas de protesto com outros intelectuais. Essa seria essencialmente a visão do intelectual engajado “vulgar” pois foi assim que ele foi definido historicamente e de maneira negativa a partir do caso Dreyfus. Mas, uma vez que o intelectual é definido como aquele que interiorizou por sua posição e função social as contradições de sua sociedade e assumiu o compromisso de desvelá-las para si e para os outros, é impossível separar essa “primeira fase” da vida de Sartre dessa caracterização. O que tentamos mostrar até aqui é exatamente que não há descontinuidade entre o escritor, o

²⁰⁵ *Idem, ibidem*, pp.161-163, grifos nossos.

filósofo e o intelectual. O desvelamento da verdade é o empreendimento dessas três figuras (apesar de cada uma delas manter alguma forma de especificidade).

É incontestável que o advento da Guerra é um marco importante na vida e em alguns posicionamentos teóricos e políticos de Sartre (como ele próprio assume em diversas ocasiões), e que uma das principais mudanças será uma maior compreensão da importância da historicidade da condição humana. Mas concluir a partir daí que antes de 1939 Sartre era alguém sem o menor interesse pela política e pela história, uma pessoa totalmente apolítica, que não conseguiu um despertar político sequer com o contato com o nazismo alemão e que por todos esses fatores era incapaz de perceber claramente o mundo ao seu redor, sendo impermeável à história, é um exagero sem fundamentos concretos.

Basta uma referência rápida em seus textos já publicados antes da guerra para perceber a presença de uma grande preocupação com a compreensão da história e dos fenômenos políticos de seu tempo.

Os três livros que Sartre publicou antes do encontro com a “força das coisas” foram: o ensaio filosófico, *A transcendência do Ego* (publicado em 1936 e redigido entre 1933-1934 durante sua estada na Alemanha), a coletânea de contos *O muro* (1936) e o romance *A náusea* (1936). O primeiro, o ensaio filosófico, é a primeira obra decorrente do estudo da fenomenologia de Husserl que tem como tese principal a idéia de que o *Ego* é um ser do mundo, transcendente à consciência (esta sim definida por sua interioridade ou, mais propriamente, pelo seu nada), já que esta não pode contê-lo dentro de si, pois não há propriamente um “dentro” da consciência. Ela é puro movimento para fora de si, e ele não pode ocupar um papel transcendental responsável pela unidade das minhas várias consciências, pois sua própria estrutura temporal daria conta disso. O *Ego* como ser do mundo se encontra junto a este e aos outros *Egos*, “em perigo” no mundo concreto.

Apesar da aparente abstração da discussão, as conseqüências que o filósofo tira no fim do ensaio dessa transcendência do Ego dão o horizonte de suas preocupações com as questões *presentes* do seu tempo histórico. Dentre as suas conclusões encontramos a idéia de uma função prática e não teórica deste Ego no meio do mundo objetivo e, no momento quando ele defende a fenomenologia de não ser um idealismo, também se aproxima do marxismo (que considera uma hipótese de trabalho fecunda), criticando, como fará em toda a sua vida política, o materialismo metafísico de seus seguidores. Termina então o texto dizendo que o

Ego transcendente é suficiente para “fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas”²⁰⁶.

Em *A náusea*, seu primeiro romance publicado, já encontramos também a idéia de contingência da existência que fundamentará a liberdade humana e a possibilidade de os homens fazerem a história, além de encontrarmos a crítica ao humanismo burguês que também sempre fundamentou suas posições políticas.

Enfim, na coletânea de contos *O muro*, várias questões prementes de sua época são tematizadas de forma bastante consistente, como a questão da militância, da tortura e do sentido dos empreendimentos políticos coletivos no conto que dá nome à coletânea, e o próprio advento do homem facista em “A infância de um chefe”.

Ou seja, apesar de não “fazer política”, Sartre já era desde o início um intelectual engajado segundo a sua teoria. Funcionário do Estado burguês como professor, vivendo as contradições de ensinar para os filhos da burguesia que desprezava, buscava por meio de atividades independentes e públicas como a filosofia e a literatura tratar das questões de sua época e buscar os fundamentos de uma tomada de posição moral e política.

Afora esta interpretação, é conhecido por relatos de outros intelectuais de sua geração, como Merleau-Ponty e Paul Nizan, que essa “alienação” em relação à guerra e suas preparações era um espírito comum da época, e não uma característica singular de Sartre.

A Guerra, a Resistência e a descoberta da historicidade, e os empreendimentos políticos

Também é verdade, no entanto, que foi a guerra e, principalmente, sua passagem como prisioneiro de guerra em um campo nazista que não só aguçaram sua percepção do peso da historicidade, mas também produziram uma virada completa em seus planos de ação. Foi a partir de então que decidiu, em suas próprias palavras, fazer política em um sentido mais preciso (mas, mesmo assim, não partidário).

Suas tentativas, entretando, de participar ativamente de coletivos políticos e ações na Resistência, foram bastante insípidas. A primeira tentativa foi com a formação do coletivo “Socialismo e Liberdade” que se desfez rapidamente por não conseguir de fato alcançar seus objetivos e causar uma real influência no público visado. Sua atuação mais importante nessa

²⁰⁶ SARTRE, *Transcendência do Ego*. Trad. e Intr. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p.83.

época acabou sendo a escrita de representação de peças de teatro, que funcionaram, segundo relato, de fato como um desvelamento da situação em que viviam e uma exortação ao público para a ação.

Na França pós-ocupação, as possibilidades de atuação aumentaram e se complexificaram, na medida em que não havia mais a união dos cidadãos franceses contra os invasores, mas sim o convívio com a luta de classes nacional e entre nações, e os diversos posicionamentos políticos em disputa.

A única outra tentativa de atuar diretamente na política que Sartre empreendeu foi a formação do coletivo não-partidário LDR (Liga Democrática Revolucionária) que o atraiu principalmente pela possibilidade de uma organização que promovesse um debate verdadeiramente democrático entre seus membros (que lembrava um pouco a descrição que citamos no primeiro capítulo das ações de Gramsci, Togliatti e o PCI em geral). O empreendimento durou pouco mais de um ano e Sartre se desligou da liga exatamente por não encontrar nela a democracia que esperava.

Portanto, o grande empreendimento da vida de Sartre enquanto intelectual engajado (ou, pelo menos, o mais conhecido e mais marcante de sua trajetória) foi a fundação da revista *Les Temps Modernes*, em 1945, cuja apresentação já teorizava sobre o engajamento do escritor e do intelectual.

Em nosso segundo capítulo, analisamos a concepção de engajamento que surgia deste texto, mas não apresentamos inteiramente o que essa Apresentação propunha como linha editorial. Dissemos, naquele momento, que a revista se propunha a publicar artigos culturais e políticos que contribuíssem para a compreensão do presente histórico e de seus *acontecimentos* singulares (que Sartre definiu como o objeto por excelência de pesquisa do intelectual) a partir de uma determinada concepção de homem e esclarecendo, nas posições políticas contrárias, quais concepções de ser humano elas pressupunham.

A concepção comum dos participantes da revista era assim apresentada:

Assim, contra o espírito de análise, recorreremos a uma concepção sintética da realidade cujo princípio é o seguinte: um todo, qualquer que seja, é por natureza diferente da soma das partes. Para nós, não é uma natureza o que os homens têm em comum, é uma condição metafísica: e entendemos por isto o conjunto de obrigações que os limitam *a priori*, a necessidade de nascer e de morrer, a de ser *finito* e de existir no mundo entre outros homens. Em relação ao resto, constituem totalidades indecomponíveis, cujas idéias, os humores e os actos são estruturas secundárias e dependentes e cujo carácter essencial é o de estarem situados, diferindo entre si como as suas situações diferem entre elas. A unidade destes *todos* significantes é o sentido que manifestam. Quer escreva ou trabalhe em série, quer escolha uma mulher ou uma gravata, o homem manifesta sempre: manifesta seu meio profissional, a sua família, a sua classe, e, finalmente, como está situado em relação ao mundo inteiro, manifesta o mundo. Um homem é a Terra inteira. Está presente em toda parte, é responsável por tudo, e é em toda parte, em Paris, em Potsdam, em Vladivostoque,

que está em jogo seu destino. Aderimos a estas perspectivas porque nos parecem verdadeiras, porque nos parecem socialmente úteis no momento presente e porque a maioria dos espíritos nos parecem pressentí-las e reclamá-las. A nossa revista gostaria de contribuir, modestamente, para a constituição duma antropologia sintética. Mas não se trata apenas, repetimo-lo, de preparar um progresso no domínio do conhecimento puro: o fim longínquo que pretendemos alcançar é uma *libertação*. Uma vez que o homem é uma totalidade, não basta, com efeito, conceder-lhe o direito de voto, sem encarar os outros fatores que o constituem: é preciso que se liberte totalmente, isto é, que se torne *outro*, agindo quer sobre a sua constituição biológica e o seu condicionamento econômico, quer sobre os seus complexos sexuais e os dados políticos da sua situação”²⁰⁷.

Assim, a revista não é um empreendimento eminentemente teórico mas sim prático, até porque essa concepção sintética de homem citada acima é aquela que se define pela *práxis* e, que portanto, se projetando em um futuro para transformar o momento presente, desvela a verdade deste. Daí o sentido de justicar que as perspectivas parecem verdadeiras já que “parecem socialmente úteis” e porque no momento “a maioria dos espíritos nos parecem pressentí-las e reclamá-las”. Sabemos que o desvelamento prático da verdade nem sempre é claro para todos os sujeitos históricos, mas a verdade objetiva da época é sempre pressentida e tornada possível e necessária pelas ações concretas e projetos dos indivíduos que a vivem subjetivamente sem total consciência, porque mistificados pela ideologia dominante.

A transformação que a revista pretende é, então, a *libertação* dos homens. Que é esclarecida por Sartre em um de seus artigos mais famosos:

essa conquista áspera e lenta do socialismo não é senão a afirmação, na e pela história, da liberdade humana. E, precisamente porque o homem é livre, o triunfo do socialismo não está absolutamente nada assegurado. Não está no extremo do caminho, à maneira de um marco; mas é projeto humano. Será o que os homens fizeram dele; é o que sobressai da gravidade com que o revolucionário encara a sua ação. Não se sente somente responsável pelo advento em geral de uma república socialista, mas também pela natureza particular desse socialismo²⁰⁸.

Essa liberdade que permite ao homem se engajar em seu projeto, não nega as dificuldades de realizá-lo, nem garante o seu sucesso, mas ele é a pré-condição para que possa haver efetiva ação histórica, uma vez que se os homens fossem totalmente condicionados, nenhuma libertação seria possível a partir de um mundo totalmente determinado pelo mecanismo causal. Ela também não nega que a situação condicione totalmente o homem no mundo atual, mas afirma que um homem possa ser um centro de indeterminação irreduzível que permita a imprevisibilidade de seus projetos e ações.

Ele ainda acrescenta, explicitando as intenções do artigo denominado “Materialismo e Revolução”, é necessário ao proletariado outra filosofia que não o materialismo marxista tal como se apresentava na França da época:

²⁰⁷ SARTRE. “Apresentação de Les Temps Modernes”, pp.21-22.

²⁰⁸ SARTRE. “Materialismo e Revolução”, pp. 194-195.

o humanismo revolucionário aparecerá não como a filosofia de uma classe oprimida, mas como a própria verdade, humilhada, disfarçada, oprimida por homens que têm interesse em lhe fugir, tornar-se-á evidente para todas as boas vontades que é a verdade que é revolucionária. Não a Verdade abstrata do idealismo, mas a verdade concreta, desejada, criada, mantida, conquistada através das lutas sociais pelos homens que trabalham na libertação do homem²⁰⁹.

O meio que a revista concebe para tal libertação é tornar-se um órgão de pesquisas no sentido em que a Verdade e a Universalidade não são saberes prontos e concretos, mas precisam ser produzidos. Para tais pesquisas a Apresentação ainda anuncia que ela se utilizará de todos os gêneros literários, dos quais cita o poema, o romance de imaginação, os ensaios críticos e a reportagem.

E, de fato, Sartre e seus colaboradores, em especial Merleau-Ponty, publicam vários ensaios de análise dos *acontecimentos* na tentativa de interpretar-lhes o sentido a partir da inserção na totalização sempre em curso da história, também com a intenção de influenciar seus percursos. Nesses ensaios Sartre busca “aprofundar” cada vez mais os procedimentos do método regressivo-progressivo que, como ele próprio enfatizou, não está pronto, não é um conhecimento que o intelectual tem mas deve forjá-lo a partir das exigências da realidade. É assim que publica o ensaio sobre a *Questão Judaica*, que mais tarde considerará ainda abstrato, e os vários ensaios sobre as guerras imperialistas e coloniais, as atividades do PCF e os acontecimentos na URSS.

É importante lembrar que o método possível para o intelectual, além de não inteiramente construído, depende da possibilidade de seu aprofundamento e não acaba com as possibilidades de erros. Até porque se a verdade aparece pelos projetos humanos na história, em determinados momentos as possibilidades históricas abertas são várias, e o intelectual deve se engajar naquela que lhe parece a melhor para a libertação dos homens, o que não garante a sua efetivação, que depende de uma *praxis* coletiva, mas a não efetivação não implica que aquela não fosse uma possibilidade *objetiva* naquele presente, só o olhar retrospectivo pode chamar tais engajamentos de erros.

Foi também a partir da revista que sua comissão redatorial pode apresentar alguns programas de rádio com discussões sobre os acontecimentos presentes e as tendências históricas e políticas, fato que permitiu pela primeira vez a esses intelectuais se comunicarem com um público bem maior e que, talvez, tenha inspirado outras tentativas sartrianas a se inserir em debates mais amplos e mais próximos das classes oprimidas no desenrolar de sua vida.

²⁰⁹ *Idem, ibidem*, p.196.

Um desentendimento “esclarecedor”: cartas de ruptura com Merleau-Ponty

Um dos acontecimentos mais marcantes da trajetória intelectual de Jean-Paul Sartre foi exatamente a ruptura da colaboração intelectual com Maurice Merleau-Ponty no ano de 1952. O desentendimento se originou na discordância perante a atitude nova de Sartre em relação ao PCF exposta nos artigos publicados na revista sob o nome de *Os comunistas e a paz*.

Não teremos condições que discutir aqui as posturas dos dois filósofos em relação ao partido comunista naquele momento histórico, mas consideramos as cartas trocadas entre os filósofos esclarecedoras da auto-compreensão que tinham de suas responsabilidades como intelectuais no engajamento político. Dado também os limites desse estudo e seu foco em um dos contendores, analisaremos as cartas trocadas entre os filósofos somente na medida em que elas esclarecem a perspectiva sartriana sobre o assunto.

A primeira carta foi endereçada por Sartre à Merleau-Ponty em decorrência das posições públicas tomadas por este último acerca das últimas atitudes de Sartre em relação ao PCF. Merleau-Ponty teria se manifestado em uma aula inaugural para o curso de filosofia na Sorbone em que falou sobre a concepção de filósofo (e que foi publicada sob o título, *O elogio da filosofia*) e em uma conferência publicada no jornal “Express”.

A crítica feita na conferência consistia em afirmar que a própria concepção de engajamento de Sartre é circular, porque seríamos livres para nos engajar e nos engajamos para sermos livres, o que não permitiria, com essa noção otimista, sair do subjetivismo ou do objetivismo extremo. Além disso, acusa Sartre de partir de uma idéia de engajamento ligada a uma concepção total de homem (como na Apresentação de *Les Temps Modernes*) e em determinadas circunstâncias abandonar esses princípios para escolher entre duas posições existentes e opostas por motivos que não coincidem com a posição dos que defendem. Ou seja, Sartre estaria defendendo o Partido Comunista como única possibilidade de defender os interesses do proletariado na época, já que não apoiá-lo seria dar razão aos anti-comunistas, mas as ações do partido não estariam baseadas na defesa dos interesses do proletariado.

Na aula da Sorbone, entre vários outros argumentos que não poderemos recompor aqui, Merleau-Ponty retoma a figura de Sócrates para reencontrar a função integral do filósofo como aquele que age no mundo, pois só exercia a filosofia praticamente e publicamente. Sócrates não é um revoltado, pois dado que o mundo sempre tem problemas, a revolta até que não desagrade. Sócrates é aquele, ao contrário, que toma posições seguras de seus princípios, a partir de razões que não compartilha com a comunidade. A sua maior ofensa é fazer seus

concidadãos duvidarem de si próprios, ele é livre porque se separa dos preconceitos da cidade. “É o mesmo princípio que o torna universal e singular”²¹⁰, a idéia de que a principal atitude da filosofia seria procurar e afirmar que há algo a ver e a dizer, e o filósofo poderia se inserir na política sem ser obrigado a tomar posições, porque fiel a seus próprios princípios. Merleau-Ponty, avançando em sua análise, ainda diz que “É preciso ser capaz de recuar para ser capaz de um verdadeiro compromisso com a verdade”, e dessa forma o filósofo salva a verdade para todos. Pois “a verdadeira ironia não é um alibi, é uma *obrigação*, sendo o *desinteresse* do filósofo que lhe confere um certo tipo de ação entre os homens”²¹¹. E conclui dizendo que “O filósofo é o homem que desperta e fala, e o homem contém em silêncio os paradoxos da filosofia, porque, para ser plenamente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos do que homem”²¹².

A primeira carta de Sartre portanto argumenta, coerentemente com suas posições anteriores, que o engajamento é uma escolha e, portanto, Merleau-Ponty tem todo o direito de não querê-lo, mas se colocando fora dele não pode questionar os posicionamentos de quem escolheu se comprometer politicamente. Só é legítima a crítica se aquele que critica se coloca no mesmo território.

Sabemos que Sartre concebe a verdade como desvelamento totalizante da história, mas sem a possibilidade de fato de se totalizar. Portanto, toda escolha é feita a partir do conhecimento possível do campo das possibilidades atuais e do conhecimento possível dos fatos, que nunca será total, já que faz parte da própria situação do hoje não poder totalizar o seu momento. Sabemos, também, que apesar de não estar isento da possibilidade de erro, o campo de atuação dos intelectuais é o acontecimento e não os princípios. Aquela concepção total de homem ao qual Merleau-Ponty se refere é exatamente aquela que descreve essas condições de desvelar a verdade e de se posicionar no presente com vistas a influir nos acontecimentos a partir de um futuro projetado como valor.

O engajamento para Sartre não poderia ser considerado circular, já que há dois planos para a liberdade. A liberdade ontológica, que é a indeterminação da subjetividade mesmo que condicionada e que permite ao homem agir e, nessa medida, tomar consciência de sua situação, e transformar a realidade libertando-se não de todo condicionamento, mas sim de toda opressão concreta.

²¹⁰ MERLEAU-PONTY. *Elogio da Filosofia*. Trad. Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 3.ed., 1986, p. 49.

²¹¹ *Idem, ibidem*, p. 78, grifos nossos.

²¹² *Idem, ibidem*, p.81.

Assim, Sartre não considera legítimo a apreciação de valor de Merleau-Ponty de que em certas situações é preciso se abster, ainda mais porque essa valoração está fundada em uma definição de filósofo (com a qual Sartre não concorda) que o eximiria do engajamento que é próprio a todos os homens. Daí a famosa crítica de Sartre ao colega:

Mas a crítica que eu lhe faço, e que é bem mais severa, é por você abdicar, em circunstâncias nas quais tem de decidir como homem, como francês, como cidadão e como intelectual, valendo-se da filosofia como álibi. Porque você não é filósofo, Merleau, da mesma forma que eu não sou, nem Jaspers (ou nenhum outro). Somente é 'filósofo' quem já morreu, e foi reduzido pela posteridade a alguns de seus livros²¹³.

Para Sartre, inclusive, as críticas públicas de Merleau-Ponty são atos, já que “repercutem imediatamente à direita e assumem um significado objetivo que não se presta a equívocos”²¹⁴, pois a repercussão dos nossos atos não estão em nosso poder. E é esse o tipo de responsabilidade que Sartre implica no engajamento do intelectual. Se há diferenças entre os dois contendores é preciso explicitá-las, para não contribuir gratuitamente para a manutenção do *status quo* no lugar e época em que se opina (no caso na França e não da URSS). Assim, para Sartre, a posição de Merleau-Ponty a respeito das condições da tomada de posição não é legítima, já que ele pretenderia que para poder escolher politicamente entre os blocos beligerantes seria preciso saber em que consiste o regime soviético, ao que Sartre responde:

Mas, como sempre escolhemos na ignorância, e não nos compete sabê-lo, haveria má-fé em apresentar essa dificuldade de princípio como constituindo uma dificuldade empírica. E, além disso, mais importante: não está em discussão entrarmos no Partido Comunista, mas sim reagir, como em nossa consciência pensamos dever fazê-lo, a questões urgentes²¹⁵.

No caso em questão, Sartre teria reagido ao uso político que a imprensa de direita fez do “fracasso” das manifestações convocadas pelo Partido Comunista que, agindo como deveria ou não, era o único partido disposto a defender o proletariado na assembléia.

A resposta de Merleau-Ponty, bem mais longa e detalhada, reforça de certa maneira a diferença ao afirmar que não se pode engajar continuamente em cada acontecimento, mas sim é necessário tomar distância para julgar, para não aceitar no varejo o que não se aceitaria no atacado e vice-versa. Dessa forma, torna-se difícil agir no plano do acontecimento, no modo como ele apresenta suas significações no *presente*. O intelectual para Sartre tem responsabilidades ao se engajar, mas não está isento do erro, correr o risco é o preço de *atuar efetivamente no presente*, o que de forma alguma quer dizer não analisar os acontecimentos dentro de seus contextos e significações díspares pelo método regressivo-progressivo e

²¹³ *Cartas entre Sartre e Merleau-Ponty*. Folha de São Paulo, 1995.

²¹⁴ *Idem, ibidem*.

²¹⁵ *Idem, ibidem*.

analítico-dialético. É esse esforço de interpretação que permite atuar no acontecimento, para ser possível ao intelectual agir efetivamente no mundo.

Enfim, gostaríamos de nos referir a um artigo de Francis Wolf, denominado “Dilemas dos Intelectuais”, para pensar melhor os tipos de concepção de intelectual que estão em jogo na discussão desses dois filósofos. Nesse artigo, Wolf propõe a questão de saber quem foi responsável pelo primeiro modelo de intelectual do ocidente e nos apresenta duas posições contraditórias: Sócrates ou os sofistas. Apresenta, então, a oposição a partir dos seguintes questionamentos:

O mais célebre herói da razão, sozinho contra os poderes, ou o maior movimento racionalista do pensamento antigo? Pois há duas maneiras de ser um intelectual: ou sozinho contra todos (e ele é mais reconhecido pela história, menos por seu tempo), ou acompanhado de outros (ele é mais eficaz em seu tempo, menos aceito pela história). O intelectual é aquele que coloca à Cidade todas as questões que ela não se coloca, isto é, as interrogações fundamentais (como Sócrates)?, ou aqueles que, inversamente, partem das questões que a Cidade se coloca, ou que se colocam na Cidade para fazer dela a matéria de suas interrogações (como os sofistas)? Pois há duas maneiras, para um intelectual, de interrogar a política: do exterior, como Sócrates, como se ela fosse apenas um exemplo entre outros, ou do interior, como os sofistas, ao fazerem dela a grande questão humana. O intelectual é aquele que, sejam quais forem as circunstâncias políticas, adota a atitude crítica? Ou é aquele que, quando o regime é melhor, ou pelo menos o menos ruim possível, decide justificá-lo e defendê-lo? Quem é mais irresponsável, o que aceita servir de caução a certos regimes, ou o que recusa defender qualquer regime que seja, porque todo regime é corruptível e, portanto, virtualmente corrupto? Qual é o intelectual, o verdadeiro? Sócrates ou o sofista? Qual é o papel das idéias? Pensar o real ou defender o ideal? Pode-se afirmar que essa alternativa para saber qual é o primeiro intelectual da história, Sócrates ou os sofistas, é um exemplo ainda vivo de todos os dilemas vividos e por viver por todos os intelectuais da história – e a causa estrutural de seu silêncio: o intelectual parece estar sempre diante de uma alternativa: fingir ser Sócrates ou passar por um sofista²¹⁶.

Segundo Wolf, Sartre assumiria a posição sofística ao dizer que o intelectual é aquele que pode falar de tudo porque se mete no que não lhe diz respeito, parte das questões que a cidade se coloca e se coloca nela para fazer suas interrogações, interrogando a política do seu interior e participando da formação dos cidadãos como engajado no empreendimento cultural. Ou seja, se aproxima deles também como “intelectual total”, que age em várias frentes, utiliza-se de várias formas discursivas, e pode ocasionar várias inimizades. Mas considera que Sartre está do lado de Sócrates ao defender um ideal para analisar os fatos políticos, o que nos parece não se sustentar tanto pelas análises feitas nos outros capítulos, quanto pela própria discussão com Merleau-Ponty. Vale lembrar que entre as duas posições, os únicos que defenderam a democracia, no sentido em que as questões políticas dizem respeito a todos os homens, foram os sofistas, talvez porque tivessem uma concepção de verdade que permita

²¹⁶ WOLF, F. “Dilemas dos Intelectuais”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.61.

pensá-la como possível a todos os homens, apesar da existência dos ardis argumentativos da retórica.

Considerações finais

As condições históricas que fizeram surgir os intelectuais persistem, assim como persistem as condições que tornaram o marxismo a filosofia do nosso tempo, segundo Sartre. Os intelectuais, em grande parte das democracias liberais, ainda pertencem à “pequena burguesia” pela seleção nos sistemas de ensino e ainda ocupam a função de funcionários das superestruturas podendo desvelar as contradições presentes em nossa sociedade.

A grande diferença consistiria em que com o fim da Guerra Fria, parte das possibilidades objetivas se perderam, e o trabalho de análise de desmitificação dos discursos presentes nos acontecimentos se tornou, dessa forma, também, mais árduo.

Assim, parte das possibilidades nas quais Sartre se engajou como intelectual se perderam. Os “erros” de Sartre não cabem somente a ele, está na própria situação da pesquisa intelectual a possibilidade do erro, além de também poder ter responsabilidade aqueles que contribuíram para o fechamento das possibilidades desveladas por ele. O fato das possibilidades apontadas não terem sido concretizadas não provam que elas não estavam abertas no momento em que foram apontadas, já que as possibilidades são objetivas da situação em relação a um projeto que as ultrapasse.

A literatura não desempenha o mesmo papel cultural que ela pode ter no século XX francês (o que o próprio Sartre minimiza ao fim da vida), já que a cultura nesse sentido também não tem o mesmo papel, e não é mais só na França influenciada pelas idéias americanas que anuncia-se a morte dos intelectuais e “prevê-se o desaparecimento desses homens que pretendem saber de tudo”, em grande parte do mundo contemporâneo já se substituiu “esses universalistas por equipes de pesquisadores rigorosamente especializados”²¹⁷. Além do fenômeno midiático em nascimento na época em que viveu Sartre ter se concretizado quase como um substituto do espaço público e este ser, em várias partes do mundo, totalmente colonizado pelo capital.

Em 1968, De Gaulle pode dizer, como consta na epígrafe de nosso terceiro capítulo, que “não se pode prender Voltaire” para se justificar àqueles que pediam a prisão de Sartre por suas ações nos movimentos que conturbaram a ordem naquele ano. Talvez possamos

²¹⁷ SARTRE. *Em defesa dos Intelectuais*, p.14.

considerar esta famosa fala como símbolo do papel que o intelectual poderia exercer, segundo Sartre, na realidade do capitalismo tardio do século XX e dos limites desse papel.

De Gaulle faz o paralelo desse intelectual com seu predecessor mais famoso do século XVIII, ponto de onde partimos neste trabalho, dando a entender implicitamente que tal papel continua sendo o mesmo. Sabemos que Sartre não concordaria com este diagnóstico e a “prova” concreta do “otimismo” de tal diagnóstico é que no século XVIII podia-se sim prender Voltaire e ele foi efetivamente preso mais de uma vez, tendo sido inclusive “exilado” de Paris, para não ficar na prisão, o resto de sua vida. Voltaire, como intelectual orgânico da burguesia em ascensão, que aceitava e se utilizava de sua atuação pública, era um perigo muito mais contundente para a ordem social do que o “monstro contraditório” que é o intelectual contemporâneo. E isso não só porque esse intelectual não pode ser o intelectual orgânico no proletariado, mas também porque ele não tem concretamente nenhum lugar social, nenhum mandato para exercer sua função. O imperativo de ação destes intelectuais em desvelar a realidade (e não criar uma mitologia, uma ideologia de uma classe específica) não é a ação de uma classe essencial na produção capitalista, já que os intelectuais não podem ser considerados uma classe; não há esperanças de que eles façam a revolução e eles só podem agir em conjunto com a classe oprimida, mesmo com a desconfiança que ela sempre tem a seu respeito, se esta classe já estiver organizada, se já houver possibilidades concretas e abertas para que tal revolução ocorra.

Não sendo os baluartes que guiariam o povo à sua libertação pelo esclarecimento rumo ao progresso da humanidade, como queriam os iluministas do século XVIII, não sendo simples mistificadores dispostos a trabalhar para a manutenção dos privilégios de classe, como querem algumas interpretações do marxismo, não podendo ser o intelectual orgânico do proletariado como queria Gramsci, e nem a vanguarda do Partido como se pode interpretar a realidade do bolchevismo na URSS, o intelectual deve cumprir seu imperativo com muito esforço (já que sua função envolve uma “auto-análise” constante e difícil) e pouca esperança. Deve trabalhar com os acontecimentos e não com grandes e abstratas interpretações da história, despedaçando-se pela libertação efetiva dos homens.

A liberdade ontológica que define a condição humana, à qual todos estão condenados, é para ele a condenação a uma busca infinita por uma instável autenticidade da ação e por um desvelamento possível da verdade e das possibilidades históricas concretas, uma busca de sentido contínua para se projetar rumo a um futuro incerto que não pode ser construído sozinho, sentido este que, por isso mesmo, deve necessariamente estar ligado à libertação de todos os homens.

Esse não-ser que é o futuro, que define o valor de todas as nossas ações e que é uma escolha individual e situada feita em meio aos homens e ao mundo comum a todos, é a única direção possível da ação. Não podendo fundamentar sua existência enquanto liberdade, o único projeto autêntico porque condizente com a condição humana é o projeto de libertação de todos os homens, o intelectual é aquele que assumiu a responsabilidade de o perseguir em seu próprio ser a fim de acabar com as condições que geraram seu próprio ser monstruoso.

Nesse sentido, nada melhor do que o silêncio dos intelectuais se ele for decorrente da destruição das condições de surgimento destes, ou seja, decorrente do desaparecimento dos intelectuais e das contradições sociais que os geraram e, por outro lado, nada pior do que esse silêncio, se as condições sociais, além de gerarem esse ser contraditório, estimularem as condições para que eles se calem na má-fé ou para que não sejam ouvidos, ou ainda se for destruído o espaço público da comunicação entre os homens, o que poderia ser interpretado como um certo fechamento do futuro ou da possibilidade de valores e sentidos para a realidade presente.

Infelizmente, não se pode prender Sartre... O barulho do seu engajamento ressoaria mais adiante, e ele que ainda incomodava a ponto de sofrer dois atentados e ter vários inimigos que adorariam vê-lo preso no desespero de calá-lo, mesmo ele não sendo Voltaire, talvez incomodasse por mais tempo. Infelizmente também não se pode mais pedir que ele fale, as condições de seu surgimento singular desapareceram na Europa e talvez nem tenham chegado a surgir em algumas regiões do mundo.

Felizmente, o que permite que nenhuma das condições históricas e sociais sejam estabilizadas é exatamente a nossa inelutável condenação à liberdade e à impossibilidade de se preencher definitivamente o vão de não ser que define o homem e seu presente, e que desencadeia a temporalidade histórica. Se a condição humana se define por essa negatividade traduzida em liberdade ontológica, mesmo a pior situação de alienação pode ser superada, até porque essa situação será necessariamente contraditória e a contradição é o motor do movimento dialético da história. O fim da história só pode existir com o fim dos homens.

Enfim, a história por ser humana sempre pode ser mudada, não a partir de uma vontade desencarnada, mas a partir das ações e dos projetos dos homens concretos em situação. Não existe homem apolítico, o oprimido (proletário, judeu, negro etc) está em situação comprometido no presente mesmo que não tenha clareza da verdade desvelada por suas ações, e, principalmente, se a sua função social for definida por uma contradição que implique em um desvelamento da verdade para si e para todos. Esse desvelamento já é ação,

mas tem limitações, ele pode ser o coadjuvante da tomada de consciência dos oprimidos e mesmo dos opressores, já que não existe liberdade concreta, ou libertação, sem luta...

O personagem Iakov Bock do livro de Bernard Malamud, cujo raciocínio final serviu de epígrafe a este trabalho, dará a própria vida para que o desvelamento dessas verdades venham ao mundo e negar-se-á a viver na escuridão, porque isso não caracteriza a vida propriamente humana. Esse é o exemplo extremo do risco que se corre por uma verdade, por uma libertação histórica, no caso, dos judeus perseguidos na Rússia czarista, o próprio sacrifício da vida para a construção de um futuro diferente, afinal “Um homem não pode ficar parado vendo a própria destruição”.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. “Intelectual engajado: uma figura em extinção?”. In: NOVAES, Adauto(org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: uma biografia*. Trad. De Milton Persson, 2.ed., Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.
- CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci, um estudo sobre o seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DEBRUN, M. *Gramsci. Filosofia, política e bom senso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Vol 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GRUPPI, Luciano. *Conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica de mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbaxh, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Supervisão editorial: Leandro Konder, trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Mantorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Antonio Carlos Braga, São Paulo, Editora Escala, 2007.
- MALAMUD, Bernard. *O faz-tudo*. Trad. Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp.39-88.
- _____. *Elogio da Filosofia*. Trad. Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 3.ed., 1986.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “Prefácio: Ética e Estética”. In: SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- MUHLMANN, Géraldine. “Marx, o jornalismo, o espaço público”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.155.
- SARTRE, Jean-Paul. *As mãos sujas*. Lisboa, 1962.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sérgio Góes de Paula, apes. Francisco C. Weffort, São Paulo, Editora Ática, 1994.
- _____. “Les écrivains en persone”. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. “Materialismo e Revolução”. In: *Situações IV*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira, São Paulo:Abril Cultural, 1973.

- _____. *O que é literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés, São Paulo, Editora Ática, 1993.
- _____. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica.* Trad. Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. “Palmiro Togliatti”. In: *Situations IX.* Paris: Gallimard, 1972.
- _____. “Sartre par Sartre”. In: *Situations IX.* Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Situações II.* Tradução Rui Mário Gonçalves, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.
- _____. “Questões de Método”. In: *Crítica da Razão Dialética.* Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *A Transcendência do Ego.* Trad. e Intr. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____. “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. In: *Situações I.* Trad. Rui Mário Gonçalves, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.
- _____. *Verdade e existência.* Trad. Marcos Bagno, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. “O imperativo ético de Sartre”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SIRINELLI, Jean-François. “Jean-Paul Sartre, um intelectual engajado”. In: NOVAIS, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SOLZA, Thana Mara de. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- WOLF, Francis. “Dilemas dos intelectuais”. In: NOVAIS, Adauto (org.). *O Silêncio dos Intelectuais.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.