

## QUESTÕES DE MÉTODO: CONTRIBUIÇÃO SARTRIANA PARA A TEORIA E CRÍTICA LITERÁRIAS MATERIALISTAS

---

GABRIEL ESTIDES DELGADO\*

---

### RESUMO

Jean-Paul Sartre, materialista em sua última e mais radical fase, desenvolveu tanto em *Questões de método* quanto em *Crítica da razão dialética*, pressupostos teóricos de elaborada pertinência para uma crítica literária marxista. Trata-se de acompanhar as consequências formais do processo social em sua amplitude e profundidade geométricas, lançando mão de uma “hierarquia de mediações”, só passível de reconstrução a partir de “disciplinas auxiliares” modernas, tais quais a sociologia e a psicanálise. A proposição do diálogo, heterodoxa, renova a sondagem marxista das superestruturas, conquanto também conserve traços da filosofia existencial sartriana progressa. Veremos os dilemas e limites de tal itinerário.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jean-Paul Sartre, *Questões de método*, *Crítica da razão dialética*, mediação, objetivação.

---

No prefácio à *Crítica da razão dialética*, Jean-Paul Sartre (2002b, p. 14) cunhava, nos idos dos anos 1960, célebre definição do “marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo”. A máxima indicava a guinada epistemológica e política definitiva do à época pensador de maior influência do flanco ocidental, abrindo o mais ambicioso tratado de sua superlativa produção. Tratava-se de renovar o marxismo com a perscrutação cuidadosa dos problemas de consciência, algo que reputara abordado de forma mecânica em boa parte das vezes. O programa sartriano está sintetizado em *Questões de método*, de 1957, posteriormente incorporado como abertura à *Crítica da razão dialética*. Escrito em resposta a *Existencialismo ou marxismo?*, de György Lukács (1967a),

---

\* Pesquisador de pós-doutorado (CAPES/PNPD) no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Literatura (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil. E-mail: gabrielestides@gmail.com.

foi mal-entendido de prodigiosa consequência. Assim como Lukács diminuiu as graves sugestões do existencialismo francês a pouco mais do que mistificação pequeno-burguesa, a resposta de Sartre enquadra a produção do filósofo húngaro como sujeição à oficialidade soviética. O fato é que as injustiças de lado a lado provocaram a necessidade de Sartre assumir mais completamente o legado marxista, mas a sua maneira, com o aprofundamento da problemática superestrutural, que vira enrijecida na recepção marxista corrente. É a partir da recuperação desta polêmica, central à continuidade, no século XX, da recepção a Karl Marx, que traçaremos o itinerário da contribuição sartriana à teoria e à crítica literárias materialistas. A recuperação sintética de tal tradição é fundamental porque lá estavam debatidas e aprofundadas as questões que ainda hoje preocupam estudiosos, teóricos e críticos literários das relações entre literatura e sociedade, tanto no Brasil como no mundo.

Escrito, em 1948, para combater o existencialismo francês, *Existencialismo ou marxismo?* provocou em Jean-Paul Sartre a resposta ainda hoje insuperável – pela tentativa de síntese e avanço do materialismo que engendra – de *Questões de método*. No opúsculo de Lukács, o existencialismo capitaneado por Sartre era acusado de tentar e afetar uma terceira via ilusória que julgava transcender tanto o idealismo quanto o materialismo (LUKÁCS, 1967a, p. 74). Ilusória porque redundava em novo idealismo, servil a problemas de consciência propriamente fetichizada. Diz o filósofo húngaro:

A nosso ver, a crise na qual se debate o existencialismo manifesta-se pelas divergências cada vez mais graves que separam os primeiros princípios do existencialismo, provenientes socialmente da situação de uma certa classe de intelectuais do estágio do imperialismo, e que provêm, do ponto de vista teórico, de Kierkegaard, de Husserl e de Heidegger, de problemas e de concepções novas que lhes impôs a época histórica consecutiva à Libertação (LUKÁCS, 1967a, p. 120-121).

O chamado à realidade pela guerra matizaria, mas apenas de maneira relativa, a relevância dada pelo existencialismo à subjetividade, não a ponto de livrá-lo da sobrecarga que confere a esta última, turvando a relação entre realidade e representação de tal modo que a existência passava a absurdo... (LUKÁCS, 1967a, p. 121 e p. 124).

A resposta de Sartre a Lukács é surpreendente e massiva. Completada em 1960, com a *Crítica da razão dialética*, coroa a aproximação do filósofo francês ao marxismo, que já vinha da resistência à ocupação nazista na França. Em forma de *mea culpa* – “tínhamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado entre os fascistas e descobríamos o mundo” (SARTRE, 2002a, p. 30) – faz divisão hierárquica entre a “filosofia” marxista e o existencialismo como “ideologia”, “sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se” (SARTRE, 2002a, p. 22). Sobre o “ideólogo” Kierkegaard, por exemplo, reconhece que voltará a aparecer no início do século XX no combate burguês “contra a dialética marxista, opondo-lhe [a partir de um “irracionalismo conservador”] pluralismos, ambiguidades, paradoxos” (SARTRE, 2002a, p. 25-26).

Mas a aproximação e integração não são dissolução do existencialismo no marxismo. Contra a crítica que acusa a ele e seus colegas (Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty) de subjetivismo, assevera que a teoria do conhecimento segue como ponto fraco do marxismo (SARTRE, 2002a, p. 37), o qual careceria de uma “hierarquia de mediações” (SARTRE, 2002a, p. 54):

Existem duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade; a outra em negar toda subjetividade real em benefício da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é tudo ou nada, mas representa um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento elimina-se incessantemente para renascer incessantemente como novo (SARTRE, 2002a, p. 38-39).

Sartre advoga, na verdade, a autonomia relativa do que é diverso<sup>1</sup>, negada pelo materialismo enrijecido que, se torna, assim, um formalismo (SARTRE, 2002a, p. 49). A esta ortodoxia não seria possível “explicar” satisfatoriamente fenômenos particulares, reduzidos a sua correspondência com o desenvolvimento de base, o econômico, como queria Friedrich Engels. De fato, restaria pouco à crítica literária se tudo que fosse possível à leitura se circunscrevesse a um posicionamento dos atores e suas obras segundo o eixo de seus condicionamentos e

determinações econômicas “instrumentalizantes”. Não negamos esse paralelismo incontornável, mas há, certamente, mais a fazer. A “interiorização da exterioridade” ou a subjetividade como “momento do processo objetivo” é curso vasto e complexo. Fredric Jameson lembra que o economicismo – “desenvolvido não tanto pelo próprio Marx como por Engels e escritores posteriores” – não raro é tipo distorcivo de abordagem por “chamar a atenção para a separação e desenvolvimento relativamente autônomo de cada classe, mais do que para a constante interação entre elas na forma de luta de classes” (JAMESON, 1985, p. 225). É na interação e nos dinamismos históricos-sociais que a realidade requer o entendimento dialético de sua continuidade, de tal maneira que o particular deve ser encarado como momento máximo de saturação histórica e não como ponto irrelevante de uma curva (pre)estabelecida.

Nesse sentido, o método proposto por Sartre em resposta a Lukács, é mais *sincrônico* do que a análise marxista clássica em cuja série diacrônica conexões são feitas (JAMESON, 1985, p. 223):

Agora torna-se claro em que sentido a *Crítica*, tão diferente das descrições marxistas tradicionais, é, não obstante, profundamente coerente com o modelo de sociedade proposto por Marx em *Das Kapital*: é simplesmente o reverso desse modelo, e onde o marxismo, por várias razões, tem preferido o segundo de seus dois possíveis códigos, o econômico, Sartre escolheu expor o complexo inteiro de relações reificadas em termos dessa primeira e básica realidade da ação humana e das relações humanas [...] a fim de penetrar a mais profunda realidade da história como a estória dos poderes humanos, não importa quão alienada e disfarçada. (JAMESON, 1985, p. 229).

A importância da desmistificação econômica – “quando estamos lidando com um ponto de vista ainda emaranhado nas ilusões da primazia da consciência e da personalidade individuais, da autonomia da vida espiritual em relação à material” (JAMESON, 1985, p. 229) –, é, de fato, central ao marxismo, mas exagera Sartre ao reduzir este último a sua operação de “colocar de pé” os idealismos. Jameson, amparando-se em análise de Karl Korsch em *Karl Marx*, de 1936, alerta para a utilização do próprio Marx de um foco alternado ora nos condicionantes econômicos ora na capacidade de agência dos atores históricos, isso segundo o contexto de cada época. Se no caso do

*Manifesto Comunista*, de 1848, as forças revolucionárias, em atividade e em condições de “perceber a história como o resultado de sua própria práxis”, estimulam a ênfase no fator subjetivo, já na elaboração de *O Capital*, em “período de reação (o segundo império) em que é necessário mostrar precisamente que as revoluções não ocorrem até que o tempo tenha amadurecido”, aumentam-se as cargas na direção dos fatores econômicos e da evolução interna da economia (JAMESON, 1985, p. 229-230).

O fato é que assim como Sartre erra a mão – e já o fazia por ocasião de textos anteriores, em *Temps Modernes*, em que polemizava com o materialismo – ao, como diz Lukács (1967a, p. 123), “empregar contra o materialismo dialético os argumentos que conviria opor ao materialismo mecanicista”, Lukács igualmente viria a retificar, em prefácio de 1960 a *Existencialismo ou marxismo?*, seu “diagnóstico” de Sartre, sobre o qual afirma: “o mais importante é que Sartre e Merleau-Ponty tenham mudado fundamentalmente, nesse lapso de tempo [1948-1960], sua posição política, e portanto filosófica” (LUKÁCS, 1967b, p. 13). A ênfase na excepcionalidade, ainda que condicionada, do sujeito, permitiu a Sartre o aprofundamento analítico dos fenômenos culturais que, sim, em toada heterodoxa e fecundamente eclética, como é caro inclusive a seu estilo profuso de inteligência incontinente, permitiu o avanço de uma “efetiva hermenêutica marxista” (JAMESON, 1985, p. 5). Para tanto, era preciso preencher o que ainda estava vazio no âmago dessa filosofia de princípios que é o materialismo dialético: o lugar de uma antropologia concreta. Isto se daria pela integração das novas disciplinas ocidentais, “auxiliares”: nomeadamente, a sociologia e a psicanálise (SARTRE, 2002a, p. 72).

Esse caminho de Sartre, inconformado com as séries históricas acachapantes que travavam as análises costumeiras do capital e limitavam arbitrariamente o movimento dialético (SARTRE, 2002a, p. 55), é formulado teoricamente, e, de modo mais específico, como teoria literária, pela primeira vez em *Questões de método* e desemboca no monumental *O idiota da família* (SARTRE, 2013, 2014, 2015), quando, na eleição de Flaubert para objeto analítico, desenvolve o método que chamou “progressivo-regressivo”. Tal método nos interessa apenas em parte, por ser fundamentalmente *biográfico*, mais devedor, por exemplo, à psicanálise do que à sociologia. Mas, ainda que nosso foco seja textual

e imanente, procurando nas obras literárias o movimento da história e, portanto, deixando à psicanálise social ou “existencial”, para usar o termo sartriano, o perfil exclusivo da autoria<sup>2</sup>, não podemos virar os olhos às mediações propostas por Sartre. São elas, desveladas e contidas pelas “disciplinas auxiliares”, que possibilitam a “síntese horizontal” das relações e das experiências humanas, elaboração sincrônica que, no entanto, permaneceria inócua e descontínua sem a “totalização em profundidade” que sua integração ao materialismo dialético permite:

Assim, a integração da sociologia no marxismo é tanto mais fácil na medida em que ela se apresenta como um hiperempirismo. Sozinha, ficaria congelada no essencialismo e no descontínuo; retomada – como o *momento* de um empirismo sob vigilância – no movimento de totalização histórica, reencontrará sua profundidade e sua vida, mas é ela que manterá a irredutibilidade relativa dos campos sociais, é ela que fará sobressair, no seio do movimento geral, as resistências, os bloqueios, as ambiguidades e os equívocos. Não se trata, aliás, de acrescentar um método ao marxismo: é o próprio desenvolvimento da filosofia dialética que deve levá-la a produzir em um mesmo ato a síntese horizontal e a totalização em profundidade (SARTRE, 2002a, p. 71, grifo do autor).

Enquanto a ortodoxia marxista recusa-se a promover tal diálogo, também com a psicanálise, adverte Sartre, “outros tentarão fazê-lo em seu lugar”, e tais disciplinas “sem princípios” (SARTRE, 2002a, p. 55) seguirão servindo à reprodução social do capitalismo, proporcionando às classes proprietárias e ao monopólio econômico o usufruto de um conhecimento não atrelado à transformação. Veja-se, por exemplo, a sociologia a serviço de sondagens mercadológicas que visam tão somente o lucro, ou a psicanálise a serviço dos endinheirados que podem pagar por caríssimas e múltiplas sessões, das quais sairão, talvez, ainda melhor “formados” para o exercício da dominação.

*De fato, o materialismo dialético não pode privar-se por mais tempo da mediação privilegiada que lhe permite passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular. A psicanálise não tem princípios, não tem base teórica: no máximo, ela é acompanhada – em Jung e em certas obras de Freud – por uma mitologia perfeitamente inofensiva. [...] [T]rata-se de um método*

que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira como a criança vive suas relações familiares no interior de determinada sociedade. E isso não quer dizer que ela coloque em dúvida a prioridade das instituições. Muito pelo contrário, seu objeto depende [...] da estrutura de *tal* família particular e esta não passa de uma certa singularização da estrutura familiar própria a tal classe, em tais condições; assim, algumas monografias psicanalíticas [...] colocariam [...] em relevo a evolução da família francesa entre os séculos XVIII e XX, a qual, por seu turno, traduz à sua maneira a evolução geral das relações de produção (SARTRE, 2002a, p. 57-58, grifo nosso).

A questão é central à teoria e crítica literárias “vacinadas” contra o canto das sereias da autossuficiência formal. Antes do grande estudo sobre Flaubert, Sartre já baseava suas reflexões num exemplo literário: Paul Valéry (1871-1945) – a fórmula, muito conhecida, cala fundo nas preocupações de quem pretende ir além, outrossim, do mero posicionamento sócio-histórico de determinado ideólogo: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas frases” (SARTRE, 2002a, p. 54). Dos caracteres mais ou menos estáveis na fração de classe de Valéry à sua concretização singular no poeta simbolista: sedimenta-se em tal movimento todo um programa de análise. Para a concretude da vida real e seus artefatos artísticos, profundamente *sugestionados*, é preciso entrar em contato com as diferentes séries de fenômenos (ou os diferentes níveis de dados) que compõem a realidade e vão realizar, a seu modo, “as contradições *gerais* das forças produtivas e das relações de produção” (SARTRE, 2002a, p. 55, grifo do autor).

A realização de uma análise bem fundamentada lida com volume exponencial de informação e o recorte inevitável a ser feito deveria honestamente aludir a tal complexidade indomável, isto é, viva, como discorre acertadamente Fredric Jameson (um dos comentadores mais influentes do pensador francês<sup>3</sup>):

[A] relação entre as diversas séries no modo de interpretação de Sartre deve ser descrita como *simbólica*; o que quer dizer que a relação entre elas é precisamente *não arbitrária*, mas que, de certa maneira,

cada série reflete e contém em si mesma todas as outras. Assim, o andar peculiar de Baudelaire (se propriamente analisado) contém, em última instância, o segredo de sua psicologia, de sua ideologia sócio-econômica e de sua própria sensibilidade poética. Assim, o estilo de Genet resume toda sua experiência de vida [...]. Anteriormente [por exemplo, em *O ser e o nada*, de 1943], é claro, Sartre mantinha a posição de que a série básica, o significado último, era a relação com o ser. Contudo, agora fica claro que, mesmo admitindo a prioridade do econômico em seu pensamento atual, este modelo particular não exige a prioridade de nenhuma série sobre qualquer outra tomada separadamente, uma vez que elas estão todas implícitas umas nas outras (JAMESON, 1985, p. 175, grifo do autor).

Tal “vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização)” (SARTRE, 2002a, p. 112), desvela as notórias cargas conflitivas de que a literatura latino-americana, por exemplo, (pensemos em um Domingos Faustino Sarmiento, em Euclides da Cunha, ou em um Augusto Roa Bastos) está saturada. Mas é preciso notar que também o método sartriano não escapa às suas contingências. Como um traço marcante de sua formação existencialista e fenomenológica, de idealidade por assim dizer aventureira, Sartre é incapaz de estabelecer sem ruídos uma autêntica dialética sujeito-objeto: segue correlacionando toda a ação e todos os projetos a uma “perda do eu e uma alienação da consciência”, como já ocorria em *O ser e o nada* (JAMESON, 1985, p. 186). Enquanto contraparte a essa espécie de protagonismo do sujeito, incapaz de relacionar-se organicamente com o mundo, talvez de esfera menor do que sua sombra intelectual, Sartre apõe a absoluta “irreducibilidade do contingente, da facticidade”, numa, como define Fredric Jameson (1985, p. 185), “hipóstase do polo do objeto”, supervalorizando, agora, a matéria, em conjunção com a subjetividade nela alienada. Vejamos o que o filósofo francês escreve na *Crítica da razão dialética*: “A alienação *fundamental* não vem, como *O Ser e o Nada* poderia fazer crer, por engano, de uma escolha pré-natal: mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente” (SARTRE, 2002c, p. 335, grifo nosso). A operação redundará no velho e complicado problema da confusão entre “alienação” e “objetivação”<sup>4</sup>:



Será que voltaremos a Hegel que faz da alienação uma característica constante da objetivação, seja ela qual for? Sim e não. Com efeito, importa considerar que a relação original da *práxis* como totalização com a materialidade como passividade obriga o homem a objetivar-se no meio que não é o seu e a apresentar uma totalidade inorgânica como sua própria realidade objetiva. É essa relação de interioridade com a exterioridade que constitui, originalmente, a *práxis* como relação do organismo com seu entorno material; e é indubitável que o homem – desde que já não se designa como simples reprodução de sua vida, mas como o conjunto dos produtos que reproduzirão sua vida – revela-se como *Outro* no mundo da objetividade; a matéria totalizada, como objetivação inerte e que se perpetua por inércia, é, com efeito, um *não-homem* e, até mesmo, se quisermos, um *contra-homem*. Cada um passa a vida gravando sobre as coisas sua imagem maléfica que o fascina e o desencaminha se deseja compreender-se *por ela*, ainda que não seja outra coisa além do movimento totalizante que culmina *nessa* objetivação. (SARTRE, 2002c, p. 334-335, grifo do autor).

Para Marx, como é notório, qualquer atividade humana envolve a objetivação do sujeito, não implicando necessariamente uma alienação. Não se pode “ontologizar” a alienação, como se fosse “aspecto fundamental [...] que transcende a história e as diferentes formações sociais” (SINNERBRINK, 2017, p. 99-100). Esse idealismo de matriz hegeliana universaliza e essencializa a patologia da modernidade – hoje realmente generalizada –, em que há *reificação* propriamente dita, no sentido em que György Lukács imprimiu ao termo em *História e consciência de classe*. Vale a pena recuperar a formulação, em 1923, de Lukács a respeito do trabalhador no âmbito do capitalismo burguês:

Por um lado, seu trabalho fragmentado e mecânico, ou seja, a objetivação de sua força de trabalho em relação ao conjunto de sua personalidade – que já era realizada pela venda dessa força de trabalho como mercadoria –, é transformado em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho. Por outro, a desintegração mecânica do processo de produção também rompe os elos que, na produção “orgânica”, religavam a uma comunidade cada sujeito do trabalho. (LUKÁCS, 2003a, p. 205-206).

No prefácio de 1967 a este clássico do pensamento revolucionário, em que aponta equívocos conceituais dirimidos apenas por sua leitura, em 1930, dos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, de Marx (2004) – que, àquela altura, ainda eram inéditos –, Lukács oferece uma síntese do equívoco que também atingira sua obra juvenil e que procedia da equiparação entre “alienação” e “objetificação” (uma equiparação que Lukács reputa ideológica, pois transforma a contingência social da alienação em “*condition humaine*”):

A objetificação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetificação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetificação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjagam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna. (LUKÁCS, 2003b, p. 27).

Em resumo, a virada conseguida pelo jovem Marx é clarificadora<sup>5</sup>, mas não chega a Sartre a não ser *com mediações*; seu projeto de “inteligibilidade da História” na *Crítica* ergue um sincrético existencial-marxismo; este nega a intelecção absoluta de Hegel – o delírio do sujeito-objeto idêntico que quer suprimir toda relação no pensamento puro<sup>6</sup> –, afirma com o marxismo “a impossibilidade de eliminação do relacionamento”, mas no desenvolvimento de conceitos como “escassez”, “campo dos instrumentos”, “prático-inerte”, “serialidade”, “contrafinalidade” (“práxis-revertida”), que devem, como muitos críticos notaram (JAMESON, 1985, p. 182), algo ao malthusianismo e ao darwinismo e algo a Hobbes<sup>7</sup>, singulariza-se uma história da consciência pautada “na maneira pela qual a consciência se objetiva e se deposita no seu trabalho sob a forma de Ser e na maneira pela qual seu trabalho retorna-lhe irreconhecível e profundamente *outro*” (JAMESON, 1985, p. 186, grifo do autor).

Como nota com precisão Jameson, os tipos de exemplos usados por Sartre indicam que o filósofo francês tem em mente “um modelo relativamente literário, ou seja, a maneira como um escritor se objetiva e se aliena na linguagem” (JAMESON, 1985, p. 186). A linguagem, peça central no “campo dos instrumentos”, é aquela que irá interpor-se de maneira *restritiva* entre o projeto ideológico emancipador – no qual o “objetivo profundo” é “modificar a situação de base por uma tomada de consciência de suas contradições” (SARTRE, 2002a, p. 90) – e sua realização, fadada ao *desvio*:

[U]ma vez que os instrumentos [...] alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é necessário considerar a ideia como a objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto, estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir sua significação *subjetiva* (isto é, para aquele que a expressa) e sua intencionalidade para compreender, em seguida, os seus desvios e, por fim, passar para a sua realização objetiva. Então, constatar-se-á que a História é “ardilosa”, como afirmava Lênin, e que subestimamos seus ardis; descobrir-se-á que a maioria das obras do espírito são objetos complexos e dificilmente classificáveis que, raramente, podem ser “situados” em relação a uma só ideologia de classe, mas que reproduzem antes, em sua estrutura profunda, as contradições e as lutas das ideologias contemporâneas. (SARTRE, 2002a, p. 92, grifo do autor).

Agigantam-se as mediações diante de um “eu” histórico rebaixado (ainda que em luta). Tal insistência na heteronomia da humanidade, que é antes sintoma da época em que vivemos – uma “pré-história”, como pontuou Marx (2008, p. 48) –, só é possível porque na outra ponta há o afã de domínio de uma subjetividade superlativa, que procura de alguma forma impor-se, nem que seja pelo diagnóstico eloquente de sua própria impotência. Ora, trata-se de Sartre, é inevitável afirmar (e o argumento aqui ensaiado não desmerece o avanço que o pensador legou, no caso de nossa discussão específica, à teoria e crítica literárias, como a qualidade e limpidez do trecho acima destacado atestam): no diagnóstico da impotência (dita universal) sobreleva-se aquele que diagnostica<sup>8</sup>.

Nicolas Tertulian, no entanto, retoma passagem da *Crítica* – “Marx indicou muito bem a distinção entre as *relações humanas* e sua reificação ou, de uma forma geral, sua alienação no âmago de determinado regime social” (SARTRE, 2002c, p. 210, grifo do autor apud TERTULIAN, 2012, p. 74) – para frisar que Sartre “insiste, com não menos energia” que nem toda exteriorização (ou finalidade) seria redutível a uma alienação (TERTULIAN, 2012, p. 73). De fato, o filósofo francês reserva em sua obra espaço de importância equivalente à práxis revolucionária, impedindo que a dialética seja “suspensa”, como é possível notar em outro trecho agudo do tratado:

Deve-se entender por esses termos: a experiência dialética da alienação como *possibilidade a priori* da *práxis* humana a partir das alienações *reais* que oferece a História concreta. Com efeito, não seria concebível que a atividade humana fosse *alienada* ou que as relações humanas pudessem ser *reificadas* se algo como a alienação e a reificação não fosse dado na relação *prática* do agente com o objeto do ato e com os outros agentes. Nem a liberdade dessituada de certos idealistas, nem a relação hegeliana da consciência consigo mesma, tampouco o determinismo mecanicista de certos pseudo-marxistas poderiam dar conta disso. É na relação concreta e sintética do agente com o Outro pela mediação da coisa e com a coisa pela mediação do Outro que poderemos encontrar os fundamentos de toda alienação possível (SARTRE, 2002c, p. 182, grifos do autor).

Ora, essa polêmica que, no limite, apesar de provas em contrário por parte de Sartre, o coloca fora do espectro de pensamento marxista – opinião, por exemplo, de Pietro Chiodi, estudioso da obra sartriana (CHIODI, 1965, p. 13 apud JAMESON, 1985, p. 185) –, ou pior, e de maneira muitas vezes injusta, descarta e silencia sua contribuição, vendo nela uma mistificação típica da experiência burguesa e pequeno-burguesa, tal polêmica, entendemos, é marginal à tentativa sartriana de *complexificar* a esquematização que via enrijecer o materialismo. Tentativa sempre “longa e difícil”, adjetivos que o filósofo usa para caracterizar o que seria o modelo ideal de sua técnica, quando aborda *Madame Bovary* (1857) em *Questões de método*:

Mas se tivermos o cuidado – por um estudo que deve ser longo e difícil – de mostrar nesse romance a objetivação do subjetivo e sua alienação, em suma, se o apreendemos no sentido concreto que ainda conserva no momento em que escapa ao autor e, *ao mesmo tempo*, de fora, como um objeto que deixamos desenvolver-se em liberdade, ele entra bruscamente em oposição à realidade objetiva que terá para a opinião, para os magistrados e para os escritores contemporâneos (SARTRE, 2002a, p. 113, grifo do autor).

A “hierarquia de significações” (SARTRE, 2002a, p. 111) que contém o sentido histórico da obra apenas *passa* pelo projeto individual do escritor (como vontade e realização). O valor que a obra assume entre os leitores, bem como o papel político desempenhado através da posição ocupada na própria e nas demais épocas em que participa, é definição que cabe à crítica aferir, num significado momentâneo sobre o qual também contribui. A leitura crítica, uma vez realizada, isto é, quando não é presa estanque das diretrizes teóricas por ela encampadas, contribui, em conjunção com a obra de arte, para a *autoconsciência* do tempo analisado: as cargas combativas e emancipatórias não tardarão a se fazer sentir, atacando o que é meramente reprodutivo; aquilo que é convenção bem-definida será apontado na realidade de seu papel mantenedor de assimetrias históricas, e isto porque o movimento reflexivo desencadeado pela obra impede soluções de continuidade. Será possível ir além e identificar o que o escritor (objetivado na obra) deve ele mesmo à estrutura social que tomou por matéria. A obra, despontada num enquadramento mais completo de mediações, informará a realidade com as consequências de uma representação acabada, veículo de autorreflexão das relações humanas: a *responsabilidade* daí derivada não é pequena; o mundo social, antes experienciado de maneira meramente reflexa, realçará – e por vezes a imagem é desconcertante: o efeito, claro, depende da *forma* artística empregada – suas contradições, cobrando ou o aprofundamento da crise ou o retorno a parâmetros preestabelecidos de leitura e fruição.

Se os “desvios” de finalidade apontados por Sartre nas objetivações dos “projetos” individuais (como o de Flaubert) têm o mérito de conferir centralidade a uma “hierarquia de mediações” que o materialismo vulgar obstina-se em não reconhecer, por outro lado,

como visto, há um “selo” de hostilidade algo permanente que marca tais mediações e “passiviza” a práxis (SARTRE, 2002c, p. 182). Diante desta petrificação por demais impositiva, caberá à sondagem da contribuição marxista de Sartre reestabelecer sempre que necessário uma autêntica relação entre sujeito e objeto, cuidando para que das proposições de método do filósofo francês floresça o que é mais significativo, qual seja: imunidade a contrafações filosóficas que se antepõem ao desvendamento dos objetos literários e dos seus autores, sequestrando a surpreendente capacidade que os primeiros têm de interagir com o complexo sócio-histórico (do qual são também profundo sintoma), e retirando dos segundos o horizonte transformador de sua práxis artística.

## NOTAS

1. Na esteira da influência que *Questões de método* produziu na intelectualidade brasileira, Fernando Henrique Cardoso escrevia em 1961: “O ponto de partida imediato, o real, transfigura-se na análise dialética numa série de mediações pelas quais as determinações imediatas e simples (e por isso mesmo parciais, abstratas) alcançam inteligibilidade, ao circunscreverem-se em constelações globais (concretas)” (CARDOSO, 1997, p. 27, grifos suprimidos). Essa leitura renovada do marxismo informa o debate universitário brasileiro nos anos 1960, deslocando sua orientação muitas vezes empiricista, e é responsável, por exemplo, pelo segundo momento, empenhadamente dialético, da obra de Florestan Fernandes (DELGADO, 2018, p. 128-129).
2. Evidente que Sartre não se contentava apenas com a caracterização de *estilos* pessoais. Seu afã era genuinamente totalizante e, portanto, abrangia também a obra e o público. Queremos apenas apontar que talvez a diretriz proposta pelo pensador francês se adapte melhor a monografias de reconstrução biográfica.
3. Jameson publicou, entre outros trabalhos relacionados, a tese de doutorado *Sartre: the origins of a style* (1984), além de “Sartre e a História”, capítulo de seu *Marxismo e forma* (1985).
4. Alguns autores e traduções, sobretudo as mais antigas, grafam o termo como “objetificação” ou mesmo utilizam os dois termos de maneira

intercambiável. Sem querer entrar no debate especializado do ponto de vista tradutório, basta, por ora, de maneira precária, indicar que o sentido, aqui, é sempre de “exteriorização”.

5. Veja-se, por exemplo, essa passagem dos *Manuscritos de Paris*, em que critica Hegel: “A *externalidade* [no idealismo hegeliano] não é de se entender [...] como a *sensibilidade se externando*, aberta à luz e ao homem sensível. A externalidade toma-se [...] no sentido da exteriorização, um equívoco, uma debilidade que não deve ser. Pois o verdadeiro (*das Wahre*) é ainda a ideia. A natureza é somente a *forma* de seu *ser-outro*. E, como o pensar abstrato é a *essência*, aquilo que lhe é externo é, segundo sua essência, apenas um [algo] externo. O pensador abstrato reconhece, ao mesmo tempo, que a *sensibilidade* é a essência da natureza, a *externalidade* em oposição ao pensar tecendo-se *em si*. Mas simultaneamente ele exprime esta oposição de tal forma que esta *externalidade da natureza* é sua *oposição* ao pensar, sua *deficiência*, que ela, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser deficiente (MARX, 2004, p. 136-137, grifo do autor).
6. “Hegel suprimiu a matéria como mediação entre os indivíduos” (SARTRE, 2002c, p. 226).
7. Há uma ênfase despropositada na alteridade, o que leva a uma estranheza *fundamental* (e hostil) na relação com o Outro; e daí a uma *diferença* que se voltará contra os fins almejados e logo traídos.
8. Essa crítica à megalomania sartriana, apesar de, a nosso ver, necessária, não poderia deixar de apontar: Sartre sofria de um narcisismo muito criativo. É Pierre Bourdieu (1996, p. 242, grifo do autor) quem aponta com precisão: “Este sonho de onipotência enraíza-se na posição social sem precedentes que Sartre construiu concentrando apenas na sua pessoa um conjunto de poderes intelectuais e sociais até então divididos. Transgredindo a fronteira invisível, mas pouco mais ou menos intransponível, que separava os professores, filósofos ou críticos, e os escritores, os ‘bolseiros’ [bolsistas] pequeno-burgueses e os ‘herdeiros’ burgueses, a prudência acadêmica e a audácia artista, a erudição e a inspiração, o peso do conceito e a elegância da escrita, mas também a reflexividade e a ingenuidade, Sartre inventou e incarnou realmente a figura do *intelectual total*, pensador escritor, romancista metafísico e artista filósofo que empenha nas lutas políticas do

momento todas essas autoridades e competências reunidas na sua pessoa. O que tem por efeito [...] autorizá-lo a instaurar uma relação dissimétrica tanto com os filósofos como com os escritores, presentes ou passados, que ele entende pensar melhor do que eles próprios se pensam, fazendo da experiência do intelectual e do seu estatuto social o objecto privilegiado de uma análise que julga perfeitamente lúcida”. A tradução do trecho, como visto, é portuguesa (melhor do que a edição brasileira disponível).

#### SEARCH FOR A METHOD: SARTREAN CONTRIBUTION TO MATERIALIST LITERARY THEORY AND CRITICISM

##### ABSTRACT

Jean-Paul Sartre, a materialist in his last and most radical phase, developed both in *Search for a method* and in *Critique of dialectical reason*, theoretical assumptions of elaborate relevance to a Marxist literary criticism. It is a question of following the formal consequences of the social process in its geometric breadth and depth, resorting a “hierarchy of mediations” only amenable to reconstruction from modern “auxiliary disciplines” such as sociology and psychoanalysis. The heterodox dialogue proposition renews the Marxist survey of superstructures, although also retaining traces of Sartrean existential philosophy. We will see the dilemmas and limits of this itinerary.

KEYWORDS: Jean-Paul Sartre, *Search for a method*, *Critique of dialectical reason*, mediation, objectification.

---

#### CUESTIONES DE MÉTODO: LA CONTRIBUCIÓN SARTRIANA A LA TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIAS MATERIALISTAS

##### RESUMEN

Jean-Paul Sartre, materialista en su última y más radical fase, desarrolló tanto en *Cuestiones de método* como en *Crítica de la razón dialéctica*, presupuestos teóricos de elaborada relevancia para una crítica literaria marxista. Se trata de seguir las consecuencias formales del proceso social en su amplitud y profundidad geométricas, recorriendo a una “jerarquía de mediaciones”, sólo capaz de reconstrucción a partir de “disciplinas auxiliares” modernas, tales como sociología y psicoanálisis. La propuesta del diálogo, heterodoxa, renueva la exploración marxista de las superestructuras, pero también conserva rasgos



de la filosofía existencial sartriana predecesora. Veremos los dilemas y límites de tal itinerario.

PALABRAS CLAVE: Jean-Paul Sartre, *Cuestiones de método*, *Crítica de la razón dialéctica*, mediación, objetivación.

---

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. [1992]. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença, 1996.

CARDOSO, Fernando Henrique. [1962]. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CHIODI, Pietro. *Sartre e il marxismo*. Milão: Feltrinelli, 1965.

DELGADO, Gabriel Estides. *Poéticas da desigualdade social na literatura brasileira contemporânea*. 2018. 269 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

JAMESON, Fredric. [1971]. *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. Tradução Iumna Maria Simon, Ismail Xavier e Fernando Oliboni. São Paulo: Hucitec, 1985.

\_\_\_\_\_. [1961]. *Sartre: the origins of a style*. New York: Columbia University Press, 1984.

LUKÁCS, György. [1948]. *Existencialismo ou marxismo?* Tradução e apresentação José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967a.

\_\_\_\_\_. [1923]. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução Rodnei Nascimento. Revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

\_\_\_\_\_. [1960]. Nota do autor. In: \_\_\_\_\_. *Existencialismo ou marxismo?* Tradução e apresentação José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967b. p. 13-14.

\_\_\_\_\_. [1967]. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução Rodnei Nascimento. Revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003b. p. 1-50.

MARX, Karl. [1859]. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução e introdução Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. [1932]. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. [1960]. *Crítica da razão dialética*: precedido por *Questões de método*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Apresentação Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002c.

\_\_\_\_\_. [1957]. *Questões de método*. In: \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*: precedido por *Questões de método*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Apresentação Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a. p. 19-123.

\_\_\_\_\_. [1960]. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*: precedido por *Questões de método*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Apresentação Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b. p. 13-15.

\_\_\_\_\_. [1971/1988]. *O idiota da família – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013. (v. 1).

\_\_\_\_\_. [1971/1988]. *O idiota da família – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Tradução Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2014. (v. 2).

\_\_\_\_\_. [1971/1988]. *O idiota da família – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Tradução Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2015. (v. 3).

SINNERBRINK, Robert. [2007]. *Hegelianismo*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

TERTULIAN, Nicolas. [2005]. Da inteligibilidade da história. Tradução Antônio José Lopes Alves. *Verinotio*, n. 14, p. 71-78, 2012. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.73244376548794.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

---

Submetido em 27 de agosto de 2018

Aceito em 28 de novembro de 2018

Publicado em 11 de abril de 2019

---