

Jean-Paul Sartre¹

Autor: Thomas Flynn

Tradutor: Vitor Luiz Rigoti dos Anjos

Revisor: J. Renato Salatiel

Sartre (1905-1980) é provavelmente o filósofo mais conhecido do século XX. Sua busca incansável pela reflexão filosófica, sua criatividade literária e, na segunda metade de sua vida, o seu compromisso político ativo deram-lhe renome mundial, quando não admiração. Ele é geralmente considerado o pai da filosofia existencialista, cujos escritos definiram o tom da vida intelectual na década imediatamente após a 2ª Guerra Mundial. Entre as muitas ironias que permeiam sua vida, não é menor a imensa popularidade de sua impactante palestra pública "*O Existencialismo é um Humanismo*", feita a uma multidão parisiense entusiasmada em 28 de outubro de 1945. Embora tomada como um quase-manifesto para o movimento existencialista, a transcrição desta palestra foi a única publicação que Sartre abertamente lamentou ver impressa. Ainda assim, continua a ser a mais importante introdução à sua filosofia para o público em geral. Uma das razões tanto de sua popularidade quanto do desconforto de Sartre é a clareza com a qual ela expõe os princípios fundamentais do pensamento existencialista, ao mesmo tempo em que revela a tentativa de Sartre de ampliar sua aplicação social em resposta aos seus críticos comunistas e católicos. Em outras palavras, ela nos permite ver "de camarote" um panorama do pensamento de Sartre.

Após examinar a evolução do pensamento filosófico de Sartre, abordarei seu pensamento em cinco categorias: ontologia, psicologia, ética, compromisso político e a relação entre filosofia e as artes plásticas, especialmente a literatura, em sua obra. Concluirei com algumas observações sobre a pertinência de seu pensamento na filosofia contemporânea, tanto na anglo-americana quanto na "continental".

¹ Eu agradeço ao revisor J. Renato Salatiel e ao editor da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward Zalta, respectivamente, pela avaliação e pela autorização da publicação da tradução. Este texto é uma tradução do verbete análogo da SEP em sua versão do Outono de 2013: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre>

Palavras-chave: existencialismo, intencionalidade, fenomenologia, auto-consciência, estética, política.

1. Desenvolvimento Filosófico

Sartre nasceu em Paris, onde passou a maior parte de sua vida. Depois de uma educação filosófica tradicional em prestigiadas escolas parisienses, que lhe apresentaram a história da filosofia ocidental com um viés para o cartesianismo e o neokantismo, sem mencionar uma forte dose de bergsonismo, Sartre sucedeu seu antigo amigo de escola, Raymond Aron, no Instituto Francês de Berlim (1933-1934), onde leu os principais fenomenologistas do momento: Husserl, Heidegger e Scheler. Ele valorizava em Husserl o reestabelecimento do princípio da intencionalidade (toda consciência visa ou "intenciona" um algo-outro-que-a-consciência) que parecia libertar o pensador da epistemologia interior/exterior herdada de Descartes, mantendo o imediatismo e a certeza que os cartesianos tanto prezavam. O que ele leu de Heidegger na época é algo incerto, mas ele dialoga com o influente ontologista alemão explicitamente após o seu retorno e, especialmente, em sua obra-prima, *O Ser e o Nada* (1943). Ele explora a última versão da intencionalidade de Husserl ao insistir que a realidade humana (o *Dasein*, ou modo humano de ser, de Heidegger) está "no mundo", sobretudo através de suas preocupações concretas e não de suas relações epistêmicas. Isso dá tanto à filosofia de Heidegger quanto à filosofia inicial de Sartre um tipo de caráter "pragmático" que Sartre, pelo menos, nunca abandonará. Observa-se que muitos dos conceitos de Heidegger nos escritos existencialistas de Sartre estão também nos de Bergson, cujo *Les Données immédiates de la conscience* (*Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*) Sartre creditou como a base de sua filosofia. Mas é claro que Sartre dedicou grande parte de sua primeira atenção filosófica em combater o então influente bergsonismo, e tal menção do nome de Bergson diminui à medida que cresce o de Heidegger nos escritos de Sartre durante os "anos de ouro" do existencialismo. Sartre parece ter lido o fenomenólogo da ética Max Scheler, cujo conceito de compreensão intuitiva de casos paradigmáticos ecoa na referência de Sartre à "imagem" do tipo de pessoa que se deve ser, que tanto guia quanto é influenciado por nossas escolhas morais. Mas, onde Scheler, na melhor maneira Husserliana, defende a

"descoberta" de imagens de tal valor, Sartre insiste em tê-las criadas. A versão propriamente "existencialista" da fenomenologia já está em jogo.

Embora Sartre não fosse um leitor sério de Hegel ou Marx até a guerra e depois dela, como tantos de sua geração ele foi influenciado pela interpretação proto-existencialista e marxista de Hegel de Kojève, mesmo sem nunca ter participado das famosas palestras deste nos anos 1930, como o fizeram Lacan e Merleau-Ponty. Foram a tradução e o comentário da obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, feitas por Jean Hyppolite, que marcaram o estudo mais profundo de Sartre sobre o seminal filósofo alemão. Isto é especialmente evidente em sua publicação póstuma *Cadernos para uma Moral*, escrita em 1947-48 para cumprir a promessa de uma "ética da autenticidade" feita em *O Ser e o Nada*. Esse projeto foi posteriormente abandonado, mas a presença hegeliana e marxista se tornou dominante na próxima grande obra filosófica de Sartre, *Crítica da Razão Dialética* (1960), e num ensaio que veio a servir como sua introdução, *Questão de Método* (1957). Dilthey sonhara em completar a famosa tríade de Kant com uma quarta *Kritik*, uma crítica da razão histórica. Sartre perseguiu este projeto combinando uma dialética hegeliana-marxista com uma "psicanálise" existencialista que incorpora a responsabilidade individual em relações de classe, acrescentando assim uma dimensão propriamente existencialista da responsabilidade moral a uma ênfase marxista sobre a causalidade coletiva e estrutural — que Raymond Aron viria a criticar mais tarde como união impossível de Kierkegaard e Marx. Em última análise, Kierkegaard vence; o "marxismo" de Sartre continua a ser adjetivo para o seu existencialismo e não o inverso. Isso se torna evidente na última fase de sua obra.

Sartre havia se fascinado com o romancista francês Gustave Flaubert. Naquilo que alguns considerariam o ápice de seu pensamento, Sartre une a biografia existencialista com a crítica social marxista numa "totalização" hegeliana de um indivíduo e sua época, para produzir o último de seus muitos projetos incompletos, um estudo de vários volumes da vida e da época de Flaubert, *O Idiota da Família* (1971-1972). Neste trabalho, Sartre junta o seu vocabulário existencialista dos anos 1940 e início dos anos 1950 com seu léxico marxista do final dos anos 1950 e 1960 para perguntar o que podemos saber sobre um homem no estado atual do nosso conhecimento. Este estudo, que ele descreve como "um romance que é verdade",

encarna a mistura de descrição fenomenológica, o *insight* psicológico e a crítica social que se tornaram a marca registrada da filosofia sartreana. Estas características sem dúvida contribuíram para que ele recebesse o prêmio Nobel de literatura, que ele recusou de forma característica, juntamente com a substancial quantia em dinheiro, temendo que sua aceitação fosse entendida como aprovação dos valores burgueses que a honra parecia simbolizar.

Em seus últimos anos, Sartre, que havia perdido a visão de um olho na infância, tornou-se quase totalmente cego. Mas ele continuou a trabalhar com a ajuda de um gravador, produzindo com Benny Lévy partes de uma ética em "co-autoria", cujas partes publicadas indicam, aos olhos de muitos, que seu valor é mais biográfico que filosófico.

Após sua morte, milhares espontaneamente se juntaram ao seu cortejo fúnebre num inesquecível tributo ao seu respeito e estima entre o público em geral. Assim lamentava a manchete de um jornal parisiense: "A França perdeu a sua consciência".

2. Ontologia

Como Husserl e Heidegger, Sartre distinguia a ontologia da metafísica e favorecia a primeira. No seu caso, a ontologia é basicamente descritiva e classificatória, enquanto que a metafísica pretende ser causalmente explicativa, oferecendo explicações sobre as origens e fins dos indivíduos e do universo como um todo. Ao contrário de Heidegger, no entanto, Sartre não tenta combater a metafísica como uma aventura injuriosa. Ele simplesmente nota, de uma forma kantiana, que ela levanta questões que não podemos responder. Por outro lado, ele subintitula *O Ser e o Nada* de uma "Ontologia Fenomenológica". Seu método descritivo move-se do mais abstrato até o mais concreto. Começa por analisar duas distintas e irreduzíveis categorias ou tipos de ser: o em-si (*en-soi*) e o para-si (*pour-soi*), aproximadamente o inconsciente e a consciência, respectivamente, adicionando uma terceira, o para-outro (*pour-autrui*), mais tarde no livro, e conclui com um esboço da prática de "psicanálise existencial" que interpreta as nossas ações para descobrir o projeto fundamental que unifica as nossas vidas.

O ser-em-si e o ser-para-si têm características mutuamente exclusivas e assim nós (realidade humana) somos entidades que combinamos ambas, o que é a raiz ontológica da nossa ambiguidade. O em-si é sólido, auto-idêntico, passivo e inerte. Ele simplesmente "é". O para-si é fluido, não-auto-idêntico, e dinâmico. É a negação interna ou "niilificação" do em-si, do qual ele depende. Vista mais concretamente, esta dualidade é descrita como "faticidade" e "transcendência". Os "dados" de nossa situação, como nossa linguagem, nosso ambiente, nossas escolhas anteriores e nosso eu, na sua função de em-si, constituem nossa faticidade. Como indivíduos conscientes, transcendemos (ultrapassamos) essa faticidade, o que constitui a nossa "situação". Em outras palavras, somos sempre seres "em situação", mas a mistura precisa de transcendência e faticidade que forma qualquer situação permanece indeterminável, pelo menos enquanto estamos inseridos nela. Assim Sartre conclui que somos sempre "mais" que nossa situação e que este é o fundamento ontológico da nossa liberdade. Estamos "condenados" a ser livres, em sua frase hiperbólica.

Pode-se ver o porquê de Sartre ser frequentemente descrito como um dualista cartesiano, mas isto é impreciso. Qualquer que seja o dualismo que permeia seu pensamento, é um dualismo da forma espontaneidade/inércia. Não se trata de uma ontologia "bi-substancial" como a coisa pensante e a coisa extensa (mente e matéria) de Descartes. Apenas o em-si é concebível como substância ou "coisa". O para-si é uma não-coisa, a negação interna das coisas. O princípio da identidade contém apenas o ser-em-si. O para-si é uma exceção a esta regra. Assim, o tempo com todos os seus paradoxos é uma função da niilificação ou "alterização" do para-si no em-si. O passado está relacionado ao futuro, como o em-si ao para-si e como a faticidade à possibilidade, com o presente, como "situação" em geral, sendo uma mistura ambígua de ambos. Esta é a versão de Sartre para a "temporalidade extática" de Heidegger, o tempo qualitativo "vivido" das nossas preocupações e práticas, o tempo que voa ou que seguramos firme em nossas mãos, em vez do tempo quantitativo "do relógio" que partilhamos com a natureza física.

A categoria ou princípio ontológico do para-outros entra em jogo logo que o outro sujeito ou Outro aparece em cena. O Outro não pode ser deduzido dos dois princípios anteriores, mas deve ser encontrado. A famosa análise de Sartre sobre a vergonha que alguém experimenta ao

ser descoberto numa situação embaraçosa é um argumento fenomenológico (o que Husserl chamou de "redução eidética") de nossa percepção do outro como sujeito. Ela carrega a urgência e a certeza que os filósofos requerem de nossa percepção de outras "mentes" sem sofrer a fraqueza dos argumentos de analogia comumente usados pelos empiristas para defender tal conhecimento.

Os papéis da consciência e do em-si em seu primeiro trabalho são assumidos por "práxis" (atividade humana em seu contexto material) e o "prático-inerte", respectivamente, na *Crítica da Razão Dialética*. Práxis é dialética no sentido hegeliano em que ela supera e subsume seu outro, o prático-inerte. Este, como o em-si, é inerte, mas sendo "prático-" é a sedimentação das praxes anteriores. Assim, atos de fala seriam exemplos da práxis, mas a linguagem seria prática-inerte; instituições sociais são prático-inertes, mas as ações que elas tanto fomentam quanto limitam são praxes.

O Outro em *O Ser e o Nada* nos aliena ou objetiva (nesta obra, Sartre parece usar esses termos equivalentemente) e a terceira parte é simplesmente este Outro em evidência. O "nós" é objetivado por um Outro e, portanto, tem o status ontológico de ser-em-si, mas o sujeito coletivo ou "nós", insiste ele, é simplesmente uma experiência psicológica. Na *Crítica* outra forma ontológica aparece, o terceiro "mediador", que denota o membro do grupo como tal e produz um sujeito coletivo sem reduzir os respectivos agentes a meras cifras de alguma consciência coletiva. Em outras palavras, Sartre sustenta uma primazia ontológica da práxis individual, reconhecendo o seu enriquecimento como membro do grupo de uma práxis que sustenta predicados como comando/obediência e direito/dever que sejam propriamente seus. Os conceitos de práxis, prático-inerte e terceiro mediador formam a base de uma ontologia social que merece mais atenção do que a prolixa *Crítica* encoraja.

3. Psicologia

As contribuições de Sartre na descrição e análise psicológica são amplamente reconhecidas. Aquilo que o fez um romancista e dramaturgo tão bem-sucedido contribuiu também para a vivacidade e força de seus "argumentos" fenomenológicos. Seus estudos iniciais da

consciência emotiva e imaginativa, no fim dos anos 1930, levam o princípio husserliano de intencionalidade mais longe do que Husserl estava disposto a ir. Por exemplo, em *A Psicologia da Imaginação* (1940), Sartre argumenta que Husserl permanece cativo do princípio idealista de imanência (o objeto da consciência encontra-se dentro da consciência), apesar de seu objetivo declarado de combater o idealismo, quando parece considerar imagens como miniaturas do objeto perceptual reproduzido ou retido na mente. Ao contrário, argumenta Sartre, caso insista-se que toda consciência é intencional na natureza, deve-se concluir que mesmo as chamadas "imagens" não são objetos "na mente", mas são maneiras de se relacionar com os itens "no mundo" numa adequada forma imaginativa, ou seja, por aquilo que ele chama de "desrealizá-los" ou torná-los "presente-ausentes".

Deve-se admitir que Sartre nunca leu as palestras de Husserl sobre a imagem, publicadas postumamente, que poderiam ter corrigido sua crítica. Embora Husserl lutasse contra a noção de imagem mental nos primeiros trinta anos de sua carreira e distinguisse entre consciência imaginativa *Bildbewusstsein* e imaginação *Phantasie*, ele resistiu a qualquer ideia que empregasse o que Sartre chama de "princípio de imanência" e assim convida a um regresso infinito na vã tentativa de chegar ao transcendente. Contudo, Husserl continuou a apelar às imagens mentais em sua ideia de consciência imaginativa, enquanto eventualmente se distanciava delas ao analisar a imaginação.

Do mesmo modo, nossas emoções não são "estados interiores", mas são maneiras de se relacionar com o mundo; elas também são "intencionais". Neste caso, o comportamento emocional envolve mudanças físicas e o que ele chama de uma tentativa quase "mágica" de transformar o mundo mudando a nós mesmos. A pessoa que fica "agoniada" quando não consegue acertar a bola de golfe ou abrir a tampa do frasco está, na leitura de Sartre, "intencionando" um mundo onde as mudanças fisiológicas "evocam" soluções no mundo problemático. A pessoa que literalmente "salta de alegria", para citar mais um de seus exemplos, está tentando, por uma espécie de encantamento, possuir um bem "todo de uma vez" que só pode ser realizado através de uma extensão de tempo. Se a emoção é uma piada, Sartre avisa, é uma piada em que acreditamos. Estas são todas relações espontâneas, pré-reflexivas. Eles não são os produtos da decisão reflexiva. Na medida em que são pré-

reflexivamente conscientes, somos responsáveis por elas. E isso levanta a questão da liberdade, uma condição necessária para atribuir a responsabilidade e o coração de sua filosofia.

A base da liberdade sartreana é ontológica: somos livres porque somos não um "eu" (um em-si), mas uma presença-para-si (transcendência ou "niilificação" do nosso "eu"). Isto implica que somos "outros" para nossos "eus", que tudo o que somos ou o que outros podem atribuir a nós, somos "na maneira de não sê-lo", isto é, na maneira de ser capaz de assumir uma perspectiva com respeito a isso. Esta distância interior reflete não apenas a não-auto-identidade do para-si e a temporalidade extática que ele gera, mas forma o local que Sartre chama "liberdade como a definição do homem". A tal liberdade corresponde uma responsabilidade coextensiva. Somos responsáveis por nosso "mundo" como o horizonte de sentido em que operamos e, portanto, por tudo que está nele, desde que o seu significado e valor sejam atribuídos por força de nossa "escolha" fundamental de orientação da vida. Nesse ponto, o ontológico e o psicológico se sobrepõem, enquanto permanecem distintos, como ocorre com tanta frequência na fenomenologia.

Tal "escolha" fundamental tem sido criticada como sendo sem critérios e, portanto, arbitrária. Mas seria melhor falar dela como critérios constituintes, no sentido de que ela fundamenta o conjunto de critérios com base no qual nossas escolhas subsequentes são feitas. Ela lembra aquilo que o estudioso de ética R. M. Hare chama de "decisões de princípio" (que estabelecem os princípios para decisões subsequentes, mas são elas próprias sem princípios) e o que Kierkegaard descreveria como "conversão". De fato, Sartre mesmo empregou por vezes este termo para designar uma mudança radical no projeto básico de cada um. É esta "escolha" original sustentadora que a psicanálise existencial procura desvendar.

O uso de Sartre da intencionalidade é a espinha dorsal de sua psicologia. E esta é a chave para sua ontologia que está sendo formada neste momento. De fato, o conceito de consciência imaginativa como o local de possibilidade, negatividade e falta emerge como o modelo para a consciência em geral (ser-para-si), na obra *O Ser e o Nada*. Dito isto, não seria um exagero

descrever Sartre como um filósofo do imaginário, pelo papel tão importante que a consciência imaginativa ou seu equivalente tem no trabalho dele.

4. Ética

Sartre foi um moralista, mas dificilmente um moralizador. Seus primeiros estudos, embora fenomenológicos, ressaltaram a liberdade e, por implicação, a responsabilidade do praticante do método fenomenológico. Assim, sua primeira grande obra, *Transcendência do Ego*, além de constituir um argumento contra o ego transcendental (o sujeito epistemológico que não pode ser um objeto), central para o idealismo alemão e a fenomenologia hussserliana, introduz uma dimensão ética naquilo que era tradicionalmente um projeto epistemológico ao afirmar que este apelo a um ego transcendental esconde um vôo consciente a partir da liberdade. A redução fenomenológica que constitui os objetos da consciência como significados ou significações puras desprovidos de reivindicações existenciais que os tornam passíveis de dúvida cética, como uma redução ou "limitamento da questão do ser", carrega uma significação moral também. O sujeito "autêntico", como Sartre mais tarde explicará em sua obra *Cadernos para uma Moral*, aprenderá a viver sem um ego, quer transcendental ou empírico, no sentido de que o ego transcendental é supérfluo e o ego empírico (da psicologia científica) é um objeto para a consciência quando reflete sobre si mesma num ato objetificante que ele chama de "reflexão acessória". Suas obras se esforçam ou para atribuir responsabilidade moral aos agentes em nível individual ou coletivo, ou para definir as bases ontológicas para tais atribuições.

A autenticidade é adquirida, Sartre afirma, por uma conversão que causa o abandono de nossa escolha original para coincidir com nós mesmos conscientemente (o fútil desejo de ser em-si-para-si ou Deus) e por isso livra-nos da identificação com nossos egos como ser-em-si. Em nossa atual condição alienada, somos responsáveis por nossos egos como somos por qualquer objeto da consciência. Antes ele dizia que era má-fé (auto-engano) tentar coincidir com nossos egos já que o fato é que, o que quer que sejamos, o somos de maneira a não sê-lo devido à natureza de "alteridade" da consciência. Agora sua menção de "conversão" à autenticidade por meio de uma reflexão "purificadora" (não-objetificante) elabora tal projeto

autêntico. Ele insiste que devemos permitir que a nossa "egoidade" espontânea (que ele chama de *ipseidade* aqui e em *Ser e Nada*) substitua o "Eu" ou Ego, que ele critica como um "intermediário abusivo", cujo futuro prefigura o meu futuro. As relações de "apropriação" ou ser onde eu foco em identificar, com meu ego num voo de má-fé a partir da liberdade, dão lugar às relações de "existência" e autonomia onde eu cuido inteiramente do meu projeto e seu objetivo. O primeiro é egoísta, Sartre agora diz, enquanto que o último é extrovertido e generoso. Isso ressoa com o que ele dirá acerca do trabalho criativo do artista como um presente, um apelo a outra liberdade e um ato de generosidade.

É comum atualmente distinguir três diferentes posições éticas nos escritos de Sartre. A ética primeira e mais conhecida, existencialista, é a da desalienação e autenticidade. Ela assume que vivemos numa sociedade de opressão e exploração. A primeira é primária e pessoal, a outra estrutural e impessoal. Enquanto ele entra em extensas polêmicas em vários ensaios e artigos de revistas no fim dos anos 1940 e nos anos 1950 a respeito da explicação sistemática do povo em instituições capitalistas e colonialistas, Sartre sempre buscou uma maneira de trazer de volta a responsabilidade aos indivíduos que poderiam, em princípio, ser nomeados. Como Merleau-Ponty observou, Sartre deu mais ênfase à opressão que à exploração, à responsabilidade moral do indivíduo que à causação estrutural, sem negar a importância do último. De fato, como seu conceito de liberdade aprofundou-se do ontológico para o social e o histórico em meados dos anos 1940, o seu apreço da influência das condições fáticas no exercício da liberdade cresceu aceleradamente.

O conceito sartreano de autenticidade, por vezes citado como a única "virtude" existencialista, é muitas vezes criticado como denotando mais um estilo que um conteúdo. É certo que parece compatível com uma ampla variedade de escolhas de vida. Sua fundação, novamente, é ontológica - a ambiguidade básica da realidade humana que "é o que não é" (isto é, seu futuro como possibilidade) e "não é o que é" (seu passado como faticidade, incluindo o seu ego ou individualidade, ao qual vimos ser relacionado por meio de uma negação interna). Poderíamos dizer que autenticidade é fundamentalmente viver essa verdade ontológica da situação de alguém, a saber, que alguém nunca é idêntico ao seu estado atual, mas continua responsável em sustentá-lo. Assim, a alegação de que "esse é o jeito que eu sou" constituiria uma forma de

auto-engano ou má-fé assim como todas as formas de determinismo, pois ambos os casos envolvem mentir para si mesmo sobre o fato ontológico da não-auto-coincidência de alguém e a fuga da responsabilidade concomitante por "escolher" permanecer assim.

Dada a divisão fundamental da situação humana em faticidade e transcendência, a má-fé ou inautenticidade pode assumir duas formas principais: uma que nega o componente de liberdade ou transcendência ("Eu não posso fazer nada sobre isso") e outro que ignora a dimensão fática de cada situação ("Eu posso fazer qualquer coisa apenas desejando-a"). A primeira é a forma mais recorrente de auto-engano, mas a outra é comum em pessoas que não têm um senso do real em suas vidas.

Sartre por vezes fala como se qualquer escolha pudesse ser autêntica enquanto fosse vivida com uma consciência clara de sua contingência e responsabilidade. Mas sua opinião considerada exclui escolhas que oprimem ou conscientemente exploram os outros. Em outras palavras, a autenticidade não é totalmente estilo; há um conteúdo geral que é a liberdade. Assim, o "nazista autêntico" é explicitamente desqualificado como sendo paradoxal. A tese de Sartre é que a liberdade é o objetivo implícito de qualquer escolha, uma afirmação que ele faz, mas não defende adequadamente em sua palestra *O Existencialismo é um Humanismo*. Ele parece assumir que "liberdade" é o aspecto sob o qual qualquer escolha é feita — seu "objeto formal", para usar um termo antigo. Mas um argumento mais forte que este seria necessário para desqualificar um nazista "autêntico".

Embora crítico da sua vertente burguesa, Sartre dá suporte a um humanismo existencialista cujo lema bem poderia ser a sua observação de que "você pode sempre fazer algo daquilo que foi feito de você". De fato, toda a sua carreira poderia ser resumida nessas palavras que carregam uma mensagem tanto ética como crítica. A primeira parte de sua vida profissional focou-se na liberdade do indivíduo existencial ("você sempre pode fazer algo de..."); a segunda concentrou-se nas condições sócio-econômicas e históricas que limitavam e modificavam essa liberdade ("aquilo que foi feito de você"), uma vez que a liberdade deixou de ser apenas a definição de "homem" e incluiu a possibilidade de opções genuínas em situações concretas. Essa fase correspondeu a um compromisso político e uma participação

ativa de Sartre nos debates públicos, sempre em busca dos "sistemas" exploradores como o capitalismo, o colonialismo e o racismo existentes na sociedade e as práticas opressoras dos indivíduos que os sustentavam. Ao crescer sua consciência da dimensão social da vida individual, o político e o ético tendiam à união. De fato, ele rejeitou explicitamente o "maquiavelismo".

Se a ética primeira e melhor conhecida de Sartre corresponde à ontologia de *O Ser e o Nada*, sua ética segunda, "dialética", baseia-se na filosofia da história desenvolvida na *Crítica da Razão Dialética*. Numa série de notas postumamente publicadas para palestras nos anos 1960, algumas das quais nunca proferidas, Sartre esboçou uma teoria de ética baseada nos conceitos da necessidade humana e no ideal de "homem integral" em contraste com o contra-conceito deste, o "subumano". Isso acrescenta para a sua ética publicada um conteúdo mais específico e um senso mais apurado das condições sociais para viver uma vida adequadamente humana.

O terceiro esforço de Sartre numa ética, que ele chamou de uma ética do "nós", foi realizado em forma de entrevista com seu secretário, Benny Lévy, até o fim de sua vida. Ele pretende questionar muitas das principais proposições de sua ética da autenticidade, ainda que o que apareceu impresso elabora principalmente as reivindicações já ditas em seus trabalhos anteriores. Mas como as fitas em que essas observações foram registradas estão indisponíveis para o público e como a doença de Sartre era grave quando elas foram feitas, a autoridade delas como revisionista da filosofia geral dele mantém-se duvidosa. Se alguma vez for lançado em sua totalidade, este texto constituirá um sério desafio hermenêutico.

5. Política

Sartre não era politicamente envolvido nos anos 1930 embora o seu coração, como ele disse, "estava na esquerda, como o de todo mundo." Os anos da Guerra, ocupação e resistência fizeram a diferença. Ele surgiu empenhado na reforma social e convencido de que o escritor tinha a obrigação de tratar as questões sociais do dia. Fundou o influente jornal de opinião, *Les Temps Modernes*, com sua parceira Simone de Beauvoir, assim como Merleau-Ponty, Raymond Aron e outros. No "*Présentation*" para a primeira edição (Outubro de 1945), ele

elaborou sua ideia de literatura engajada e insistiu que a falha em solucionar problemas políticos a levou a apoiar o *status quo*. Depois de uma breve tentativa mal sucedida de ajudar a organizar um organismo político esquerdista não-comunista, ele começou sua longa relação de amor e ódio com o Partido Comunista Francês, ao qual ele nunca se filiou, mas que ele durante anos considerou a voz legítima da classe trabalhadora na França. Isso continuou até as invasões soviéticas da Hungria em 1956. Ainda assim, ele continuou a simpatizar com o movimento, se não com o Partido, por algum tempo depois. Ele resumiu sua desilusão num ensaio "Os comunistas têm medo da Revolução", seguindo os "eventos de Maio", em 1968. Àquela altura, ele havia se mudado para a esquerda radical e que os franceses rotularam como "les Maos", a quem ele também nunca se filiou, mas cuja mistura do ético e do político o atraiu.

Politicamente, Sartre tendia para aquilo que os franceses chamam de "socialismo libertário", que é uma espécie de anarquismo. Sempre desconfiado da autoridade, que ele considerava "o Outro em nós", seu ideal era uma sociedade de relações voluntárias em mesmo nível, que ele chamou de "a cidade dos fins". Pôde vislumbrar isto em sua descrição de grupo em formação (*le groupe en fusion*) na *Crítica*. Lá cada um deles era "o mesmo" que os outros em termos de interesse prático. Cada um suspendeu seus interesses pessoais em prol de um objetivo comum. Sem dúvida, essas práticas enrijeceram-se em instituições e a liberdade foi comprometida uma vez mais na máquina burocrática. Mas esse breve sabor de uma genuína reciprocidade positiva foi revelador a respeito do que uma autêntica existência social poderia ser.

Sartre chegou a reconhecer como o econômico condiciona o político no sentido de que a escassez material, como Ricardo e Marx insistiram, determina as nossas relações sociais. Na leitura de Sartre, a escassez emerge como a fonte da violência estrutural e pessoal na história humana como nós a conhecemos. Disso decorre, ele acredita, que a libertação de tal violência virá somente através da contra-violência da revolução e do advento de um "socialismo de abundância."

O que Sartre chamou de "método progressivo/regressivo" para a investigação histórica é um híbrido de materialismo histórico e psicanálise existencialista, que respeita o papel muitas

vezes decisivo das considerações econômicas na explicação histórica (materialismo histórico), insistindo que "os homens que a História faz não são os homens que fazem história"; em outras palavras, ele resiste ao determinismo econômico completo por meio do apelo implícito ao seu lema humanista: "você sempre pode fazer algo de..."

Nunca sem evitar uma batalha, Sartre envolveu-se na Guerra da Argélia, gerando uma profunda hostilidade com a Direita a ponto de uma bomba ter sido detonada na entrada do seu prédio em duas ocasiões pelos partidários de uma Argélia francesa. A crítica política de Sartre transmitida em uma série de ensaios, entrevistas e peças, especialmente *O Condenado de Altona*, mais uma vez combinou um senso de exploração estrutural (neste caso, a instituição do colonialismo e do seu racismo intrínseco) com uma expressão de indignação moral frente à opressão da população muçulmana e à tortura de prisioneiros pelo exército francês.

A menção da peça traz à mente o papel da arte imaginativa na obra filosófica de Sartre. Esta peça, cujo principal protagonista é Frantz "o açougueiro de Smolensk", embora aparentemente trate do efeito das atrocidades nazistas no front oriental sobre uma família industrial do pós-guerra em Hamburgo, está realmente abordando a questão da culpa coletiva e a repressão francesa da guerra pela independência da Argélia, travada naquele momento. Sartre muitas vezes voltou-se à arte literária para transmitir ou mesmo para aprofundar pensamentos filosóficos que ele já tinha ou viria a conceituar em seus ensaios e estudos teóricos, o que nos traz a relação entre a literatura imaginativa e a filosofia em sua obra.

6. Arte e Filosofia

A estratégia de "comunicação indireta" tem sido um instrumento dos "existencialistas" desde que Kierkegaard adotou o uso de pseudônimos em seus escritos filosóficos no início do século XIX. A ideia é comunicar um sentimento e uma atitude que o leitor/espectador adota, em que certos temas existencialistas como angústia, responsabilidade ou má-fé são sugeridas, mas não ditadas como em uma palestra. Perguntado por que suas peças foram realizadas somente nas partes burguesas da cidade, Sartre respondeu que nenhum burguês poderia deixar uma peça de um deles sem "pensar pensamentos traidores à sua classe". A chamada "suspensão de

descrença" estética, associada à tendência de se identificar com certos personagens e de sentir seus sofrimentos transmite convicção, ao invés de informação. E é disso que o existencialismo trata principalmente: desafiar o indivíduo a examinar a sua vida para insinuações de má-fé, e aumentar a sua sensibilidade à opressão e exploração em seu mundo.

A primeira obra de Sartre, *Náusea* (1938), é o próprio modelo de um romance filosófico. Seu protagonista, Roquentin, permeia a muitos dos temas principais de *O Ser e o Nada*, que aparecerá cinco anos depois. Ela pode ser lida como uma longa meditação sobre a contingência de nossa existência e sobre a experiência psicossomática que capta esse fenômeno. Em sua meditação famosa junto à raiz duma árvore, Roquentin experimenta a faticidade bruta de sua existência e de si próprio: ambos estão simplesmente ali, sem justificção, em excesso (*de trop*). A fisicalidade desta sensação "doce-enjoativa" reveladora não deveria ser menosprezada. Como o embaraço sentido diante do olhar fixo do Outro no exemplo observador citado anteriormente, nossa intencionalidade corporal (que ele chama de "o corpo como para-si") revela uma realidade ontológica.

O caso em questão é uma forma artística de transmitir o que Sartre em *O Ser e o Nada* chamará de "o fenômeno de ser". Ele concorda com a tradição de que "sendo" ou "ser" não é um conceito. Mas se não for isso, como se deve indexá-lo? O que significa "ser"? A fenomenologia existencial de Sartre apela a certos tipos de experiências, como náusea e alegria, para articular o caráter "transfenomenal" do ser. Diferentemente de Kant, "ser" não denota um reino por trás dos fenômenos que o método descritivo analisa. Também não é o objeto de uma redução "eidética" (o método fenomenológico que a captaria como essência). Antes, "ser" acompanha todos os fenômenos como sua dimensão existencial. Mas esta dimensão é revelada por certas experiências como a de contingência absoluta que Roquentin teve. Isso certamente não é racionalismo, mas também não é misticismo. Qualquer um pode experimentar esta contingência e, uma vez trazido à consciência reflexiva, pode refletir sobre suas implicações. O que esse romance faz imaginativamente, *O Ser e o Nada*, subtítulo "Uma Ontologia Fenomenológica", prossegue conceitualmente, embora com a ajuda de argumentos "fenomenológicos", como já vimos.

Em uma série de ensaios publicados como *O que é Literatura?* (1947), Sartre expõe a sua noção de literatura "engajada", retornando ao seu pensamento anteriormente indicado na edição inaugural da *Les Temps Modernes*, dois anos antes. Embora mergulhado na polêmica de então, este continua a ser um texto seminal da crítica. Ele ressalta o que tenho chamado de dimensão "pragmática" do pensamento de Sartre: escrever é uma forma de agir no mundo; produz efeitos sobre os quais o autor deve assumir responsabilidade. Enfrentando o problema de "escrever para o nosso tempo", Sartre ressalta os fatos cruéis de opressão e exploração que não foram apagados pela turbulência da guerra mundial. Nossa sociedade permanece "baseada na violência". Assim, o autor é responsável por enfrentar tal violência com uma contra-violência (por exemplo, com sua escolha de temas a discutir) ou participando nela com seu silêncio. Estabelecendo uma distinção entre prosa, que pode ser comprometida, e "poesia" (basicamente a arte não-representacional, como a música e a poesia propriamente dita), que não pode — distinção que voltará para assombrá-lo —, Sartre se põe a insistir que o escritor de prosa revela que o homem é um valor a ser inventado a cada dia e que "as questões que ele levanta são sempre morais" (203). Numa clara rejeição de "arte pela arte", Sartre insistiu na responsabilidade social do artista e do intelectual em geral.

A arte, para Sartre, sempre carregava um poder especial: o da comunicação entre as liberdades sem alienação ou coisificação. Neste sentido, ela tem sido uma exceção ao olhar coisificante de seus textos clássicos existencialistas. Essa relação entre artista e público através da obra de arte é chamada por Sartre de "apelo à dádiva". Em *O Imaginário*, ele fala do retrato "convidando" o espectador a perceber suas possibilidades ao considerá-lo esteticamente. Até o momento em que ele reúne estes pensamentos em *O Que é Literatura?* e *Cadernos para uma Moral*, o conceito de escrever como um ato de generosidade ao qual o leitor responde por um ato de "re-criação" que respeita a reciprocidade dessas liberdades — este modelo presente/resposta assume significado político. E, de fato, ele antecipa a "alteridade livre" do membro do grupo como analisado na *Crítica*. Em outras palavras, os valores e preocupações éticos e políticos de Sartre se unem no conceito de literatura engajada.

Antes de concluir com um prognóstico da relevância filosófica de Sartre no século XXI, deixe-me apontar as várias "biografias" que ele produziu de importantes figuras literárias,

além de sua autobiografia, *Palavras*. Cada estudo constitui uma espécie de psicanálise existencial. A produção literária do sujeito é submetida a uma espécie de "hermenêutica" na qual o projeto de vida subjacente é descoberto. Ele começa a empregar o método progressivo-regressivo no final dos anos 1950, pelo qual as condições sócio-econômicas e históricas do sujeito são descobertas num argumento "regressivo" a partir de fatos biográficos e sociais até as condições de sua possibilidade seguidas por um reconhecimento "progressivo" do processo de "personalização" do sujeito. A mais extensa, se não a mais bem sucedida, dessas "biografias" é a sua análise da vida e dos tempos de Gustave Flaubert, *O Idiota da Família*.

Mas essas biografias, quase exclusivamente sobre os literatos, são também objeto de aulas numa teoria "existencialista" da história. A principal característica delas é tentar reconstruir o projeto do sujeito como sua maneira de "totalizar" dialeticamente a sua época, assim como ele é totalizado por ela. Enquanto conectam os fenômenos históricos impessoais nas suas necessidades dialéticas (por exemplo, o ingrediente de consequências não intencionais em qualquer relato histórico), essas narrativas têm a intenção de transmitir o sentido do sujeito da angústia da decisão e a pitada do real. Com efeito, a biografia é uma parte essencial de uma abordagem existencialista à história e não um mero apêndice ilustrativo.

7. Sartre no Século XXI

Foucault uma vez rejeitou Sartre irritadamente como um homem do século XIX tentando pensar o século XX. Presumivelmente, ele tinha em mente mais que o fato de que a maioria das "biografias" de Sartre, exceto a de Jean Genet e a sua própria, eram de figuras do século XIX. Com sua ênfase na consciência, subjetividade, liberdade, responsabilidade e ego, seu compromisso com as categorias marxistas e o pensamento dialético, especialmente na segunda parte de sua carreira, e seu humanismo quase iluminista, Sartre parecia personificar tudo a que estruturalistas e pós-estruturalistas como Foucault eram contrários. Com efeito, o *enfant terrible* da França da metade do século tornou-se o "tradicionalista" da geração seguinte. Um exemplo clássico de parricídio filosófico.

De fato, algo desta crítica era equivocada enquanto outras partes apresentam uma verdadeira "escolha" filosófica sobre objetivos e métodos. Embora Sartre resolutamente insistisse na primazia da "livre práxis orgânica" metodológica, ontológica e eticamente, na qual ele baseou a liberdade e a responsabilidade que definem o seu humanismo, ele respeitava o que seu crítico Louis Althusser chamava de "causalidade estrutural" e considerou-o com seu conceito do prático-inerte. Mas é a primazia atribuída consciência/práxis a este respeito que ataca os críticos estruturalistas e pós-estruturalistas como ingênuos e simplesmente errados. Somada a isso é a paixão de Sartre pelo pensamento "totalizante", seja individualmente em termos de um projeto de vida, seja coletivamente em termos de racionalidade dialética, que contraria as reivindicações fragmentárias e anti-teleológicas de autores pós-estruturalistas. E então há sua famosa negação do inconsciente freudiano e sua negligência relativa com a semiótica e a filosofia da linguagem em geral.

Note-se que a suspeita de Sartre frente à psicanálise freudiana tornou-se bastante nuançada nos últimos anos de sua vida. Seu apelo ao "vivido" (*le vécu*) e à compreensão pré-teórica, especialmente em seu estudo sobre Flaubert, por exemplo, incorporou muitas características das motivações e relações "inconscientes" próprias do discurso psicanalítico. E embora fosse familiarizado com Saussure e com linguística estrutural, à qual ele ocasionalmente se referia, ele admitia que nunca houvesse formulado uma filosofia explícita da linguagem, mas insistia que tal filosofia poderia ser reconstruída a partir de elementos utilizados em todo o seu trabalho.

Mas pelo menos três características do pensamento de Sartre parecem particularmente relevantes para as discussões atuais entre os dois filósofos, o Anglo-Americano e o Continental. A primeira é o seu conceito do agente humano não como um eu, mas uma "presença a si mesmo". Esta vigorosa abertura da "coisa pensante" cartesiana dá suporte a uma grande variedade de teorias alternativas do eu, mantendo as características de liberdade e responsabilidade que, pode-se argumentar, foram os princípios centrais da filosofia e do direito do Ocidente desde os gregos.

Foi a ênfase numa ética da responsabilidade, em contraste com uma de regras, princípios ou valores nos últimos anos que levou a um interesse generalizado na obra de Levinas como um complemento necessário à chamada ética "pós-moderna". Mas a "autenticidade" sartreana é igualmente relevante neste contexto, como Charles Taylor e outros apontaram. E sua localização dentro de uma ontologia mundana pode coadunar melhor com filósofos de cunho mais secular.

Depois, o recente reavivamento da compreensão da filosofia como um "modo de vida", diferente de uma disciplina acadêmica focada em epistemologia ou, mais recentemente, em filosofia da linguagem, embora renove um interesse pela ética helenística, assim como por várias formas de "espiritualidade", pode encontrar no existencialismo sartreano formas de "cuidado do eu" que convidam ao diálogo proveitoso com a ética, estética e política da contemporaneidade sem cair no moralismo, esteticismo ou fanatismo. De um filósofo que suspeita de receitas morais e é focado na experiência concreta, vivida, isto é, talvez, tanto quanto se poderia esperar ou desejar.

Sartre lidou implicitamente com a questão da raça em muitas de suas obras, começando com *Ser e o Nada*. Relações raciais, especialmente a segregação no Sul, figuraram no centro de seus relatórios vindos dos Estados Unidos durante duas visitas após a Guerra (1945 e 1946) e foram um importante tópico de seus muitos escritos sobre colonialismo e subsequente neocolonialismo. Isso formou o tema da sua peça, "A Prostituta Respeitosa " (1946). Ele alegou que, mesmo quando menino, sempre que ouvia sobre as "colônias" francesas, ele pensava em exploração racial. Ele escreveu em *Orfeu Negro* sobre os poetas da África usando a linguagem dos colonizadores contra eles em seus poemas de libertação: "A poesia negra em francês é a única grande poesia revolucionária do nosso tempo." Ele fulminou contra a violência do colonialismo e sua "justificação" implícita apelada à sub-humanidade da população nativa. Em várias ocasiões em diversos trabalhos Sartre se refere ao grito dos oprimidos e explorados: "Nós também somos humanos!" como o ideal orientador de sua luta por liberdade. Seu humanismo existencial fundamentou sua crítica dos "sistemas" capitalista e colonialista. Ele escreveu que "a maldade está no sistema" — uma afirmação que ressoou com os movimentos de libertação na época e agora. Mas seu entendimento propriamente

existencialista dessa frase, respeitando o primado ético da livre práxis orgânica, exigia que ele qualificasse a observação com um "não totalmente"; pois qualquer sistema de que ele fala racai sobre as costas de indivíduos responsáveis, sozinhos ou mais provavelmente em grupos sociais, para quem a responsabilidade moral pode e deve ser atribuída. Isso pode servir como sua lição para a ontologia e a ética das relações raciais no século XXI. Seu apelo à violência para combater a violência inerente do sistema colonial na Argélia atingiu proporções hiperbólicas em seu ensaio introdutório para a obra de Franz Fanon, *Os Condenados da Terra* (1961).

Dentre os outros tópicos nas atuais discussões filosóficas onde Sartre oferece observações relevantes, gostaria de concluir mencionando o feminismo. Essa sugestão certamente vai surpreender a alguns, pois mesmo seus fãs admitem que algumas das imagens e linguagem de seus primeiros trabalhos foram claramente de aspecto sexista. E, no entanto, Sartre sempre favoreceu os explorados e oprimidos em qualquer relacionamento e ele incentivou sua parceira por toda a vida, Simone de Beauvoir, a escrever *O Segundo Sexo*, comumente reconhecida como a obra seminal para a segunda onda do movimento feminista. Além das extrapolações plausíveis de muitas observações feitas a propósito da exploração dos negros e árabes, já mencionadas, devo citar dois conceitos na obra de Sartre que acredito que carregam uma promessa particular para argumentos feministas.

O primeiro ocorre na curta obra *Anti-Semita e Judeu* (1946). Muitos autores têm procurado neste texto por argumentos críticos de preconceitos "machistas", mas eu gostaria de destacar o "espírito de síntese" que Sartre defende nele em contraste com o "espírito analítico" que ele critica. A questão é se o judeu deve ser respeitado legalmente em sua condição concreta de judeu — sua cultura, suas práticas, incluindo observâncias alimentares e religiosas — ou se ele deve se satisfazer com os "Direitos do Homem e do Cidadão" como seu "amigo" analítico e democrata liberal propõe. O pensador analítico e abstrato aconselha, com efeito, "Você goza todos os direitos de um cidadão francês, apenas não seja tão judeu". Sartre, por outro lado, argumenta "sinteticamente" (concretamente) em favor dos direitos do judeu ou árabe ou da mulher (seus exemplos) de votar *como tal* em qualquer eleição. Em outras palavras, seus "direitos" são concretos e não meras abstrações. Não se deve sacrificar o judeu (ou o árabe ou

a mulher) pelo "homem". Nas palavras de Michael Walzer: Sartre está promovendo o "multiculturalismo [...] *avant la lettre*".

O segundo conceito que surge dos mais tardios escritos de Sartre que é de relevância imediata para o pensamento feminista é o da *reciprocidade positiva* e sua noção resultante de *generosidade*. Estamos familiarizados com a natureza conflituosa das relações interpessoais nos escritos clássicos existencialistas de Sartre: "O inferno são os outros" e assim por diante. Mas em seus escritos estéticos e nos *Cadernos por uma Moral*, ele descreve o trabalho do artista como um ato generoso, um convite de uma liberdade para outra. Ele até sugere que isso pode servir de modelo para relações interpessoais em geral. E em sua obra principal de ontologia social, *Crítica da Razão Dialética*, Sartre mapeia a mudança das relações objetificantes e alienantes (grupos) à *reciprocidade positiva* dos membros do grupo. Algumas autoras feministas têm empregado estes conceitos sartreanos em seus argumentos. Ainda há muito para extrair das últimas obras de Sartre nesta área.

Como o existencialismo sartreano se liberta das limitações da sua adolescência pós-guerra e mostra a sua amadurecida face psicológica, ontológica e ética para o novo século, ele entra com maturidade na conversa em curso que chamamos de filosofia ocidental. Sua relevância continua tão atual hoje como o é a condição humana que descreve e analisa.

Bibliografia

Para uma bibliografia completa anotada das obras de Sartre, ver Michel Contat e Michel Rybalka (editores), *Escritos de Jean-Paul Sartre* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), atualizados em *Magazine littéraire* 103-4 (1975), pp . 9-49, e por Michel Sciard em *Obliques*, 18-19 (maio de 1979), p. 331-347. Michel Rybalka e Michel Contat compilaram uma bibliografia adicional de fontes primárias e secundárias publicadas desde a morte de Sartre em *Sartre: Bibliografia, 1980-1992* (Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center; Paris: CNRS Editions, 1993).

Fontes Primárias: Obras de Sartre (o ano entre colchetes é o da publicação da obra original)

- *Transcendence of the Ego*, trad. Forrest Williams e Robert Kirkpatrick. New York: Noonday Press, 1962 [1936–37].
- *The Emotions. Outline of a Theory*, trad. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, 1948 [1939].
- *Being and Nothingness*, trad. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1948 [1943].
- *Anti-Semite and Jew*, trad. George J. Becker. New York: Schocken, 1948. Reimpresso com prefácio de Michael Walzer, 1997 [1946].
- “Materialism and Revolution,” in *Literary and Philosophical Essays*, trad. Annette Michelson. New York: Crowell-Collier, 1962 [1946].
- *The Communists and Peace e A Reply to Claude Lefort*, trad. Martha H. Fletcher e Philip R. Berk respectivamente. New York: George Braziller, 1968 [1952].
- *Search for a Method*, trad. Hazel E. Barnes. New York: Random House, Vintage Books, 1968 [1958].
- *Between Existentialism and Marxism, (essays and interviews, 1970)*, trad. John Mathews, London: New Left Books, 1974 [1959].
- *Critique of Dialectical Reason*, vol. 1, *Theory of Practical Ensembles*, trad. Alan Sheridan-Smith, London: New Left Books, 1976. Reimpressão promovida por Fredric Jameson. London: Verso, 2004 [1960].
- *The Words*, trad. Bernard Frechtman. New York: Braziller, 1964 [1964].
- *The Family Idiot*, trad. Carol Cosman, 5 volumes. Chicago: University of Chicago Press, 1981–93 [1971–72].
- *Sartre on Theater*, ed. Michel Contat e Michel Rybalka. New York: Pantheon, 1976.
- *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, trad. P. Auster e L. Davis. New York: Pantheon, 1977.
- *What is Literature? And Other Essays*, [incluindo *Black Orpheus*] trad. Bernard Frechtman *et al.*, introdução de Steven Ungar. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988 [1947–1948]

- *Hope, Now: The 1989 Interviews*, trad. Adrian van den Hoven, introdução de Ronald Aronson. Chicago: University of Chicago Press, 1996 [1980].
- *Notebook for an Ethics*, trad. David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1983].
- *The War Diaries*, trad. Quentin Hoare, New York: Pantheon, 1984 [1983].
- *Quiet Moments in a War. The Letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir, 1940–1963*, ed. Simone de Beauvoir, tradução e introdução de Lee Fahnestock e Norman MacAfee. New York: Charles Scribner's Sons, 1993 [1983].
- *Critique of Dialectical Reason*, vol. 2, *The Intelligibility of History*, trad. Quintin Hoare. London: Verso, 1991. Reimpressão promovida por Fredric Jameson. London: Verso, 2006 [1985, inconcluso].
- *Truth and Existence*, trad. Adrian van den Hoven, introdução de Ronald Aronson. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1989].
- *Colonialism and Neocolonialism*, trad. Azzedine Haddout, Steve Brewer e Terry McWilliams. London: Routledge, 2001 [1964].
- *The Imaginary*, trad. Jonathan Webber. London: Routledge, 2002 [1940].
- *Existentialism is a Humanism*, trad. Carol Macomber. New Haven: Yale, 2007 [1946].

Fontes Secundárias Selecionadas

- ANDERSON, T.C. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Chicago: Open Court, 1993.
- ARONSON, R. *Sartre's Second Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- BARNES, H.E. *Sartre and Flaubert*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- BELL, L.A. *Sartre's Ethics of Authenticity*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1989.
- BUSCH, T. *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- CATALANO, J. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- CATALANO, J. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- DE BEAUVOIR, S. *The Force of Circumstances*, trad. Richard Howard. New York: G. P. Putnam's Sons, 1964–1965.
- DE BEAUVOIR, S. *Adieux: A Farewell to Sartre*, trad. P. O'Brian. New York: Pantheon, 1984.
- DE BEAUVOIR, S. *Letters to Sartre*, trad. e ed. Quentin Hoare. New York: Arcade, 1991.
- DETMER, D. *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle, IL: Open Court, 1988.
- DOBSON, A. *Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FELL, J.P. *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- FLYNN, T.R. *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- FLYNN, T.R. *Sartre, Foucault and Historical Reason*, vol. 1 *Toward an Existentialist Theory of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- GORDON, L.R. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1995.
- HOWELLS, C. (ed.) *Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- JEANSON, F. *Sartre and the Problem of Morality*, trad. Robert Stone. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
- JUDAKEN, J. (ed.) *Race after Sartre: antiracism, African existentialism, postcolonialism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
- MCBRIDE, W.L. *Sartre's Political Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- MCBRIDE, W.L. (ed.) *Sartre and Existentialism*, 8 volumes. New York: Garland, 1997.
- MURPHY, J.S. (ed.) *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999.

- SANTONI, R.E. *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- SANTONI, R.E. *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003.
- SCHILPP, P.A. (ed.) *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle, IL: Open Court, 1981.
- SCHROEDER, W. *Sartre and His Predecessors*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- SILVERMAN, H.J. *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*. London: Routledge, 1987.
- STONE, R., BOWMAN, E. “Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's unpublished *1964 Rome Lecture Notes*”, in *Social Text* n. 13–14, Winter–Spring, 1986, p. 195–215.
- STONE, R., BOWMAN, E. “Sartre's ‘Morality and History’: A First Look at the Notes for the unpublished 1965 Cornell Lectures” in *Sartre Alive*, eds. Ronald Aronson e Adrian van den Hoven. Detroit: Wayne State University Press, 1991, p. 53–82.
- TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- VAN DEN HOVEN, A., LEAK, A. (eds) *Sartre Today. A Centenary Celebration*. New York: Berghahn Books, 2005.
- WEBBER, J. (ed.) *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*. London: Routledge, 2011.

Outros Recursos na Internet

- United Kingdom Society for Sartrean Studies - <http://www.ucl.ac.uk/sartre/>
- UK Sartre Society - <http://www.sartreuk.org/>
- North American Sartre Society - <http://sartresociety.org/>
- Groupe d'Études Sartriennes - <http://www.ges-sartre.fr/>

Esclarecimentos e Agradecimento

O artigo apresentado é a tradução do artigo "Jean-Paul Sartre" do professor Thomas Flynn (<http://www.philosophy.emory.edu/facstaff/flynn.shtml> - tflynn@emory.edu) publicado originalmente em inglês na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu>). A tradução segue a versão do artigo conservado nos arquivos da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* em <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/sartre/>. Esta versão traduzida pode estar diferente da versão atual do artigo, o qual pode ter sido atualizado depois da data desta tradução. A versão atual está publicada em <http://plato.stanford.edu/entries/sartre/>.

Gostaria de agradecer a Edward N. Zalta, editor da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, e ao autor Thomas Flynn por dar-me a permissão para traduzir e publicar este artigo na internet, bem como a José Renato Salatiel, pesquisador do Centro de Estudos de Pragmatismo da PUC-SP (jrsalatiel@hotmail.com) pela grandiosa ajuda na revisão e indicação de correções para a melhoria desta tradução.

Artigo original em inglês disponível em

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/sartre/>

Acessado em 05/01/2012.

Para citar a versão original deste artigo, deve-se usar o seguinte formato bibliográfico:

Flynn, Thomas, "Jean-Paul Sartre", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/sartre/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/sartre/).