

Algumas notas sobre “realismo” e “ultra-realismo” em Sartre

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

resumo O presente texto explora a possibilidade de articular os vários elementos do *corpus* sartreano segundo um eixo por nós denominado realismo. Vale notar que aqui, realismo, igualmente problema, diz respeito à tendência estrutural das letras ocidentais para a “representação da realidade”. Entretanto, o sentido manifesto do artigo é menos definir este “realismo” e mais articular os elementos especulativos, críticos e literários sartreanos “por dentro”, de modo a tornar evidente, contra as aparências e contra alguns críticos, a integridade do projeto sartreano, a despeito das mais variadas frentes que explorou.

palavras-chave Realismo; realidade; *cogito*; fenomenologia; crítica; literatura.

Prosa e *cogito*

Como passagem em revista e crítica do grande realismo francês do século XIX, que por sua vez é o arremate da tradição ensaística e especulativa francesa que toma corpo no século XVI, *O que é a literatura?* de Sartre (SARTRE, 1948) desenvolve um dispositivo operacional que pretende ajustar de modo especial seu projeto crítico – que se forma a partir da tríade literatura, crítica e filosofia – à tradição de que ele é tributário. Melhor: ajustar o uso atual das categorias nele presentes à história que as constitui. Para isso *O que é a literatura?* deve tanto descrever os limites internos do realismo francês (sobre o que ele não pode falar), conforme a configuração que assume no século XIX, como, sobretudo, delinear seus limites em relação à realidade (sobre o que ele se cala). Assim, se o

Recebido em 05 de maio de 2006. Aceito em 07 de julho de 2006.

doisportos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.127-157, outubro, 2006.

problema do realismo francês do século XIX girava em torno do binômio convenção *versus* realidade era no romance, como forma e lugar, que melhor se dava esta discussão (não sendo, no entanto, o lugar exclusivo dela). Ou ainda, era no romance que esta discussão, por assim dizer, atualizava-se (por exemplo, o debate entre Balzac e Stendhal, a invenção da “história do presente” e sua relação óbvia com a filosofia do *fait divers*). O texto crítico, não sendo romance, deverá, pois, dissociar estes dois elementos para melhor discernir o teor de cada um deles. Podemos dizer que deve haver, pois, dois pólos sutis no ensaio sartreano, já supondo esse “ensaio” como uma categoria que é simultaneamente objeto especulativo e instrumento de investigação, dois pólos que nos informam do seguinte: primeiro, a notação da realidade como o fim último do programa do realismo; e, segundo, o momento em que a realidade põe sob suspeita a capacidade de representação do próprio realismo. Em suma, a realidade *dentro* do texto e o texto *dentro* da realidade.

Ora, para descrever e transitar entre estes dois pólos, Sartre estabelece como sintaxe básica da representação da realidade a prosa, e seu correlato especulativo, o *cogito* (no que não inova, como veremos, mas segue a trilha da tradição). Se a prosa desregulamenta a tradição, tornando *externas* as preceptivas de decoro que antes regulavam as práticas letradas, caberá à emergência do *cogito* completar este processo de desregulamentação dinâmica dos gêneros literários, fundamentando e arrematando-os em um espontaneísmo inédito e radical. Esta constatação, de resto recorrente, não evita o paroxismo da construção do realismo (e da pretensão de sua re-atualização): como é possível que um “realismo” se constitua por meio da especulação do si? Deste modo, o solipsismo ronda a representação da realidade desde sempre. O que igualmente implica que haja ou deva haver um jogo, ou melhor, um movimento cruzado por meio do qual a consciência, para melhor “representar” a realidade, deva melhor representar a si mesma (ou ainda, tanto melhor narrar a história de si mesma para bem narrar a história do outro).

Uma das outras perguntas em filigrana que faz *O que é a literatura?* é: como remodelar e atualizar radicalmente o operador que ligava criticamente esses dois pólos, realidade e convenção ou realidade e realismo, a saber, o *cogito*, já que estamos à beira da *crise do ensaio* (SARTRE, 1947, p. 133)? No fim da meada, a pergunta (e o próprio *cogito*) melhor aparece na

polêmica com o surrealismo, a via negativa sartreana por excelência. Porque lá o empreendimento, conforme Sartre, não será possível. O motivo do juízo de Sartre, peremptório, não deixa de ser revelador: ao inconsciente não cabe a tarefa de ser o pólo dinâmico da vida da consciência – e por extensão, da prosa do mundo (nada de escrita automática, dos jogos surrealistas, de “livre” associação de significados). Assim, *O que é a literatura?* pode também ser lido como a história específica de um *cogito* que, por oscilar entre seu ímpeto de realismo – a certeza –, e a realidade – o “X” que de algum modo escapa às suas operações, o seu “resto” –, pode ser chamado de *cogito* em *situação*. Sartre, ao reconstituir a tradição (que, como é sabido, começa com Montaigne) por meio desta clivagem, prepara o terreno para sua *versão* de realismo e realidade, portanto, sua versão do *cogito* em face de uma de suas tarefas primordiais, produzir sentido e viver com o não-sentido.

Ora, estando corretos os reparos feitos acima, a re-significação do *cogito* presente em registro crítico em *O que é a literatura?* vale como problema, senão central, pelo menos de repercussões decisivas. Daí que nos pareça bastante sugestivo a amplitude que Sartre pretende imprimir ao seu primeiro ensaio – que nada tem de literário – *A transcendência do Ego*, doravante *TE*, (SARTRE, 2003). Detenhamo-nos um pouco em suas análises.

O transcendental fenomenológico (no sentido empregado em *TE*) liga de modo intrínseco a pura espontaneidade da doação de sentido com o conteúdo visado pela consciência, de modo a não haver “fora” nessa estrutura. Eis a consciência como “fato absoluto” (SARTRE, 2003, p. 98)¹. Diferente da apercepção kantiana, esta estrutura não é aquela que *deve* acompanhar minhas representações, mas a consciência posicional de um objeto qualquer (e consciência não posicional do si). Desse modo, Sartre marca a diferença de competência entre o discurso crítico e o discurso fenomenológico. Ora, como consciência posicional é um fato na exata medida em que “ser” e “aparecer” coincidem, logo, um existencial, ou por outra, como está fora dos limites da crítica (pelos menos certamente da *Crítica da Razão Pura*) a existência, quer dizer, a consciência como posição de X, ao tornar X objeto válido, apenas, e apenas se ele for posto pela consciência, transforma a operação de posição da consciência num processo legítimo de predicação; melhor, transforma a existência

estruturalmente em predicação (e Sartre não se furta a, ao realizar esta predicação, pôr a consciência “entre parênteses”), o que, por assim dizer, demonstra a diferença de jurisdição entre o que é próprio da *Crítica* e o que pretende estar fora de seu escopo. Note-se a importância disso: é fora do escopo da *Crítica* que faz sentido pensar em termos de “realismo”.

Ora, o atalho proposto por Sartre para chegar “às coisas elas mesmas” parece também traduzir algumas aporias próprias à filosofia crítica nos seus termos. Assim, “as categorias servem para ler os fenômenos como experiência: esse é o seu *uso*. Mas, como potência de leitura, elas precedem seu texto; *remetem* à experiência, *antes* da experiência: essa é sua significação. (Kant dirá, textualmente, que as categorias têm um uso *empírico* e uma significação *transcendental*)” (TORRES FILHO, 1987, p.41). Em outros termos, e pensando nas transposições possíveis de uma ordem de problemas para outra, seria como se a “aparência transcendental” fosse reatualizada em uma espécie de *ultra-realismo*, isto é, a ultrapassagem dos limites do realismo – o que pode ser lido na experiência – para uma situação em que a leitura produz, do começo ao fim, o texto a ser lido, e neste caso, a ilusão não é da ordem da “aparência”, mas da ordem do “excesso de realidade”.

Sartre toma suas precauções. Inverterá o mecanismo descrito nesses termos: pretende esvaziar as categorias de sua salvaguarda transcendental (a apercepção) num ato “absoluto”, “claro”, “não substancial”. Pretende, pois, que a significação transcendental não seja mais potência de leitura, mas transcrição da facticidade, limite prévio e lógico de qualquer ato da consciência. Em outros termos, que dependa de uma posição empírica sem os traços de uma metafísica da empiria, quer dizer, sem os traços de uma “metafísica da coisa exterior”. Ora, difícil é não chamar uma operação nesses termos de “realismo”. Importante notar que ainda não havia a “facticidade” como termo explicitamente explorado pela *TE*. O objeto privilegiado da *TE* será como essa “transcendência”, que aparece já no título, desencadeia um processo de unificação por meio de um “realismo postulado”. Não apenas *na*, mas *por meio* dessa “transcendência”, Sartre poderá falar da “profunda irracionalidade da noção de ego”, já que ela unifica o processo *de fato* e não *de direito*, o que significa não ser garantia da sua legibilidade. Como observa Coorebyter (SARTRE, 2003), esse mecanismo passa a demarcar uma espécie de limite crítico-episte-

mológico da psicologia, à medida que a “psicologia é tentada a dar razão ao ego” de modo a encontrar nessa “ilusão transcendental” seu fundamento. Um passo além, diríamos que o “realismo” que se constitui como “sistema” culmina numa ilusão transcendental da mesma ordem. A experiência, na forma de vivido, não estará mais virtualmente, em potência, nas categorias. Em sentido largo, o real não será dado pelo possível, ainda que o possível no sentido especial que ele tem quando associado ao “transcendental”. Mas o possível não é dado igualmente pelo real, de modo a se constituir um direito derivado (sabe-se lá como) do fato. Há uma ruptura de direito e uma constante ameaça de deriva de fato. Esse é o preço que o heroísmo da consciência sartreana paga pelo seu espontaneísmo radical e inédito. A experiência será dada pela absoluta espontaneidade de uma consciência que já é consciência fáctica. Esse limite crítico-epistemológico que demarca o campo da psicologia não será, entretanto, suficiente para evitar a “aparência transcendental” no momento do retorno reflexivo dessa consciência, isto é, no momento que essa consciência se liberta do isolamento absoluto do instante, ainda que Sartre possa dar por resolvido o dilema *realismo versus realidade* nos seguintes termos: a abertura radical à experiência evita que a potência de leitura da realidade se esgote no círculo mágico de suas categorias operacionais e fundamentais. Aqui a cláusula “toda consciência é consciência de” é levada às últimas conseqüências.

Notemos, entretanto, o seguinte:

“Essa totalidade transcendente participa do caráter duvidoso de toda transcendência. Desse modo, tudo o que nos oferecem nossas intuições do Ego pode sempre ser contestado por intuições ulteriores e se dá como tal. Por exemplo, posso ver com evidência que estou em estado de cólera, de ciúme, etc., e, no entanto, posso enganar-me. Dito de outro modo, eu posso enganar-me pensando ter um tal Eu. O erro não se comete, aliás, no nível do juízo, e sim no nível da evidência pré-judicativa. Esse caráter duvidoso de meu Ego – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que eu tenha um *verdadeiro* Eu que ignoro, mas apenas que o Ego intencionado porta, nele próprio, a característica da dubitabilidade (em alguns casos, o da falsidade). O que não exclui a hipótese metafísica segundo a qual meu Ego não se comporia de elementos que tivesse existência na realidade (há dez anos ou há um segundo), mas fosse apenas

constituído por falsas lembranças. O poder do ‘Gênio Maligno’ estende-se até este ponto” (SARTRE, 2003, p. 116).

A instantaneidade absoluta da consciência “de alguma coisa”, o que, por sua vez, é a marca decisiva de sua facticidade, não se “acumula” numa ordem superior de direito, mas produz o efeito contrário: não autoriza nem legitima nenhum ordenamento superior, o que põe sob suspeita qualquer ordenamento superior. O “realismo postulado” da consciência não ultrapassa sua condição de “postulado”. Sartre poderá alegar a seu favor que a força da facticidade repousa justamente nisto: a impossibilidade de ser enquadrada, de direito, por alguma dinâmica em segundo grau da consciência. A conseqüência mais óbvia é que os processos reflexivos, estruturalmente necessários e duvidosos (SARTRE, 2003, p. 115), podem oscilar, sem aviso prévio, da certeza (de fato e, portanto, precária) à fantasmagoria mais desvairada. Note-se: o limite crítico-epistemológico *deve* manter alguma exterioridade do movimento operacional da consciência, sob pena de ser também tragado pelo seu vazio constituinte.

Se tal constatação remete aos paroxismos da filosofia crítica, mencionados acima, vale lembrar outra nota do editor que traduz sobremaneira isso (em outro exemplo da “transformação da virtualidade em *virtus*” (TORRES FILHO, 1987, p. 46)): “Meu eu transcendental é radicalmente diferente, precisa Husserl, de meu eu natural e humano, e, no entanto um não se distingue do outro (...)”². Assim, nos termos da fenomenologia propostos no escopo do ensaio sartreano *TE*, o problema não está tanto em aceitar ou não uma esfera reguladora de direito, mas sim em indicar se ele é possível *de fato*, se sua forma de algum modo se efetiva, se a *facticidade*, numa palavra, valida sua concretude. Não surpreende se tal situação produzir como correlatos reflexivos processos de unificação *ad hoc* (a *síntese passiva* não deixa de ser o diagnóstico merleaupontiano para o mesmo problema): tentativas de derivar a lei do fato.

Além disso, no caso sartreano, as operações da consciência irrefletida ou do *cogito* pré-reflexivo passam pelas formas intuitivas adequadas do vivido (*Erlebnis*), elas serão, portanto, reguladas pelo instante e não pela temporalidade; daí sua apoditicidade, sua necessidade e sua indubitabilidade. Ora, o Ego (e, por extensão, a vida reflexiva), ao se caracterizar como intrinsecamente duvidoso, será regulado pelo modelo da percepção

– cada *Abschattung* dando-se inadequadamente prefigura uma profundidade inesgotável. O peculiar e o próprio dessa versão sartreana está no rigor da clivagem, que assevera a irracionalidade postulada do Ego porque sua incompletude performativa – intuição inadequada, apresentação por perfis – é o limite *a priori* da impossibilidade de uma unificação *de direito*, e, também, condição estrutural da passagem do realismo, nos termos em que estamos o delineando, ao *ultra-realismo*, e, mais uma vez, reiteramos, passagem que apenas pode ser bloqueada pelo heroísmo da consciência sartreana. Em Merleau-Ponty, como não há o rigor dessa clivagem, tanto o duvidoso quanto o apodítico estarão em outro lugar tramando outras relações.

Porque esses correlatos reflexivos tendem a uma idealidade inesgotável, porque eles são constructos de segundo grau que pretendem hipostasiar a espontaneidade pré-reflexiva da consciência, porque têm uma concretude derivada, sua natureza é sempre provável e nessas condições o Eu como um transcendente é uma forma de unificação precária e *ad hoc* dos processos de estruturação da consciência autônoma e pré-pessoal (SARTRE, 2003, p. 116).

Logo, não se trata mais de postular, graças a um pensamento que se reencontra com a pura espontaneidade, uma ordem a salvo das unificações “irracionais do ego”, ou melhor, a salvo do esquematismo do “realismo” sartreano. O esforço (em grande medida vão) é proteger o *cogitatum* da ilusão transcendental do *cogito* não há representações que, como decorrência desse “Eu” cartesiano, objeto e medida de todos objetos, estejam a salvo da contingência, o que aqui pode significar além da irracionalidade no processo de unificação, a própria fantasmagoria derivada de um processo absolutamente espontâneo.

Ora, a contingência, que não é o tema central da *TE* convergirá, *a posteriori*, às teses de *O ser e o nada*. Entretanto, essa contingência já está fundada na *TE*, na forma de pressuposição “metafísica”, ainda que a contingência constitutiva de uma consciência cujo fundamento é o nada será assunto de *O ser e o nada*.

Desse modo, lembrando-se evidentemente do *cogito* cartesiano, a operação da consciência que lá está em causa, segundo a *TE*, é híbrida, “impura”, confusa, porque tenta articular numa mesma ordem, a da certeza metafísica, a estrutura pré-reflexiva da consciência, o “existo”,

com o escorço transcendente do eu, e, além do mais, postula o eu como decorrência dessa atividade pré-reflexiva, sem pôr em dúvida a unidade de fato daquele processo – passagem do irrefletido para o reflexivo –. O realismo postulado da *TE* assegura que não há tal passagem garantida, de direito, da ordem do irrefletido à reflexiva, e mais, que não há nem mesmo garantida *de fato* essa passagem, uma vez que o espectro do “gênio maligno” ronda a vida em segundo grau da consciência. De fato, trata-se de um fantasma real.

A *TE*, ao negar legitimidade *de direito ao cogito* cartesiano, ao assumir sua condição de “ciência dos fatos”, pretende dar nova redação a Meditação Segunda e na dúvida abandonar as demais.

O que se apresenta como ponto de fuga dessas pesquisas e esboços é o alcance deste “realismo” sartreano e seu avesso, o “ultra-realismo”, aqui apenas esboçado e sem que se explicita suas relações com a tradição. Alcance significa aqui uma investigação que dê conta, em outros termos, das balizas deste percurso, segundo a trama montada por Sartre. O que significa também entender, sob outro prisma, a, por assim dizer, face mais mundana da filosofia sartreana: o tão criticado voluntarismo sartreano pode bem dispor de fundamento metafísico (MOURA, 2001, p. 157).

Realismo de compromisso versus realismo dogmático

Primeiro, façamos nos entender. “Realismo” em Sartre – sobre o que assumimos o ônus da prova – pode ter matizes variados, o que, por sua vez, facilmente induz a falsas pistas: o que haveria de propriamente “realista” na última herdeira heróica das filosofias da consciência, a fenomenologia, nas suas variadas versões? Logo, o “realismo” do “retorno às coisas elas mesmas” não deixa de levantar suspeitas quando associado ao retorno radical à subjetividade. A resposta pode também ser dada com a tirada proustiana: quem, pode, afinal ser realista depois de Balzac – e a memória involuntária como motivo dinâmico da estilização proustiana responde, por certo, que ninguém. Entretanto, e a objeção vale igualmente para Proust, não há escritor francês que não se tenha debruçado sobre o problema do realismo – tema central da grande literatura francesa, e por extensão da crítica que lhe é tributária. Aliás, que se diga um

pouco mais: tema central, sobretudo, das letras francesas que se formaram sob a dupla influência do conceito e da imagem.

Não é difícil descobrir o tipo de visada que acaba por decifrar esse realismo: ao comentar a idéia fundamental da filosofia de Husserl, Sartre não se furta a evitar um certo “realismo” – nomeadamente o de Bergson – e, entretanto, também não se furta a indicar a intencionalidade o momento dinâmico da objetividade, isto é, o momento de concretização do sentido posto, que ancora o sentido, por assim dizer, nos fatos. O “imaterial” dos fatos e o que os veicula como sentido.

Assim, pode afirmar: “Mas Husserl não é realista [como Bergson]: esta árvore, aí neste pedaço ressecado de terra, ele não a faz um absoluto que entraria, por isso, em comunicação conosco” (SARTRE, 2003, p. 88). E segue: “A consciência e o mundo são dados simultaneamente: exterior, por essência, à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2003, p. 88). Note-se que aqui já há os indícios do imbróglio sartreano: existe uma relação de essência que se constitui entre duas instâncias de modo contraditório: a exterioridade essencial do mundo em relação à consciência, sem a qual o mundo não seria mundo, justapõe-se a sua essencialidade relativa à consciência, isto é, a exterioridade implica a consciência a que este mundo é exterior. Por meio da complexidade do enunciado, Sartre indica que pretende operar uma dupla investigação que pressupõe e exige a poderosa ferramenta da intencionalidade. Caberá à intencionalidade, falando ainda em termos estritamente fenomenológicos, coordenar essas duas dimensões fundamentais, uma vez que o nó desta contradição está na dimensão subjetiva da objetividade.

Adiante, Sartre retifica qualquer hipótese de subjetivismo anti-realista: “São as coisas que se desvelam repentinamente, a nós, como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade desta máscara japonesa ser horrível, uma inesgotável e irreduzível propriedade que constitui sua própria natureza. Não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas” (SARTRE, 2003, p. 88). A esta altura, a marca da objetividade já é a própria intencionalidade, de novo, marca “imaterial” da matéria, com seu evidente peso subjetivo. O que, por sua vez, “des-subjetiva” a consciência: o que antes trazia a marca do “subjetivismo” adquire agora, incontestável valor objetivo.

Falando em jargão, podemos dizer que Sartre recusa o realismo ingênuo da atitude natural. Igualmente evita um subjetivismo que encerre o mundo nos limites estreitos da “vida interior”. Se entre os pólos a evitar há uma clara tensão a ser resolvida sob a cifra da intencionalidade, isso não deixa equívoco quanto ao motivo realista subjacente a esta tensão: a gênese da realidade dá-se no movimento de oscilação entre os pólos e apenas se concretiza por meio dos “fatos”.

De Coorebyter, ao fazer a pré-história dos temas sartreanos, encontra esse mesmo realismo: “Em muitas entrevistas posteriores, Sartre repassa seu programa de antes da guerra com a intenção de fazer duas correções à imagem comumente difundida de seu percurso filosófico. Por um lado, ele insiste na continuidade de seu projeto, da Escola Normal até a guerra, a verdadeira ruptura ocorrendo em 1939-1940 e não com o descobrimento de Husserl. Por outro lado, ele mostra que perseguia um *duplo* objetivo, não apenas a ambição de restaurar os direitos da consciência em relação a um certo humanismo da liberdade: (...) “minhas preocupações de então (...) eram dar fundamento filosófico ao realismo. (...) A questão era: como dar ao homem simultaneamente sua autonomia e sua realidade entre os objetos reais, evitando o idealismo e sem cair em um materialismo mecanicista” (SARTRE, 2003, p. 19).

O que depreendemos, portanto, é que se não há um “realismo de direito”, no projeto sarterano, há um realismo de compromisso, cuja construção marca uma oposição tanto ao realismo ingênuo ou da atitude natural, atri buído por vezes a Bergson, quanto ao realismo político do PCF, realismo que decorre do materialismo mecanicista, e que Sartre enfrentará na seqüência de suas aventuras.

Este “realismo de compromisso”, como tema sartreano, é que nos permite juntar os dois fios da meada: a análise especulativa da prosa por meio do *cogito* é um momento de um percurso filosófico *em situação*. Faz parte dos famosos *moyens du bord*.

Realismo e representação da realidade

“Apesar de o conteúdo do parágrafo ser intelectual e mesmo rigorosamente lógico, apesar de termos aqui um entusiasmado e

original esforço para investigar o problema da auto-análise, a vitalidade da vontade de expressão é tão forte que o estilo rompe os limites de um relatório puramente teórico. Eu suponho que qualquer um que tenha lido Montaigne, o suficiente para sentir-se em casa em seus ensaios, deva ter experiência semelhante a minha. Eu o lera por um certo tempo, e quando finalmente me familiarizava com seus modos, sentia que poderia ouvi-lo falar e ver seus gestos. Esta é uma experiência que raramente se tem com os teóricos recentes, e tão marcante quanto se tem com Montaigne, provavelmente com nenhum deles em igual medida. Montaigne freqüentemente omite conjunções e outros conectivos sintáticos, mas sugere-os. Ele salta os passos intermediários do raciocínio, mas substitui o que falta por uma espécie de contato que nasce espontaneamente entre esses passos não conectados de um ponto de vista estritamente lógico. Entre as cláusulas «*la constance mesme n'est autre chose...*» e a seguinte «*je ne puis aseurer mon object...*» um passo obviamente é perdido, aquele que deveria dizer que eu, o objeto que estou estudando, sendo fragmento do mundo, devo igualmente estar sujeito à dupla mudança mencionada. Na seqüência, ele diz isto em detalhe, mas ainda assim ele cria a atmosfera que temporariamente estabelece o contato e deixa o leitor vivamente interessado. Ocasionalmente, ele repete e repete idéias que considera importantes de novas maneiras, com novas formulações, cada vez exercitando um novo ponto de vista, uma nova característica, uma nova imagem, de modo a idéia irradiar em todas as direções” (AUERBACH, 1991, p. 290).

Aqui vale outro reparo: não se usa o termo “realismo” impunemente. De um modo particularíssimo, estamos acompanhando a arqueologia que faz dele Auerbach no seu livro consagrado, *Mimesis*. Em linhas gerais, qual a natureza dessa arqueologia? De maneira muito astuta e sofisticada, Auerbach acompanha como que a construção sintática da idéia de “realismo”, tomando como ponto de partida o seguinte axioma: o realismo é o resultado, em alguma medida não previsto, da interpenetração de duas tradições: a poesia épica grega e o gênero profético bíblico. O que mais nos interessa detalhar, entretanto, são os elementos do texto que ao longo do tempo cristalizam-se como

marcas do realismo. Auerbach não se furta a indicar esses elementos sintáticos e semânticos.

Ora, ao determo-nos em um dos momentos de sua análise de Montaigne, deparamo-nos com um elemento privilegiado da construção do realismo, em um momento em que não há a dissociação entre crítica e representação da realidade.

Daí que a primeira passagem necessária seja Montaigne – a pré-história desse realismo – para averiguar se o teor desta história encontra ressonância na forma e no conteúdo dos problemas sartreanos.

Analisando a passagem que abre com o famoso enunciado, “outros formam o homem, eu o narro (...)”, Auerbach mostra magistralmente que a tarefa de Montaigne é mostrar-se ele próprio à medida que ele investiga sua coleção de objetos – todos válidos desde que passem pelo crivo do si. Ora, por meio dessa investigação do outro mediada pelo si ele opera a notável redução do texto em parataxes, isto é, em cláusulas encadeadas sem conectivos e, graças a esta sintaxe de contato, usando a expressão de Auerbach, o texto adquire o teor de um gesto.

Será esse realismo por coordenação, em estado nascente, chave da representação da realidade, que melhor se aproxima do que modernamente será chamado de descrição fenomenológica. E por duas razões: a evidência autofundada do enunciado passa pela consciência desta evidência. Será a história deste duplo esforço que ligará, não se sabe até quando, a representação da realidade e espontaneidade radical do si. O que, em outros termos, significa realismo e crítica.

Note-se: uma tradição não explica a outra. Entretanto, são as afinidades eletivas entre elas que permitem que uma seja chave para a compreensão da outra. O realismo sartreano não se explica pela passagem de Montaigne e qualquer semelhança suposta, mas o elenco dessas afinidades mútuas melhor delimita o escopo e alcance de ambos projetos. Assim, por exemplo, a sintaxe de contato da prosa montaigniana não se explica e não se reduz à intencionalidade (ainda que sua conectividade, não estando mais no texto materialmente posto, esteja em ato na consciência do leitor). Entretanto, essa afinidade ajuda a melhor entender o estatuto da fenomenologia que se pretende “ciências dos fatos”.

“Dentro e fora do texto, dentro e fora da história”: realismo, realidade, crítica e engajamento

Tanto a *Apresentação* da revista *Les temps modernes* quanto sua primeira grande publicação de impacto, “*O que é a literatura?*”, funcionaram, e certamente de modo complementar, para construir a verdade e a lenda em torno do tema, estritamente sartreano para alguns, do engajamento. A *Apresentação*, por razões óbvias, mais enfática na forma, aparentemente serviu para traduzir em vernáculo a trama por detrás da noção aparentemente fácil de “engajamento”: “não queremos estar em falta com o nosso tempo: talvez haja mais belo, mas esse é o nosso, não temos senão *esta* vida a viver, no meio desta guerra, desta revolução, talvez” (SARTRE, 1948, p. 13). Como se vê, um chamado à ordem que adquiriu ares de profecia, favorecido pelo ambiente do pós-guerra francês. Entretanto, a complementaridade dos dois textos decorre menos, como se suporia, de sua proximidade cronológica (e poder-se-ia completar, sua proximidade em relação ao ânimo da libertação de Paris), e mais de sua origem comum: os ensaios críticos. Evidentemente, do ponto de vista do gênero, os dois textos são parentes em primeiro grau dos “ensaios críticos” reunidos nas primeiras *Situations* (SARTRE, 1947), e num certo sentido, são, eles próprios, ensaios críticos. Porém, a tentativa de nossa parte de estabelecer uma hierarquia genética implica uma dupla disposição: tanto uma hipótese para sua condição de existência menos jornalística, ou seja, inseri-los num movimento preciso de constituição performativa de um gênero – à medida que os ensaios encontram seu assunto, estabilizam-se como forma –; quanto a hipótese dada pela ordem do dia: até onde se pode ir com os *moyens du bord*? Ora, para essa dupla preocupação, os dois ensaios em questão têm papel estratégico já que, em alguma medida, traduzirão, melhor que quaisquer outros, o lugar objetivo da “política dos existencialistas” pela simples razão de que serão eles que definirão seu legítimo meio de expressão. E poderíamos dizer que a *Apresentação* é o programa que “*O que é a literatura?*” legitima, este último, por sua vez, representando a sistematização da natureza crítica dos ensaios de *Situations I*.

“Se você pretende engajar-se, escreve um jovem imbecil, o que está esperando para filiar-se ao PCF?” (SARTRE, 1948, p. 55). Eis a frase que abre o “*O que é a literatura?*”. Qual seu destinatário? Certamente também

o mau leitor da *Apresentação*. Quem é esse “mau leitor”? Aquele que, inadvertidamente, transforma as afirmações da *Apresentação* em doutrina, ou seja, em norma, de direito, a um dado comportamento ou situação. Ora, a pergunta que abre o ensaio pretende indicar o contrário, isto é, o contrário da posição a mais doutrinária possível imaginada então, o ingresso no PC. Sartre pretende legitimar sua posição tratando-a não como figura, mas como fundo, e, portanto, invertendo as expectativas. Assim, o engajamento será menos uma doutrina, ainda que em alguns momentos da *Apresentação* haja esse humor de doutrina, e mais uma condição de possibilidade para certas operações precisas, um recuo algo anedótico à ordem do “absolutamente verdadeiro” de Husserl. E esse será o antídoto sartreano contra o realismo ingênuo da política como moral – armadilha que o próprio Sartre, em determinado momento, não será capaz desarmar, apesar de suas precauções –, do engajamento como um exercício da alma. Eis, finalmente, a primeira advertência: não se trata nem de bons nem de maus conselhos práticos, isto é, empíricos. Fiel ao recuo *crítico* que se acostumou a manipular nos ensaios prévios – fruto, como se viu, de certos expedientes fenomenológicos – o ensaio sartreano, no caso em tela, se porá em uma outra ordem de experiência (mais fundamental supõe-se), indício da re-atualização do recuo crítico de que se fala: o ponto de vista do escritor passa a ser o ponto de vista da operação da escrita, a qual bifurcará no uso que fará das palavras, tornando possível um outro recuo: um escritor não opera nas coisas, mas mediante os signos. Essa ordem de encaminhamento estabelecerá como postulado uma ligação intrínseca entre engajamento e literatura num arremate – a esta altura, reiteramos, apenas postulado – que convergirá, de uma maneira particular, à dupla preocupação sartreana: literatura e filosofia. Essa convergência é posta, por um lado, pela hiperatividade da consciência, e, por outro, na natureza da operação a partir de signos, que caracteriza a literatura. Assim, podemos ir diretamente à questão: por que o engajamento necessariamente passa por uma teoria da prosa? A resposta não é simples, mas podemos arriscar uma indicação: o escritor engajado é aquele que... escreve.

A essa altura, já vale outra observação: não por acaso passa-se do engajamento em geral a uma anatomia precisa (para o que o próprio Sartre advertia, igualmente, no início do ensaio), o que implica que o teor desse

engajamento é igualmente regulado graças a essa precisão, que ele não vale em abstrato (o que, aliás, por si só é sugestivo, e reforça a passagem pela teoria da prosa). E o que será essa prosa? Será adesão negativa ao mundo. Em outras palavras: o realismo de compromisso.

“Nós estamos na linguagem como estamos em nosso corpo: nós a sentimos espontaneamente à medida que a utilizamos para finalidades várias, do mesmo modo que sentimos nossas mãos e nossos pés. Nós a percebemos quando outro a emprega, como percebemos os membros do outro. Há palavra vivida e há palavra reencontrada. Mas nos dois casos, é no curso de um empreendimento, seja de mim em relação aos outros, seja dos outros em relação a mim. A palavra é um momento particular da ação e não se compreende fora dela”. (SARTRE, 2003, p. 71)

Note-se: a passagem localiza o fundo a partir do qual uma operação determinada põe-se em movimento. Esse fundo – recuo da operação em relação a si mesma – circunscreve o exato limite da operação dada. Assim vejamos: qual a natureza da prosa? Servir-se de signos. Esse se servir (como operação e como lugar) é o fundo graças ao qual a operação concretiza-se nos signos. Vale notar que essa definição já havia sido dada no ensaio de 1943, “*Um novo místico*” (SARTRE, 1947, p. 133). Ora, ainda que tomemos a descrição como problemática, ela já é suficiente para indicar do que decorrerá o engajamento, do ponto de vista da prosa. Ele será o correlato desse fundo (servir-se de signos) a partir do qual a prosa se desdobrará, ele será a possibilidade dada, em ato, de operar com os signos. Logo, a prosa, do ponto de vista do engajamento, será um “momento particular da ação” mediada pelos signos. Importante é o quanto essa descrição está distante da tradução em vernáculo do engajamento, pois, nos termos em tela, o engajamento guarda uma homologia estrutural com a descrição sartreana da liberdade. Porque sou livre me engajo (a liberdade é o pressuposto ontológico da minha operação com os signos: porque sou livre há prosa), porque me engajo (porque opero nos signos e pelos signos) sou livre. Assim, o que revela o engajamento é esse recuo à “ordem da verdade absoluta”, que nos termos de *O que é a literatura?* significa um recuo absoluto à escrita. A autonomia estética é relativamente salva (segredo de polichinelo pouco revelado). É reordenada, entretanto, mediante sua dependência absoluta à... liberdade. Final-

mente, não há liberdade em Sartre que não seja absoluta, liberdade de ponta a ponta. O engajamento não traduz um compromisso particular (com a liberdade estética, por exemplo), mas o compromisso absoluto com a liberdade *et pour cause* absoluta.

Isso posto, Sartre afasta dois pretensos concorrentes (retardatários) que estão concorrendo na mesma pista: o realismo ingênuo e a crítica baluartista. Ora, é bem verdade que o realismo ingênuo sai de cena pela porta dos fundos junto com a ficha de filiação do PCF. Entretanto, isso não impede que se qualifique a recusa. Qual o pressuposto mais geral do realismo, não aquele que diz respeito a um certo ambiente intelectual e histórico que acabou por produzir tais e tais obras, mas tomando apenas seu caráter prescritivo, e, portanto, descolado e abstrato? Um “compromisso dogmático com a realidade” que se traduzia numa técnica de apropriação do fato exterior a partir de seus condicionantes. A posição sartreana será estrita: esse ponto de vista (teórico e normativo) é incapaz de tornar operante qualquer mecanismo crítico, porque, como norma, é incapaz de incorporar o que é próprio do empreendimento literário, da tarefa da prosa. Seria, enfim, como dizer que a regra de ouro de uma tarefa qualquer estaria dada numa ordem externa e exterior à própria tarefa considerada nela mesma. Nada mais distante do engajamento sartreano, que reafirma a relação ideal entre signo e espontaneidade ao fazer do engajamento a adesão ao signo, um desdobramento de sua teoria da liberdade. Uma vez estabelecido esse solo é que se poderá redefinir a tarefa do crítico (como que por correspondência e contaminação será o ensaio crítico que define a tarefa do crítico): repor o texto no seu lugar original tanto como matéria (o porquê da matéria) quanto como forma (seu como). Cabe ao crítico descobrir na matéria do texto uma aventura particular da liberdade³.

“O livro, com efeito, não é um objeto tanto quanto não é um ato. Não é nem mesmo um pensamento. Escrito por um morto sobre coisas mortas, ele não tem nenhum lugar neste mundo, ele não fala de nada que diretamente nos interessa. Abandonado a sua própria sorte ele encolhe e desfaz-se. Não resta senão manchas de tinta sobre papel mofoado. E quando o crítico reanima estas manchas, quando ele faz delas letras e palavras, elas lhe contam paixões que ele não experimenta, cóleras sem objeto, temores e esperanças defuntas”. (SARTRE, 1948, p. 78)

Aqui reencontramos o crítico que salvaguarda as belas letras no seu escritório aveludado. Para ele o livro será um fetiche. Ele o reanimará em ritual e o ritual começa com um tremor que passa pela disposição nas estantes : de seu nicho o livro sai, é ressuscitado como um morto sem esperança. Deixando de lado, por instantes preciosos (para a eternidade que o aguarda), sua existência de coisa morta (conjunto estável e organizado de manchas de tinta, polpa de celulose, letras douradas), o livro e o crítico encontram-se. Vagam sonâmbulos, como zumbis. A crítica envelhecida (“língua mais morta que o latim” (SARTRE, 1947, p. 133)) cultua os mortos e produz longos obituários dos quais os vivos pretendem fazer parte (apenas na condição de escritores): escritores vivos esperam ansiosos por uma morte que lhes assegure a vida confortável da eternidade, assim como os jovens filósofos esperam escrever livros que nasçam velhos de cinquenta anos, de uma velhice assegurada por uma aposentadoria digna.

Notemos como Sartre define o fracasso da crítica atual (estamos de novo às voltas com o que chama a crise do ensaio, de fato, crise do realismo) mediante a leitura que ela produz (ela transforma a leitura em ritual): ora, a leitura será para Sartre o lugar ideal de encontro e constituição da intersubjetividade (*otopos* de uma dialética feliz), o paraíso no qual as liberdades se encontram sem se anular, por oposição ao inferno, que são os outros.⁴

A pergunta, afinal, é: como é possível essa outra crítica, nascida às pressas da crise do ensaio (da crise da representação da representação da realidade)? Retornemos à prosa: a prosa é concreção de uma operação específica, de uma operação que se dá *através* dos signos. Essa afirmação é suficiente para, primeiro, supormos que seu núcleo dinâmico não está posto nos signos, mas numa possibilidade que se concretiza a partir deles; segundo, mesmo isso posto, a prosa não prescinde dos signos, cujo conjunto indica seu pólo fático. Isso indica que a dinâmica própria à prosa, uma vez posta em movimento, cristaliza-se no material organizado no seu pólo fático: o texto. Ora, a tarefa da crítica será recuperar no material posto o movimento pressuposto na sua atividade de concreção. Esse pólo dinâmico está lastreado pela teoria sartreana da consciência (o que é suficiente para afastar do texto em movimento as pretensões da crítica psicanalítica, sob o aviso de *não há inconsciente*). Será isso que justificará e legitimará a noção de prosa⁵. Como ação, e por ser ação, o que a

definirá materialmente será o estilo, quer dizer, seu modo de concretude. A prosa dispensa a palavra em estado de dicionário. Assim: “Não se é escritor por ter escolhido dizer certas coisas, mas por ter escolhido dizê-las de uma certa maneira. E o estilo, seguramente, mede o valor da prosa” (SARTRE, 1948, p. 75). Esse desdobramento culmina nos dois tipos ideais da linguagem e suas possibilidades: a prosa e a poesia. E Sartre isolará a prosa (ainda que admita um hibridismo em maior ou menor escala) graças ao cordão sanitário do uso: a prosa se serve de palavras, o uso que ela faz disso é seu estilo. A poesia inutiliza as palavras. Ela as torna imprestáveis (“chega mais perto e contempla as palavras. Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra e te perguntas, sem interesse pela resposta, pobre ou terrível que lhe deres: trouxeste a chave?”). Na poesia, a metáfora se dá pela inutilidade das palavras: elas se apresentam como objetos, se comportam como objetos, e terão uma fisionomia particular, e farão remissão ao “*coeur noir des choses, ao interior negro das coisas*” (SARTRE, 1948, p. 67) – “Ninguém é interrogado, ninguém interroga: o poeta está ausente” (SARTRE, 1948, p. 69). Na prosa, o estilo, ao organizar a matéria, a torna inteligível. As palavras assim dispostas não fazem remissão à sua ancestralidade material, como na poesia, mas se projetam para um além da linguagem impossível. Esse além da linguagem impossível é o sonho de uma liberdade para além da facticidade, ou o encontro face a face com o outro. Como “nós estamos na linguagem como estamos em nosso corpo: nós a sentimos espontaneamente usando-a para os mais diversos fins, como sentimos nossas mãos e pés. Percebemos quando se trata de outro a empregar-los, como percebemos os membros dos outros” (SARTRE, 1948, p. 71). Como um instrumento, as possibilidades da prosa são dadas pelo seu uso. Ora, há, além disso, outra implicação que decorre dessas considerações: a relação interna entre prosa e esclarecimento. A prosa é instrumento que desvela tanto seu núcleo dinâmico, que repercute e cristaliza-se na organização de seu material, quanto seu núcleo fático – nos seus sucessivos arranjos e reorganizações, o material se desvela, se rearranja, se esclarece.

Há, finalmente, um realinhamento e uma redefinição, a partir desse núcleo definidor da prosa, de realismo, crítica, poesia e esclarecimento.⁶

Assim, chega-se ao segundo momento decisivo de “*O que é a literatura?*” Agora, põem-se à prova as descrições prévias, ou melhor, delimita-se o alcance e teor dos momentos imanentes anteriormente construídos por oposição a uma história possível; o que culminará numa ambivalência, que, como se verá, é legítima: a prosa “por dentro” e “pelo avesso” é efeito ou pressuposto *de uma* história? Qual o escopo dessa ordem de razões determinantes, definidoras e externas? Ou a história da prosa e seus efeitos, cujo marco zero, e não por acaso, será o XVIII francês é feita *também* de seu interior, quer dizer, não apenas segue o compasso de seu material, mas ao segui-lo assegura-se de seu caráter irreduzível e absoluto? Expliquemo-nos. Da posição radical não pressuposta do XVIII à prosa da restauração pós 1848, Sartre traça uma história que se articula a partir de dois elementos distintos: a escrita, que repõe em sua forma, e por isso internamente, seu público e sua função, e o lugar da escrita que circunscribe e apresenta, num movimento do exterior em direção ao interior, o público e a função da escrita. O que há são duas “histórias” (melhor seria dizer, dois desenvolvimentos): uma história da ordem da “imanência”, outra da ordem da matéria. (Note-se porque “imaneente” aqui exige aspas: como vínhamos descrevendo os momentos transcendentais da prosa como uma “dinâmica da transcendência”, falar em imanência pode dar a falsa impressão de um *quid pro quo*. De fato a “dinâmica da transcendência” ou o núcleo dinâmico da prosa opera de modo imaneente por oposição à sua história material, história do ponto de vista da exterioridade.) O que estamos chamando de segundo momento de *O que é a literatura?* é justamente o desdobramento que repõe em perspectiva e em movimento histórico seu primeiro momento constitutivo, quer dizer, o desdobramento que, balizado também pela exterioridade de seu material, faz com que convirjam ao seu princípio constitutivo. Portanto, nesse segundo momento do ensaio, a transcendência, dinâmica constitutiva da prosa, passa pela revista das suas condições de possibilidades *externas*, quer dizer, fiel ao mecanismo híbrido que a constitui, Sartre alternará ao pólo dinâmico e constitutivo o pólo fático e material, levando às últimas conseqüências o hibridismo da operação que caracteriza a prosa: porque seu momento transcendental incompleto apenas resolve-se na matéria a que adere, é possível reconstituir essa adesão a partir da matéria, isto é, da exterioridade.

Assim, por que o XVIII francês será o marco zero dessa reconstituição material da prosa?

“O escritor por vezes desfruta dos favores passageiros de uma marquesa, mas ele esposa sua governanta ou a filha de um marceneiro. Tanto sua consciência quanto seu público é dilacerado. Mas isso não o faz sofrer. Ele tira seu orgulho, ao contrário, desta contradição original: ele pensa não ter parte com ninguém, que ele pode escolher seus amigos e seus adversários, e que basta tomar sua pluma para desvencilhar-se dos condicionamentos dos meios, das nações e das classes. Ele plana, sobrevoa, ele é puro pensamento e puro olhar. Ele escolhe escrever para reivindicar seu desenraizamento, que ele assume e transforma em solidão. Ele contempla os grandes de fora, com os olhos de burguês, e de fora os burgueses, com os olhos da nobreza, e conserva cumplicidade suficiente com um e com outro para os compreender igualmente por dentro”. (SARTRE, 1948, p. 147)

Ora, o XVIII francês cristaliza, num ponto ótimo, a história de um processo que começa em torno do século XVI (com Montaigne, naturalmente), no qual, pouco a pouco, a escrita assimila à sua natureza um caráter público, historicamente constituído, quer dizer, ela torna-se legítima e reconhecida como procedimento de generalização (e por isso de crítica) ao ocupar um lugar público, e até então inédito. Antes, quando a escrita era um entre os vários instrumentos de manutenção institucional da Igreja, ela era atividade de especialista. Têm-se, assim, os dois fios da meada: seu momento interno e, por isso, imanente; seu momento externo, quer dizer, material. Para que ela ocupe um lugar público, ela passa a ter destinatários: a grande tarefa da escrita foi, portanto, mediar em termos sintáticos e semânticos, um processo histórico sem precedentes, a, por assim dizer, “invenção” e o reconhecimento político do terceiro estado. Para que isso ocorresse foi necessário uma mudança estrutural no ato da escrita e em seu lugar natural: à medida que ela passa a ter um público real ou virtual, começa seu processo de conquista da autonomia: ela deixará, paulatinamente, de ser regulada “exteriormente” segundo preceptivas de função, de gosto e decoro para auto regular-se. Ora, a Corte permitia-se poetas e garantia-lhes um público que, no entanto, não se distinguia deles. Como seu público real coincidia absolutamente com

seu público virtual, o poeta cumpria uma função restrita que exprimia uma convergência de interesses explicável porque o ato da escrita se dava no interior de uma classe (ou estamento), ele devia obedecer a uma regra de convivência para iguais, em princípio, e, finalmente, porque a classe determinava seu escopo mediante o *gostō* a escrita ilustrava os bons modos e não devia passar disso. (“Considerado singularmente, o leitor chama-se *honnête homme* e exerce uma certa função de censura que se chama *o gosto*. Em suma, é simultaneamente membro das classes superiores e um especialista” (SARTRE, 1948, p. 134)).

Assim sendo, tal mudança estrutural – da escrita e seu lugar – apenas se concretizará quando houver um desajuste entre o público real e o público virtual, *possível*, das letras, quando aquela sociedade integrada e de bom gosto entrar em processo de desagregação (ou convulsão *política*), quando o escritor se puser a escrever para leitores impossíveis (como “o obscuro médico de Bourges ou um advogado sem causas de Reims”). Tal desajuste – no mundo simbólico e, por extensão, no mundo político – que produzirá os escritores avulsos, desclassificados (em sentido próprio, sem classe e cujo partido é o recém estabelecido pela própria escrita). É dessa perspectiva que se pode compreender o ajuste moderno à sofisticada e à *sképis* grega – é nesse espaço *desinteressado*, para o qual certamente os interesses podem convergir, mas não devem encontrar arrimo, que o escritor não apenas paira, mas torna possível a crítica. A crítica, num primeiro momento, será esse espelhamento possível que o trânsito entre as classes, proporciona: o escritor poderá escrever sobre a burguesia do ponto de vista do proletariado, do proletariado do ponto de vista da burguesia.

Assim, a crítica surgirá deste descompasso e estilhaçamento sistêmicos que a ascensão da burguesia como classe hegemônica produzirá – a prosa tem a idade da modernidade porque ela é impossível sem um *topos* público que a põe como espetáculo. É isso que marca também o ano zero da literatura enquanto tal (melhor, do romance por oposição à épica e à lírica), gênero híbrido e nascente, composto de parcelas de épica e lírica e de parcelas desse próprio processo de dissolução – a prosa em pessoa. A ambas, a crítica e o romance, que nascem imbricadas e se separarão tardiamente (basta lembrar do Quixote para se assegurar disso: ali o processo de composição passa pela crítica das novelas de cavalaria, o que equivale a

dois procedimentos precisos. Primeiro, muito simplesmente, a cada promessa posta pelas novelas de cavalaria – honradez aos justos, dignidade aos bravos –, a boa fé de Quixote exige uma contraprova impossível; o que se comunica com o segundo procedimento, a descrição estilizada das próprias novelas de cavalaria, que perdem a integridade narrativa neste rearranjo), caberá a tarefa de reinventar a idéia de verdade a partir desse processo novo e posto em movimento. E a sua verdade última será a descoberta do instante que as desliga abstratamente de seu lastro social. O crítico vagueia no instante, a crítica vive lance a lance. Daí a mania da análise, que mimetiza o processo que a produz e o colhe se fazendo (BENJAMIN, 1955, p. 16). E, finalmente, a negatividade que coroa e alinha todo esse movimento – transcrição transcendental deste processo de deslocamento social da escrita que exigirá, na sua idade de ouro, homens sem profissão para honrá-la e levá-las a cabo⁷.

“Um adolescente escolhe escrever para escapar de uma opressão que sofre e de uma dependência que lhe envergonha. Nas primeiras palavras que traça, ele acredita escapar de seu meio e de sua classe, de todos os meios e de todas as classes e ilumina sua situação histórica graças unicamente a apreensão reflexiva e crítica que faz dela: acima dessa mistura de burgueses e nobres que seus preconceitos encerram em uma época particular, ele se descobre, desde o momento que toma sua pluma, como consciência sem data e sem lugar, logo, como *homem universal*. E a literatura, que o libera, é uma função abstrata e um poder *a priori* da natureza humana: ela é o movimento por meio do qual, acada instante, o homem liberta-se de sua história. Em uma palavra, é o exercício da liberdade. No século XVII, escolhendo escrever, aceitava-se um ofício definido com suas receitas, suas regras, seus usos, seu lugar na hierarquia das profissões. No XVIII, os compartimentos foram quebrados, resta tudo por fazer. As obras do espírito, em vez de serem confeccionadas com mais ou menos felicidade e segundo as normas estabelecidas, são cada uma uma invenção particular e como que uma decisão do autor tocando a natureza, o valor e o alcance das Belas Letras. Cada um traz consigo suas próprias regras e os princípios segundo os quais pretende ser julgado, cada um pretende engajar toda a literatura e abrir novos caminhos” (SARTRE, 1948, p. 195).

Note-se como Sartre amarra as duas pontas do processo: aqui, negatividade é tanto o primeiro motor da consciência, seu arrimo e sua definição, quer dizer, o mecanismo que descola o homem da história *anônima* (em outro contexto poderia ser dito *da Natureza*) e o alça ao *universal*, quanto o lugar, o espaço que torna possível tal movimento. Ora, esse movimento, tantas vezes descrito, é absoluto como movimento, mas não homogêneo – é a passagem violenta, porque incompleta, do momento transcendental ao fato. A literatura, fundada nesse ato inaugural, será tanto o *a priori* da espécie humana que lhe permite liberar-se de sua história – estamos novamente operando no núcleo dinâmico da prosa – quanto a história, em sentido próprio, que torna isso possível, o século XVIII. O notável é que a descrição prévia da consciência, que remonta a *TE*, é reposta aqui como esquema operatório, mas a partir de termos inéditos. Assim, em vez de falarmos de caráter factual e intencional da consciência, por oposição às exigências da crítica kantiana e para lhe garantir a especificidade, como faz Sartre na *TE*, ou seja, uma complementaridade de ordens díspares, na camada *de fato* da experiência, fala-se agora num mecanismo anti-histórico no interior da história: “O que o escritor do XVIII reivindica incansavelmente em suas obras é o direito de exercer contra a história uma razão anti-histórica (...)” (SARTRE, 1948, p. 150) – eis, em pessoa, os dilemas que o engajamento estará prestes a enfrentar. Enfim, ele é sintoma deste mecanismo anti-histórico no interior da história.

O importante, entretanto, não será tanto a constatação que se faz dessa ampla complementaridade – consciência, negatividade, crítica, literatura, engajamento, história –, mas o desenvolvimento que Sartre dará a essa dupla história da prosa. Será justamente esse desenvolvimento que, sem deslocar o ponto médio de nenhum dos termos, assegura-se de sua necessidade e da necessidade dessa composição.

Ora, o desdobramento daquele momento feliz, a idade das luzes, desembocará na grande prosa e poesia francesa do XIX – num momento que a poesia também passará a ser crítica, à sua maneira – cujos avanços e recuos serão índice de uma nova idade histórica que culmina na prosa da Restauração (e que, em filigrana, significa uma nova posição da figura da “consciência” no interior do processo). E caberá à prosa da Restauração indicar o novo estado de coisas: se, por um lado, ela se recusa a

aderir às “gentes de mando” e espera, assim, preservar a honra do escritor, por outro lado, recusará o espaço que seria o seu, pensar em termos universais tendo no horizonte outra “classe” universal, o proletariado. Assim, não surpreende que diante de tal recusa, refará o tortuoso percurso rumo à especialização: tal processo produzirá um retorno petrificado ao especialista da Corte, na forma de uma literatura que se especializa em si própria. O que ainda lhe preserva o direito moral de não aderir ao mundo (não adesão que permanece como adesão negativa ao mundo) não evita, entretanto, que dê as costas aos humilhados e ofendidos.

Esse duplo ajuste de planos que é, finalmente, o fundo a partir do qual desdobra-se a liberdade do escritor – limite objetivo e cifrado da liberdade social –, significa as duas pontas do processo e Sartre não substitui a liberdade absoluta do escritor pelo processo social graças ao qual ele escreve, nem o processo social pela liberdade. Mas pretende, ao manter a tensão e o dilema, redefinir a prosa e crítica por meio do enigma do “engajamento”, que, de certo modo, traz à luz no arremate desta ampla arqueologia crítica.

“Descrever a situação não saberia alcançar a liberdade. A ideologia jansenista, a lei das três unidades, as regras da prosódia francesa não são arte. Ao olhar da arte são, de fato, nada, uma vez que de nenhuma maneira saberiam produzir, por meio de uma simples combinação, uma boa tragédia, uma boa cena ou um bom verso. Mas a arte de Racine deve inventar-se a partir delas, não se dobrando a elas, como se diz tão ingenuamente, e delas recebendo os incômodos e constrangimentos necessários: reinventando-se, ao contrário, conferindo a elas uma função nova e propriamente raciniana à divisão em atos, às cesuras, à rima, à moral de Port-Royal, de modo que seja impossível decidir se acomodou seu sujeito na forma que lhe era imposta por sua época, ou se ele verdadeiramente elegeu esta *técnica* porque seu sujeito a exigia” (SARTRE, 1948, p. 188).

O ônus desse “*cogito* em situação”, índice da convergência rigorosa entre situação e a estrutura do *cogito*, estará todo ele na conta da literatura. Esse mecanismo que, em última análise, torna possível o projeto iluminista dos *Tempos modernos*, justapõe política e prosa (por extensão, crítica) numa trama cerrada: o alcance de uma garante a efetividade da outra. O porquê

não fica difícil de adivinhar: a liberdade que a mudança estrutural da escrita torna possível encontra seu teto objetivo na revolução política promovida pela burguesia, quando classe em ascensão.

¹ “Son objet est hors d’elle par nature et c’est pour cela que d’un même acte elle le *pose* et le *saisit*. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue” (SARTRE, 2003, p. 98). A segunda frase da passagem é controversa e mereceu uma nota do organizador da edição. Entretanto, cremos que ela apenas reforça a primeira frase ao acentuar a *imanência* dos atos da consciência, palavra pouco utilizada por Sartre, que preferirá expressões de mais impacto. O fato é que tanto este “absoluto” quanto esta “interioridade” asseveram que a consciência é consciência de ponta a ponta, e se a hipótese acerca da presença formal do eu é descartada graças à clivagem sartreana fato/direito (e sua aposta nas possibilidades de uma fenomenologia descritiva), a hipótese acerca da presença material do eu – que visa sobretudo o inconsciente freudiano – é rechaçada graças a esse absoluto, a imanência incontornável da consciência onde “tudo é claro e lúcido”.

² Derrida, J. *Études philosophiques* (1963), “*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, par Ed. Husserl*”, *apud* (SARTRE, 1988, p. 26). Vale também notar a seguinte passagem:

“Porque os objetos constituídos têm determinações que não se reduzem àquelas da objetividade, a significação ser não se confunde com a significação objeto. Porque existe uma organização espontânea da experiência, ela tem uma racionalidade e um sentido que lhe é próprio. Porque o material hylético já se apresenta diferenciado em espécies, existe uma organização e um ‘sentido imanente’ ao sensível, que não remete mais a nenhuma *Sinngebung*. Ao apontar para esse conjunto de questões que excedem a temática da objetividade, e abrem espaço para uma ‘metafísica’, Husserl delimitava o território que, anos depois, seria ocupado pela ‘filosofia da existência’” (MOURA, 2001, p. 157).

Interessa-nos, sobretudo, a caracterização dessa diferença de natureza – aqui descrita com os detalhes que só a “clareza do olho reflexivo” pode ver – entre o “metafísico” por um lado, e o transcendental, por outro; porque seu justo rastreamento permite dar contorno mais nítido à especificidade das “filosofias da existência” – que na versão de Moura inclui certamente Heidegger. Além disso, a formulação indica ou sugere a formulação do problema que abre esse estudo: ao formular as alternativas entre posições políticas objetivas e má fé, Sartre sub-repticiamente sugere que a política – conceito – deve necessariamente ter todas suas determinações reguladas pela objetividade, ao menos na versão precisa de 1953. Ora, a versão merleau-pontiana dos fatos é exatamente o oposto: porque a política não é regulada pelas determinações que pertencem estritamente ao escopo da objetividade, porque a experiência é regulada por possíveis que não pertencem estritamente ao escopo da objetividade é que não há posição mais ou menos legítima – apenas posições políticas prováveis. Daí a dúvida da eficácia: uma aula de filosofia ou um “*metting à la Mutuelle*”? pergunta Merleau-Ponty.

Ora, se o núcleo, por assim dizer, de tal asserção é filosófico e seu ponto de partida é essa justa diferença especulativa entre “objetividade” e “experiência”, faz-se necessário, além dessa constatação bastante óbvia, uma outra ordem de detalhamento para compreender não apenas a diferença entre Sartre e Merleau-Ponty, mas porque a *política* também aparece na conta dessa diferença.

³ Traço um paralelo, apenas a título de ilustração, entre a crítica sartreana ao realismo ingênuo e um romance particular, classificado ora como realista, ora como regionalista (por vezes pelo leitor ingênuo e sonolento em cada um de nós), cuja força parece não estar no anedótico da matéria, ao contrário. Trata-se de *Vidas secas* de Graciliano Ramos. Lá tudo leva a crer se tratar de um “retrato” das coisas, e, às vezes, mais ainda, de um “relato verdadeiro” de uma situação que se não perdura ainda, deixou de existir ontem ou anteontem. Ora, mesmo a apreciação, no geral, muito correta, de Álvaro Lins (“*Valores e misérias das vidas Secas*”), acaba por conceder uma nota ao anedótico ao afirmar que “*Vidas secas* é o [livro] que contém maior sentimento da terra nordestina” (RAMOS, 1997, p. 153). O que, diga-se de passagem, não é incorreto em si, mas passa longe do essencial no romance. Se tomarmos, entretanto, o capítulo “Baleia” (o capítulo a partir do qual o livro se constituiu), é possível observar que sua força decorre menos de uma “descrição das coisas”, tomada de maneira simplificadora, e sobretudo de como Graciliano Ramos subverte a técnica realista da descrição (talvez em direção à própria realidade) ao determinar ao ato narrativo uma exterioridade violentamente rigorosa – o ato narrativo está todo ele posto nas coisas, não se aceita nenhuma mudança de curso que não seja dada, absolutamente, por meio das coisas –, que pretende ir até o fim de seus pressupostos – e que repõe o narrador, inclusive, do mesmo modo, em uma exterioridade absoluta –, salvaguardada por um absoluto sistema anti-sentimental que culmina na “humanização” da cadela Baleia, por oposição aos outros personagens. “Humanização”, bem verdade, não é o termo correto. O que parece ocorrer é que o ato narrativo, uma vez posto na absoluta exterioridade, transpõe o limite do Ego, tornando qualquer veleidade humana dispensável, em nome das coisas, e acaba por se esvaziar e, finalmente, impossibilitar o discurso do outro (nesse caso de Fabiano, Sinhá Vitória e os meninos) – e do mesmo. A força do narrador decorre da sua ausência anti-sentimental. Assim, os poucos recursos expressivos de Baleia, plenos na sua ineficácia, são alçados, relativamente, à altura dos recursos expressivos dos humanos, normalmente inatingíveis do ponto dos animais (uma vez que, no limite, os cães não falam). Essa expressividade por contraste salta aos olhos e se ajusta comparativamente melhor à situação dada, melhor que os recursos expressivos dos homens que, postos como coisas, ainda que guardem uma plenitude em tese, são tornados, de fato, impossíveis (estranhos entre si, exteriores a si mesmos). Nessa situação em que o absurdo é a regra, a descrição da morte de Baleia adquire uma insuspeitada profundidade e por contaminação transfere profundidade aos outros personagens incapazes de falar, porque comunga todos os personagens (o cão inclusive) em uma comunidade cuja característica principal é a impossibilidade dada pela precariedade – nesse “mundo coberto de penas”, melhor ser cão que ser homem. Sem avançarmos muito, é a liberdade absoluta de Graciliano Ramos, privilégio apenas dos grandes escritores, (além de seu orgulho de homem de interior que não aceita favores) que concretiza não um “retrato do sertão”, mas uma maneira de falar das coisas sabidas que não concede nada a ninguém, que mantém íntegro seu orgulho de escritor e não aceita desculpas – nem para ele, nem para os outros.

“Não se lembrava de Fabiano. Tinha havido um desastre, mas Baleia não atribuía a esse desas-

tre a impotência em que se achava nem percebia que estava livre de responsabilidade. Uma angústia apertou-lhe o pequeno coração. Precisava vigiar as cabras: àquela hora cheiros de suçarana deviam andar pelas ribanceiras, rondar moitas afastadas. Felizmente os meninos dormiam na esteira, por debaixo do caritó onde sinhá Vitória guardava o cachimbo” (RAMOS, 1997, p. 90).

⁴ “La lecture, en effect, semble la synthèse de la perception et de la création; elle pose à la fois l’essentialité du sujet et celle de l’objet; l’objet est essentiel parce qu’il est rigoureusement transcendant, qu’il impose ses structures propres et qu’on doit l’attendre et l’observer; mais le sujet est essentiel aussi parce qu’il est requis non seulement pour dévoiler l’objet (c’est-à-dire faire qu’il y ait un objet) mais encore pour ce que cet objet *soit* absolument (c’est-à-dire pour le produire). En un mot, le lecteur a conscience de dévoiler et de créer à la fois, de dévoiler en créant, de créer par dévoilement” (SARTRE, 1948, p. 94).

Quando Sartre descreve a leitura como uma síntese, ele estará descrevendo uma confluência que para o leitor atento de *EN* pareceria impossível. Essa confluência impossível é o cruzamento ou amálgama de passividade (da percepção) e a atividade (da consciência). Como caberá a leitura essa proeza? Ora, o livro não é um objeto, o livro é um instrumento. A leitura será o uso que se faz dele. E o esquematismo sartreano da transcendência encontra um análogo perfeito na leitura. A conversão do *cogito* em *cogito* em situação passa a ter sua contraprova decisiva na leitura. Será na leitura – momento privilegiado da escrita, lugar da sua reversibilidade – que a pura espontaneidade da consciência encontra seu avesso ideal, um acúmulo de atos intencionais esquecidos na forma nobre de matéria escrita.

“Ainsi la lecture est un pacte de générosité entre l’auteur et le lecteur; chacun fait confiance à l’autre, chacun compte sur l’autre, exige de l’autre autant qu’il exige de lui-même. Car cette confiance est elle-même générosité : nul ne peut obliger l’auteur à croire que son lecteur usera de sa liberté; nul ne peut obliger le lecteur à croire que l’auteur a usé de la sienne. C’est une décision libre qu’ils prennent l’un et l’autre. Il s’établit alors un va-et-vient dialectique; quand je lis, j’exige; ce que je lis alors, si mes exigences sont remplies, m’incite à exiger de l’auteur, ce qui signifie: à exiger de l’auteur qu’il exige davantage de moi-même. Et réciproquement l’exigence de l’auteur c’est que je porte au plus haut degré mes exigences. Ainsi ma liberté en se manifestant dévoile la liberté de l’autre” (SARTRE, 1948, p. 105).

Generosidade é o que coube a um ato cujo cruzamento de liberdades entra em convergência e não em concorrência ou confronto.

⁵ Estamos traduzindo o termo *parole* da seguinte passagem, “La parole est un certain moment particulier de l’action et ne se comprend en dehors d’elle” (SARTRE, 1948, p. 71), deliberadamente por *prosa*. Isso não é feito sem mais. Ao longo do texto em questão os dois termos – *parole* e *prose* – são intercambiáveis e o são não por acaso. Sartre pretende acentuar e ressaltar o caráter “comunicativo” da prosa. Para ele, a prosa será sempre *meio*, o que culmina nas suas belas análises da leitura: ponto de encontro e distensão dos *cogitos* em situação.

Além disso, vale notar que os campos semânticos que compõem a definição de dicionário de prosa em português autorizam, no mínimo, uma aproximação dos termos.

Veja-se: “*prosa* [Do lat. *Prosa* (subentende-se *oratione*), ‘discurso que vai em linha reta até o fim’, ao contrário do que se dá em verso, que volta quando completo.] *S.f.* 1. A maneira natural de falar ou de escrever, sem forma retórica ou métrica, por oposição ao verso. 2. *Fig.* Aquilo que é vulgar, trivial, positivo ou material. (...)” (HOLANDA, 1986, p. 1404).

⁶ A relação entre prosa e esclarecimento é posta de forma patente por Sartre: “A mesure que le prosateur expose des sentiments, il les éclaircit (...)” (SARTRE, 1948, p. 69). Ela indica sobretudo mais um viés que se desdobra da natureza da prosa. Sua concreção como fato é sua própria exposição, daí sua natureza performativa (sem hiato entre sua enunciação e sua operação). Entretanto, a história da filosofia ensina que essa ligação não é nem ocasional nem fortuita. Ela remete sim a um *leitmotiv* já explorado alhures do “projeto iluminista” do pós-guerra francês que parece encontrar finalmente nos termos de *Qu’est-ce que la littérature?* seu nó conceitual, o núcleo que, por assim dizer, amarra as duas pontas da meada. E se lembramos que os dois textos em questão (a “Apresentação” dos Tempos Modernos e *Qu’est-ce que la littérature?*) são o marco inaugural do projeto que representa a revista, o projeto de uma intervenção pública mediada pelo texto, mais sugestiva ainda fica a referência ao XVIII francês com suas características de filosofia, pública no modo de exposição e literária na forma.

Para não ficarmos apenas na sugestão, podemos acompanhar um caso que oferece uma analogia perfeita com os termos sartreanos.

Na apresentação de Bento Prado Jr. ao *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, lemos o seguinte:

“Essa bela continuidade, esse otimismo lingüístico que faz da linguagem o espelho impassível em que vêm refletir-se, sem conflito, as coisas inocentes, prolonga-se além do campo da gramática e da lógica: na própria idéia de uma ‘Filosofia das luzes’, no engajamento dos ‘Filósofos’ esse otimismo torna-se político. A gramática e a Política dos Filósofos amparam-se mutuamente: a livre circulação das palavras, este sopro muito leve de verdade, pode neutralizar a violência das coisas, instaurar o universo da liberdade” (ROUSSEAU, 1998, p. 11).

Ora, as *luzes* dessa filosofia, seguindo em linhas gerais o argumento de Bento Prado Jr., seu mecanismo de “esclarecimento”, estarão lastreados na linguagem (melhor seria dizer simplesmente na língua) que, ao revelar que o fundamento da violência é uma mentira – “Le premier qui, ayant enclos un terrain, s’avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva de gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile” (ROUSSEAU, 1971, p. 222) –, opera um retorno qualificado a si e torna possível assim desmascarar a mentira. Uma mentira, digamos, objetiva, à medida que ela só é posta pela língua dos homens em sociedade, e quase poderíamos dizer, abusando da paciência de Jean-Jacques, por uma “vontade geral” desnaturada e não por uma vontade qualquer. O que significa que a linguagem ao se depurar tem o poder de revelar o solo material da sua “sintaxe”, e da mentira que, em alguma medida, é portadora – e note-se, não apenas o lugar da mentira, a sociedade (o homem em estado de natureza não conhece a mentira nem tem porque dela fazer uso), mas seu porquê. Esse uso da linguagem é emancipação política. Ao lado disso é importante ressaltar a agudeza de Jean-Jacques. Ao determinar um estatuto ao “homem em estado de natureza” híbrido, quer dizer, uma ficção objetiva (que não dever ter existido, mas é instrumento necessário para pensar o que existe), ele estabelece um limite tácito à linguagem (nem tudo que é dito existe ou é verdadeiro) e uma esfera própria à sua eficácia: para a linguagem nela mesma considerada, a verdade não é da ordem da adequação, é da ordem da... linguagem.

Ao lado de Rousseau, “homem de paradoxos”, caberá a Diderot levar esta constatação às últimas conseqüências:

“Qu’il fasse beau, qu’il fasse laid, c’est mon habitude d’aller sur cinq heures du soir me promener au Palais Royal. C’est moi qu’on voit toujours seul, rêvant sur le banc d’Argenson. Je m’entretien avec moi-même de politique, d’amour, de goût ou de philosophie. J’aban-

donne mon esprit à tout son libertinage. Je le lasse maître de suivre la première idée sage ou folle qui se présent, comme on voit, dans l’allée de Foy, nous jeunes dissolus marcher sur le pas d’une courtisane à l’air éventé, au visage riant, à l’oeil vif, au nez retroussé, quitter celle-ci pour une autre, les attaquant toutes et ne s’attachant à aucune. Mes pensées, ce sont mes catins” (DIDEROT, 1994, p. 605).

Assim, a libertinagem, que em Diderot também é na e pela linguagem, rebaterá na política. Tanto do lado da autonomia relativa que ela, a linguagem, concede a quem dela faz uso (não me ligo definitivamente a nenhuma idéia, percorro incessantemente todas), quanto ao seu prosaísmo, sua “falta de seriedade”, seu antidogmatismo (o passeio desocupado pelo jardim público). Nos dois casos os usos da linguagem se remeterão à política: o uso que se faz da palavra exigirá seus direitos.

Podemos concluir essa referência aos *philosophes* do XVIII francês feita, como se pretendeu, “por dentro”, alterando enfaticamente o ponto de vista. Para tal basta que, em vez de centrarmos nossa atenção nas possibilidades de identificação que oferece a suposta analogia entre os usos e abusos (públicos) da prosa do XVIII e o programa sartreano de constituição de um ensaísmo crítico, tomarmos deliberadamente um ponto de vista estritamente externo, quer dizer, materialista (um que suponha que a constituição desses dois fenômenos dados tenha uma chave constitutiva exterior ao próprio fenômeno; e que não é suficiente para revelar seu segredo, desvendar os momentos da sua imanência).

Tal mudança, entretanto, já se anuncia grandiosa e equivaleria a uma outra tese, quer dizer, a um outro *parti pris*.

Como não convém assumir sem mais o ônus de escrevê-la a esta altura, mais vale seguir alguns momentos do livro de Paulo Arantes (ARANTES, 1996) justamente porque, tendo um horizonte de investigação mais amplo que o nosso, como o título indica, e operando deliberadamente com procedimentos de outra natureza, esse seu conjunto de estudos (notável sob vários aspectos), incorpora como um capítulo menor da história que ele pretende contar, a mesma convergência e praticamente nos mesmos termos que o fio da nossa meada, salvo uma novidade que, em função mesmo das nossas opções, não aparece nos nossos desenvolvimentos: a figura do intelectual. À parte isso, a história da dialética que Paulo Arantes nos conta percorre igualmente uma genealogia da prosa (no seu caso mais horizontal, no nosso, mais vertical) medida, entretanto, com a régua da ideologia (o que não poderia ser diferente dado o caráter deliberadamente materialista do seu empreendimento).

Assim, a leitura que ele faz pelo avesso, a contrapelo, do “reino animal do espírito”, a famosa fórmula hegeliana para descrever as diástases do espírito, os movimentos espasmódicos do espírito aquém de um núcleo organizador que faça deles sistema, e cujo exemplo o mais acabado (podemos dizer ironicamente) é o sobrinho de Rameau, demarca o postulado que perpassa todo o livro na forma de demonstrações, alusões e figurações: a prosa tem a idade do capitalismo – e eis-nos revelado o princípio externo de constituição do discurso. (Importante ressaltar que Paulo Arantes não desconhece nem a sofística nem a sképis grega, bem como suas atualizações modernas, o que não compromete em nada sua empresa.)

Desse modo, se o “reino animal do espírito” é a sociedade burguesa (a qual estaria bem representada na figura do sobrinho), a crítica hegeliana ao elogio da sofística que representa o diálogo de Diderot é possível graças ao lugar a partir do qual ela é encetada: a periferia dessa mesma sociedade burguesa – e pareceria um truísmo dizer que é da (e na) periferia que essa sociedade encontra seus limites, se essa afirmação (que pode oscilar do seu caráter geográfico

ao seu caráter transcendental sem aviso prévio) não fosse legítima e o alcance que lhe dá Paulo Arantes, a fatura que produz, não fosse surpreendente. É o que lhe permite afirmar, na esteira de Lukács, acerca de “o singular efeito de conhecimento produzido no plano cultural e teórico pelo desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo” (ARANTES, 1996, p. 22).

Não avancemos muito mais já que os desdobramentos e as direções que aponta Paulo Arantes são múltiplas, multifacetadas e... dialéticas (e as notas de pé de página não a comportariam). Concluamos essa pequena digressão com uma passagem sumária sobre Montaigne – figura chave para nossos desenvolvimentos e pouco explorada – que resume, por assim dizer, o *parti pris* de Arantes na equação que faz entre a prosa (ponto de vista imanente do processo, no qual a luta de classes aparece, mas criptografada) e o intelectual (ponto de vista externo, cujo lugar social decifra a criptografia especulativa da prosa):

“Noutras palavras, o Ensaio como forma e o intelectual moderno têm a mesma idade, de tal sorte que as características estruturais de um espelham-se na índole e nos humores de outro, cuja trajetória social acidentada reflete-se por sua vez no destino ideológico de um gênero de fortuna crítica instável” (ARANTES, 1996, p. 65). E poderíamos repor nossas peças no desenho de jogo, na sintaxe de Arantes: o alcance do golpe de vista sartreano resume-se à percepção da necessidade de um desvio necessário que passe pela redefinição da prosa com vistas a reeditar a figura “bizarra” do intelectual. A revista *Les temps modernes* é efeito e condição de possibilidade disso.

And last but not least – Paulo Arantes, seguindo as pistas que nos dá Bento Prado no seu prefácio ao *Ressentimento da dialética*, descobre a figura “bizarra” do intelectual por obra e graça de Alexandre Kojève e sua particularíssima leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. O mesmo personagem, Alexandre Kojève, que se encarregou de apresentar à “geração existencialista” um Hegel redivivo, mundano e em ação.

⁷ Importante notar a distância que esta perspectiva (sartreana e, sobretudo, francesa) guarda em relação ao mundo anglo-saxão e protestante. Basta lembrar que Bacon escreve ensaios, é Chanceler de Elizabeth (homem da corte) e a escrita prolifera como ensaio e como crítica por causa da revolta protestante, que é popular e não burguesa.

Referências bibliográficas

ARANTES, P. E. 1996. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel*. São Paulo: Paz e Terra.

AUERBACH, E. 1991. *Mimesis: the representation of reality in western literature*. 10ª edição. Princeton: Princeton University Press.

BENJAMIN, Walter. 1955. *Einbahnstrasse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DIDEROT, D. 1994. *Œuvres: tome II, contes*. Paris: Robert Laffont.

HOLANDA, A. B. de H. 1986. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

- KOJÈVE, A. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École de Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard
- MOURA, C. A. R. 2001. *Racionalidade e crise : estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editoria da UFPR.
- RAMOS, G. 1997. *Vidas Secas*. 72ª edição. Rio de Janeiro: Record.
- ROUSSEAU, J.-J. 1971. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier Flammarion.
- _____. 1998. *Ensaio sobre a origem das línguas*: apresentação de Bento Prado Jr. Campinas: Editora da Unicamp.
- SARTRE, J.-P. 1995. *Carnets de la drôle de guerre: septembre 1939- mars 1940*. Paris: Gallimard.
- _____. 1988. *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*: Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin.
- _____. 2003. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*: textos introduits et annotés par V. Coorebyter. Paris: Vrin.
- _____. 1943. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- _____. 1981. *Oeuvres romanesques*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- _____. 1947. *Situation I: essais critiques*. Paris: Gallimard.
- _____. 1948. *Situations II: qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.
- TORRES FILHO, R.R. 1987. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.

