

Da teoria e da ação política nas filosofias de Paul Sartre e Michel Foucault¹

André Constantino Yazbek²

Resumo: partindo de Paul Sartre e Michel Foucault, este artigo procura analisar as linhas de força de pensamento francês contemporâneo, com destaque para a pluralidade filosófica.

Palavras-chave: Existencialismo – Genealogia – Reflexão política.

tagonismo representado pelos projetos concorrentes de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault no horizonte dos “*sixties*”, este artigo procura divisar as linhas de força de pensamento francês contemporâneo, com destaque para o papel do intelectual na contemporaneidade filosófica.

electual – Jean-Paul Sartre e Michel Foucault – Existencialismo político.

I. Introdução

Fazer-se, contra todo o poder – inclusive o poder político que se expressa pelos partidos de massa e pelo aparelho da classe operária –, o guardião dos fins históricos que as massa perseguem. (Jean-Paul Sartre)³

O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco à frente ou um pouco ao lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso” (Michel Foucault)⁴

1 Este texto reúne a comunicação apresentada na reunião de comunicação apresentada em São Paulo, por ocasião do encontro de Filosofia Política e Filosofia Política.

2 Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Lavras.

3 SARTRE, “Plaidoyer pour les intellectuels”, p. 424.

4 FOUCAULT, “Lectuels et le pouvoir”, p. 1176.

significativas modificações, notas e considerações pronunciadas em 10 dia 29 de abril de 2010, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por ocasião do encontro de Filosofia Política e Filosofia Política.

3 LA. E-mail: acyzk@hotmail.com

4 LA. E-mail: acyzk@hotmail.com

4 LA. E-mail: acyzk@hotmail.com

Em um texto intitulado *Dilemas dos intelectuais*, originariamente apresentado no ciclo de palestras *O silêncio dos intelectuais*, promovido por Adauto Novaes, Francis Wolff define o intelectual do modo como se segue: “o intelectual é aquele que transforma uma autoridade intelectual em autoridade política em nome de uma autoridade moral.”⁵ Definição lapidar, e Wolff prossegue considerando as três condições necessárias “para que haja intelectuais: um certo tipo de sujeito social, um certo tipo de objeto (o universal) e um certo espaço onde ele possa se exprimir [espaço público]”⁶. Ora, é na Grécia do século V a.C., afirma ainda o autor, que essas três condições viram-se reunidas pela primeira vez; e o artigo prossegue traçando um panorama geral – histórico e político – dos dilemas dos intelectuais a partir de duas matrizes basilares: 1) a matriz socrática; 2) e a matriz sofística. Sócrates ou Protágoras? “O intelectual é aquele que, sejam quais forem as circunstâncias, adota a atitude crítica? Ou é aquele que, quando o regime é o melhor, ou pelo menos o menos ruim possível, decide justificá-lo e defendê-lo?”⁷

Não pretendo tomar o mesmo caminho que Wolff, mas quero partir de sua definição do intelectual (trata-se de um “sujeito social” cuja *autoridade política* retira a sua força de uma *autoridade intelectual* reivindicada em nome de uma *autoridade moral*) para, considerando um certo esgotamento do tipo de objeto que deveria lhe ser próprio, o universal, tecer algumas considerações sobre a seguinte questão: quais os dilemas da teorização sobre a ação política e intelectual quando seu campo de ação deve se dar no horizonte de uma suposta falência da universalidade, ou, ao menos, de sua não aceitação de pleno direito?

Para tanto, pretendo que meu fio condutor seja dado pelos projetos concorrentes representados pelas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault; e isso por, pelo menos, três motivos principais:

5 WOLFF, “O dilema dos intelectuais”, p. 47.

6 WOLFF, “O dilema dos intelectuais”, p. 47.

7 WOLFF, “O dilema dos intelectuais”, p. 61.

1) Em primeiro lugar, tratam-se de autores que ilustram bem a ambiência contemporânea do pensamento (sobretudo em solo francês). Uma ambiência que parece desenhar-se no bojo de uma progressiva “laicização da razão”, isto é, no bojo mesmo de uma “laicização” do universal da Ilustração. Nesta ambiência, entre outras coisas, parece vedado todo e qualquer recurso à aspiração de validade de uma moral categoricamente imperativa.

2) Em segundo lugar, as personalidades de Sartre e Foucault permanecem ligadas à figura do intelectual engajado (não obstante suas graves diferenças teóricas): da parte do sartrismo, temos a figura do *intelectual universal*, “consciência infeliz” de sua época, reunindo em si os traços de uma negatividade hegeliana (sem recurso, todavia, a uma síntese apaziguadora);⁸ da parte do genealogista, por sua vez, temos o *intelectual específico*, não mais um portador de valores universais, mas, antes, da denúncia dos efeitos de poder da própria “produção do verídico”.

3) Por fim, e em terceiro lugar, me parece que já na filosofia sartriana opera-se uma certa “falência da universalidade”, isto é, a pretensão de um esgotamento do universal. O sartrismo se encontra a meio passo entre o hegelianismo francês (aquele saído das mãos de Kojève) e o anti-hegelianismo característico da geração precedente (aquela que pretende fazer da “nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, o da filosofia”¹⁰). Destarte, se é na irredutibilidade da

8 Segundo Sartre, em um texto específico referente ao papel do intelectual, “há técnicos do saber prático que se acomodam muito bem em suas contradições ou que se desdobram para evitar sofrê-las. Mas quando um entre eles se dá conta de que *trabalha o universal* para servir ao particular, então a consciência desta contradição – aquilo que Hegel nomeava de consciência infeliz –, é precisamente isso que o caracteriza como intelectual”. SARTRE & PINGAUD & MASCOLO, *Du rôle de l'intellectuel dans le mouvement révolutionnaire*, p. 11.

9 Nesse sentido, como se sabe, a questão primordial de Foucault será a seguinte: “qual é esse tipo de poder que é suscetível de produzir discursos de verdade que são, em uma sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes?”. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 22.

10 FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p. 76. Foucault há de medir sua geração pela distância tomada com relação a Hegel: “toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, tenta escapar de Hegel” (FOUCAULT, *L'ordre du*

consciência individual que o homem vive a relatividade da história no sartrismo – de sorte que o processo de totalização da experiência histórica da consciência se subtrai ao seu acabamento –, também é precioso notar que a recusa de Sartre à totalidade hegeliana (compreendida como “resultado”) não virá acompanhada da rejeição da totalidade concreta que delimita o ponto de arrancada do processo dialético (nesse caso, a própria relação da consciência com a materialidade circundante)¹¹. Em poucas palavras: a filosofia sartriana ainda persegue o movimento de totalização; mas apenas na medida em que a totalidade é afirmada como irrealizável. Daqui a afirmação sartriana, célebre, de que a “realidade humana” é uma “paixão inútil” – isto é, jamais fundamento de seu Ser, mas apenas fundamento de seu nada, de sua insuficiência de Ser¹².

Avancemos a partir destas considerações, tomando por fio condutor uma espécie de “jogo de espelhos” que me fará posicionar Foucault *contra* Sartre e Sartre *contra* Foucault. Tenhamos em conta, inicialmente, o que se poderia chamar de uma “leitura foucaultiana” da obra de Sartre (ou, ao menos, das linhas de força de seu pensamento).

discours p. 74). Mas, ao tempo, é também ele quem se apressa a desfazer as ilusões demasiadamente fáceis: “escapar a Hegel supõe saber até onde Hegel, talvez insidiosamente, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano” (FOUCAULT, *L'ordre du discours* p. 74).

11 “Descrevemos o homem da necessidade e mostramos seu trabalho como desenvolvimento dialético” SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 178. YAZBEK, *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*, pp. 18-19.

12 “Toda realidade-humana é uma paixão, visto que ela projeta se perder para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, para constituir o em-si que escape à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma *paixão inútil*.” SARTRE, *L'être et le néant*, p. 662.

II. Foucault contra Sartre

Em *As palavras e as coisas*, obra de 1966, Foucault localiza, na virada do século XVIII para o XIX, a passagem da “episteme clássica” para a “episteme moderna”. Desde então, e segundo o autor, constata-se o aparecimento de duas formas de pensamento: a primeira, inaugurada pela crítica kantiana, procura, por meio do recurso ao sujeito transcendental, fazer emergir o fundamento de uma síntese das representações; a segunda, por seu turno, interroga as condições de possibilidade de uma relação possível entre as representações recorrendo à análise do próprio ser que se encontra aí representado: o *homem*, figura epistemológica recente, tomado como objeto empírico constituído pelas “novas empiricidades” da vida, do trabalho e da linguagem¹³.

Contudo, Foucault nos faz notar que a separação entre essas duas formas de análise rapidamente desaparecerá, dando lugar a um domínio híbrido que procura desvelar as condições de possibilidade da experiência ultrapassando os limites – fixados por Kant – entre o empírico e o transcendental. Portanto, trata-se de um conjunto de análises que pretende fazer emergir as condições de possibilidade da experiência do sujeito recorrendo, para tanto, aos domínios empíricos nos quais este mesmo sujeito nos é dado como objeto para um conhecimento. Decerto, retoma-se a questão kantiana, mas apenas para lhe fornecer uma resposta que busca na positividade do saber os princípios da finitude humana; e, inversamente, na finitude humana os fundamentos de todo a qualquer saber válido, positivo. Onde, segundo Foucault, o aparecimento do “homem” como “objeto difícil” e, ao mesmo tempo, “sujeito soberano” de todo conhecimento: um estranho par empírico-transcendental, um estranha figura epistêmica¹⁴.

A esta oscilação entre o “positivo” e o “fundamental” – perpetuamente reencetada pela disposição epistêmica moderna –, Foucault dá o nome de “analítica da finitude”: os saberes modernos tomam a forma de uma interrogação

13 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, pp. 256-257.

14 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 329.

infinita do homem sobre seus próprios limites (sua *finitude*); uma interrogação que, com efeito, deságua no que Foucault designou de par do “cogito” e do “impensado”: é no próprio modo de ser do homem que se funda essa dimensão sempre aberta do cogito, que perfaz um trajeto que nos envia daquilo que não se reflete no cogito ao ato de pensamento por meio do qual recupera-se o impensado e, desta feita, como impensado recuperado, nos reenvia ao peso do empírico¹⁵. Trata-se de uma das formas de expressão da reduplicação do empírico e do transcendental, uma forma de expressão que, também ela, assinalaria o fracasse (necessário) de toda antropologia moderna¹⁶. Mas é também aqui que se poderia situar (*foucaultianamente*) os impasses e dilemas do sartrismo, sobretudo em seu aspecto moral e político.

Senão, vejamos.

A partir de *O ser e o nada*, obra de 1943, Sartre inscreve seu pensamento na tradição do cogito cartesiano¹⁷. Com esta posição, o filósofo pretende rejeitar tanto o inconsciente freudiano quanto o materialismo marxista: uma dupla rejei-

15 “O homem é um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai, de uma parte dele mesmo que ele não reflete no *cogito*, ao ato de pensamento pelo qual ele a capta; e que, inversamente, vai desta pura captação ao encobrimento empírico, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao desvio das experiências que escapam a si próprias, a todo o horizonte silencioso daquilo que se dá na extensão movediça do não-pensamento. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 333.

16 Nos termos de Foucault, a “configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem”. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 352.

17 Comentando o *cogito* cartesiano, Sartre dirá o seguinte a propósito de seu “pensamento filosófico essencial” desenvolvido em *O ser e o nada*: “se queremos fazer um trabalho, fosse esse um trabalho de *savant*, é preciso inicialmente assegurar-se que se é, que se pensa e, por consequência, que se é. Neste momento, não importa qual verdade possa ser estabelecida. Mas a primeira verdade, que é uma verdade incondicional, é estabelecida por este contato da consciência consigo”. ASTRUC & CONTAT, *Sartre par lui-même*, p. 85.

ção em nome da afirmação de uma realidade humana identificada ao movimento intencional da consciência. Contudo, ao definir a consciência como intencionalidade – “toda consciência é consciência de algo”, segundo a afirmação central da fenomenologia husserliana –, o sartrismo pretende, igualmente, desfazer-se do eu substancial de tipo cartesiano e kantiano. Neste sentido, afirma Sartre, “é preciso partir do *cogito*, mas pode-se dizer, parodiando uma fórmula célebre, que ele nos conduz apenas com a condição de que possamos deixá-lo”¹⁸.

Portanto, para o sartrismo não se trata tanto de um sujeito fundador, mas da consciência como “vazio substancial”, isto é, caracterizada como um conjunto de atos intencionais identificáveis apenas em sua orientação em direção aos objetos transcendentais do mundo: “a consciência não tem um ‘interior’; ela não é nada mais que o exterior dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como consciência.”¹⁹

Como se sabe, esta ambivalência do ponto de partida sartriano – cartesianismo e rejeição do eu substancial – se manifestará em seu debate com o marxismo e com a psicanálise: o existencialismo de Sartre, exigindo que não se reconheça nada anterior ao “surgimento original da liberdade humana”²⁰, demanda a formação de uma psicanálise existencial que rejeita peremptoriamente tanto o inconsciente freudiano quanto o mecanicismo determinista do materialismo dialético²¹. Mas, levando a posição sartriana ao paroxismo, talvez ela ilustre, justamente, esta reduplicação do “cogito” e do “impensado” da qual nos fala Foucault, bem como os impasses da ação prática daí resultantes.

Tratava-se, portanto, para Sartre, da busca incessante por “pensar” o “impensável”, ou da busca pelo “impensável” como devendo, de direito, ser

18 SARTRE, *L'être et le néant*, pp.109-110.

19 SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, p. 30.

20 SARTRE, *L'être et le néant*, p. 615.

21 Não á ao acaso, portanto, que em sua *Crítica da razão dialética*, obra dedicada a recuperar o marxismo das grades do pensamento mecanicista e determinista, Sartre refira-se a uma psicanálise que seria “disciplina auxiliar” do método dialético. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 47.

“pensado”: assim, tratava-se de recuperar o *outro do humano* (o Ser Em-si ou os condicionamentos da ação intencional e prática), mas sempre sobre a base daquilo que *funda o humano* enquanto “consciência (de) si” (sua liberdade ou consciência intencional); e, de outra parte, tratava-se de afirmar aquilo que nos *funda* como *humanos* – e cuja evidência se dá na transparência da “relação a si” da consciência intencional –, mas sempre a partir da consideração do “peso empírico” do ser estático Em-si ou dos condicionamentos – possíveis – da ação intencional e prática. *Consciência e situação*, diria Sartre: o campo da consciência é formado pelos “conjuntos significantes” de sentido que a própria consciência doa ao mundo em sua intencionalidade; mundo que, de sua parte, desvela e realiza as condições e as formas do “agir livre” (e empírico) desta mesma consciência. Nas palavras do Sartre de *O ser e o nada*: “A realidade humana encontra por toda a parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade-humana é.”²² A ontologia sartriana, neste sentido, é menos um estudo do Ser do que uma reflexão que se debruça sobre a “livre atitude da realidade humana frente a todo o ‘em-si’ suscetível de fascinar sua liberdade, de levá-la à tentação de se tornar ela mesma viscosa”.²³ E sua tarefa, com efeito, será a de explicitar o caráter originariamente imediato e ativo de nossa relação com o Ser outro do Para-si ou consciência, isto é, com o Em-si: “em tudo eu me reconheço entre mim e o ser como o nada que *não é* o ser. O mundo é humano.”²⁴

Ora, não deriva daqui – desta ambigüidade fundamental em “refletir na forma do Para-si os conteúdos do Em-si”²⁵ – uma parte considerável dos impasses da moral sartriana, sempre retomada, sempre inconclusa? O próprio aspecto inconcluso de uma moral (de toda e qualquer moral) é uma exigência da moral sartriana, haja vista a afirmação da facticidade original de uma consciência – ou

22 SARTRE, *L'être et le néant*, p. 534.

23 JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 254.

24 SARTRE, *L'être et le néant*, p. 255.

25 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 338.

sujeito – cuja ação sobre o mundo prescinde de todo fundamento *no Ser*. É isso que permitirá a Sartre, nas linhas de seu ensaio de ontologia – fenomenológica, sublinhar o necessário fracasso ontológico da realidade humana em seu projeto perpétuo de fundar-se a si mesma ao modo do *Ens causa sui*.²⁶ Afinal, o impasse está no fato de Sartre não ser o “pensador” de um sujeito moral, mas o de uma *exigência moral sem sujeito*.²⁷ Uma exigência moral que, com efeito, se traduzirá em urgência da ação política: é a total contingência da consciência (ser-para-o-valor) que recai imediatamente sobre a moral sartriana, transpassando-a para torná-la relativa e, ao mesmo tempo, uma “livre e absoluta necessidade”.²⁸ Em poucas palavras, valendo-nos da expressão lapidar de Alexandre Kojève, “É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na e pela Ação, ou enquanto ela é Ação.”²⁹

Assim, o incabamento do sistema moral, em Sartre, assume os traços de uma forma de resistência e afirmação: o cuidado para não nos tornarmos cúmplices *deste* mundo (pretendido em sua objetividade) nos reduz a nada, à plena liberdade; mas a assunção deste nada ou liberdade – que nos obriga moralmente a todos –, é o reconhecimento de uma tarefa incansável e inadiável a cumprir – a construção, pelo homem, do próprio homem. E o que é esta tarefa, senão uma ação política efetiva? A própria ação política, neste sentido, é o campo real de afirmação dos valores (campo das escolhas efetivas), o que implica em considerar que a “moral é a teoria da ação”.³⁰ E é digno de nota que já em 1946, em sua famosa conferência *L'existentialisme est un humanisme*, o próprio Sartre trate de explicitar o seu pensamento em

26 Como afirmamos já em nossa *Introdução*, este é o sentido da famosa afirmação sartriana segundo a qual “l'homme est une passion inutile”. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 662.

27 Nas palavras de Jeanson, a “subjetividade me é dada, mas eu tenho que conquistá-la em uma subjetivação. Eu existo, mas não posso atingir esta existência sem assumi-la”. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 281.

28 SARTRE, *L'être et le néant*, p. 130. Neste sentido, “nada faz existir o valor, senão essa liberdade que de um mesmo golpe faz com que eu mesmo exista”. Cf. *Idem*.

29 KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 52.

30 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 24 (*grifo nosso*).

termos de uma filosofia da ação: o existencialismo, dirá o filósofo, define o homem *na e pela* ação³¹.

Mas então, e a julgar pela breve exposição que fizemos até aqui, vale o dito de Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, em um trecho que, por sua clareza e pelos problemas que suscita, exige uma citação integral:

A bem da verdade, o pensamento moderno jamais pôde propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; bem ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um modo de ação. /.../ Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois desde o século XIX o pensamento já ‘saiu’ de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata, não pode impedir-se de liberar e de submeter. Antes mesmo de prescrever, de esboçar um futuro, dizer o que é preciso fazer, antes mesmo de exortar ou apenas alertar o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, ele é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud, Bataille o souberam, por todos aqueles que o quiseram ignorar; mas é certo que também Hegel, Marx e Freud o sabiam. Podemos dizer que o ignoram, em seu profundo simplismo, aqueles que afirmam que não há filosofia sem escolha política, que todo pensamento é “progressista” ou “reacionário”? Sua inépcia está em crer que todo pensamento “exprime” a ideologia de uma classe; sua involuntária profundidade está em que apontam com o dedo o modo de ser moderno do pensamento. Superficialmente, pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua

31 SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 56.

forma mais indecisa, a éticas ou políticas; mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção na qual o Outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele.³²

Igualmente instrutivo, com efeito, é o vaticínio foucaultiano acerca da aproximação “recente” entre a fenomenologia e o marxismo: não se trata, dirá Foucault, de algo que seja da ordem de uma “conciliação tardia”; bem ao contrário, é no nível mesmo das configurações arqueológicas da modernidade – quer dizer: da constituição do postulado antropológico que a anima – que eles se requerem.³³ Vaticínio tão mais significativo quanto mais se tenha em conta as peculiaridades da aproximação de Sartre com o marxismo na década de 1960: a partir de um duplo diagnóstico, referente tanto à atualidade da filosofia marxista (a “filosofia insuperável do nosso tempo”³⁴) quanto à insuficiência congênita do materialismo vulgar perpetrado pelos burocratas do partido comunista, Sartre pretende que o existencialismo tenha a missão de “engendrar, no âmbito do próprio marxismo, um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e há de acompanhá-lo em sua *práxis*”³⁵.

Da perspectiva sartriana, aquela de uma antropologia que se poderia chamar de “existencial”, é preciso assumir a nossa *liberdade*, nossa *dialeiticidade* – sem a qual nos tornaríamos uma coisa entre coisas, uma passividade entre passividades. É aqui, segundo Foucault, que se manifesta a “boa vontade fatigada dos humanismos”, que continua e ingenuamente, em uma disposição constringente, “faz renascer as utopias de um acabamento”.³⁶

32 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 339.

33 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 339.

34 SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 134.

35 SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 134.

36 “No século XIX, a utopia concerne ao crepúsculo do tempo mais que à sua aurora: é que o saber não é mais constituído ao modo do quadro, mas ao da série, do encadeamento e do devir; quando vier, com a noite prometida, a sombra do desenlace, a erosão lenta ou a violência da História fará realçar, em sua imobilidade rochosa, a verdade an-

III. Sartre contra Foucault

Mas também poderíamos, à esta altura, inverter a perspectiva, produzindo uma leitura sartriana de Foucault.

Dissemos há pouco que a moral sartriana exige que não nos façamos cúmplices *deste* mundo: é neste sentido que ela nos convoca à ação como forma de exigência moral e, de maneira complementar, à moral como forma de exigência política. Trata-se, em última instância, de escapar à “imoralidade da moral”, isto é, aos “valores concebidos como objetividade”.³⁷ Assim, e ao menos desde *O ser e o nada*, a moral sartriana deve mostrar ao agente que ele “é o ser pelo qual os valores existem”.³⁸ Romper com a cumplicidade *deste* mundo é romper com a alienação comprometendo-se com a *objetividade efetiva* – àquela da ação política como urgência moral contra o *inumano*. Nas palavras de Marcuse, comentando a trajetória de Sartre, a “filosofia torna-se política porque nenhum conceito filosófico pode mais ser /.../ desenvolvido sem compreender dentro de si mesmo a inumanidade que é organizada hoje pelos governantes e aceita pelos governados.”³⁹

Ora, em sua *Crítica da razão dialética*, a reflexão elaborada por Sartre em diálogo com o marxismo tem por objetivo fundamental dar conta dos condicionamentos históricos da ação do sujeito: afinal, como se pode compreender que a história, sendo produto da livre práxis humana, volte-se contra o seu agente e se transforme em uma necessidade inumana que parece fazer do homem o objeto do processo histórico?⁴⁰ Para responder de modo legítimo a essa questão, é preciso romper com o “materialismo metafísico” – e determinista – do marxismo vulgar, uma vez que é necessário refletir sobre os condicionamentos históricos

tropológica do homem; o tempo dos calendários poderá certamente continuar; mas será como que vazio, pois a historicidade se terá superposto exatamente à essência humana.” FOUCAULT, *Les mots et les choses*, pp. 274-275.

37 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 15.

38 SARTRE, *L'être et le néant*, p. 675.

39 MARCUSE, “O existencialismo”, p. 83.

40 CONTAT & RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, p. 339.

sem fazer com que o sujeito desapareça em proveito de estruturas cujo encaideamento mecânico estaria previamente dado. Assim, grande parte do trabalho desprendido na *Crítica* sartriana consiste justamente em recuperar o marxismo das mãos inábeis do materialismo vulgar em nome mesmo de uma recuperação da centralidade do sujeito da práxis⁴¹.

Destarte, e de uma parte, é preciso considerar que o pertencimento de uma pluralidade de sujeitos a um mesmo campo material produz contra-finalidades no curso da ação história – e coletiva, portanto – do sujeito. Quer dizer: a ação em conjunto contém uma dimensão de inércia que se impõe ao sujeito singular sob a forma de normas e imperativos, traçando um futuro a perseguir⁴². Mas a dimensão incercial não reduz à práxis individual à mecanismos estruturais: a contra-finalidade só é possível pelo movimento circular do condicionamento interiorizado e, desta feita, re-exteriorizado *na e pela* ação do sujeito. Nesta medida, Sartre pretende mostrar que a interiorização do exterior (a dimensão passiva, incercial da história) compreende uma dinâmica que implica como sua condição de possibilidade significativa uma exteriorização do interior (da dimensão ativa, da ação do sujeito da práxis)⁴³. Nos termos da *Crítica*, portanto, “o subjetivo re-

41 O “marxismo vulgar”, dirá Sartre, “reabsorveu o homem na idéia”, de sorte que sua sombra ameaça obscurecer a compreensão da própria história. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 29.

42 “O movimento da materialidade, com efeito, vem dos homens. Mas a *práxis* inscrita no instrumento pelo trabalho anterior define *a priori* as condutas, esboçando em sua rigidez passiva uma espécie de alteridade mecânica que leva a uma divisão do trabalho. Justamente porque a matéria faz-se mediação entre os homens, cada homem faz-se mediação entre *práxis* materializadas e a dispersão ordena-se em uma espécie de hierarquia quase sintética que reproduz, sob a forma da ordem humana, o ordenamento particular que o trabalho anterior impôs à materialidade”. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 251.

43 “A *práxis*, seja ela qual for, é inicialmente instrumentalização da realidade material. Ela envolve a coisa inanimada em um projeto totalizador que lhe impõe uma unidade pseudo-orgânica. Com isso, entendo que esta unidade é exatamente a de um todo, mas que permanece social e humana, que não alcança *em si* as estruturas de exterioridade que constituem o mundo molecular”. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 231.

tém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”⁴⁴.

Assim sendo, se o campo da práxis histórica é aquele no qual a ação é sempre desviada de sua finalidade intencional, isso não autoriza a afirmá-la como produto de um mero encadeamento anônimo: ao contrário, “toda a dialética histórica repousa sobre a *práxis* individual porquanto esta já é dialética”⁴⁵. E Sartre poderá afirmar, contra o chamado “estruturalismo”, contra a tese da “morte do sujeito”, que o “homem /.../ é um produto da estrutura, mas apenas na medida em que ele a ultrapassa”⁴⁶. O condicionamento é um momento do prático-inerte, isto é, do domínio inercial da práxis, mas o reconhecimento deste domínio de passividade da ação de modo algum autoriza o apagamento do sujeito no interior de um reducionismo “materialista” ou “estruturalista” que queira fazer do indivíduo um elemento acidental a ser depurado de toda explicação histórica estrutural: “Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade”⁴⁷.

Ora, não se poderia, tendo em vista agora a crítica sartriana, situar alguns dos impasses do Foucault arqueólogo? Situar, sobretudo, a aporia que parece resultar da própria aplicação – integral – do método arqueológico, e que exigiria que Foucault se comprometesse com a noção de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto (de sorte que à análise arqueológica não restaria outro recurso senão o de localizar a produtividade do poder revelado pelas práticas discursivas exatamente na regularidade destas mesmas práticas, tendo por “resultado /.../ a estranha noção de regularidades que se auto-regulam”⁴⁸)?

44 SARTRE, *Critique de la raison dialectique* p. 67.

45 SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 165.

46 SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, p. 90.

47 SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 63.

48 DREYFUS & RABINOW, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, p. 126.

Da perspectiva propriamente sartriana – aquele do *indivíduo alienado* mas sempre autor de sua própria ação –, Foucault chegaria mesmo a articular a idéia de contra-finalidade em suas investigações arqueológicas, e isto justamente por meio de sua descrição dos efeitos anônimos das estruturas que informam as práticas efetivas. E, no entanto, uma vez que a descrição arqueológica limita-se apenas ao momento do “resultado constituído”, ela se encontraria de antemão impossibilitada de compreender a maneira como esta mesma contra-finalidade se constitui no campo da ação efetiva e, com efeito, é ultrapassada pela práxis do sujeito. Assim, e na avaliação de Sartre, o que Foucault nos apresenta não é uma “arqueologia”, mas uma “geologia”:

/.../ a série de camadas sucessivas que formam o nosso “solo”. Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um dado tipo de pensamento que triunfou durante certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais importante: a saber, como cada pensamento é construído a partir de suas condições, como os homens passam de um pensamento a outro. Seria preciso, para tanto, fazer intervir a *práxis*, logo, a história, e é precisamente o que ele recusa. Certo, sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, uma após a outra. Mas ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades⁴⁹.

Do ponto de vista da exigência política e moral da teorização histórica – requerida pela própria tarefa de uma “crítica da razão dialética”, tal como Sartre a compreende –, o resultado é que Foucault desarma suas reflexões no momento mesmo em que se trata de mostrar como a auto-compreensão do agente se dispersa e se perde no campo do prático-inerte, diluindo, portanto, o potencial crítico-dialético de suas análises: contra Foucault, Sartre argumentaria – se fosse

49 SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, p. 87.

o caso – que o saber-poder ou as estruturas epistêmicas governam as práticas individuais, moldam as instituições nas quais estamos inseridos, mas apenas na medida em que ele é interiorizado como exigência normativa e, com efeito, re-externizado sob a forma de uma práxis concreta; uma práxis que, enquanto tal, compreende em si mesma a possibilidade de rompimento com o campo da passividade.⁵⁰ Mas a arqueologia, por se limitar ao momento de uma contrafinalidade *já constituída* – e não “constituindo-se” –, impede, no limite, a própria inteligibilidade da práxis, fazendo da história humana uma espécie de “doxologia”. “Dir-se-á que a história é ininteligível enquanto tal, que toda teoria da história é, por definição, ‘doxológica’, para retomar as palavras de Foucault”⁵¹. Mas se assim o é, então a teoria foucaultiana só pode nos “convocar” à passividade, jamais à ação histórica efetiva.

Não estaria aqui, nesta insistência no papel constitutivo de formações objetivas que descontinuamente informam e conformam as possibilidades de ação e de atualização dos indivíduos, um dos impasses fundamentais da arqueologia foucaultiana? Não se poderia demarcar, neste ponto, todo um conjunto de dilemas que teriam levado Foucault a “saturar” a *démarche* arqueo-genealógica, para então dar lugar a uma problematização ética que remonta à formação grega, à *enkrateia* como “relação a si” enquanto “domínio de si”, como possibilidade de emergência de um “poder que se exerce sobre si-mesmo *no* poder que se exerce sobre os outros”⁵²? A esse respeito, que se consulte as palavras de Frédéric Gros em sua “Situação do curso” em *A Hermenêutica do sujeito*:

Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, como que por uma propensão natu-

50 Nas palavras do Sartre da *Crítica*, “é perfeitamente exato que o homem é o produto de seu produto: as estruturas de uma sociedade que se criou pelo trabalho humano definem, para cada um, uma situação objetiva de partida /.../. Mas ela [a situação objetiva] o define na medida mesmo em que ele a supera constantemente por sua prática”. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 64.

51 SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, p. 88.

52 DELEUZE, *Foucault*, p. 107.

ral, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura. A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antigüidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituída, mas constituindo-se através de práticas regradas⁵³.

Donde, igualmente, a urgência de Foucault em livrar-se do rótulo de teórico do poder⁵⁴, um rótulo cuja aceitação implicaria em fazer da ação genealógica de resistência ao poder – sempre local, descontínua, específica – uma via de constituição de um projeto político fundado em legitimidade, isto é, de um *projeto alternativo de poder*. Ora, mas a prática intelectual exigida pela arqueo-genealogia – e isso por conta do modo mesmo como o poder é aí considerado – se afirma justamente em um procedimento de “*mise en question*” da necessidade de todo o poder, quer dizer, de sua aceitação de pleno direito. Mas então, e neste ponto, desaparece toda possibilidade de afirmação “positiva” – “legitimadora” – de um projeto político: toda legitimidade política se exclui de antemão; e a única “ética política” possível torna-se aquela de uma batalha de resistências e ofensivas perpétuas contra todo e qualquer poder. “Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso”⁵⁵.

Digamos então, para encurtar a “ordem das razões”, o seguinte: do lado de Sartre, como vimos, o projeto político é a efetivação de uma exigência moral (é lá que ele encontra sua legitimidade); da parte de Foucault, por seu turno, a “re-

53 GROS, “Situação do curso”, p. 621.

54 “Não sou de modo algum um teórico do poder”, dirá Foucault em 1983. FOUCAULT, “Structuralisme et poststructuralisme”, p. 1270.

55 FOUCAULT, “Les intellectuels et le pouvoir”, p. 1176.

flexão moral” é, ela própria, a saturação de uma impossibilidade de todo projeto político que queira reivindicar-se em legitimidade; isto é, que se apresente como alternativa ao poder instituído. De uma parte, com Sartre, a recusa peremptória e decisiva à objetividade do valor ou das significações. Com Foucault, a recusa – também decisiva e peremptória – a toda pretensa legitimidade ou universalidade de um projeto político institucional, qualquer que seja ele.

Não é à toa, portanto, que Foucault assinale o seu engajamento afirmando estar ligado a “certos combates” – combates pontuais, locais: “medicina, psiquiatria, penalidade”⁵⁶ –, ao passo que Sartre sempre pareceu posicionar-se em termos de *um único* combate, até certo ponto universal – aquele referente ao gênero humano, à desalienação do homem para retomá-lo em sua condição de sujeito da história, alinhando-se cada vez mais “ao lado daqueles que pretendem mudar ao mesmo tempo a condição social do homem e a concepção que ele tem de si próprio”⁵⁷.

IV. À guisa de conclusão

São várias as questões que poderiam ser suscitadas por esta breve comparação entre as teorizações morais e políticas de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Ademais, o esquematismo necessário a uma exposição curta como esta não faz jus à riqueza da obra dos autores aqui ventilados. Portanto, minhas considerações finais são parciais, laterais, e possuem o objetivo de problematizar os dilemas da ação intelectual no campo do esgotamento do fundamento, sem a pretensão ou a urgência em oferecer respostas bem delimitadas. Entretanto, decerto há algo que podemos reter neste esforço de análise comparativa.

O momento histórico que envolve Sartre e Foucault – e ao qual seus pensamentos pagam tributo – é aquele de uma época marcada pela alternância entre a retomada da destinação revolucionária de uma filosofia que deve realizar-se (em

56 FOUCAULT, “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, p. 29.

57 SARTRE, “Présentation des *Temps Modernes*”, p. 14.

sentido marxista) e a reivindicação da particularidade, compreendida, sobretudo nos anos que se seguiram à agitação característica dos *événements* de Maio de 68, como esfera de resistência frente a uma racionalidade que pretende destinar a cada um sua identidade e localidade universais.

Contudo, esta alternância – que mantém à distância os projetos políticos de Sartre e Foucault –, não impediu o encontro de ambos, em meio a agitação característica dos anos 60 e 70, no campo da intervenção política e social efetiva⁵⁸. E isso não porque seus pensamentos estejam sujeitos a uma síntese conciliadora de tipo hegeliana (o que houve não foi da ordem de uma *aufheben* pacificadora), mas porque suas filosofias compreendem a extensão da crise na qual ainda nos movemos, e à ela procuram fazer face. Da decadência – efetiva ou suposta – do universal, do pretense esgotamento da possibilidade do fundamento, parece resultar a exigência de que as articulações entre *filosofia* e *intervenção política* – bem como os dilemas daí advindos – se aprofundem não apenas no sentido de participarem da obra, mas sim, e sobretudo, a ponto de constituírem o campo da experiência do trabalho prático daquilo que o filósofo julga ser a tarefa do intelectual. “Estar-se-ia, portanto, diante de uma ‘prática filosófica’ em sentido literal, isto é, uma *démarche* que não só exige como se alimenta e é concomitantemente alimentada pela prática efetiva, encontrando a sua ressonância na intervenção político-social.”⁵⁹

Ora, se Sartre e Foucault puderam se encontrar, lado a lado, no campo da ação política efetiva, isto se deveu, antes de tudo, a uma “atitude intelectual”

58 Como é sabido, nos anos 70, não obstante suas diferenças fundamentais, Sartre e Foucault se (re)descobrirão *na rua*: “eles estão lá, lado a lado, um distribuindo os folhetos, o outro carregando a bandeirola com Claude Mauriac, Genet, Deleuze, Glucksmann, etc. na Goutte d’Or, denunciando um crime racista; eles estão lá, no hall do ministério da Justiça, para apoiar as reivindicações dos detentos revoltados... Eles se sucedem em conferências de imprensa, apesar da surdez das mídias de então, não para falar em lugar das vítimas, mas para que se possa, enfim, escutá-las.” COLOMBEL, “Sartre et Foucault”, pp. 50-51.

59 YAZBEK, *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*, p. 330.

comum a ambos, uma atitude que os reúne: por razões diversas – e por vezes mesmo contrárias –, cada qual é avesso a uma prática política que se prolonge em legitimidade de direito. Em outros termos: em ambos, vigora uma postura decididamente *anti-institucional*. Para Sartre, com efeito, todo fundamento de soberania política repousa sobre a livre práxis do agente (e estaríamos diante de um fundamento que não mais fundamenta): nesta medida, o revolucionário, cuja ação é a que melhor expressa as premissas de uma “filosofia da liberdade”, é precisamente aquele que “contesta os direitos da classe privilegiada e, ao mesmo tempo, destrói a idéia de direito em geral”.⁶⁰ Para Foucault, por seu turno, o próprio esgotamento da concepção jurídica do poder – requerido pela arqueo-genealogia – implica em analisar o poder não mais em termos de direito, mas, ao contrário, em analisar os sistemas de direito em termos de poder: trata-se, então, de atacar o poder “lá onde ele se exerce sob outro nome – aquele da justiça, da técnica, do saber, da objetividade”⁶¹.

Sartre quer construir uma legitimidade política fundada em liberdade – isto é: na prática efetiva do agente, e na possibilidade de recuperá-la enquanto auto-compreensão (de) si da ação livre do sujeito. Foucault se proíbe, de saída, a constituição de uma legitimidade política alternativa ao poder, para fazer do “vazio jurídico” da soberania o lugar de resistência política ao poder. Entre ambos, talvez um mesmo horizonte histórico, cultural, político, no sentido de tratar-se de um tempo marcado pela impossibilidade de reivindicar, para o pensamento e para a ação, o lugar de um discurso (do) Absoluto. A denúncia dos mecanismos de uma política do *saber-poder*, ou de uma política da verdade (posto que se trata, para Foucault, de intervir no âmbito da “produção da verdade”, explicitando-a em sua trama de objetivação e assujeitamento); ou então a urgência da ação política efetiva como exigência moral, de uma “moral politizada” (uma vez que para Sartre a “moral”, como já vimos, é “teoria da ação”⁶²). De uma ou outra forma, a

60 SARTRE, “Matérialisme et révolution”, p. 218.

61 FOUCAULT, “Préface à Enquête dans vingt prisons”, p. 1063.

62 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 24 (grifo nosso).

autoridade do poder deve esgotar-se e dissolver-se na recusa à institucionalização da ação política, na recusa à sua dimensão inercial ou objetivante, e isso não em nome de um voluntarismo ingênuo e inconsequente, mas sim porque se trata de denunciar, e opor resistências, às formas da *contra-finalidade* ou dos dispositivos *constringentes do poder*.

Neste ponto reside a coragem e a lucidez intelectual daqueles que procuraram responder às demandas políticas de uma época – precisamente, *a nossa* – na qual as categorias anteriormente usuais para o pensamento político (*a* liberdade, *a* justiça, *a* razão, *a* verdade) parecem destronadas do sítio metafísico no qual foram entronizadas sob a forma de substancialidades essenciais. Daqui, advém boa parte dos dilemas e dos impasses que ainda nos afligem no campo do pensamento e da ação – ou da mútua relação entre ambos. Entre a postura do *intelectual total* representado por Sartre – cujo dilema reside em uma consciência já dilacerada entre o universal e o particular – e a do *intelectual específico* requerida por Foucault – cujos impasses são dados pela oposição entre possuir o saber do poder e denunciar o poder do saber⁶³ –, pode-se delimitar os traços de uma “herança que nos foi deixada sem nenhum testamento”⁶⁴.

Of the theory and the political action in the philosophies of Jean-Paul Sartre and Michel Foucault

Abstract: starting from the antagonism represented by the concurrent projects of Jean-Paul Sartre and Michel Foucault in the context of the “sixties”, this article aims to discern the impasses and dilemmas of the theory and the political action in the scope of the contemporary French thought, highlighting the role of intellectuals in the contemporary philosophical time.

Keywords: Intellectual action – Jean-Paul Sartre and Michel Foucault – Existentialism – Genealogy – Political debate.

63 Indiretamente, por vias tortas, retornamos aqui ao nosso ponto de partida, o artigo de Francis Wolff. WOLFF, “O dilema dos intelectuais”, p. 63.

64 CHAR, *Feuillets d’Hypnos*, aforismo 62.

Referências Bibliográficas

ASTRUC, Alexandre & CONTAT, Michel. *Sartre par lui-même*. Paris: Gallimard, 1977.

CHAR, René. *Feuillets d'Hypnos*. Paris: Gallimard, 2007.

COLOMBEL, Jeannette. "Sartre et Foucault". In: *Le magazine littéraire. Dossier Sartre*, n. 384, février 2000.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Collection "Critique". Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

DREYFUS & Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976)*. Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Collection "Hautes Études". Paris: Gallimard/Seuil, 1997.

_____. "Les intellectuels et le pouvoir". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. "Préface à Enquête dans vingt prisons". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. "Structuralisme et poststructuralisme". In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. "Questions à Michel Foucault sur la géographie". In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

GROS, Frédéric. "Situação do curso". In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2000.

MARCUSE, Herbert. "O existencialismo". In: *Cultura e sociedade, Vol. 2*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité". In: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. "Présentation des *Temps Modernes*". In: *Situation, II*. Paris: Gallimard, 1948.

_____. *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*). Tome I: *théorie des ensembles pratiques*. Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1966.

- _____. “Jean-Paul Sartre répond”. In: PINGAUD, Bernard (Org.). *Jean-Paul Sartre. L’arc*, n. 30, 1966.
- _____ & PINGAUD, Bernard & MASCOLO, Dionys. *Du rôle de l’intellectuel dans le mouvement révolutionnaire*. Le Désordre, collection publiée sous la responsabilité de Jean Schuster. Paris: L’Astrolabe, 1971.
- _____. “Plaidoyer pour les intellectuels”. In: *Situations, VIII*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. “Matérialisme et révolution”. In: *Situations III*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Édition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001.
- WOLFF, Francis. “O dilema dos intelectuais.” Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia da Letras, 2006.
- YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade de filosofia francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2010.