



MODERNIDADE E LITERATURA ENGAJADA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HABERMAS E SARTRE.

Lennimarx Porfírio Oliveira ¹

RESUMO

Este trabalho consiste em uma aproximação entre a teoria da modernidade desenvolvida por Jürgen Habermas e a ideia de literatura engajada sob a perspectiva de Jean-Paul Sartre. O artigo mostra como a teoria habermasiana se constrói em diálogo com a tradição de pensamento para que se possa ressaltar a novidade representada pela distinção conferida por Habermas ao agir comunicativo, o qual passa a vigorar como o modo fundamental do agir social. A modernidade é vista, então, como a emancipação das diferentes esferas de valor do mundo da vida, articuladas enquanto materializações dos quadros de referência, de acordo com os quais se realiza o agir comunicativo. É mostrado como Sartre reconhece na literatura uma ponte entre o efêmero e o duradouro. A autonomia da arte enquanto esfera de valor encontra eco no papel reservado por Sartre à literatura em seu *Que é a Literatura?* através da figura do engajamento, significando participação do escritor nos assuntos de seu tempo.

Palavras-chave: Habermas; Modernidade; Agir Comunicativo; Sartre; Literatura.

MODERNITY AND ENGAGED LITERATURE: A RAPPROCHEMENT BETWEEN HABERMAS AND SARTRE

ABSTRACT

This paper makes a rapprochement between the Jürgen Habermas' theory of modernity and the concept of engaged literature under Jean-Paul Sartre's perspective. It demonstrates how the Habermasian theory is built in dialogue with the tradition of thought, in order to highlight the novelty brought about by his concept of "communicative action", understood as the fundamental mode of social action. Thus, modernity is seen as the emancipation from the distinct value

spheres of the world life, which are articulated as realizations of the framework, according to which the communicative act is performed. The paper discusses how Sartre recognized in literature a bridge between the ephemeral and the enduring. The autonomy of art as value sphere resonates in the role reserved for literature by Sartre in his book *What is Literature?* that means participation of writers in the affairs of their time.

Keywords: Habermas; Modernity; Communicative Action; Sartre, Literature.

Introdução

O tema da modernidade é tratado nas inúmeras discussões que vem nutrindo, desde o momento de sua "elevação" a problema filosófico e nas diferentes abordagens e expectativas que tem gerado em referência ao seu enquadramento histórico, como sinônimo de resultado de processos de cisão que impactaram a influência duradoura e até então coletivamente assegurada da religiosidade, enquanto centro da vida comunitária. Sua raiz etimológica vem do latim *modernus*, cujo significado aponta para aquilo que pertence aos dias atuais; já em sua origem, o termo visa demarcar a ruptura de uma atualidade contra o pano de fundo de tempos pretéritos, ou seja, sublinha a diferença entre a Cristandade e a antiguidade pagã. Enquanto manifestação de um espírito do tempo criticamente posicionado com relação à tradição, a modernidade remonta à alta escolástica. Entretanto, sua fixação como fenômeno permanente no horizonte cultural decorre em especial dos seguintes fenômenos: a promoção do deleite profano à centralidade nas representações artísticas promovida pelo Renascimento; o papel solapador da autoridade religiosa assumido pela Reforma quando esta elege a Escritura como fonte de toda a verdade de Fé e promove a consciência individual a sacrário; a revolução no pensamento científico, que desacopla o ideal de verdade do de autoridade ao ponto de tornar a atitude questionadora um ideal normativo da investigação científica; a gênese do modo

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

de produção capitalista, com a consequente presença intensificada dos caracteres típicos do modo de vida burguês no plano das representações simbólicas.

A primeira vez em que a modernidade é tratada do ponto de vista filosófico, entendida não apenas como uma tomada de posição frente à tradição, mas sob o aspecto da análise do processo por meio do qual o presente revisa os pressupostos normativos veiculadores da tradição, ocorre em Hegel, embora se possa encontrar na tripartição da racionalidade proposta por Kant o discernimento da diferenciação de esferas valorativas da qual se vale o processo de modernização social. Hegel, no plano metateórico, radicaliza a forma de relacionamento entre pensamento e história ao reivindicar para a filosofia a missão de realizar o diagnóstico do seu tempo e, no plano filosófico, atribui a seu próprio esforço intelectual a tarefa de buscar uma síntese na qual se articule a diversidade conflituosa do tempo presente². Ele identifica a subjetividade como marca elementar dos novos tempos, expressa na religiosidade autônoma impulsionada pela Reforma, na consagração da propriedade privada e da liberdade individual pelo direito civil burguês, no caráter desmistificador da ciência natural moderna e na experiência de autofruição propiciada pela arte romântica. Hegel, desse modo, após identificar o princípio regulador da modernidade dá um passo decisivo na direção de resolver o problema das cisões entre subjetividade e objetividade, sociedade civil e estado, família e *polis*, universal e particular, fazendo com que a totalidade fragmentada retorne à unidade exatamente por meio do princípio ocasionador da fragmentação, ou seja, as esferas de validade tornadas autônomas no contexto da modernidade são integradas em um processo emancipatório que subjaz à história universal, o qual assume sua forma acabada nas figuras espirituais dos novos tempos e se

² Cf. HABERMAS, 2002, p. 24s.

torna consciente de si por meio da filosofia do idealismo absoluto. Hegel, portanto, promove a reconciliação no tecido civilizatório fraturado quando traz ao conhecimento qual o princípio normativo de um tempo desligado da obrigação de fazer valer modelos tradicionais e toma como base a identificação da sociedade com um macrossujeito para então projetar na evolução histórica a trajetória da humanidade na direção da liberdade concreta.

Esse modelo, adotado por Hegel, no qual se realiza a subsunção da teoria de sociedade ao quadro conceitual da filosofia do sujeito, apresenta sérios obstáculos que comprometem a sua viabilidade teórica. Pois se, por um lado, é creditado a Hegel o mérito por ter estabelecido conceitualmente o quadro sob o qual se desenrola a modernidade, por outro lado, as conclusões a que ele chega findam por anular os impulsos desencadeadores da modernidade, na medida em que os comprime sob a lógica totalizante e unificadora do espírito absoluto. A leitura do mesmo tema proposta por Habermas lança mão de ferramentas teóricas mais diversificadas em uma abordagem de duas frentes: no plano empírico-fenomenológico, recorre-se aos desdobramentos históricos do processo de modernização social que tem lugar no ocidente (leia-se Europa e seus desdobramentos civilizatórios), partindo-se das análises abrangentes formuladas por Weber, Durkheim, Mead e Parsons; no plano estrutural, Habermas recorre a uma pragmática transcendental das formas de interação simbólica, ou seja, faz uma análise desta por meio da qual são revelados os pressupostos formais da comunicação humana, juntamente com as diferentes funções contextuais da linguagem e os níveis distintos dentro dos quais se fazem valer os processos comunicativos; por fim, comparando-se os resultados da pragmática transcendental com as conclusões a que se chega à análise histórica, torna-se claro o sentido no qual a modernização das sociedades corresponde um incremento de racionalidade sob o aspecto do acúmulo de saber especializado,

decorrente da diferenciação e autonomização das esferas de validade do mundo da vida³.

A dinâmica da modernidade

A célebre contribuição de Max Weber para explicar o triunfo do racionalismo ocidental, em um vínculo necessário com a modernidade, no clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, oferece os elementos básicos para se compreender o processo de desencantamento do mundo sob o ponto de vista do aprofundamento da presença da ação instrumental no modo de vida ocidental. Por meio da ruptura característica da reforma protestante, passam a ter grande relevância o trabalho enquanto modo de dignificar o homem pela atenção ao chamado vocacional, os valores de uma relação reflexiva e ponderada na lide com os frutos do trabalho, o desprezo pela fruição imediata de prazeres e a ênfase na acumulação de riquezas. Essas características, próprias do protestantismo, adquirem autonomia com relação ao seu contexto generativo e ditam a tônica produtiva do capitalismo desenvolvido. Ao mesmo tempo em que ocorre a emancipação da esfera produtiva com relação ao poder efetivo da religião, de modo a constituir, tal como ocorre com o Estado, um dos sistemas de ação social, a cultura de um modo geral passa por um processo semelhante: a religião, outrora ocupando o papel de centro das visões de mundo, torna-se um tipo de articulação simbólica, denominada sistema de ação cultural ao lado das esferas de valor que se configuram em termos de estarem submetidos a critérios

³ Habermas aponta também os aspectos ambivalentes da modernidade, tanto do ponto de vista da quebra da harmonia na relação entre as diferentes esferas de validade do mundo da vida, quanto em termos da supressão dos critérios suficientes de uma esfera em nome dos imperativos sistêmicos, fenômeno identificado pelo autor com o nome de colonização do mundo da vida. Para maiores esclarecimentos, cf. HABERMAS, 2002, Cap. XII; HABERMAS, 2012, v.1, 598ss.

de verdade, correção normativa e beleza ou autenticidade. A teoria da ação social de Weber mostra que cada um desses sistemas de ação social secularizados escolhe meios específicos, através dos quais eles desdobram seus potenciais de racionalização social: ciência e tecnologias sociais levarão adiante ideias cognitivas; direito e moral funcionam como instrumentos de aprofundamento da racionalização do conteúdo de ideias normativas; no âmbito dos ideais estéticos, a arte e a crítica artística entrecruzam e desenvolvem os potenciais de fruição hedonista e de redenção intramundana.

Habermas aponta que o modelo de modernização social proposto por Weber restringe-se a um padrão seletivo de racionalização pelo fato de a teoria weberiana pressupor que a tensão entre mundo e religião preside a diferenciação das esferas de valor. Nela se vê delegada à religião a função de preservar a expectativa de que, no que concerne ao interesse humano, seja presidido por alguma finalidade sensata⁴. A necessidade de fundamentação religiosa se deve ao caráter paradoxal da racionalização social: o motivo de que haja a sensação de que a racionalidade do mundo é destruída reside no fato de que as esferas culturais se autonomizam e se diferenciam radicalmente enquanto expressão de uma racionalidade potencializada. A razão pela qual esse problema em que a teoria da modernidade desenvolvida por Weber vê-se entrelaçada torna-se clara quando se leva em consideração a tipificação da teoria weberiana da ação. Embora Weber enumere quatro tipos de agir social (racional-teleológico, racional valorativo, passional e tradicional), todos eles são obliterados por aquele que lhes serve de modelo: o agir racional teleológico. Ainda que chegue a indicar coordenações de agir social, diferenciadas entre posicionamento de interesses e comum acordo normativo, Weber restringe-se conceitualmente ao plano da interação entre sujeitos do direito privado. Para Habermas, é preciso, portanto,

⁴Cf. HABERMAS, 2012, v.1, p. 598s.

assentar a teoria da ação social sobre novos fundamentos com vistas a pavimentar o caminho para uma explicação satisfatória da modernidade enquanto difusora da autonomia e da diferenciação das esferas de valor.

Modernidade e agir comunicativo

Habermas lança mão de uma concepção de agir social dentro da qual, além do agir racional-finalista, também tenha espaço um tipo de agir voltado para o entendimento recíproco. Traça-se a fronteira entre o agir estratégico e o agir comunicativo. No primeiro caso, trata-se de um processo no qual os agentes, movidos por interesses distintos e mesmo conflitantes, manifestam a intenção de influenciar o ouvinte e orientá-lo a agir de determinado modo, ou seja, visa-se alterar o estado de coisas dentro de algum contexto interativo. No segundo caso, por seu turno, a intenção dos agentes consiste em atingir um acordo sobre o modo em que as coisas estão dadas. Para elucidar este ponto, Habermas lança mão da teoria dos atos de fala, desenvolvida por Austin, no que diz respeito à distinção entre o efeito perlocucionário de um ato de fala e o êxito ilocucionário:

Efeitos perlocucionários, assim como os êxitos de ações teleológicas em geral, podem ser descritos como estados no mundo ocasionados por meio de intervenções no mundo. Êxitos ilocucionários, por sua vez, são alcançados no plano das relações interpessoais, em que os participantes da comunicação entendem-se uns com os outros sobre alguma coisa que está no mundo (HABERMAS, 2012, v.1, p. 508).

A ênfase na teoria dos atos de fala pode trilhar um caminho pouco promissor caso queira fazer o agir direcionado ao entendimento refluir como mais uma forma de emprego da linguagem, quando se deve, na verdade, tratar de enfatizar o papel do ato de fala como um mecanismo articulador de outros tipos de ações. De qualquer modo, em que pese o fato de ser problematizável a distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários, a teoria dos atos de fala

presta-se a um relevante papel no tocante a se fazer a distinção entre interações de orientação estratégica⁵ e aquelas de orientação comunicativa.

Incluo no agir comunicativo as interações mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários, e tão somente fins como esses. Ao contrário, considero agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante deles (HABERMAS, 2012, v.1, p. 510).

Levando-se em consideração que o agir comunicativo constitui um *médium*, através do qual os participantes das interações buscam articular seus planos de ação individuais, tendo em vista uma perspectiva ampliada para atender às necessidades de entendimento de um grupo no qual se está inserido, cabe mencionar o papel que uma pragmática formal dos meios pelos quais a comunicação se encaminha no sentido de tornar explícitas as estruturas de um tipo fundamental de racionalidade presente ao processo gerador de consensos. Desse modo, além de se superar as aporias típicas de uma teoria da racionalidade do agir social que toma uma direção na qual a ação teleológica serve de modelo fundamental, é possível mostrar de maneira mais sistemática a conexão que as esferas de valor do mundo da vida possuem com os pressupostos formais do entendimento intersubjetivo, e de que forma a modernidade traz ganhos cognitivos para cada uma das esferas diferenciadas. Em seguida, será possível enfatizar os traços que a modernidade assume do ponto de vista estético, e de que modo suas características vão ao encontro do papel do escritor reservado por Sartre a seus coetâneos.

O agir orientado para o entendimento constitui uma das formas pelas quais a interação entre indivíduos é levada adiante. Em termos factuais, ele se direciona

⁵ O agir estratégico, por sua vez, consiste em um gênero de ação orientada para fins, juntamente com o agir instrumental. Enquanto o primeiro tipo de teleologia decorre em um contexto de intersubjetividade, o segundo se passa dentro da relação clássica de disposição de objetos.

a um dos três quadros referenciais que permitem o processo comunicativo, qual seja, uma comunidade de falantes e ouvintes cujos papéis são interativamente delimitados⁶. Perfazem os demais quadros referencias o mundo objetivo performativamente pressuposto e a subjetividade do agente dotado das capacidades comunicativamente adquiridas. A interação tornada efetiva pela via comunicativa obedece aos seguintes parâmetros formais pragmaticamente pressupostos: a existência de um mundo exterior suprassubjetivo a ser adotado como referencial acerca do qual os falantes hão de se entender em um procedimento de formação de consenso; o pertencimento dos participantes a um grupo de comunicação dotado de um conjunto de conhecimentos de normas e capazes de fazer uso dessas mesmas normas na *performance* característica ao jogo de linguagem, nas palavras de Wittgenstein; finalmente, que o agente do processo seja dotado de um elenco de características psicológicas que o façam capaz de atentar ao mundo fisicamente constituído, compartilhar as normas de interação da comunidade e expressar-se sinceramente. Quando algum desses pressupostos é colocado sob suspeita, os participantes ingressam em um procedimento de argumentação, de modo a dar “prosseguimento reflexivamente direcionado do agir que se orienta por outros meios ao entendimento” (HABERMAS, 2012, v.1, p. 61). O discurso constitui-se em um tipo de comunicação altamente especializada e dotada de regras específicas para que se possa chegar a um consenso válido oriundo desse processo, tais como: ele deve estar aberto a todos os que tenham condições de dele participar; qualquer asserção pode ser introduzida ou problematizada por qualquer um dos participantes; qualquer participante pode manifestar seus desejos, atitudes e vontades; nenhum falante pode sofrer coerção ou restrição do exercício de qualquer de suas atribuições; a

⁶ Habermas desenvolve uma análise apurada de como o sistema de pronomes pessoais dá substância e forma a uma comunidade de falantes e a cada um dos falantes enquanto indivíduos. Cf. HABERMAS, 1983, p. 215s.

única coerção válida é a do melhor argumento, ou seja, aquele que é capaz de gozar do assentimento de qualquer um que seja afetado performativamente por ele⁷.

O processo argumentativo, do mesmo modo que possui normas procedimentais às quais se adequar, está em relação incontornável com um conjunto de saberes detido por uma comunidade, no que tange ao correlato de conteúdo da argumentação. De modo sumário, pode-se afirmar que o conjunto de saberes disponível para uma determinada comunidade, passível de articulação e compartilhamento pela via da linguagem, constitui aquilo que Habermas denomina mundo da vida⁸. Neste, os atores interagem entre si de modo relativamente espontâneo, no que diz respeito ao entendimento acerca das coisas como elas se encontram no mundo, na resolução de problemas, na formulação de juízos avaliativos ou expressivos e também quanto às normas de acordo com as quais se deve agir. A partir dessa práxis “ingênua” forma-se o conjunto de tradições disponíveis aos membros de uma comunidade enquanto pano de fundo cultural diante do qual novas interações serão possíveis. A base sobre a qual se constituem as ações do cotidiano é a familiaridade com um conjunto de significações não problematizadas e sempre acessíveis enquanto componentes de um estoque cognitivo de posse compartilhada.

Sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte de um mundo da vida. O mundo da vida deles constitui-se de convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas. Esse pano de fundo ligado ao mundo da vida serve como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos partícipes como se fossem isentas de problemas. Em suas realizações interpretativas,

⁷Cf. HABERMAS, 1989, p. 112. Essas regras são constitutivas para aquilo que Habermas denomina situação ideal de fala. Ainda que se possa acusar essa caracterização como excessivamente distante das situações concretas de comunicação, ela serve como uma espécie de ideal regulativo de um processo argumentativo bem sucedido.

⁸À espontaneidade do mundo da vida corresponde a capacidade do sistema de dar prosseguimento aos imperativos funcionais. Cf. HABERMAS, 2012, Cap. VI.

os envolvidos em uma comunidade de comunicação estabelecem limites entre o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado, de um lado, e os mundos subjetivos de indivíduos e de (outras) coletividades. As concepções de mundo e as pretensões de validade correspondentes constituem o arcabouço formal com que os que estão agindo comunicativamente ordenam os respectivos contextos situacionais problemáticos (isto é, carentes de acordo), dispondo-os em seu mundo da vida pressuposto de maneira não problemática. (HABERMAS, 2012, v.1, p. 139s.)

O processo argumentativo suspende essa relação imediata entre agente e o saber disponível sob a forma de uma tradição consolidada. Lança-se mão de uma correlação com os processos imanentes ao mundo da vida para intensificá-los, graças ao procedimento de tornar o agir comunicativo reflexivo sob a forma do discurso. A situação na qual os discursos funcionam como meios de racionalização das práticas comunicativas inerentes ao mundo da vida é análoga ao processo de separação e diferenciação das esferas culturais de valor já percebido por Weber, com o diferencial de que, em vez de enfatizar o desdobramento dos potenciais de racionalidade sob a égide do agir racional-teleológico, Habermas parte da estrutura racional do agir comunicativo e, por meio da correlação entre o quadro referencial do agir comunicativo com as esferas do mundo da vida, mostra como a modernidade está imbuída da liberação de potenciais comunicativos subjacentes às formas cristalizadas de cultura. A referência dos atos de fala a uma realidade física, objetiva e constante, quando colocada sob o prisma da problematização dos conteúdos aceitos de maneira pré-reflexiva, cria a necessidade de um discurso especializado que verse a respeito das condições sob as quais é possível validar as asserções feitas relativamente aos objetos e que seja passível de formular juízos epistêmicos validados sob os critérios de verdade. Esta função discursiva é desempenhada pela ciência. De igual modo, a comunicação cumpre um papel tendo em vista o tecido da intersubjetividade, não apenas visando as capacidades cognitivas esperadas de um conjunto de sujeitos, como também regulando as ações desse

conjunto, de modo que, em se tratando de por em jogo as normas que regem o comportamento de um grupo, aparece a necessidade de articular-se um discurso que tenha por critério de validade a correção normativa. A essa expectativa correspondem o Direito e a moral. Por fim, o ato de fala é desempenhado de modo adjunto à perspectiva internalista, na qual se supõe o falante estar expressando sinceramente um estado psicológico ou emotivo. Essa expressão autêntica de um estado interior deve obedecer a critérios de validade estética e se pode vê-lo encadeado com a representação artística enquanto linguagem especializada.

Arte autônoma e literatura engajada

A configuração da arte enquanto um ramo especializado na modernidade cultural pode ser aferida não apenas por meio de uma abordagem embasada pela teoria social, como também a partir da autoimagem formada pelo discurso artístico enquanto índice da modernidade estética. Habermas salienta também que é a crítica estética quem pela primeira vez atenta para o problema dos fundamentos de uma modernidade autossuficiente, como deixa entrever a *Querela dos Antigos e Modernos*.⁹ Baudelaire, no papel de teórico da arte, inaugurou um tipo de distinção que alteraria a própria relação entre modernidade e temporalidade: se até então o moderno se definia em contraposição ao antigo, a partir de então, ele assume o sentido daquilo que mantém a sua realização no horizonte do transitório e articula-se com o eterno e duradouro; a arte moderna revela-se como uma ponte entre o efêmero atual e o permanente. O belo é visto como o eterno, imutável e definitivo, travestido de contingente, passageiro e

⁹Cf. Habermas, 2002, p. 12

efêmero. Essa leitura da modernidade estética, sugerida por Baudelaire, apresenta um parentesco com a configuração que a literatura francesa assume para Sartre no diagnóstico que ele fez de seu tempo. Sartre sublinha o caráter eminentemente situacional vivido pela literatura em sua época, sobretudo em função dos grandes acontecimentos que tomaram lugar a partir da crise de 29. Embora o relato tecido por Sartre tenha preocupações históricas bem específicas, e o autor busque explicar as condições de desenvolvimento das concepções literárias dominantes, dando proeminência aos eventos externos à própria arte (possivelmente um modo de sublinhar a historicidade da própria arte por meio da historicidade da crítica), é possível vislumbrar uma concepção de literatura segundo a qual o sentido próprio do fazer artístico é buscado na articulação entre o transitório do histórico referente à condição em que se encontra o artista e o metafísico. A partir de condições localizadas, lança-se uma ponte para a condição humana em geral. É nisso que consiste o papel de uma literatura engajada: para além de qualquer vínculo político ou partidário, mergulhar no contexto histórico, a partir do qual o próprio autor escreve para emergir, lançando-se em direção à universalidade¹⁰. Do mesmo modo que o belo transcendental transfigura-se nas formas contingentes, a literatura engajada é dotada de caráter metafísico por fazer justiça às condições transitórias de quem se encontra no fluxo da história.

Quando pensa ter janelas para o eterno, o escritor perde contato como seus iguais, sente-se beneficiado por luzes que não pode comunicar à turba ignara que ferve abaixo dele; [mas] se chega a compreender que o melhor meio de ser atropelado por sua época é voltar-lhe as costas ou pretender elevar-se acima dela, e que não se chega a transcendê-la fugindo dela, mas sim assumindo-a para transformá-la, isto é, ultrapassando-a na direção do porvir mais próximo, então ele escreve por todos e com todos, porque o problema que procura resolver com seus meios próprios é o problema de todos. (SARTRE, 2004, p. 169)

Do ponto de vista da análise da teoria social sobre o desenvolvimento autônomo da esfera de valor ligada à experiência estética, é possível encontrar

¹⁰Cf. SARTRE, 2004, p. 166.

pontos de concordância entre o diagnóstico habermasiano dos efeitos da modernização cultural para o campo especializado da arte e da crítica estética e o relato produzido por Sartre a respeito da sucessão de gerações na literatura francesa de seu tempo. A teoria do agir comunicativo desempenha, em sua abordagem do tema da modernidade, um papel duplo no qual cada uma das funções exerce complementaridade: se por um lado a investigação almeja descrever as condições formais das estruturas de agir, por outro ela se debruça também sobre a experiência histórica vinculada. Assim sendo, a experiência estética se escreve no quadro fundamental em que se articulam modelos de beleza e veracidade disponibilizados pelo fundo pleno de conteúdo em que consiste o mundo da vida. A radicalização desse tipo de experiência finda por liberar potenciais inexplorados de fruição estética e de experiência de si mesmo, os quais assumem uma forma amadurecida na concretização do ideal de arte autônoma. Em que pese sua ênfase na localização inescapável do escritor em sua conjuntura relativa, Sartre também vislumbra para a literatura um tipo de autonomia.

Uma obra só é bela quando, de certa forma, escapa ao seu autor. Se ele retrata a si mesmo sem para isso ter um projeto, se as suas personagens escapam ao seu controle e lhe impõem seus caprichos, se as palavras sob a sua pena mantêm uma espécie de independência, então o escritor produz a sua melhor obra. (SARTRE, 2004, p. 155).

O papel do leitor é destacado por uma concepção tal qual a expressa acima, embora Sartre não deixe de prevenir que reservar esse tipo de papel para a literatura pode ocasionar um mal-entendido: confundir autonomia da obra com uma espécie de “anarquia metodológica” da obra de arte. Para Sartre, ocorre também um tipo de dinâmica evolutiva no interior da literatura, ao passo que a análise habermasiana é centrada em mostrar a evolução da esfera de valor estética em direção à diferenciação, especialização e autonomização. Sartre

tipifica três gerações de escritores, tendo como esteio a consciência histórica do papel artístico desempenhado por cada uma dessas gerações. A primeira dessas gerações¹¹ consiste naqueles escritores cuja atividade literária tem início antes da Primeira Guerra Mundial. Eles assumem para si a tarefa de promover a conciliação entre literatura e público burguês. A segunda geração¹², composta por escritores que atingiram a idade adulta após 1918, é a do Surrealismo. Eles são membros da classe burguesa que, no entanto, planejam levar adiante um programa de aniquilação do espírito burguês. Glorificam a intensidade, a violência e a dissolução dos padrões de consciência estabelecidos, sobretudo na arte. Ambicionam tornar efetivo um ideal de autonomia estética que prescindia das distinções postas em movimento por uma subjetividade que se julgue no controle do processo estético. O seu intento é dissolver a própria subjetividade. Nas conclusões a que chega a respeito das limitações que se impuseram aos surrealistas na realização de seus intentos, Sartre obtém resultados parecidos com aqueles que Habermas mostra na sua consideração dos movimentos de vanguarda da arte contemporânea, dentre os quais o surrealismo no panorama da modernidade estética. Habermas afirma que a rebelião promovida pela *avant-garde* se converte em uma forma abstrata de oposição a qualquer conteúdo normativo, motivada pela intenção de explodir o *continuum* da história e, assim, solapa a base do movimento que tentou impulsionar¹³. Sartre, por sua vez, critica a negação absoluta de que o surrealismo lançava mão, na medida em que essa proposta estética e moral era incapaz de propor um momento construtivo após a destruição apregoada. A terceira geração¹⁴ é aquela que realiza a tarefa de conciliar a localização consciente em um determinado contexto histórico com a

abertura aos fenômenos pertencentes de um modo geral à condição humana. Do mesmo modo em que são capazes de se posicionarem firmemente contrários às diversas formas de exploração a que os homens se veem submetidos, essa geração também se vê em condições de dar corpo a propostas efetivas de fazer com que aqueles que até então se encontravam oprimidos, também ganhem voz.

Nós próprios [escritores], também burgueses, conhecemos a angústia burguesa, também tivemos a alma despedaçada, mas uma vez que é próprio de uma consciência infeliz querer livrar-se do estado de infelicidade, não podemos permanecer tranquilamente no seio da nossa classe e, como não nos é mais possível sair dela por um passe de mágica, assumindo as aparências de uma aristocracia parasitária, é preciso que sejamos os seus coveiros, mesmo correndo o risco de nos enterrar com ela. (...) Sendo [o operário] oprimido, a literatura como negatividade poderia refletir-lhe o objeto das suas cóleras; produtor e revolucionário, ele é o tema por excelência de uma literatura da *praxis* (SARTRE, 2004, p. 183).

Embora a modernidade seja caracterizada por um processo no qual as esferas de valor do mundo da vida ganham autonomia e se diferenciam, Habermas considera que é possível a troca de conteúdos entre diferentes áreas específicas ou entre saberes especializados, desde que não haja, contudo, perturbação da harmonia entre as diferentes esferas da cultura por meio da pretensão de monopólio do discurso movida por alguma delas. Assim sendo, é perfeitamente possível conciliar uma teoria da modernidade dentro da qual se considera que as esferas do mundo da vida diferenciam-se umas das outras de modo radical com uma crítica literária que intencione reservar ao escritor a possibilidade de percorrer o caminho da cultura como um todo e participar ativamente enquanto membro de uma comunidade localizada em determinado tempo e portadora de necessidades determinadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

¹¹Cf. SARTRE, 2004, p. 130

¹²Cf. SARTRE, 2004, p. 135

¹³Cf. HABERMAS, 1997, p. 40s.

¹⁴ Cf. SARTRE, 2004, p. 152ss.

_____. *Modernity: an Unfinished Project*; in: BENHABIB, Seyla; PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge, MIT Press, 1997.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 2v.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a Literatura?* 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.



O CONCEITO DE FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA NA FENOMENOLOGIA DE MAX SCHELER

Daniel Branco¹

RESUMO

O presente artigo busca investigar, tendo como fonte primária a obra *A posição do homem no cosmos*, o conceito de fundamento último na fenomenologia de Max Scheler. Não querendo ser exaustivo, mas introdutório, este trabalho trará à lume a reflexão de Scheler sobre a metafísica e a implicação do seu conceito inovador, o qual rejeita o conceito clássico de fundamentação última, para a sua fenomenologia, antropologia e cosmologia. A primeira seção tratará do seu conceito de alma. A segunda seção estudará o seu conceito de corpo (*anthropos*). A terceira seção, por sua vez, investigará, de forma introdutória, o seu conceito de fundamentação última. A quarta e última seção buscará estudar a relação entre o seu conceito de metafísica e a sua fenomenologia.

Palavras-Chave: Fundamento; Mundo; Corpo; Alma; Fenomenologia.

THE CONCEPT OF ULTIMATE FOUNDATION IN THE PHENOMENOLOGY OF MAX SCHELER

ABSTRACT

This paper analyzes Max Scheler's concept of "ultimate foundation", using as the primary source his masterpiece *The Position of Man in the Cosmos*. Without the intent of being exhaustive, but rather introductory, this work presents Scheler's reflection on metaphysics and the implication of his innovative concept that rejects the classic concept of ultimate foundation for his anthropology, phenomenology, and cosmology. The first section addresses his concept of "soul". The second examines his concept of "body" (*anthropos*). The third, in turn, analyzes the concept of ultimate foundation. The last section examines the relationship between his concept of metaphysics and his phenomenology.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).