

APORTES CLÍNICOS SARTRIANOS III: MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO

[SARTRIAN CLINICAL SUPPORT III: PROGRESSIVE-REGRESSIVE METHOD]

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva *
Universidade do Oeste do Paraná-UNIOESTE, Brasil

RESUMO: O texto se orienta, via os instrumentos fenomenológicos aliados a uma perspectiva marxista, em situar à luz da obra de Sartre, um espaço de interrogação da prática clínica. Para tanto, a análise se concentrará na reconstituição dos pressupostos de uma psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo de inspiração lefebvriana a fim de advogar, ao invés de uma ruptura, uma convergência de fundo essencialmente decisiva.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; Psicanálise Existencial; Método progressivo-regressivo

ABSTRACT: The text is oriented, via the phenomenological instruments allied to a Marxist perspective, in situating in the light of Sartre's work, a space for interrogating clinical practice. To this end, the analysis will focus on reconstituting the assumptions of an existential psychoanalysis and the progressive-regressive method of Lefebvrian inspiration in order to advocate, instead of a rupture, an essentially decisive background convergence.

KEYWORDS: Sartre; Existential Psychoanalysis; Progressive-regressive method

ESTADO DE QUESTÃO

Nos dois estudos anteriores¹, reconstituímos, de maneira sumária, um percurso que se inicia desde a produção do jovem Sartre, passando por *L'Être et le Néant* até o período de transição entre os anos 1950 e 1960. Trata-se, respectivamente, da trajetória de reapropriação crítica da fenomenologia sob um viés existencial tendo como pano de fundo uma interlocução tanto acirrada quanto convergente para com a Psicanálise. A nova recepção de Freud, via a biografia editada por Ernest Jones (1958), marca o tom dessa reviravolta heurístico/hermenêutica que o filósofo francês perfaz numa perspectiva de reconhecer não só os limites da doutrina psicanalítica, mas o seu devido alcance. A “Psicanálise Existencial” e o “Diálogo Psicanalítico” encarnado na figura do “homem do magnetofone” de Abrahams, instiga autores como Pontalis a atestar essa virada. Também a produção de John Huston, roteirizada por Sartre (2005) *Freud, Além da Alma* se torna mais uma amostra viva, irretocável, dessa maturação e mudança de guinada.

* Pós-Doutorado em Filosofia. Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia, e Coordenador do Programa de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná-UNIOESTE / Gestão 2019-2021 da UNIOESTE – Campus Toledo. Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). Escreveu “A Carnalidade da Reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “A Natureza Primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010), entre outros. m@ilto:cafsilva@uol.com.br

Isso posto, Sartre parece não só parar por aí. Para o leitor mais atento que acompanhará sua obra, sobretudo a partir dos anos 1960, esse debate ganha novos contornos. De um lado, Sartre jamais abnega sua obra anterior; pelo contrário, aviva muitas das teses ali discorridas; de outro, em função até da rica experiência política imersa após 1943 (*L'Être et le Néant*), sua obra perspectiva novos horizontes de análise. A *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), talvez, seja o mais emblemático experimento nesse sentido. E isso, principalmente, no tocante a uma releitura que cada vez mais impactou a clínica por meio de uma abordagem, em especial, de cunho metodológico. É o que a obra ensaia já no tópico de abertura em “Questões de Método”. Ao relacionar “Marxismo e existencialismo” via a proposição sociológica de Lefebvre do “método progressivo-regressivo”, o autor repensa a história como práxis dialética.

É o que passaremos traçar, em linhas muito gerais, a partir de agora.

DA HISTORICIDADE À HISTÓRIA: RUMO À CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA

Antes de adentrar, mais profundamente, na teoria relativa às questões de método postas em *Crítica da Razão Dialética*, outro não menos importante dado lança luz quanto à reviravolta do projeto filosófico sartriano. É Sartre mesmo, numa entrevista concedida, quem reconhece o papel que exercera Merleau-Ponty nessa reorientação teórica. Sobre o impacto deste último, cabe, ao menos, três registros. Primeiro: “Desde que ele (Merleau-Ponty) aprendera a História, eu já não era o mesmo Abrahams. Continuava a questionar os fatos, quando ele já tentava em fazer falar os acontecimentos. Os fatos se repetem” (SARTRE, 1964, p. 206-207). Prossegue Sartre (1964, p. 214): “É que Merleau-Ponty se orientara melhor que eu no mundo ambíguo da política, eu o sabia; é pouco dizer que tinha nele confiança: parecia-me, ao lê-lo, que ele descobria meu pensamento”. Por último, ainda atesta: “ele foi meu guia: *Humanismo e Terror* é que me fez dar o salto. Este pequeno livro tão denso mostrou-me o método e o objeto: deu-me a sacudida necessária para arrancar-me de meu imobilismo” (SARTRE, 1964, p. 215). O sentido da história reconfigurado à luz do acontecimento vivo, a ambiguidade da experiência política e o impacto metodológico exercido por *Humanismo e Terror* (1947) são ocasiões que, uma vez conjugadas, permite a Sartre reconhecer em Merleau-Ponty uma companhia de viagem. Esse registro se torna particularmente instrutivo porque se Merleau-Ponty parece levar Sartre a interrogar os acontecimentos, a *Crítica da Razão Dialética* também parece, de certa maneira, fazer eco não só a *Humanismo e Terror* como também ser uma resposta, à medida do possível, às *Aventuras da Dialética* (1955) revelando-se como um novo experimento.

Não adentraremos no escopo de cada um desses elementos em registro. Eles merecem, sem dúvida, outro espaço de debate até porque desdobram-se em questões de longo alcance às quais, por razões de contingência extensional do texto aqui em curso é impossível abordá-las integralmente. Apenas nos limitamos a demarcar a influência dessas paragens ao longo de uma experiência de pensamento, como é a de Sartre, original, fecunda e abertamente dialógica. O que mostra, mais uma vez, o quanto Sartre é um autor que dialoga com seu tempo, reconhecendo, muitas vezes, as diversas fontes que nutrem seu discurso, sua reflexão.

Ao mesmo tempo, especialmente para o leitor, isso também significa tornar-se sensível à unidade de uma obra mesmo em processo de maturação ou evolução. Como bem observa Bornheim:

De *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética* há, pois, uma evolução considerável no pensamento de Sartre; mas também uma profunda unidade nessa

evolução [...]. Devemos questionar este binômio: unidade e evolução. Se Sartre caminha dos “fatos” aos “acontecimentos”, cabe problematizar a unidade de sua filosofia (BORNHEIM, 2007, p. 228).

Embora em *L'Être et le Néant*, Sartre reconheça a dimensão da historicidade ao descrever o homem como ser em situação, “a historicidade” – como bem nota Bornheim (2007, p. 224) –, “ainda não é a História; ela configura, como diz Heidegger, um modo de ser da temporalidade e integra a estrutura da existência humana: a historicidade possibilita a História”. Ainda em sua “Apresentação” à edição brasileira da *Crítica à Razão Dialética*, o intérprete brasileiro faz o seguinte balanço:

Sabe-se que o primeiro Sartre era profundamente anti-histórico, ou melhor, no nível das inaugurações, a história sequer existia nem mesmo como esfumado pano de fundo, e o primeiro personagem de Sartre, Roquentin, a descarta com a displicência da insciência. Mas sobreveio logo a brutalidade dos acontecimentos políticos e, logo depois, a ousada filigrana das análises de Merleau-Ponty sobre tais acontecimentos. E Sartre pôs-se a escrever, e muito – escreveu a longa *Crítica*; dessa obra, postergou o primeiro volume, que questionaria o problema do sentido da história, e entregou-se logo ao detalhismo do segundo volume, às questões de método, a análises bem concretas e bem circunstanciadas de dimensões e pressupostos básicos da evolução social do mundo ocidental (BORNHEIM, 2002, p. 8-9).

Ora, mas se é assim, que movimento precisamente é esse de reviravolta, “dessa virada maior de Sartre” (BORNHEIM, 2002, p. 9)? Até onde a *Crítica* marca ou não uma ruptura com *L'Être et le Néant*?

A fim de melhor ilustrar não só esse questionamento, mas ensaiar, aqui, uma resposta, vamos ao texto. Para tanto, cabe ver o que leva, como metaforiza Bornheim (2002, p. 9), Sartre “voltar-se à densidade de seus próprios pés” explorando outro terreno que não mais o da consciência, do Para-si e da má-fé, focos de *L'Être et le Néant*, mas a do Em-si, do ser, do objeto, da História ganha a devida dimensão nessas páginas prefaciadas da *Crítica*:

O que se chamava, na origem, *Existencialismo e marxismo* recebeu o título de *Questões de método*. E, finalmente, é uma questão que formulo. Uma só: será que, hoje, temos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? Ela encontra seu lugar no interior da filosofia marxista porque – como veremos adiante – considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método “compreensivo” como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa (SARTRE, 2002, p. 13-14).

“Os dados estão lançados”, como, aliás, batiza Sartre, em uma de suas peças célebres². O que Sartre, desde já, põe em jogo, é algo que está presente no marxismo, algo que o torna um pensamento insuperável de nosso tempo, a saber, uma Razão dialética. Trata-se de situar uma nova relação entre o pensamento e seu objeto, uma nova Razão, pois, que se descobre à luz da experiência histórica. Ao fim e ao cabo, o que Sartre precisamente se pergunta, na passagem acima, é sobre os meios que torna uma antropologia possível, isto é, um direito de estudar o homem ou um grupo de homens para além da Razão analítica do século XVIII, puramente positivista, naturalista. Esses “meios” novos só podem ser estabelecidos, como propõe Sartre (2002, p. 15) a partir da “legitimidade da Razão dialética”. Nesse sentido, como Merleau-Ponty já tinha reconhecido nos trabalhos de Lévi-Strauss³, a antropologia, a etnologia já não será mais a mesma à maneira, por exemplo, do positivismo

durkheiminiano. Há a ideia de uma “razão alargada”, mais ampla, enraizada, enfim, histórica e dialeticamente. O que Sartre parece ter em vista, nesse instante, é justo esse movimento. Mas não é só! O marxismo, aqui, não é o único instrumento, ou, na linguagem da *Crítica*, o único “método”! A fenomenologia existencial com o seu “método compreensivo” se engendra no seio do próprio marxismo. Por isso que é realmente, à primeira vista, um tanto curioso ver Sartre se reportar a sua própria doutrina de antes nos termos de uma “ideologia”. Ele fala em “ideologia existencial” ao longo de todo o texto de “Questões de método”. Qual a razão? Ele recorda a circunstância, num país como a Polônia, de cultura marxista, que atendera o convite de uma revista polonesa durante o inverno de 1957 para colaborar com um número que tratasse da situação do existencialismo, à época. O termo ideologia se insere, pelo que tudo indica, justo nesse contexto social. A aproximação do “existencialismo” com o “marxismo” assume a atmosfera desse discurso no qual o conceito de ideológico não assume uma conotação pejorativa, mas retórica, e, portanto, afirmativa no sentido de um método fecundo e complementar. E é também, nesse cenário, que Henri Lefebvre, um respeitável marxista francês, também é convidado, como veremos no próximo subtópico, a fim de “situar” as contradições e o desenvolvimento do próprio marxismo na França.

O primeiro texto “Marxismo e existencialismo” de *Questões de método* põe nos seguintes termos o seguinte ideário ou pressuposto:

Uma filosofia, quando está em sua plena virulência, nunca se apresenta como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro: essa totalização concreta é, ao mesmo tempo, o projeto abstrato de prosseguir a unificação até seus últimos limites; sob esse aspecto, a filosofia caracteriza-se como um método de investigação e de explicação [...]. Toda filosofia é prática, inclusive aquela que, à primeira vista, parece a mais contemplativa; o método é uma arma social e política (SARTRE, 2002, p. 20).

Sartre (2002, p. 19) entende que uma “época transborda de longe – por maior que ele seja – o filósofo que lhe deu sua primeira configuração”. É por isso que a filosofia jamais é inerte, passiva, estática. Ela é movimento, práxis. Ela se transforma continuamente e, portanto, a ponto de tornar-se “um instrumento coletivo de emancipação” (SARTRE, 2002, p. 20). É nessa perspectiva, a título de exemplo, que Marx encerra certo momento histórico cuja expressão ainda não se superou. Prova disso é que até um argumento antimarxista não passa de um rejuvenescimento aparente de uma ideia pré-marxista. Sobre isso, Sartre, mais uma vez, se explica porque o existencialismo é mais uma “ideologia” do que uma “filosofia”; uma forma de “sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se” (SARTRE, 2002, p. 22). Sartre fala em termos hegelianos. Vários nomes representam, no pensamento do Ocidente, um momento, uma atmosfera. Descartes, Kant-Hegel, Marx. O existencialismo de um Kierkegaard, p. ex., opõe-se, mas, ao mesmo tempo, se insere e, em função disso, se integra à luz de uma ampla totalização filosófica que foi o hegelianismo. Kierkegaard se situa, enfim, como um ideólogo e não propriamente um filósofo. O que não se pode esquecer é que Hegel embora postule o triunfo da consciência de si, o ideal de um saber absoluto, não fica indiferente à opacidade da experiência vivida. Há, como diria Hyppolite, um “Hegel trágico” que integra o indivíduo kierkegaardiano no puro vivido; vivido esse que é, no entanto, absorvido pelo sistema. Assim,

Diante de Hegel, Kierkegaard mal parece contar, com toda a certeza, não é um

filósofo; aliás, ele próprio recusou esse título. De fato, trata-se de um cristão que não deseja ficar confinado no sistema e que, sem tréguas, afirma contra o “intelectualismo” de Hegel a irredutibilidade e a especificidade do vivido (SARTRE, 2002, p. 23).

Se o autor dinamarquês é inseparável do hegelianismo, mesmo se opondo a este, sua noção de existência se compreende à luz desse campo cultural. Sob esse prisma, “Kierkegaard tem razão contra Hegel tanto quanto Hegel tem razão contra Kierkegaard” (SARTRE, 2002, p. 24). O filósofo de Iena tem razão contra o ideólogo dinamarquês em, por meio de conceitos, visar o concreto verdadeiro. Este último também tem razão contra o primeiro já que a dor, a necessidade, a paixão são realidades brutas insuperáveis pelo Saber. Seja como for, foi contra, mas também graças a Hegel que Kierkegaard assinala a incomensurabilidade entre o real e o Saber, a ponto de diagnosticar a morte do idealismo absoluto.

Pois bem, essa “morte” também receberá, por parte do marxismo, um mesmo diagnóstico só que de outro ponto de vista, quer dizer, sob outro alcance. Marx então, julga Sartre (2002, p. 25) mostrará que “nenhuma prestidigitação dialética consegue tirar daí a alienação porque não se trata de um jogo de conceitos, mas da História real”. Não é a ideia que determina a vida, mas a vida que determina a ideia. Hegel pensara de ponta cabeça; é preciso inverter a lógica, pois não é suficiente que a consciência se pense a si mesma, uma vez que é necessária a práxis, o trabalho. Como volta a escrever Sartre (2002, p. 25):

Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entraram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador é alienado, o homem não se reconhece em seu próprio produto e seu labor extenuante apresenta-se-lhe como uma força inimiga. Uma vez que a alienação surge como o resultado desse conflito, trata-se de uma realidade histórica e perfeitamente irredutível a uma ideia.

Vejamos melhor: essa primazia da práxis inaugura um novo momento; momento de uma nova totalização filosófica centrada, agora, na prioridade da ação, do trabalho. É o homem concreto que mais interessa Marx. Face a isso, Sartre põe bem qual é o nó do problema. Ele reconhece o quanto Marx se projeta para além tanto de Hegel quanto de Kierkegaard. De Hegel, porque restitui o homem concreto; de Kierkegaard porque afirma com muita mais radicalidade a existência. Esse duplo avanço, aliás, não fora reconhecido pelo “existencialismo alemão”, sobretudo, Jaspers, que permanece tanto num subjetivismo pessimista quanto num otimismo teológico no qual permanece velado, dissimulado, num certo ideal transcendente. Para esse existencialismo ideológico não há movimento histórico, não há práxis. Trata-se de um pensamento retraído.

Essa ideologia de retraimento expressava bastante bem, ainda ontem, a atitude de uma certa Alemanha marcada por duas derrotas e a de uma certa burguesia europeia que pretende justificar os privilégios por uma aristocracia da alma, fugir de sua objetividade para uma subjetividade delicada e fascinar-se com um presente inefável para não ver seu futuro. Do ponto de vista filosófico, esse pensamento mole e dissimulado não passa de uma sobrevivência, não oferece grande interesse (SARTRE, 2002, p. 27).

Aqui, numa linha que vai da Dinamarca à Alemanha, Sartre sintetiza certa ideologia existencial como um pensamento “mole” e “dissimulado”, absolutamente aristocrático, e, em regra, fugaz, inefável ante à História. Ele se situa num plano da pura historicidade, mas renuncia a História. Eis, aqui, o ponto nevrálgico.

Há alguma saída? É Sartre, ele mesmo, que a vislumbra: “existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele. É esse que reivindicamos e é dele que vou falar agora” (SARTRE, 2002, p. 27).

Esse outro existencialismo que certamente é invocado não só por Sartre, mas por Merleau-Ponty, entre outros, sobretudo, em solo francês⁴, tem o mérito, digamos, de tomar corpo com o marxismo e a partir daí repensar a questão do método sob outra chave de leitura mais original, propositiva e, portanto, não absolutamente fechada. Fato é que Sartre, a esse propósito, reconstitui, desde à época de jovem estudante, seu percurso e encontro com a obra de Marx, obra essa academicamente desconhecida. Ele confessa ter lido *O Capital* e *A Ideologia Alemã*, reconhecendo que “compreendia tudo de forma luminosa e, ao mesmo tempo, não compreendia absolutamente nada” (SARTRE, 2002, p. 28). Sartre ainda reconhece sobre o quanto ele e sua geração intelectual fora educada no humanismo burguês; humanismo esse que, pouco a pouco, perde o seu otimismo, ou seja, vai se desconstruindo sob o peso e a gravidade da determinação real do proletariado e seu sentido profundo. Assim, não era propriamente a leitura de Marx que o modificara ante à cultura adquirida, mas a realidade nua e crua do marxismo, os homens reais com seu trabalho e sofrimentos:

[...] exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência [...] queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto (SARTRE, 2002, p. 29).

O marxismo então se apresentava como uma “filosofia tornada mundo”, arrancando-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado” (Ibidem). A descoberta da existência concreta só se deu, de fato, porque

[...] foi necessária toda a história sangrenta desse meio século para levar-nos a apreender sua realidade e para situar-nos em uma sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação é dialética. Tínhamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado entre os fascistas e descobríamos o mundo (SARTRE, 2002, p. 30).

Sartre se pergunta por que o existencialismo se manteve autônomo em relação ao marxismo? A resposta para isso não é a de Lukacs (1948), segundo o qual, os intelectuais burgueses foram obrigados a abandonar o método do idealismo, salvaguardando, ao mesmo tempo seus resultados e fundamentos. Não se trata do existencialismo abrir simplesmente uma terceira via entre o materialismo e o idealismo. O que se trata é de que “estávamos convencidos *ao mesmo tempo* de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade” (SARTRE, 2002, p. 30). O existencialismo sobrevive porque também o marxismo, em sua experiência histórica, paralisou-se. A experiência soviética cindiu a teoria e a práxis. Essa cisão acabou por “transformar essa em um empirismo sem princípios e aquela em um Saber puro e cristalizado” (SARTRE, 2002, p. 31). Fato é que não se pode voltar à práxis por acaso e sem regras. O resultado disso conheceu-se historicamente: “durante anos, o intelectual marxista julgou que servia a seu partido, violando a experiência, negligenciando os detalhes incômodos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo, conceitualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado” (SARTRE, 2002, p. 31). Há nesse processo uma espécie de idealismo marxista irreverente, autocrático, desprovido de qualquer autocrítica. Tanto os partidários quanto simpatizantes não ouvem os

acontecimentos. Eles rejeitam, como diz Sartre (2002, p. 32), “os dados equívocos da experiência”. Ora, não é isso que se encontra no espírito e na letra de Marx. Certo marxismo trai justamente o sentido mais profundo da obra marxiana que é a sua maneira de abordar a experiência.

Ou por outras palavras, dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador: uma vez que o princípio que preside a pesquisa é o de procurar o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado de decifrado como parte de um todo; é *sobre ele*, pelo estudo de suas carências e de suas “sobre-significações” que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual voltará a encontrar sua verdade. Assim, o marxismo vivo é *heurístico*. (SARTRE, 2002, p. 33).

Essa passagem acima é decisiva! Nela encontramos um primeiro gesto metodológico particularmente fecundo do marxismo vivo reportado por Sartre. Trata-se de um marxismo capaz de pensar a experiência no seu conjunto em que cada fato jamais é uma aparição isolada, mas se entremeia numa unidade superior de um todo. Esse aspecto é essencialmente fenomenológico. Afinal, é exatamente isso que certos marxistas contemporâneos perdem de vista: a visão do todo. Isso ainda fez com que os conceitos abertos do marxismo se fechassem. Certos marxistas ou comentaristas comunistas fecham os olhos para aquilo que de mais heurístico anuncia a experiência: a análise da situação. É uma espécie de platonismo ou escolástica transformar num saber eterno e *a priori* o movimento da História absoluto, fechado, desconsiderando seu devir, sua totalidade singular. “A História” – escreve Sartre (2002, p. 35) – “faz-se sem ser conhecida”. Disso resulta o desfecho de sua fina análise:

Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abrange toda a atividade humana, mas não *sabe* mais nada: seus conceitos são *diktats*; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto. Diante dessa dupla ignorância, o existencialismo conseguiu renascer e se manter porque afirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava contra Hegel sua própria realidade [...] Existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na ideia, enquanto o primeiro o procura por toda parte *onde ele está*, em seu trabalho, em sua casa, na rua. (SARTRE, 2002, p. 35).

O problema, enfim, da lacuna deixada pelo marxismo e ocupada pelo existencialismo, ao menos em termos sartrianos, é de que “sua sombra obscurece a História; é porque deixou de viver *com ela* e, por conservadorismo burocrático, tenta reduzir a mudança à identidade” (SARTRE, 2002, p. 35). Assim, contudo, o diagnóstico acerca do marxismo ter recaído numa sorte de idealismo de esquerda, voluntarista, não implica que ele tenha completamente se exaurido:

[...] longe de estar esgotado, o marxismo é ainda bastante jovem, quase na infância: mal começou a se desenvolver. Continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas. Nossos pensamentos, sejam eles quais forem, não podem se formar a não ser sobre esse húmus. [...]. Do mesmo modo que o marxismo, o existencialismo aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas; só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a própria História ou [...] do que o “devir-mundo-da-filosofia”. Para nós, a verdade torna-se, ela *é* e *será* devinda (SARTRE, 2002, p. 36).

Chegados, então, aqui, até que ponto essa aproximação ou flerte de Sartre para

com o marxismo, sobretudo, do ponto de vista metodológico seria, de fato, exequível? A resposta é desenvolvida por ele na sequência da *Crítica*, ao abordar um novo método, o método progressivo-regressivo.

144 MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO

Cabe, antes de tudo, observar que se “*O Ser e o Nada* encontra a sua complementação necessária, ainda que na medida dos contrapesos, nessa *Crítica da Razão Dialética*” como põe na balança Bornheim (2002, p. 10), é porque o “brotar originário da liberdade” (SILVA, 2018b), brotamento esse profundamente fático toma corpo agora no seio da História. É Sartre, ele próprio, quem, aliás, dirá que “o *desvelamento* de uma situação se faz na e pela *práxis* que a modifica” (SARTRE, 2002, p. 37). Nessa medida, alega o filósofo:

Logo que existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia (SARTRE, 2002, p. 39).

Enquanto isso, não resta outra alternativa: o marxismo é irrecusável e é tendo ele como pano de fundo que o existencialismo como filosofia da liberdade poderá encontrar o melhor instrumento a fim de instruir-se. A forma como isso se assume radicalmente implica evidentemente um método.

Esse método, em que pese a incontestável presença de Merleau-Ponty, particularmente no Sartre tardio, ganhará nas mãos de Henri Lefebvre os contornos devidos no espírito e na letra da *Crítica da Razão Dialética*. Quer dizer, é em Lefebvre que Sartre encontra uma fonte de inspiração radical e decisiva quanto à formulação de um novo método, método este, como se sabe, aplicado no domínio da sociologia rural tal qual redefinida nos termos do marxista francês.

Essa reconfiguração foi exposta, pela primeira vez, no célebre artigo *Perspectivas da sociologia rural*, no qual Lefebvre chama a atenção para a realidade do “mundo camponês”, realidade essa que os estudos sociológicos, por muito tempo, perderam de vista. É que, uma vez, postulando um empirismo total e um formalismo estatístico a sociologia termina por perder a densidade histórica quando se trata de estudar, a fundo, a comunidade rural. Com isso, o sociólogo clássico se limita a pesquisar as estruturas agrárias como se fossem fixas e separadas deixando de apreendê-las numa visão mais ampla de conjunto. Lefebvre então questiona, no terreno da sociologia, diversos procedimentos ou técnicas de pesquisa em prol de um novo método, inclusive, mais simples e produtivo. Esse novo método comporta três momentos indissociáveis:

a) *Descritivo*. Observação, porém, munida da experiência e de uma teoria geral. Em primeiro plano: observação participante no local da pesquisa. Utilização prudente das técnicas de pesquisa (entrevistas, questionários, estatísticas).

b) *Analítico-regressivo*. Análise da realidade descrita. Esforço para *datá-la* com precisão (para não nos contentarmos com a constatação dos “arcaísmos” não datados, não comparados entre si).

c) *Histórico-genético*. Estudo das modificações desta ou daquela estrutura previamente datada, causadas pelo desenvolvimento ulterior (interno e externos) e por sua subordinação às estruturas de conjunto. Esforço para uma classificação genética das

formações e estruturas, no quadro do processo do conjunto. Esforço, portanto, para retornar ao atual anteriormente descrito para reencontrar o presente, porém, elucidado, compreendido: *explicado*. (LEFEBVRE, 1986, p. 173).

Visando uma compreensão mais precisa dessa metodologia, tomemos, em regra, um estudo de caso, como, por exemplo, o fenômeno da violência de gênero. Ora, convém inicialmente *descrevê-la* fenomenologicamente à luz da experiência (vivência) na qual o pesquisador observa o seu campo de pesquisa, se servindo, precisa e prudentemente, de técnicas como entrevistas ou levantando questionários sobre os fatores que motivam o quadro de violência, como condições econômicas, valores culturais, religiosos, etc. Trata-se de uma demarcação do fenômeno, isto é, de precisar ou diagnosticar o sintoma e o quadro psicopatológico da paciente (no caso clínico aqui, da mulher vítima de violência, seja de cunho moral ou sexual).

Em seguida, cabe *datá-la* com precisão, isto é, analisar o fenômeno a partir de certo recorte temporal, reconstituindo o processo desde a fase do envolvimento amoroso ou ainda, situando num contexto micro, regional ou municipal. Por fim, trata-se *compreender* ou *explicar*, à luz do presente, as transformações que o processo de violência opera além de sua conservação como dependência econômica, emocional, cultural. Assim, a condição da mulher no quadro de violência não pode prescindir dessa visão de conjunto; percepção essa que a clínica pode muito bem se instrumentalizar metodicamente.

Pois bem, que gênero de sedução tal procedimento passa a exercer, no horizonte aberto pela *Crítica*? Sartre põe as cartas na mesa, a propósito do método lefebvrino:

A esse texto tão claro e rico, não temos nada a acrescentar a não ser que esse método, com a sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e, depois, de progressão, é em nossa opinião válido – com as modificações que podem lhe impor seus objetos – em *todos os campos da antropologia*. Aliás, é ele que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Somente ele pode ser heurístico; somente ele coloca em evidência a originalidade do fato, permitindo ao mesmo tempo fazer comparações. Resta lamentar que Lefebvre não tenha encontrado imitadores entre os outros intelectuais marxistas (SARTRE, 2002, p. 52).

Emplaca, então, Sartre (2002, p. 112):

Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e singularidade, em vez de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam como sua integração na História).

Sartre jamais perde a oportunidade de aliar suas primeiras intuições fenomenológicas com a necessidade de retomar e aprofundá-las tendo em vista um novo método; “é necessário”, julga ele, “encontrar o método e constituir a ciência” (2002, p. 41) e isso sem deixar de “passar pela mediação dos homens concretos, do caráter que o condicionamento de base lhes criou” (2002, p. 45). Nessa direção, comenta Souza (2017, p. 321):

Desde *O ser e o nada*, embora não adote uma perspectiva dialética nem marxista, há a preocupação de fazer uma filosofia realista que não anula o papel das

subjetividades na construção social, de forma que, se é verdade que ao Em-si nada falta e que ele precede o Para-si, é este, por sua vez, que irá estabelecer relações e doar sentido aos fatos. Em outras palavras, Sartre oscila – e é esse o seu projeto – entre realismo e idealismo tradicional, ultrapassando-os por meio de uma adoção parcial de ambos e colocando a existência autônoma do mundo inseparável do sentido dado ao mundo pelo Para-si.

Por isso, ratifica a comentadora:

A presença e a facticidade nos levam a compreender como Sartre pensa a relação entre subjetividade e objetividade, transcendência e imanência numa contínua dupla referência que afirma ao mesmo tempo a ligação intrínseca e a separação. Essa preocupação em manter os dois lados da mesma moeda, esse equilibrar-se na fina e tensa corda na tentativa de não cair em uma subjetividade abstrata de um lado e em uma objetividade determinista de outro já se anuncia de forma muito clara desde o início de *O ser e o nada* e se manterá constante nas obras posteriores. Mesmo que haja modificações de ênfase e de metodologia, nossa hipótese é a de ao menos apontar que a proposta do Ensaio de Ontologia Fenomenológica se mantém em *Questões de Método*. Sem indicar uma identidade, queremos mostrar que essa tensão entre subjetividade e objetividade se mantém nos novos termos inventados do “método regressivoprogressivo” (SOUZA, 2017, p. 322).

O que é realmente importante para Sartre é o valor heurístico desse novo método, algo que, infelizmente, nota ele, conforme vimos, a maioria dos marxistas pouco se inspiraram em Lefebvre. Eis porque, bem admite Sartre (2002, p. 103):

Nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo. Sua primeira preocupação é, como a do marxista, encontrar o lugar do homem em seu contexto. Pedimos à história geral para nos restituir as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam.

Ora, situar o homem em seu contexto é, ainda, não o perder de vista num sentido absolutamente radical, isto é, desconsiderando sua facticidade, sua situação. Como o próprio Sartre dá a entender, nessa conjunção crítico-metodológica, essencialmente heurística, conforme reitera ele:

[...] o método existencialista pretende permanecer *heurístico*. O único meio de que dispõe é o “vaivém”: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa (SARTRE, 2002, p. 104).

Ora, fato é que essa compreensão radica o sentido último, do ponto de vista terapêutico, de uma clínica em bases sartrianas. Ora, o que uma clínica que tem por modelo, o método sartriano, visa é uma descrição do indivíduo em sua concretude, em carne e osso. Isso, sem dúvida, pode abrir caminho para uma terapêutica de dois métodos.

TERAPÊUTICA DOS DOIS MÉTODOS

Muito embora, é claro, Sartre não tenha sido um psicólogo no sentido convencionalmente clínico, nem mesmo transformado seu local de trabalho (os cafés de

Saint-Germain-de-Prés em consultórios), o que aliás, em regra, jamais fora sua intenção, as suas reflexões teóricas trazem à luz propostas metodológicas significativamente fecundas para quem, indubitavelmente, assim se interessar aplicar clinicamente. O potencial clínico do método sartriano já é visível a partir de todos esses questionamentos e até mesmo a contragosto do próprio Lefebvre⁵. Nesse sentido, como pensar, por exemplo, uma terapia, ou melhor, uma possibilidade de tratamento?

Schneider (2006, p. 109) aponta, sob esse aspecto, uma indicação preciosa, ao falar de cura:

A *cura* em uma psicologia clínica de perspectiva sartriana só é possível pela condição de o paciente superar a situação em que está submetido e poder fazer alguma coisa daquilo que os outros fizeram dele. *Curar* é transcender os problemas e colocar a resolução da questão ontológica do paciente dentro de novos parâmetros, em que seu projeto e desejo de ser sejam viabilizados. A *cura*, em uma perspectiva sartriana, nunca poderia ser, portanto, uma conformação ao que o paciente é, um assumir a sua condição, uma aceitação de si mesmo, um auto-conhecimento, uma adaptação às circunstâncias sociais, como pregam muitas outras psicoterapias. Não! A psicoterapia existencialista sartriana só faz sentido se possibilitar ao paciente o seu estatuto de sujeito, ou seja, enquanto sujeito que tem de se escolher em situações concretas, com clareza de seu compromisso ontológico com os outros, com a sociedade. Dessa forma, tem como meta superar a alienação do sujeito.

Sartre, ao seu modo, ainda realizou importantes trabalhos no sentido de conjugar seu esforço teórico-metodológico As biografias de Genet (Cf. SARTRE, 1952) e Flaubert atestam tal aplicabilidade. Sartre, como observa Schneider (2006, p. 108), “busca uma compreensão rigorosa *do ser* dos seus biografados, ao esclarecer o processo de suas personalizações, em suas dimensões objetivas e subjetivas, chegando ao projeto e ao desejo de ser, que são o combustível dos fenômenos psicológicos e da história de vida de cada sujeito”.

A título de exemplo, há um pioneiro e importante trabalho de longo fôlego, o de Betty Cannon, *Sartre and Psychoanalysis: an Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*, publicado, em 1991⁶. Nele, subsidiando-se à luz de sua própria prática clínica, uma vez fortemente inspirada na conjunção entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica*, a autora norte-americana confessa o fato de que

Entre as abordagens psicológicas contemporâneas, apenas a psicanálise forneceu uma teoria abrangente das origens da miséria humana; mas, ao mesmo tempo, a metateoria psicanalítica tradicional sempre me perturbava estranhamente. Pareceu-me que deixava de fora algo importante ou que distorcia levemente até mesmo as informações clínicas mais precisas. Talvez meu interesse anterior pela filosofia existencialista, especialmente a filosofia de Sartre, tenha influenciado minha aversão ao determinismo freudiano e à metateoria freudiana. De qualquer forma, eu constantemente pude traduzir os escritos de Freud e dos psicanalistas contemporâneos em termos sartrianos (CANNON, 1991, p. ix).

Essa intrigante constatação que dá início propriamente à pesquisa de Cannon é o que fez com que ela viesse observar, à luz, é claro, da reflexão sartriana, que

O objetivo da terapia existencial [...] não é separar o indivíduo do mundo sociomaterial, uma vez que isso é impossível. Pelo contrário, é investigar com o cliente as dimensões sociomateriais de seu projeto com o fim de aumentar o domínio da práxis, ou liberdade real, e diminuir o domínio de *hexis*, ou resignação ao *status quo*, como um esforço individual para fazer algo novo e mais satisfatório e significativo do que foi feito a partir de uma perspectiva

sociomaterial (CANNON, 1991, p. 204).

Cannon (1991, p. 165) não tarda em mostrar que a grande lição posta em curso também pela *Crítica* visa a compreender “que o cientista social deve dialogar com o objeto de estudo, um diálogo em que o investigador corre o risco de ser pessoalmente tocado e afetado pela investigação”. Ora, essa perspectiva também vale para o psicoterapeuta existencial. Esse é o caráter heurístico tão bem enfatizado por Sartre que o método progressivo-regressivo edita, sem precedentes. Cannon ainda sustenta, em seu belíssimo livro, a tese de que “a metateoria de Sartre pode fornecer soluções para certas questões contemporâneas que atormentam a própria psicanálise – questões relacionadas à natureza interpessoal das primeiras experiências e à importância da criação de uma ‘self’ observado por muitos teóricos da psicanálise contemporânea” (CANNON, 1991, p. x). O trabalho de Cannon é riquíssimo em análises e exemplos, cuja tematização extravasaria, consideravelmente, os limites do texto aqui em curso. De todo modo, seu contributo já constitui, no âmbito da literatura crítica, um imprescindível instrumental no tocante ao alcance do método progressivo-regressivo sem perder o pano de fundo fenomenológico-existencial no qual se assenta.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, se Sartre reconfigura a psicanálise numa nova chave hermenêutica, se essa psicanálise é, de fato, existencial é porque mesmo sem “inconsciente” e sem “recalque”, se trata de uma psicanálise engajada, isto é, no âmbito de uma “psicologia concreta” no sentido reportado pela clássica fórmula de Politzer (1998). Nisso reside o seu espírito maior de abertura, uma vez que ela não se isola ou se fecha, mas é capaz de vislumbrar outro horizonte possível de interrogação. É tomando essa direção que, 17 anos após *L’Être et le Néant*, Sartre explora um método mais elaborado e, mais que isso, providencialmente útil, como subsídio para fins de um interesse que também pode ser clínico. Vale reconhecer que, muito embora, na primeira grande obra de 1943, ele não tenha incorporado uma análise mais explicitamente marxista acerca das condições históricas, ele não perde de vista um elemento importante: a historicidade, ou, se quiser, a facticidade. Só há consciência, só há *cogito* pré-reflexivo por e pela condição fáctica pela qual o homem se historiciza, fazendo-se no mundo.

O que Sartre, após esse primeiro período, passa a se dar conta é uma teoria da práxis capaz de aliar não só consciência e mundo, mas abrir maior espaço para a intersubjetividade. O método emprestado de Lefebvre se formula justo nessa perspectiva. Ou melhor, parte desse intuito. Tudo se passa como se tal procedimento complementasse ou avançasse no movimento instaurado pela psicanálise existencial, uma psicanálise que embora ainda não tivesse encontrado o seu Freud (será mesmo que não?) lançara, ao menos, seus pressupostos, num duplo percurso (SILVA e BOCCA, 2019b). Essa psicanálise encontrará, talvez, de forma mais crítico-reflexiva ou sistematizada agora, à luz de *Questões de método*, um *modus operandi* singular, mantendo ainda seu princípio norteador. Assim, como propriamente julga Souza (2017, p. 342), “se a metodologia se transforma para se aproximar do marxismo, o ‘núcleo duro’ da filosofia de Sartre permanece que é justamente a compreensão da realidade humana como tensão e manutenção do equilíbrio instável entre o homem e seu contexto”.

Portanto, se Sartre fornece as bases para uma psicologia clínica existencialista (SCHNEIDER, 2006, p. 101), essa mesma psicologia não se mantém sem aliar a uma

compreensão histórico-dialética cujas raízes encontram-se, sem dúvida, em Marx, mas que o método lefebviano formula de maneira exemplar, e, originalmente, fecunda.

REFERÊNCIAS

- BOCCA, M. C. *A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica*. Toledo, PR: Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UNIOESTE, 2019 [Tese de Doutorado].
- BORNHEIM, G. “Apresentação”, in SARTRE, J-P. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme J. F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-10.
- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CANNON, B. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.
- JONES, E. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud* (trois tomes). Paris: PUF, 1958.
- LEFEBVRE, H. “Problemas de sociología rural”. In: *De lo rural a lo urbano*. Trad. Javier González-Pueyo. Barcelona: Península, 1978, p. 19-38.
- LEFEBVRE, H. “Problemas de sociologia rural”. In: MARTINS, J. S. (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 163-177.
- LUKACS, G. *Existentialisme ou marxisme?* Trad. E. Kelemen. Paris: Nagel, 1948.
- MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, 1947.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Prefácio de Osmyr Faria Gabbi Jr e Tradução de Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3. ed. Piracicaba, SP: Unimep, 1998.
- SARTRE, J-P. *L'êtr e le néant: essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J-P. *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.
- SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J-P. *Situations, IV*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J-P. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme J. F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, J-P. *Freud, além da alma: roteiro para um filme*. Tradução de Jorge Laclette e prefácio de J.-B. Pontalis. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J-P. *Os dados estão lançados*. Trad. Lucy R. M. 5. ed. César. Campinas, SP: Papyrus, 2010.
- SARTRE, J-P. “Lettre de Jean-Paul Sartre à Gabriel Marcel”, *Revue de la BNF* 2014/3 (n° 48), p. 62-63.
- SCHNEIDER, D. R. “Novas perspectivas para a Psicologia Clínica a partir das contribuições de J. P. Sartre”. In: *Interação em Psicologia* (Curitiba), v. 10, p. 101-112, 2006.
- SILVA, C. A. F. “Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial”, in: SANTOS, R; GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política & Psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: FI, 2018a, p. 357-381.
- GUTELVIL, L. “O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical”, in *ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 8, p. 221-227, 2018b. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2856>.
- GUTELVIL, L. “Aportes clínicos sartrianos II: diálogo psicanalítico”, in SANTOS, R; IÓRIO, L. F. D. (Org.). *Fenomenologia, linguística e psicanálise*. Porto Alegre: FI, 2019a, p. 39-63.
- SILVA, C. A. F; BOCCA, M. C. “Sartre e o duplo percurso de análise da realidade humana: psicanálise existencial e método progressivo-regressivo”, in PERI: Revista de Filosofia (UFSC), 2019b, v. 11, n. 1, p. 18-37. Disponível em: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/3388/2928>
- SOUZA, T. M. “Das estruturas imediatas do Para-si ao método marxista existencialista: continuidade ou ruptura no pensamento sartriano?”, in: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. S. *Sartre hoje*, vol I. Porto Alegre: FI, 2017, p. 319-343.

VERDURE-MARY, A. “Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: le point de divergence, c’est le fait même de Dieu”, *Revue de la BNF* 2014/3 (n° 48), p. 52-61.

NOTAS

150

1 Ver 2018a e 2019a.

2 Cf. SARTRE (2010).

3 Cf. MERLEAU-PONTY (1960), em particular, o texto “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”.

4 Sartre, no texto, faz menção explícita a Jaspers, bem como ao complexo caso Heidegger, na Alemanha. Já, na França, não se pode desconsiderar, num primeiro momento, à imponente figura de Gabriel Marcel, que manteve não poucas reservas tanto em relação ao marxismo quanto à psicanálise. De todo modo, numa correspondência trocada com este último, Sartre reconhece inteiramente o débito intelectual marceliano, sobretudo, no que diz respeito à noção de situação, noção essa, como se sabe, especialmente cara à rica tradição fenomenológico-existencial em solo francês. Para tanto, o leitor queira consultar SARTRE (2014) e VERDURE-MARY (2014).

5 Jean-Paul Sartre decidiu [...] tomar um dos artigos aqui reproduzidos (dedicado, concreto ainda que modestamente, estruturado para as questões camponesas e sociologia rural) como sendo o primeiro modelo (metodológico) de uma abordagem “progressiva-regressiva”, que integra a sociologia e a história numa perspectiva dialética. Desde já agradecemos, mas para o eventual leitor (benigno ou maligno) não vê qualquer sinal de uma identidade ou mesmo uma analogia entre o caminho traçado aqui e a filosofia do existencialismo [...]. O texto citado por Jean-Paul Sartre é infelizmente, muito breve. Data de uma época em que por todas as partes (tanto pelo lado “capitalista” como pelo lado “socialista” e “comunista”) o terrorismo implacável era praticado. Para evitar pressão, não havia alternativa senão prolongar o pensamento de Marx sem citar a fonte. Proceder analítico-regressivo? (LEFEBVRE, 1978, p. 16-17).

6 Aqui, nesse contexto, cabe também reconhecer o mérito do mais recente trabalho de Marivânia Cristina Bocca (2019).