



Resenha d'O livre mercado existencialista (2015) de William Irwin: Poderia Sartre ter sido um capitalista do livre-mercado? ^{1 2}

Matthew Eshelman³

Autores e editores de *Introduções, Volumes, Livros Didáticos e Guias* para "existencialismo" incluem uma ampla gama de pensadores representantes e enfatizam diferentes temas. Isso gera um considerável desacordo sobre o que pode ser considerado existencialismo (Webber, a seguir)⁴. Tanto que, desde Warnock (1967), é comum empregar uma estratégia de "semelhança de família" ao se tentar definir "existencialismo"⁵. Inspirada por Wittgenstein, essa estratégia sustenta que, embora não haja fatores necessários e suficientes para se explicar de vez o "existencialismo", podemos, no entanto, apontar para "uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente"⁶. Essas semelhanças de família capturam algo de comum (sem postular essências), carecem de limites bem demarcados (embora ainda se diferenciem) e permitem usos múltiplos da mesma palavra (sem esvaziá-la de todo o significado). Em um nível, essa estratégia semanticamente permissiva para se definir o existencialismo faz sentido, uma vez que gera uma variedade de imagens plausivelmente coerentes em uma terra onde nenhuma paisagem parece inteiramente adequada. Em outro nível, levanta a preocupação de definir "existencialismo" de forma muito ampla, além de parecer estar polidamente dispensando estudos mais sérios. Considerem os seguintes exemplos.

¹ Resenha do professor Matthew Eshelman acerca da obra **The Free Market Existentialist: Capitalism without Consumerism**, do professor William Irwin. As notas de rodapé marcadas com NT são de autoria do tradutor. Já as demais, sem marcação, são de autoria do próprio professor Eshelman.

² Tradução e notas por Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

³ Matthew Eshelman é Professor Associado da Universidade da Carolina do Norte – Wilmington. Ele publicou vários artigos sobre Sartre. Mais recentemente, "A Sketch of Sartre's Error Theory of Introspection", *Prereflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Eds. Miguens, S., Bravo Morando, C. e Preyer, G., (Londres: Routledge, 2016). Email: Eshlemanm@uncw.edu.

⁴ Veja o rascunho do primeiro e último capítulo do excelente *Rethinking Existentialism* de Jonathan Webber (2018), onde Webber discute as várias confusões sobre o "existencialismo" e oferece o que talvez se tornará a versão definitiva de seu significado canônico ou central.

⁵ Mary Warnock, 1967, 1-2. Para outros que adotam a estratégia de semelhança familiar, cf. Flynn, 2009, p. 11; e Reynolds e Woodward (eds.), 2014, p. 3.

⁶ Wittgenstein, 1999, §66.

As investigações eloquentes e incisivas de Michael Jackson da obra *Antropologia Existencial* estão em bases firmes, dentro da família da investigação existencial, concentradas em temas de experiência vivida, tensões entre individualidade e comunidade, mutabilidade cultural e oscilações entre coesão social, faccionalismo e incerteza⁷. Pode-se, no entanto, questionar se as coisas não foram longe demais quando Owen Flanagan e David Barak afirmam que "o neuro-existencialismo é a terceira onda de existencialismo"⁸. Este ensaio não aborda nem um único filósofo existencial, mal arranhando a superfície de qualquer tema existencial reconhecível. Talvez a próxima geração de existencialismo deva abraçar o "Existencialismo Evolucionário" de David Barash, um ensaio que não faz menção alguma a Nietzsche e oferece apenas uma única citação (em francês) de um dito obscuro de Beauvoir (parafraseando Sartre) sem qualquer explicação séria⁹. Desnecessário dizer que a rejeição dos fatores necessários e suficientes para se explicar o "existencialismo" não significa que "tudo pode", mesmo que seja difícil saber onde traçar as fronteiras, por mais borradas e sobrepostas que sejam.

Então, quando William Irwin se rotula de *O Existencialista do Livre Mercado* e afirma: "eu não procuro defender minha explicação do existencialismo, ou minha interpretação de existencialistas particulares contra contas concorrentes, nem tento estabelecer a verdade de minha explicação" (FME 10)¹⁰, é difícil saber o que dizer –exceto que o artigo definido está muito bem colocado!¹¹ Sentimos notadamente que um Irwin empreendedor transformou a palavra "existencialista" em uma jogada de marketing. Tal como em propagandas que fazem afirmações extravagantes sem risco legal, desde que o conteúdo da propaganda permaneça empiricamente não testável, o uso de Irwin da palavra "existencialista" para dar ao título de seu livro algum peso intelectual parece o mesmo tipo de uso de que seria a propaganda que dissesse "Os hambúrgueres de Irwin são os melhores do mundo". Um sério defeito do relato subjetivista e negador da verdade que Irwin faz do termo "existencialismo" é que ele se encontra em uma tensão bastante dissimulada com um pastiche de teses substantivas sobre Sartre, metaética, teoria evolucionária, teoria política e economia.

Muitas dessas teses são difíceis de definir com precisão, mas o que faremos agora é apenas um esboço rápido do livro de Irwin. O *Capítulo 1* foi escrito para um público popular e oferece ao leitor uma série de montagens impressionistas de vários pensadores e temas, todos os quais parecem tender à visão de Irwin sobre o "existencialismo". O

⁷ Cf. Jackson, 2004. Veja também Ally, 2017, que oferece um relato poderoso de nosso imperativo existencial de nos atentarmos às condições ambientais que tornam nossas vidas possíveis.

⁸ Flanagan e Barack, 2010.

⁹ Barash, 2000.

¹⁰ NT: A sigla **FME** utilizada pelo professor Eshelman é referente tanto ao título da obra *Free-Market Existentialism*, quanto à teoria exposta por William Irwin, o autor o qual ele está analisando.

¹¹ Surpreendentemente, Irwin nunca menciona qualquer antipatia existencialista em relação ao capitalismo, veja o prefácio e epílogo de Kierkegaard em *Temor e Tremor*; ou a *Gaia Ciência* de Nietzsche (especialmente no §40).

relato de Irwin enfatiza a falta de sentido e o absurdo e, embora o *Capítulo 2* faça menção a Sartre, é Camus quem desempenha um papel mais importante na abordagem inicial de Irwin da filosofia que separou consistentemente os dois pensadores. O *Capítulo 2* dá uma guinada acadêmica imprevisível e oferece um relato altamente artificializado¹² da visão de juventude de Sartre sobre liberdade e subjetividade, que visa estabelecer que a ontologia em *O Ser e o Nada* está mais próxima do capitalismo de livre mercado do que do "marxismo". O *Capítulo 3* afirma que adotar o "existencialismo" pode funcionar como uma profilaxia contra os pecados mais leves do capitalismo. Se o capitalismo induz à ganância, então *escolha* a caridade. Se o capitalismo promove o consumo excessivo, *escolha* a moderação. Se o capitalismo leva a dedicações triviais e espíritos desiludidos, ouça Metallica ou assista a reprises de *Seinfeld* e *Os Simpsons*. No *Capítulo 4*, Irwin argumenta que "não há nada errado" – um resquício da tradição analítica da teoria metaética não-cognitivista, que, no presente caso, equivale à explicação padrão do ficcionalismo moral atual, baseado na nascente psicologia evolucionista. A ideia de que os valores morais equivalem a ficções convenientes leva Irwin a fornecer a seus leitores uma série de homilias tranquilizadoras: o niilismo moral não vai "nos levar ao inferno numa cestinha" (*Capítulo 5*); e que ainda podemos desfrutar dos "direitos de propriedade" com base em acordos de prudência (*Capítulo 6*). Irwin insiste que a prudência justifica um estado minimalista, quase que como um vigia noturno. Inspirado na Escola Austríaca de Economia, Irwin argumenta que nossos limites epistêmicos (no que diz respeito à tomada de decisões econômicas em grande escala) requerem uma (má) fé na Mão Invisível que permitirá que os mercados se autorregulem (*Capítulo 7*). Em suma, Irwin apresenta desordenadamente um argumento em nome de uma versão quase-contratualista do libertarianismo político de direita, desvinculada dos direitos naturais de Locke, fundida à ética evolucionária de gabinete – tudo enfeitado com um pouquinho do jovem Sartre.

Infelizmente, quando se trata de situar Sartre, a falta geral de familiaridade de Irwin com Marx, com o marxismo e com as visões anarquistas de esquerda torna seu projeto ideologicamente unilateral. Esse preconceito, por sua vez, configura uma falsa dicotomia que acaba banalizando o que inicialmente parecia ser uma tese provocativa. Ao se basear apenas em libertários de direita como Hayek e Rothbard, os quais Sartre jamais leu, Irwin parece ignorar as visões anarquistas de esquerda que aceitam a competição de mercado e noções qualificadas de propriedade privada. Por exemplo, Proudhon mitiga problemas óbvios relacionados à desigualdade ao restringir a propriedade privada com uma rejeição estrita do rentismo, como o dinheiro que vem de juros, aluguel, mais-valia e royalties. Ou, se Irwin deseja se ater a fontes contemporâneas, por que não abordar os libertários de esquerda que coletivizam alguns, mas não todos os aspectos da propriedade (por

¹² NT: A expressão do professor Eshelman é *gerrymandered*, referente a um vice-presidente estadunidense, Elbridge Gerry (1744-1814), cujas práticas de divisões de distritos eleitorais se dava pela imensa artificialidade e até falsificação de fronteiras para assegurar que certos distritos que apoiassem seus projetos teriam maior peso político no resultado final das eleições.

exemplo, recursos naturais)?¹³ Como mostraremos a seguir, as visões não-estatistas, anarquistas e de esquerda são obviamente mais compatíveis com as implicações das primeiras obras de Sartre.

Retornando ao ponto principal: ao excluir as visões anarquistas de esquerda tradicionais e as visões libertárias de esquerda contemporâneas da consideração, Irwin estabelece uma falsa dicotomia, como se as únicas opções teóricas consistissem em um capitalismo de mercado livre irrestrito, ou o "socialismo" planejado centralmente e administrado pelo Estado. A ironia aqui é que Sartre nunca adotou nada desta segunda opção, e mesmo que *O Ser e o Nada* esteja mais perto de algo que pareça mais com o libertarianismo de direita do que o socialismo monolítico, ele está ainda mais perto do anarco-sindicalismo¹⁴. Pior, o fracasso de Irwin em conduzir qualquer pesquisa séria sobre o desenvolvimento das atitudes políticas de Sartre (que incluem um interesse permanente, desde o início, pela igualdade; um desdém por toda a sua vida em relação à cultura burguesa e a preocupação com os oprimidos) beira a irresponsabilidade. Essa pesquisa claramente tornaria inconcebível qualquer projeto de amarrar o existencialismo central de Sartre ao capitalismo amoral e desenfreado!

Ao oferecer uma narrativa ideologicamente orientada que situa as primeiras visões de Sartre mais perto do capitalismo do que do socialismo, Irwin tece cinco temas separados, mas relacionados. Primeiro, Irwin prepara o palco com algumas observações autobiográficas feitas por Sartre sobre sua vida antes de 1939, afirmando o individualismo e repudiando o socialismo. Em segundo lugar, Irwin aborda o desenvolvimento teórico de Sartre que, em sua formulação mais forte, se apoia na tese da ruptura radical, argumentando que as primeiras visões de Sartre sobre a liberdade individual são totalmente incompatíveis com a ontologia social do Sartre tardio. Terceiro, Irwin argumenta que a obra *O Ser e o Nada*¹⁵ (doravante referido como **SN**) promove uma noção individualista de liberdade e responsabilidade que validará o idiossincrático libertarianismo de direita de Irwin. Em quarto lugar, Irwin nega que a noção de autenticidade de Sartre (desenvolvida antes de 1945) postule qualquer afirmação universal de liberdade. Finalmente, Irwin especula sobre o fato "acidental" e "intrigante" de Sartre ter dado uma guinada política acentuada para a esquerda após a Segunda Guerra Mundial.

¹³ Ver, por exemplo, Vallentyne e der Vossen, 2014.

¹⁴ Veja a tese de William Remley no The New School for Social Research, intitulada "Sartre's Revolution: The Anarchistic Political Philosophy of the Critique of Dialectical Reason". Acessado via ProQuest, doravante citado "**Revolução de Sartre**". Uma versão da dissertação de Remley foi publicada recentemente como Filosofia Anarquista de Jean-Paul Sartre, (Remley, 2018). Remley oferece uma análise interessante e provocativa que mostra que Sartre nunca foi atribuído a nada como o socialismo administrado pelo estado e planejado centralmente e também mostra que os esforços de Sartre para integrar a liberdade individual no movimento de totalização histórica resultaram nas dimensões anarquistas proeminentes no *Crítica da Razão Dialética*, dimensões estas que podem ser perdidas pelos que supervalorizam a influência de Marx.

¹⁵ NT: Utilizaremos a tradução da Vozes como referência, trazendo a paginação da 24ª edição da tradução de Paulo Perdigão, publicada em 2018.

No restante desta resenha, irei abordar esses temas, às vezes dividindo-os em partes menores e mais lidáveis, antes de argumentar a favor das contra-teses seguintes. Em primeiro lugar, Irwin não consegue investigar, muito menos compreender, o desenvolvimento dos pontos de vista políticos do jovem Sartre. Em segundo lugar, Irwin depende fortemente de um pedacinho altamente seletivo e excessivamente pequeno da literatura secundária que promove a tal tese de ruptura radical, sem mesmo considerar outras descrições mais amplamente aceitas do desenvolvimento teórico de Sartre. Terceiro, o individualismo normativo de Irwin é nitidamente incompatível com a noção de Sartre de pan-responsabilidade. Quarto, é apenas em virtude de um caso agudo de má-fé que Irwin pode alegar que fez de Sartre um aliado. Finalmente, a confusão de Irwin sobre a trajetória de Sartre no pós-guerra está tão desligada da realidade que nos diz mais sobre as fantasias de Irwin (ou seja, compromissos ideológicos), do que qualquer coisa relacionada à própria evolução de Sartre.

Desenvolvimento Pessoal de Sartre

Para construir a moldura de seu retrato de um Sartre capitalista, Irwin oferece duas pequenas notas autobiográficas de entrevistas no final da carreira de Sartre. Na primeira entrevista com Beauvoir em 1974, Sartre observa que “nunca foi a favor de uma sociedade socialista antes de 1939” (FME, p. 34). Irwin complementa isso com uma passagem mais longa de uma segunda entrevista conduzida por Michael Contat em 1975:

“Antes da guerra, eu me considerava simplesmente um indivíduo. Eu não estava ciente de nenhum vínculo entre minha existência individual e a sociedade na qual eu vivia. Na época em que me formei na *École Normale*, baseei toda uma teoria nesse sentimento. Eu era o ‘homem solitário’ (*l’homme seul*), um indivíduo que se opõe à sociedade pela independência de seu pensamento, mas que não deve nada à sociedade e a quem a sociedade não pode afetar, porque ele é livre” (FME, p. 36)¹⁶.

Irwin considera esta última observação convincente, uma vez que ele também nega qualquer obrigação moral positiva de contribuir para o bem público, ficcional ou não. Um problema óbvio com a estrutura de Irwin é que essas observações se referem apenas aos anos anteriores à Guerra. Em setembro de 1939, após Hitler invadir a Polônia, Sartre é convocado para o exército francês e mora em quartéis militares (uma situação totalmente nova para ele) antes de os alemães invadirem a França em 10 de maio de 1940. O pelotão de Sartre é capturado no início de junho e ele é enviado para um campo perto de Trier, na Alemanha, onde passará nove meses como prisioneiro de guerra. Depois que documentos médicos falsificados levam à sua soltura, Sartre retorna ao status civil e passa a duração da guerra na Paris sob ocupação. Depois de retornar dessas experiências transformadoras é que Sartre concebe e compõe *O Ser e o Nada*, publicado em dezembro

¹⁶ Sartre, Jean-Paul. Entrevista de Michael Contat. “**Self Portrait at Seventy.**” *Life / Situations: Essays Written and Spoken* (New York: Pantheon 1977 [1975]). Doravante **SP**, seguido do número da página.

de 1943. Retornarei em breve a esses anos entre 1939 e 1943, mas primeiro precisamos lidar com alguns assuntos não-resolvidos.

O relato de Irwin sobre as visões políticas de Sartre padece muito com suas várias omissões convenientes. Lendo as entrevistas de 1974 com Beauvoir na íntegra, descobre-se que Sartre aceita a descrição de Beauvoir de sua posição pré-1939 "como uma espécie de individualismo de esquerda" e como "antiburguês"¹⁷. Além disso, Sartre enfatiza que ele atribuiu "grande importância" a *l'homme seul* apenas até 1937-38 (*Conversas*, p. 353). Como Sartre observou novamente em 1975:

"A guerra realmente dividiu minha vida em duas. Tudo começou quando eu tinha trinta e quatro anos e terminou quando eu tinha quarenta e essa foi realmente a passagem da juventude para a maturidade. Ao mesmo tempo, a guerra me revelou certos aspectos sobre o eu e o mundo ... Pode-se dizer que nela passei do individualismo, do indivíduo puro de antes da guerra para o social e para o socialismo. Esse foi o verdadeiro ponto de viragem na minha vida"¹⁸.

Certamente não devemos descartar a possibilidade de que as mudanças nas atitudes políticas de Sartre ultrapassaram as opiniões expressas em *O Ser e o Nada*. Logo abordaremos que a transição de Sartre para longe de *l'homme seul* se reflete na segunda metade de *O Ser e o Nada*. No entanto, antes de fazer isso, é importante notar outras omissões de Irwin.

Irwin nunca aborda os primeiros textos de Sartre escritos antes de 1936 (por exemplo, "A Teoria do Estado Francês Moderno"), onde, como William Remley observa, "Sartre parece reconhecer um conceito federalista [de Estado] nos moldes dos quais Proudhon e Bakunin defendiam"¹⁹. Irwin também não discute os *Diários de Guerra* de Sartre, que descrevem o processo estranho de socialização de Sartre no quartel militar e sua apreciação gradual da solidariedade coletiva²⁰. Embora a evidência de consciência política em *Diários de Guerra* seja um tanto confusa, a discussão de Sartre da propriedade privada antecipa sua visão da assimilação em *O Ser e o Nada*, e também revela uma tendência que Irwin teria dificuldade em aceitar. Como observa Sartre: "ninguém se adaptaria melhor a uma coletivização da propriedade do que eu, já que eu nada perderia com ela, exceto o prazer de doar - e ainda poderia doar de mil outras maneiras" (WD, p. 249). Essa afirmação é válida para toda a vida pessoal de Sartre; ele nunca, por exemplo, comprou uma casa ou carro, e até mesmo sugeriu que a "coletivização material" aumenta a individualidade e a liberdade (WD, p. 250). Bibliotecas (para escolher o exemplo de Sartre) dão a todos um acesso gratuito aos livros e, assim, permitem que todos desenvolvam livremente seus próprios talentos pessoais.

¹⁷ *Conversas de Sartre com Simone de Beauvoir*, compiladas em **Adieux: A Farewell to Sartre** (Beauvoir, 1981, p. 381). Doravante citado **Conversas** seguido de paginação.

¹⁸ SP, 80-81. Também citado em Boulé, 2005, p. 123-14. A seguir citado **SSF** seguido de paginação.

¹⁹ Remley, *Sartre's Revolution*, 148.

²⁰ Sartre, 1984: *War Diaries*, doravante citado **WD**, seguido de paginação. Veja **SSF**, citado acima, para um relato especialmente bom de como essa experiência transformou a vida de Sartre.

Embora Irwin mencione brevemente a experiência de Sartre como prisioneiro de guerra, ele não perde tempo investigando o que sabemos sobre essa experiência, nem mesmo discute a vida de Sartre na Paris ocupada, embora essas experiências revelem claramente que Sartre estava deixando para trás sua concepção romântica pré-guerra do indivíduo solitário. Como Boulé corretamente observa, foi no campo de prisioneiros de guerra “onde Sartre aprendeu sobre a verdade histórica e a solidariedade” (SSFM, p. 115)²¹. Mesmo que o relato de Sartre sobre a solidariedade do trabalhador em *O Ser e o Nada* deixe amplo espaço para uma reconstrução racional (o que tem deixado em alguns leitores a impressão de algo sem peso), este é, a despeito disso, um relato de solidariedade que atribui a opressão da classe trabalhadora nas camisas engomadas da burguesia, como já veremos. Sartre chega a mencionar, ainda que de passagem, uma “organização coletiva mais justa [da sociedade] na qual cessará a posse individual – ao menos dentro de certos limites” (SN, p. 717)²².

Irwin também deixa de mencionar que Sartre começou (em março de 1941) um grupo de resistência amplamente ineficaz e rapidamente dissolvido chamado “Socialismo e Liberdade” em oposição à ocupação. Isso foi quase três anos antes da publicação de *O Ser e o Nada*. A ideia de socialismo de Sartre nunca foi a de uma gestão de Estado autoritária, e ele sempre foi crítico do que ele via como a tendência de Marx de apagar a liberdade individual. Sartre via o socialismo como uma forma de amplificar a liberdade²³. Embora tenhamos perdido o tratado político Sartre escreveu durante a ocupação, é plausível defender que suas ideias políticas nascentes foram influenciadas por Fourier, Saint-Simon e Proudhon. Como nota Annie Cohen-Solal, o tratado político perdido “certamente continha algumas das principais teses que ressurgirão mais tarde e que já revelavam algumas tradições da esquerda francesa, de uma corrente que poderia ser classificada de anarco-sindicalismo”²⁴. Meu objetivo aqui não é afirmar categoricamente que as ideias de Sartre durante a composição de *O Ser e o Nada* surgiram da esquerda anarquista, apenas que a estratégia de escolha seletiva de Irwin é altamente desorientadora.

²¹ Curiosamente, Irwin menciona que “a experiência de Sartre na Guerra parece ter mudado sua atenção para uma direção comum” (FME, p. 37). Irwin parece se esquecer desta observação ao especular sobre a trajetória política de Sartre no pós-guerra.

²² NT: tradução ligeiramente alterada pelo professor Eshelman segundo ele próprio. Tradução brasileira: “E, se podemos supor para o porvir uma organização coletiva mais justa, em que a posse individual deixará de ser protegida e santificada – ao menos em certos limites...”.

²³ Para um bom resumo da opinião de Sartre sobre como seu socialismo que preserva a liberdade se diferia daquele do de muitos marxistas, cf. *Conversas*, 398-399.

²⁴ Cohen-Solal, 1987, p. 170. Embora McBride corretamente observe que a única menção de Sartre a Proudhon em *O Ser e o Nada* é crítica, cf. McBride, 2009, p. 37, onde Sartre menciona, *en passant*, uma “organização coletiva mais justa” da sociedade (SN, p. 717). Para um excelente relato da influência de Proudhon em Sartre, consulte Remley's Sartre's Revolution (2013). Aliás, em francês, Sartre não diz “Proudhon”, mas “Proudhonien”.

Desenvolvimento Teórico de Sartre

Quando se trata de debates acadêmicos sobre o desenvolvimento teórico de Sartre, a análise de Irwin depende de uma seleção marginal de literatura secundária que promove explícita ou implicitamente o que veio a ser chamado de tese da ruptura radical, ou seja, que a filosofia inicial e amplamente apolítica de Sartre é inteiramente incompatível com suas posteriores teorias fortemente políticas. Esses debates tendem a se concentrar em duas questões. A primeira diz respeito à análise inicial de Sartre da liberdade, e se, e em que medida, ela permanece incondicionada por forças sociais e históricas, tal como as análises posteriores de Sartre claramente exigem. A segunda questão enfoca a ontologia social e até que ponto Sartre abandona a ênfase nos indivíduos para se concentrar em grupos e coletivos sociais. As alegações inconsistentes de Irwin complicam qualquer avaliação de sua posição. Ele parece às vezes defender a tese extremamente fraca de que “não há conexão necessária entre o marxismo e o jovem Sartre” (FME, p. 33 e p. 52). Em outras ocasiões, Irwin faz uma afirmação muito mais forte de que o Sartre político requer “uma *rejeição completa* da visão anterior” (FME, p. 38-39, ênfase adicionada, ver também p. 50). Em outros momentos, Irwin recua para simplesmente afirmar que existe uma “tensão desconfortável” entre os dois períodos (FME p. 12 e p. 49) ou sugerir que um “não se encaixa bem” com o outro (FME p. 29). Essas inconsistências sugerem outra razão pela qual Irwin prefere não defender a verdade de seu relato: ele não consegue – o que torna o *The Free Market Existentialist* difícil de se avaliar e frustrante de se ler.

É significativo que Irwin nunca considera duas outras interpretações amplamente reconhecidas do desenvolvimento teórico de Sartre que se opõem à tese de ruptura radical, que notadamente não está mais em voga; ou seja, a tese de continuidade mais forte de Aronson; e a tese de mudança dentro da permanência mais fraca de Mestros, embora ainda amplamente aceita. O fato de Irwin depender fortemente de uma pequena seleção de literatura secundária, que serve a si mesma, dá à sua narrativa uma sensação altamente artificializada [*gerrymandered*, cf. nota 12]. Ironicamente, Irwin inverte sua postura mais ao final do livro, abandonando sua defesa inicial das noções de Sartre de liberdade radical e responsabilidade individual para afirmar que “a liberdade de fazer o contrário” é “provavelmente uma ilusão”, e que o ficcionalismo moral “pode tirar a ansiedade de escolha” (FME, p. 116). Embora Irwin admita que os “existencialistas” não vão tolerar esses movimentos, seu ficcionalismo moral parece não compreender uma imensa parte da noção de Sartre de angústia ética. Por que elogiar uma narrativa (reconhecidamente exagerada) da liberdade sartreana e depois abandoná-la? De que é que adiantou cooptar Sartre para começo de conversa?

Neste sentido, vale a pena notar que Irwin explicitamente exclui a maior parte da popular palestra de Sartre de 1945, *Existencialismo é um Humanismo*²⁵ alegando que esta

²⁵ NT: Utilizaremos a versão de João Batista Kreuch, na 4ª edição desta obra publicada pela Vozes. Doravante **EH**.

é uma obra de transição porque dá "base ao marxismo" (FME, p. 40). Irwin traça uma linha na areia do desenvolvimento de seu argumento aqui porque ele não pode aceitar qualquer relato de autenticidade que exija que um indivíduo reconheça sua liberdade como dependente da liberdade de outros, de modo que "eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro" (EH, p. 55). Essa demanda por liberdade universal não apenas contradiz o niilismo moral de Irwin, mas também não se encaixa facilmente com o libertarianismo não-igualitário dele do tipo "o primeiro a chegar é o primeiro a acumular o libertarianismo econômico". O relato de Irwin sobre a autenticidade requer apenas uma afirmação da liberdade individual, mas não a dos outros²⁶. Sem qualquer argumento ou base em análise textual, Irwin sugere que a autenticidade, para o Sartre de antes do EH, requer apenas que "enfrentemos a realidade, assumindo a responsabilidade por a própria ação livre e a aceitação dos resultados" (FME, p. 69). Com "aceitar os resultados" Irwin meramente quer dizer que "podemos ... viver com isso" (FME, p. 123). Desnecessário dizer que muitas pessoas podem "viver com isso", ou aceitar todos os tipos de atividades obviamente inautênticas que negam a liberdade. Nazistas, por exemplo: caso encerrado. Dito isso, mostrarei a seguir que a obra *O Ser e o Nada* adota uma explicação da pan-responsabilidade e de uma universalização que claramente prefigura que o *Existencialismo é um Humanismo*.

Interlúdio sobre individualismo normativo

Antes de abordarmos *O Ser e o Nada*, entretanto, vale a pena esclarecer alguns termos e fazer algumas observações para definir mais claramente o que precisa ser mostrado e o que se pode esperar. Embora Irwin não use o termo a seguir, sua posição se baseia fortemente no que os libertários de direita às vezes chamam de "individualismo normativo".²⁷ Esse princípio geralmente envolve uma dimensão positiva e outra negativa. A dimensão positiva afirma que "a avaliação dos estados e processos econômicos deve ser guiada exclusivamente pelos desejos dos indivíduos que são vistos como os *únicos* portadores de valores"²⁸. Em outras palavras, a sociedade, além de sua constituição como

²⁶ Irwin menciona em uma nota de rodapé (FME, p. 69, nota 18) que Thomas Anderson concorda com ele que a autenticidade não requer a afirmação da liberdade de outras pessoas. Isso é falso ou altamente enganoso. Anderson (1993, p. 55) afirma que o relato de Sartre sobre a autenticidade em *O Antissemita e o Judeu* (1948) é tão abstrato que qualquer pessoa com uma autocompreensão clara e lúcida poderia fazer tudo o que quisesse – o que, Anderson aponta, poderia incluir até mesmo os atos mais hediondos. Se Anderson estivesse correto, isso também incluiria o antissemitismo, um ponto que oferece uma redução plausível da análise excessivamente apressada de Anderson. Na segunda passagem citada por Irwin (p. 68), Anderson aceita que Sartre alegaria que a autenticidade requer a afirmação da liberdade dos outros. O problema, na visão de Anderson, é que Sartre não provê nada como uma *prova ou um argumento convincente* de por que eu deveria afirmar a liberdade dos outros até as obras *O Existencialismo é um Humanismo* e os *Cadernos para uma Ética*.

²⁷ Para uma descrição útil do individualismo normativo, consulte Mack e Gauss, 2004, p. 115-129.

²⁸ Esta citação vem de Christian Schubert 2005 "A Note on the Principle of Normative Individualism", p. 1. Artigos sobre Economia e Evolução. Max Planck Institution for Economics. Acessado online.

um conjunto de indivíduos, não possui nenhum valor inerente, e todas as trocas de mercado devem ser realizadas por escolhas individuais privadas e não por qualquer entidade pública ou coletiva, como um sindicato, grupo de afinidade ou governo²⁹.

A dimensão negativa afirma que os indivíduos têm uma grande obrigação negativa, um *summum negativum*, por assim dizer, de não causar danos injustificados à busca pela vida, liberdade ou propriedade de qualquer pessoa. Isso não significa que Irwin não ajudará os outros, apenas que nenhum indivíduo é normativamente obrigado a fazê-lo. Por uma questão de necessidade prática ou de pressões evolutivas (ver nota de rodapé 14), Irwin nos lembra: você provavelmente precisará ajudar os outros para que os outros também te ajudem³⁰. Na medida em que se deve contribuir para um bem comum (por exemplo, pagar impostos a um Estado mínimo), deveria ser apenas para instituir o *summum negativum*, ou seja, para proteger a propriedade privada contra ameaças internas e externas (FME, p. 163).

Visto que o individualismo normativo rejeita qualquer demanda normativa de fazer contribuições para bens públicos *positivos*, isso acarreta o que chamo de “individualismo normativo assimétrico” (doravante INA). A assimetria resulta de se ter uma obrigação unilateral de se abster de certas ações prejudiciais (mas não de ajudar). Mesmo que algumas pessoas se sintam obrigadas a contribuir para o que consideram um bem público positivo, isso iria além do que qualquer obrigação (seja fictícia ou não) exige. Consequentemente, enquanto não estivermos ativa, direta ou imediatamente prejudicando os outros, estamos fazendo tudo o que “devemos” fazer, mesmo que apenas no sentido fictício e conveniente de Irwin. A preocupação óbvia aqui é que a INA elimina o que pelo menos alguns de nós conceberemos como a preocupação moral que devemos experimentar pelos tipos de sofrimento decorrentes das estruturas sociais e políticas que resultam em formas econômicas, sociais ou culturais de extrema desigualdade – nas quais

<https://papers.econ.mpg.de/evo/Discussionpapers/2005-17.pdf>. Para um relato semelhante do que estou chamando de individualismo normativo, ver também Vallentyne, 2014.

²⁹ Para ser justo, Irwin, em um ou dois momentos, tende à esquerda, (por exemplo, quando ele menciona sociedades de ajuda mútua) (FME, p. 161). Embora Irwin não pareça se opor à tomada de decisão coletiva *per se*, ele afirma, em bases supostamente factuais, que as decisões coletivas constituem exceções e não são a regra (FME, p. 156). Exceções a que regra? Irwin menciona um dos mais queridos tropos libertários, a saber, a ideia de que os esquimós mantinham algo como direitos de propriedade individual quando se tratava da carne de caça (FME, p. 138). Essa afirmação é amplamente rejeitada pelos antropólogos. Cf.: “depois de uma caçada bem-sucedida, o verdadeiro assassino de cada caribu era identificado pelas marcas em sua flecha. *A carne era então dividida segundo uma regra*, com o matador recebendo a parte frontal e seus companheiros de caça o resto. Tão crucial era a *partilha de alimentos* que os esquimós ridicularizavam os que praticavam a acumulação e a ganância” (Flannery e Marcus, 2012, p. 23-24, ênfase adicionada). A tomada de decisão coletiva implícita parece ter sido a regra para a maior parte da existência humana, até, aproximadamente, os últimos cinco a dez mil anos.

³⁰ Irwin nunca considera que pessoas ricas podem pagar por assistência e, portanto, não precisam ser recíprocas, mesmo quando não merecem sua riqueza, e que não receberiam assistência paga de outra forma se não fosse por causa das pressões das necessidades materiais sobre os menos afortunados. Enquanto Irwin enfatiza que aqueles que assumem a responsabilidade por si próprios precisam de menos ajuda de outros (FME, p. 161), ele amplamente evita as questões que se centram naqueles que não podem ajudar a si mesmos (por exemplo, os jovens, os idosos e os doentes).

tais desigualdades não emanam diretamente das ações imediatas de uma pessoa. É uma visão muito conveniente.

Agora, se pode ser mostrado que o existencialismo central de Sartre requer que assumamos a responsabilidade por mais do que nossas próprias ações e nossos afetos locais, pode-se argumentar que as visões de Irwin compreendem uma forma pseudo-sartreana de existencialismo perigosamente hipócrita. Em outras palavras, Irwin só pode adotar Sartre como aliado por meio de uma aguçada má-fé. Sartre não diz em lugar nenhum que sou apenas responsável pelas implicações locais de minhas ações, mas que todos devemos agir como se fôssemos inteiramente responsáveis por toda a nossa situação.

“Portanto, se preferi a guerra à morte ou à desonra, tudo se passa como se eu carregasse inteira responsabilidade por esta guerra. Sem dúvida, outros declaram a guerra, e eu não ficaria tentado, talvez, a me considerar simples cúmplice. Mas esta noção de cumplicidade não tem mais do que um sentido jurídico; só que, neste caso, tal sentido não se sustenta, pois de mim dependeu o fato de que esta guerra não viesse a existir para mim e por mim, e eu decidi que ela existisse.” (SN, p. 679).

Isso ecoa a afirmação de Sartre no *Existencialismo é um Humanismo*, de que

“A primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a reponsabilidade total por usa existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens” (EH, p. 26).

Não há nada no individualismo normativo que remotamente se pareça com a noção de pan-responsabilidade de Sartre. Suponhamos que eu tenha nascido rico arbitrariamente em uma sociedade altamente desigual e que minha riqueza arbitrária resulta de um legado de escravidão e contribui para a desvantagem contínua de muitos de meus irmãos contemporâneos. Mesmo que eu não esteja ativamente prejudicando a ninguém, o que Sartre diria? Certamente não diria que minha responsabilidade termina nas consequências imediatas de minhas ações, mas que devo agir como se fosse responsável por todo o sofrimento causado pela enorme desigualdade que minha riqueza arbitrária implicitamente perpetua.

Ao invés de mostrar qualquer preocupação com a injustiça (do passado e do presente), ou de assumir a responsabilidade por qualquer papel que ele possa desempenhar na promoção da extrema desigualdade, Irwin passa a maior parte do tempo impressionando seu leitor sobre como a vida é boa nas atuais condições do capitalismo: “Os pobres de hoje residentes nos EUA têm maior poder de consumo do que muitos dos reis das eras anteriores” (FME, p. 146). Mais de 95% dos trabalhadores assalariados ganham acima do salário mínimo federal (FME, p. 159)³¹. De acordo com a cartilha da

³¹ A análise estatística do salário mínimo vale apenas para pessoas que trabalham por hora, não incluindo empregos que pagam baixos salários. Irwin também falha em considerar que, embora o salário mínimo federal tenha aumentado gradualmente, o poder de compra diminuiu. Sem surpresa alguma é o fato de que Irwin nunca discuta diferenças cruciais entre salários mínimos e salários que deem pra viver. Ele também não considera o fato de que a renda média da maioria dos membros da classe trabalhadora permaneceu

INA, as recomendações de Irwin tendem a ser de dois tipos. Primeiro, mude suas escolhas dentro do sistema (por exemplo, não coma demais, encontre um novo emprego ou procure um hobby mais interessante para melhorar sua vida tediosa). Em segundo lugar, mude de ideia se achar que as coisas estão ruins. Assim, Irwin caracteriza “alienação” em termos psicológicos como “uma sensação de mal-estar ... quando não se deveria se sentir assim” (cf. FME, p. 65), uma afirmação que não mostra familiaridade com Marx ou envolve falsificação proposital. Embora Irwin mencione a noção de exploração de Marx *en passant*, ele afirma que as pessoas podem simplesmente “recusar-se a considerar esse trabalho alienador ou explorador” (FME, p. 69-70).

Isso nos ajuda a entender o que Irwin gosta em seu Pseudo-Sartre, já que é tentador pensar que os obstáculos para uma vida boa são meros problemas de percepção³². Essa caricatura fundamental pode levar a uma leitura *nonsense* da afirmação notoriamente mal compreendida de Sartre de que “o escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo” (SN, p. 673). Será que alguém entendeu desta passagem provocativa como significando que não temos obrigação de acabar com a escravidão, uma vez que os escravos já são livres? Claro que não. A análise de Sartre implica que apenas porque os escravos são ontologicamente livres pode haver qualquer justificativa coerente que obrigue os outros a libertá-los. Sartre de fato não aborda explicitamente esses tipos de questões normativas, pelo menos não de forma bem elaborada, mas as implicações são suficientemente diretas para que a recusa de Irwin em vê-las é explicitamente desorientadora.

Ser e o nada são um tesouro capitalista oculto?

No início do *Sartre's Political Theory*, Bill McBride desafia os leitores a “tentar lembrar de uma única passagem em [*O Ser e o Nada*] na qual qualquer coisa de reconhecidamente política servisse como um objeto de análise sustentada; não pode ser feito”³³. Agora aceitarei esse desafio – com a seguinte ressalva: McBride está parcialmente

estagnada ou diminuiu nos últimos 40 anos; que pertencer à classe média requer cada vez mais dois assalariados; e que a maior parte do crescimento do emprego nos últimos 10 anos envolveu amplamente arranjos mais de um emprego, onde muitos desses são subempregos caracterizados por posições temporárias ou instáveis (por exemplo, profissionais autônomos, motoristas do Uber ou empregos de meio período que normalmente não incluem os benefícios tradicionais de emprego padrão em tempo integral). Sobre este último ponto, consulte Lawrence Katz e Alan Kruger, “The Rise and Nature of Alternative Work Arrangements in the United States, 1995-2015,” https://krueger.princeton.edu/sites/default/files/akrueger/files/katz_krueger_cws_-_march_29_20165.pdf. Embora veja a crítica de Doug Henwood a Katz e Kruger por exagerar neste assunto, “Não, não é uma economia de bicos”, em *Jacobin*: <https://www.jacobinmag.com/2018/06/gig-economy-debunked-precarity-contingency>. Sobre a questão dos salários estagnados e das pressões crescentes que exigem dois assalariados, ver Elizabeth Warren e Amelia Warrne Tyagi, eds., *The Two Income Trap*, versão reeditada (New York: Basic Books, 2016).

³² Para ver por que isso exagera a visão de Sartre sobre liberdade e limitação, cf. Eshelman in. Webber, 2011; e Eshelman in. Mirvish, 2010.

³³ McBride, 1991, p. 6. *Sartre's Political Theory*, doravante citado, **SPT** seguido de paginação.

fazendo uma pegadinha em seu leitor e explica, trinta páginas depois, que esse desafio era “retórico” (SPT, p. 36). O desafio, no entanto, serve para apontar certo enigma supramencionado: as obras “*Cartas e os Cadernos*, os períodos do despertar político de Sartre, *de fato coincidem* com a composição incrivelmente rápida de sua maior obra” (SPT, p. 36, ênfase adicionada). Realmente há um sentido plausível no qual as atitudes políticas de Sartre mudaram mais rápido que o que se reflete em seus escritos.

Embora McBride corretamente observe que *O Ser e o Nada* oferece pouco em termos de teorização política bem elaborada, ou um comentário político extenso, uma leitura atenta revela uma série de comentários até mesmo incisivos com importância política. Sartre menciona a miséria de um carpinteiro que subsiste com um salário mínimo, ou seja, dinheiro suficiente para permitir que o carpinteiro conclua seu trabalho e conserte o telhado “para que não chova no escritório onde empregados fazem trabalho de contabilidade” (SN, p. 266). Sartre oferece um relato interessante sobre a solidariedade do trabalhador (SN, p. 519-524) e da opressão de classe, ou o que Sartre chama de “alienação coletiva” (SN, p. 521) que ocorre quando os trabalhadores se tornam instrumentos para outros (SN, p. 523-524). Isso não é apenas “uma sensação de mal-estar”, como Irwin caracteriza a alienação (FME, p. 65), visto que diz respeito às suas condições materiais. Como Sartre observa, “o trabalho, quando não destinado estritamente aos fins próprios do trabalhador, é um modo de alienação” (SN, p. 524).

A esse respeito, a explicação de Sartre sobre a consciência de classe também é fundamental. Embora a alienação e a exploração estejam subjacentes na consciência de classe, elas não a definem. Para tanto, a consciência de classe requer os burgueses (“Eles”), o *quem* objetifica os trabalhadores num grupo como todo. Ao contrário da classe trabalhadora que pode se tornar intensamente consciente de sua posição de classe em relação ao burguês, Sartre astutamente observa que o burguês frequentemente se faz burguês, precisamente por negar a própria existência de qualquer classe que seja oprimida (SN, p. 530 e 650-651). Soa familiar? O que é isso, senão má-fé?

Embora os comentadores frequentemente depreciem a afirmação de Sartre de que o conflito compreende a essência das relações concretas (SN, p. 530-531 e 478), eles também frequentemente acabam perdendo de vista a sugestão de Sartre de que a solidariedade de classe oferece o potencial para superar o conflito interpessoal, uma vez que a solidariedade requer um objetivo comum e transfere o conflito interpessoal para o nível de conflito entre os grupos. Entendida desta forma, “a consciência de classe, subentende, não mais o projeto de livrar-se do Nós por uma retomada individual da ipseidade, mas o de livrar-se do Nós inteiro pela objetividade, transformando-o em Nós-sujeito” (SN, p. 522). Na medida em que o projeto radical de reassunção mencionado na famosa nota de rodapé (SN, p. 118) abre a porta para a autenticidade individual, Sartre sugere aqui algo como uma autenticidade coletiva: “uma pluralidade de sujeitos que apreendam simultânea e mutuamente enquanto subjetividade, ou seja, enquanto transcendências-transcendentes” (SN, p. 512). Se isso não demanda desejar a liberdade

universal, pelo menos demanda desejar uma liberdade coletivamente. De fato, como outras observações sugestivas, mas incompletas de Sartre sobre a autenticidade, este ponto crucial se perde em uma discussão divagante e ele não rejeita, em última análise, a ideia de que o conflito permaneça inerente às relações concretas com os outros.

Sartre também afirma que os trabalhadores devem apelar por direitos *universais*. Esses direitos estão baseados nas estruturas universais da individualidade: é o “meu ser concreto e individual que desliza neste universal e o preenche” (SN, p. 311). Em outras palavras, Sartre não rejeita apelos a valores universais, apenas que tais apelos sempre surgem de nossas situações individuais concretas (SN 624-625, 630, 638, 674-675, 678, 730-731)³⁴. Enquanto Sartre menciona, de passagem, que a consciência de classe pode ser mantida por meio da ação revolucionária (SN, p. 651), ele oferece uma explicação complacente sobre porque os trabalhadores explorados não se revoltam, que não é por estupidez ou fraqueza, mas algo que resulta de estarem “imersos na situação histórica” de tal forma que os trabalhadores explorados não podem conceber qualquer alternativa praticável para sua condição atual (SN, p. 536-540, ver também 532).

São essas e outras passagens que refutam a ideia de que Sartre não oferece um relato do condicionamento histórico em *O Ser e o Nada*. Ele argumenta explicitamente que “meu nascimento condiciona a maneira pela qual os objetos me são revelados (objetos de luxo ou de necessidade básica são mais ou menos acessíveis, certas realidades sociais me parecem proibidas, existem barreiras e obstáculos meu espaço hodológico) (SN, p. 414, tradução ligeiramente modificada³⁵). Os sentidos não brotam literalmente do nada. Mesmo que a existência preceda a essência, a realidade social precede a minha existência. Assim, os significados antecedentes à minha existência originam-se na liberdade dos Outros (SN, p. 628-629); os Outros constituem parcialmente quem eu sou (SN, 337-338, cf. 343); e, em última análise, os limites factuais à minha liberdade são trazidos pelos limites dos Outros (SN, p. 643-644).

Como Beauvoir argumenta no *The Ethics of Ambiguity*, a verdade da realidade humana está em algum lugar entre o tipo de individualismo atomístico encontrado na história do liberalismo ocidental e a versão totalizante do socialismo desenvolvido sob o comunismo soviético³⁶. Para aqueles de nós que aceitam a obra *Ética* de Beauvoir como um exercício inovador que se baseia e estende de forma criativa a ontologia inicial de Sartre, a demanda de se desejar a liberdade universalmente não deve ser vista como algo

³⁴ Em uma nota de rodapé (FME, p. 89, nota 1), Irwin cita uma passagem bem conhecida de *O Ser e o Nada* que faz Sartre parecer ser um subjetivista moral. Para um argumento sobre por que essa é a maneira errada de se ler essa passagem, consulte Eshelman e Smith, 2015.

³⁵ NT: Embora o autor observe que a tradução foi ligeiramente modificada, não há tanta discrepância com o que vemos na citação traduzida por Paulo Perdigão: “Meu nascimento, na medida em que condiciona o modo como os objetos são revelados a mim (objetos de luxo ou primeira necessidade são mais ou menos acessíveis, certas realidades sociais aparecem-me como interditas, há barreiras e obstáculos em meu espaço hodológico) (...)”.

³⁶ Simone de Beauvoir, 1981. Veja especialmente o Capítulo 1.

em dissonância com o que Sartre apresentou em *O Ser e o Nada*. Se houvesse mais tempo, seria interessante oferecer uma crítica beauvoiriana a Irwin. Basta dizer que, no Capítulo 2 do *The Ethics of Ambiguity*, Beauvoir oferece uma tipologia de várias atitudes inautênticas em relação à liberdade. Irwin oscila entre algumas delas, notadamente as atitudes do niilista (que nega os valores objetivos) e do aventureiro que afirma a liberdade pessoal, mas nega a liberdade dos outros. Incidentalmente, essas são as duas atitudes mais próximas da autenticidade, mas, como Frank Robinson disse, "o 'quase' não vale no baseball. O 'quase' vale apenas em relação a ferraduras e granadas"³⁷.

Conclusão

Embora o apogeu do existencialismo cultural e filosófico já tenha passado há muito, a palavra "existencialismo" ainda mantém seu valor. Atrai leitores para livros populares e alunos para nossas salas de aula³⁸. Aqueles de nós que ensinam, escrevem e publicam obras sobre o "existencialismo" faríamos bem em nos perguntar: "O que o 'existencialismo' exclui?"³⁹. Uma infeliz resposta a essa importante questão é que o existencialismo consiste meramente em "percepções pessoais" que geram "nenhum conhecimento objetivo"⁴⁰. Se isso estivesse correto, então demos uma volta completa à observação de Sartre de 1945 de que "o termo ['existencialista'] assumiu hoje tal amplitude que já perdeu todo seu significado" (EH, p.22). Irwin contribui para essa perda de significado e, ao se denominar existencialista do mercado livre, a má-fé obscurece seus esforços. Irwin admite, de fato, que "talvez ... seja culpado de criar [seu] Sartre pessoal" (FME, p. 81) e parece pensar que, uma vez que faz isso de forma autoconsciente e aberta, isso de alguma forma seria sem problemas. Afinal, ele pode viver com isso. Na minha opinião, no entanto, essa lacuna torna as coisas piores. Dado o niilismo moral de Irwin, o que se pode dizer exceto que publicar este livro foi uma coisa ficcionalmente irresponsável e semiacadêmica de se fazer. Mesmo que venda, isso não significa que esteja certo...

³⁷ Veja a revista Time (31 de julho de 1973). NT: Traduzimos a expressão "close" como o "quase", no sentido de proximidade, de quase chegando lá. A citação original é "close don't count in baseball. Close only counts in horseshoes and hand grenades".

³⁸ Sarah Bakewell (2016) oferece um bom exemplo de uma conta envolvente do existencialismo para um público popular sem cortar atalhos acadêmicos.

³⁹ Novamente, veja o primeiro e o último capítulo de Jonathan Webber (2018) para uma resposta a esta pergunta. Incidentalmente, ao revisar uma interessante proposta de livro, recentemente encontrei a seguinte afirmação: "... este livro será um retrato da filosofia existencial em termos diferentes através de um foco no que *todos os movimentos existenciais e filosofia têm em comum*, que é uma preocupação permanente com o que significa viver sem tentar fugir da realidade, bem como as implicações de tal esforço" (grifo nosso). Esse relato essencialista do "não-fugir-da-realidade" está em desacordo com a estratégia de semelhança familiar mencionada acima, mas ambos os critérios sofrem da mesma preocupação de estarem incluindo mais do que excluindo [delimitando]. Que filósofo ou teólogo admite a fuga da realidade, exceto talvez Nietzsche em seu caminho inimitavelmente irônico?

⁴⁰ Essas citações vêm de Earnshaw, 2007, p. 1.

Obra Principal:

IRWIN, William. *The Free Market Existentialist: Capitalism without Consumerism*. West Essex: Wiley Blackwell, 2015.

Referências

ALLY, Matthew. *Ecology and Existence*. Lanham: Lexington Books, 2017.

ANDERSON, Thomas. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Chicago: Open Court, 1993.

BAKEWELL, Sarah. *At the Existentialist Café*. New York: Other Press, 2016.

BARASH, David P. Evolutionary Existentialism, Sociobiology, and the Meaning of Life in. *BioScience*, 2000, 50:11, 1012-1017.

BEAUVOIR, Simone de. *Adieux: A Farewell to Sartre*, trad. P. O'Brian. New York: pantheon, 1981.

BEAUVOIR, Simone de. *The Ethics of Ambiguity*, Tras. Bernard Frechtman, New York: Citadel, 1976.

BOULÉ, Jean-Pierre. *Sartre, Self-Formation and Masculinity*. New York: Berghahn Books, 2005.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: A Life*. New York: Pantheon Books, 1987.

EARNSHAW, Steven. *Existentialism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2007.

ESHELMAN, Matthew. "What is it like to be free?" in. WEBBER, Jonathan (ed.). *Reading Sartre – On phenomenology and existentialism*. London: Routledge, 2011.

ESHELMAN, Matthew. "Sartre on the Limits, Obstacles and Constraints of Freedom" in. MIRVISH, A. (ed.). *Sartre: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2010.

ESHELMAN, Matthew & SMITH, Taylor (eds.). A Critique of Freedom as a Value: Defending the Early Sartre against Moral Relativism" in. *Sartre Studies International*, 21: 2, 2015.

FLANAGAN, Owen; BARACK, David. Neuroexistentialism in. *EURAMERICA* Vol. 40, No. 3 (Setembro 2010), 573-590.

FLANNERY, Kent & MARCUS, Joyce (eds.). *The Creation of Inequality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

FLYNN, Thomas. *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- JACKSON, Michael. *Existential Anthropology*. London: Berghahn, 2004).
- MACK, Erick & GAUSS, Gerald F. "Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition", in. GAUSS, Gerald & KUKATHUS, C. (eds.). *A Handbook of Political Theory*. London: Routledge, 2004.
- McBRIDE, William L. *Sartre's Political Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- REMLEY, William L. *Jean-Paul Sartre's Anarchist Philosophy*. New York: Bloomsbury, 2018.
- REYNOLDS, Joseph F. & WOODWARD, A. (eds.). *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão, 24. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Apresentação e notas de Arlette Elkaïm-Sartre, trad. De João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *War Diaries*. Trad. Q. Hoare. New York : Pantheon, 1984.
- SARTRE, Jean-Paul. "Self Portrait at Seventy" in. *Life/Situations: Essays Written and Spoken*. New York: Pantheon, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew*, trad. George J. Becker. New York: Schocken Books, 1948.
- VALLENTYNE, Peter & DER VOSSSEN, Bas. "Libertarianism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta ed., 2014, Acessado online.
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/>>.
- WARNOCK, Mary. *Existentialist Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 1967.
- WEBBER, Jonathan. *Rethinking Existentialism*. Oxford: University Press, 2018.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.