

Sartre e a genealogia

Sartre and the genealogy

Resumo

O artigo analisa a quarta parte de “O ser e o nada”. No estudo sobre a ação, Sartre teria utilizado o método genealógico para definir a noção de liberdade, explorando a discussão da liberdade entre o determinismo e o livre-arbítrio. Através da genealogia, Sartre teria definido as três características fundamentais da ação: a intenção, a negatividade e a ficção. Por fim, este estudo permitiu ao autor demonstrar a peculiar relação entre futuro e presente na condição humana.

Palavras-chave: Sartre; genealogia; ação; temporalidade; liberdade.

Abstract

The article analyzes the fourth part of “Being and nothingness”. In the study of action, Sartre would have used the genealogical method to define the notion of freedom by exploring the discussion of freedom between determinism and free will. Through genealogy, Sartre would have defined the three key features of the action: the intention, negativity and fiction. Finally, this study allowed the author to demonstrate the peculiar relationship between the future and the present in the human condition.

Keywords: Sartre; genealogy; action; temporality; freedom.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: msnorberto@gmail.com

Recebido em: 30/09/2020 - Aceito em: 24/05/2021

Para Gerd Bornheim in memoriam

No prefácio de *A Crítica da razão dialética*¹, Sartre explica sua recusa em realizar o tema originalmente solicitado por uma revista polonesa, qual seja, descrever “a situação do existencialismo em 1957”². Para ele, a proposta é inaceitável:

*Não gosto de falar do existencialismo. É próprio de uma pesquisa ser indefinida. Nomeá-la e defini-la é fechar o ciclo: que resta? Um modo finito e já ultrapassado da cultura, alguma coisa como uma marca de sabão, em outros termos, uma idéia*³

Para além da apresentação do estudo sobre a viabilidade de uma “Razão dialética”⁴, neste prefácio, o que está exposto no comentário de Sartre transcende uma descrição introdutória do livro e alcança uma questão de fundo: sua compreensão de filosofia. Uma pesquisa intelectual não deve ser a reconstrução das etapas de um processo concatenado, nem a exibição de perspectivas, convergentes ou divergentes, de uma produção já arquitetada. Pensar filosoficamente é lançar um desafio e empreender métodos e processos em busca de um fundamento, sem qualquer garantia da obtenção de um caminho privilegiado para o intento proposto. É um aventurar-se.

Essa pedra basilar requerida a qualquer pesquisa digna do nome – o de não saber, de antemão, o percurso do trabalho – não é uma novidade no pensamento sartriano. A fluência na articulação de métodos é característica de sua obra. Apesar da matriz fenomenológica irrevogável, Sartre recorreu à dialética, à psicanálise, bem como chegou a aventar a hipótese de um recurso ao método estruturalista⁵. Sem contar, ainda, os ensaios escritos durante todo o seu trajeto intelectual que, por si só, constituem um jogo

1 Sartre, J-P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

2 Sartre, J-P. *Questão de método*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1966, p.6.

3 *Ibidem*, p.5.

4 “O objetivo de minha pesquisa será, pois, o de estabelecer se a Razão positivista, das Ciências naturais, é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implica, não apenas em métodos específicos, mas numa nova Razão, isto é, nem nova relação entre o pensamento e o seu objeto” (*Ibidem*, p. 7).

5 Sartre, J-P. *Situações X*. Lisboa: António Ramos, 1977, p.101.

permanente de métodos, ou, se se preferir, a abdicação de um método no estrito sentido do termo. Estudar a obra de Sartre é assumir este emaranhado de abordagens filosóficas.

Em *O ser e o nada*⁶, Sartre utiliza uma forma filosófica que se constitui a partir de desvios, investidas, retrocessos e apostas, como meio de falar de algo que não é nem estável, nem autoevidente: o modo de ser humano. A forma filosófica empregada está indicada no subtítulo da obra: o ensaio. É só por intermédio de uma forma que privilegia o singular, que é capaz de assimilar o imponderável e que se desenvolve a partir da negatividade, que a filosofia existencialista poderá empreender uma investigação sobre a liberdade. Neste sentido, Bento Prado Jr. falará de uma *linguagem viva*, da tessitura de uma rede de inteligibilidade apta a

*viajar das noções mais abstratas da filosofia às mais concretas da vida cotidiana. Essa nova linguagem descompartmentada dá coesão a linguagens antes dispersas, quando desligadas da experiência única do sujeito: discurso científico, literário, erótico ou amoroso, político e mesmo o surdo discurso do sonho reagrupam-se harmoniosamente, tornando finalmente visível o sentido (ou não sentido) do Mundo*⁷

Tendo Husserl como um vértice originário, é necessário admitir que uma mesma herança fenomenológica produzirá diferentes experiências de pensamento. *O ser e o nada* não encontra identidade nem com *Ser e tempo* heideggeriano nem mesmo com o *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty. A primeira distinção é aquela que fará com que a “ontologia fenomenológica”⁸, assim designada por Sartre, se dê pelo ensaio filosófico. Será através deste constructo, no limiar entre o fazer literário e uma ciência rigorosa⁹, que traz em seu exercício a “espontaneidade de um pensamento ativo”¹⁰, que Sartre encontrará o existencialismo, uma filosofia a meia distância da fenomenologia e da dialética

6 Sartre, J-P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2015.

7 Prado Jr., B. *Uma introdução a O ser e o Nada*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p.14.

8 *Ensaio de ontologia fenomenológica*, subtítulo de *O ser e o nada*.

9 Rigor como aquele requerido por Husserl, que “se inicie na base de fundamentos seguros e, se erga, na medida em que, conforme às intelecções orientadoras, pedra por pedra, se lhe juntem consolidando-o” (Husserl, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1952, p.4-5.)

10 Gusdorf, G. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960, p.21.

hegeliana, seu outro vértice fundamental. Não por outro motivo, Sartre será combatido tanto por Heidegger (em *Carta sobre o humanismo*) quanto por Lukács (em *Existencialismo ou marxismo*). Cada qual entoa um só canto: que o existencialismo não guarda a pureza dos respectivos pensamentos de origem. De certo modo, ambos estavam certos em seus erros. A força aqui presente não é o da autenticidade, mas da busca por um pensamento que opere *por explosões*. Sem compreender esta *dobra* sartriana, não é possível acompanhar os movimentos presentes na obra de 1943, que em nada se assemelha ao resultado de um suposto sistema de inteligibilidade universal, como querem aqueles que o leem como um estrito tratado filosófico. Logo, o existencialismo é aquilo que ocorre entre esses dois vértices, fenomenologia e dialética hegeliana, e não o desdobramento condicionado a essas duas forças constituintes¹¹.

Tendo o ensaio como solo de sua investigação, a ontologia sartriana realizará o estudo de uma liberdade que atua em harmonia com a condição do *para-si*, uma liberdade que não poderá ser nem uma característica da natureza humana, nem a conquista de uma realização do homem. Esta condição *sui generis* da liberdade, incapaz de reduzir-se a um complemento a ser afirmado e também inábil na tentativa de se confundir com um projeto a ser alcançado, exigirá, em um certo momento do estudo da ação, o empreendimento de uma genealogia. Não uma genealogia no âmbito histórico, mas aplicada ao ser, ao seu modo de apresentação.

Ao ler as primeiras páginas da quarta parte de *O ser e o nada*, o leitor se deparará com uma mudança argumentativa, com uma investida estranha quando comparada a outros trechos do livro; é o ingresso do método genealógico no corpo desta reflexão onto-fenomenológica. O que está presente neste movimento do texto não é uma fenomenologia *stricto sensu* como a encontrada, por exemplo, no estudo do *ser-em-si*. Nem mesmo é possível aproximar, sem embaraços, o trabalho sartriano de uma analítica como a executada por Heidegger para falar do *Dasein*.

Identificar uma estranheza presente em *O ser e o nada* sequer é uma novidade. Desde seu lançamento, há um incômodo quanto à metodologia aplicada no texto. Jean Wahl chegou a afirmar que ali se encontrava um pensamento “que se opunha a toda ontologia” e o qualificou como um “erro”, a despeito

11 A presença destas correntes, fenomenologia e dialética, em *O ser e o nada*, encontra uma sintonia peculiar na obra de Sartre. Dar conta desta dobra, deste frisar criativo, assemelha-se a uma verdade do texto, tal aquela requerida por Walter Benjamin, em oposição à verdade atemporal, do bailar constante e imprevisível da história, digno de um “drapeado em um vestido” (Benjamin, W. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018, p.768, N3,2)

da existência de “análises importantes e válidas”¹². Diferente desta tradição, a distinção aqui defendida está na razão de ser deste estranhamento que, em um certo momento do texto, nos levará ao método em questão. É preciso abandonar uma posição de defesa da argumentação sartriana (como se a obra de Sartre necessitasse de uma tutela), para então ascendermos à justa abordagem do problema. À massa densa teórica tecida por Sartre, não cabe complementos externos ou recursos alheios ao conjecturado, pois “o ensaio cria a partir de si mesmo todos os pressupostos para o efeito de persuasão e validade de suas visões”¹³. De uma aparente debilidade, ou seja, a resistência a especulações extrínsecas, seja ela husserliana, seja ela heideggeriana, seja ela merleau-pontiana, o que surge é um rigor na justa medida do estabelecimento dos limites da obra. É a ontologia praticada sob signo do ensaio. Há que se reivindicar para tal esforço teórico a contundência expressa por Deleuze e Guattari: “Falta-nos resistência ao presente”¹⁴. Falta-nos a permanência na obra.

Ignorar esta *questão de método* acarretará graves prejuízos quanto à re-fundação da liberdade e subsequente desenvolvimento do projeto sartriano: na operação da escolha no agir, na atuação da vontade no projeto de ser e na constituição da responsabilidade na ação. Também contribuirá para um empobrecimento do trabalho realizado nos capítulos anteriores do livro: na cardinal força da intencionalidade, na relevância da angústia e, principalmente, no jogo entre má-fé e liberdade. Tais noções operam em conjunção, sendo em Sartre, impossível se referir isoladamente a uma, sem que isso imponha um conjunto de outras noções, que perderiam seu caráter relacional se fosse organizado a partir de uma liberdade estática, universal e mecanicista¹⁵. Assim, a genealogia participará na obra de 1943 como garantidora de uma real investigação da liberdade sob bases existencialistas, fora do constrangimento

12 Wahl, J. *Essai sur le néant d'un problème*. Paris: Éditions de la revue Fontaine, 1946, p.71.

13 Lukács, G. *Sobre a forma e a essência do ensaio*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.44.

14 Deleuze, G; Guattari, F. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010, p.130.

15 Este é o sentido profundo do comentário de Foucault sobre o pensamento sartriano: “Há em Sartre uma tensão entre uma certa concepção do sujeito e uma moral da autenticidade. E eu me pergunto sempre se esta moral da autenticidade não contraria de fato o que é dito em *A transcendência do ego*. O tema da autenticidade remete explicitamente ou não a um modo de ser do sujeito definido pela sua adequação a ele mesmo. Ora, me parece que a relação a si deve poder ser descrita segundo as multiplicidades de formas das quais a 'autenticidade' nada mais é do que uma das modalidades possíveis; é preciso conceber que a relação a si é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variações, mas também suas criações. A prática de si é um domínio complexo e múltiplo” (Foucault, M. *À propos de la généalogie de l'éthique*. Paris: Gallimard, 2001, p.1436).

imposto até então pela tradição, ao orbitar entre o determinismo e o livre-arbítrio. Negligenciar a aplicação do método é prorrogar indevidamente equívocos que embaraçaram o debate em torno da liberdade.

Em termos gerais, o movimento produzido pelas investigações sartrianas na quarta parte do livro colocará em relevo o agir humano entre o momento da escolha, em seu caráter subjetivo, e a situação concreta, em sua dimensão histórica. O característico deste processo será a não resolução do conflito entre indivíduo e situação, fazendo com que a genealogia atue na fundação, ou seja, na explicitação do mecanismo. E tal movimento só será possível, justamente por Sartre, em momento algum, buscar, através da genealogia, uma gênese, ou seja, a afirmação de um ponto inequívoco de emanção¹⁶. Sem esta unidade essencial – a origem –, a liberdade atuará entre essas duas instâncias, suportando-as, integrando-as, mas jamais hierarquizando-as. A originalidade da perspectiva sartriana está em colocar a ação dentro de um campo determinado, e, contudo, não subjugada a uma necessidade estruturante. Em concomitante, Sartre diferenciará o agir da ilusória idéia, cultivada por um tipo de humanismo, de um espaço reconfortante em que o homem tudo poder fazer. Da liberdade que flutua “a dez pés do solo”¹⁷ de um Orestes antes do engajamento – personagem da peça *As moscas* –, Sartre ultrapassará esta representação da liberdade individual burguesa e aproximará o homem de uma promessa que comporta em si o perjúrio. Fora do mecanicismo e resistente à gratuidade, a ação incorporará o próprio drama humano ao seu exercício¹⁸.

Dentro deste cenário, o estudo de *O ser e nada* pode ser compreendido como um esforço de Sartre para desvencilhar a questão da ação dos enganos que a prendem em uma concepção errônea da temporalidade. Pensar corretamente a ação será, em última análise, refletir sobre o passado, o presente e o futuro. Esta abordagem da temporalidade na concepção da ação permitirá, por exemplo, a Franklin Leopoldo e Silva defender a tese de que a preocupação com a história não é uma novidade *stricto sensu* de *A crítica da razão dialética*. Já em *O ser e o nada* encontram-se vestígios bastante consistentes, formulações

16 Genealogia é não necessariamente recoberta pelo conceito de gênese, como expôs Foucault em sua leitura de Nietzsche, no jogo das palavras *Ursprung e Herkunft* (ver Foucault, M. *Nietzsche, a genealogia, a história*. Rio de Janeiro: Forense, 2000, p.260-281).

17 Sartre, J-P. *As moscas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a, p.17.

18 “Enfim, a ação contém em si uma exigência de dramatização da vida, uma urgência de ficcionar para que ela seja possível” (Norberto, M. *O drama da ambiguidade*. São Paulo: Loyola, 2017, p.100).

significativas quanto a uma dimensão histórica¹⁹. Sartre empreenderá, se não um romance de formação filosófico, ao menos uma descrição elaborada do homem, que se iniciará na natureza da ação e terminará na análise do projeto de ser do *para-si*, a fim de desfazer esse engano quanto ao tempo.

No prólogo que abre a quarta parte de *O ser e o nada*, Sartre defende a necessidade de refletir sobre “este ser que se define pela ação”²⁰ e sua relação com *fazer, ser e ter*, no sentido de obter o *valor supremo da atividade humana*. Tendo em vista que a ação, em seu núcleo constitutivo, liga-se com o estudo do fazer, e como será nos limites deste fazer que a ação se definirá — afinal, a intencionalidade nos impõe essa transcendência —, o capítulo primeiro dessa quarta parte de *O ser e o nada (Ser e Fazer: a liberdade)* ganha um contorno fundador da questão.

Aqui nos deparamos com uma investigação que se difere, por exemplo, das descrições anteriormente feitas em torno do *Nada* e seu debate com Hegel e Heidegger, ou ainda do trabalho sobre a má-fé e as situações tramadas por Sartre para personificá-la. O processo utilizado por Sartre no estudo inicial da ação é a constituição de dois tipos que irão, em seu antagonismo aparente, delimitar o tema e permitir a exposição das funções da ação e sua relação com a liberdade. O determinismo e o livre-arbítrio não são apenas conceitos a serem criticados por Sartre, mas apresentam-se também como um recurso especulativo para o aprofundamento da ideia de liberdade. Utilizando-se deste artifício, *O ser e o nada* será capaz de fazer emergir o mecanismo próprio da liberdade que, em última análise, opera tanto no determinismo quanto no livre-arbítrio, sem que se confunda com eles.

O reconhecimento de Sartre à sua dívida com Bergson²¹, especialmente por *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, e a retomada em *O ser e o nada* da mesma crítica contra o livre-arbítrio e o determinismo, também parece ofuscar a forma distinta utilizada por Sartre para encaminhar a reflexão. Bergson segue a investigação expondo argumentos, de William Thomson a Stuart Mill, para construir um panorama capaz de fornecer uma compreensão da liberdade humana. Sartre, apesar de partir de Bergson, não segue o modelo de uma ciência filosófica ou, se preferir, nas palavras de Worms, de “um

19 Silva, FL. e. *Sartre*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.113-114.

20 Sartre, op. cit., 2015, p.535.

21 Sartre 1977b, p.40.

duplo trabalho da ciência e da filosofia”²². Diferentemente, Sartre busca na construção de uma metáfora e sua oposição contrastada entre essas figuras, o meio para explicitar o modo de ser, não das respectivas correntes, que em seus fundamentos são parecidas, mas da liberdade. A ironia neste diálogo está no fato de ter sido justamente Bergson, com sua obra, a atrair a ambição literária de Sartre para a filosofia. Este *ponto de surgimento*, a forma de apresentação da liberdade, é o objetivo a ser alcançado.

Já nas primeiras linhas dedicadas à ação, Sartre realizará uma afirmação taxativa e, ao mesmo tempo, polêmica: “ação é por princípio intencional, [...] é dispor de meios com vistas a um fim”²³. O que viria a ser essa *intenção* imperativa de toda e qualquer ação? A análise desse tema, logo de saída, irá delimitar a compreensão, não só da ação, bem como da liberdade. Primeiramente, é forçoso reconhecer um caráter racionalista na concepção sartriana de ação. Atrelar a ação a uma dimensão intencional, a despeito de qualquer interpretação *a posteriori*, evidencia uma estrutura ancorada em uma “série de encadeamentos e conexões” capazes de produzir “um resultado previsto”²⁴. Assim, o que é explicitado pela definição é a ideia de progresso. Um progresso, que se compreenda, não da humanidade rumo a sua plenitude, mas da realização humana em sua solidão povoada de desejo de mundo. Este homem é um ser, por preceito, instaurador de projetos e agir, em última análise, é iniciar processos.

Se, por um lado, há um componente indelével de racionalismo na ação, por outro, não é possível coincidi-lo com a perspectiva do pensamento moderno, de um estrito fundamento racional. Isso fica manifesto no esforço sartriano de romper com a disputa entre determinismo e livre-arbítrio. O recurso genealógico contribuirá para fornecer elementos que permitirão a Sartre delinear uma noção outra de liberdade que escape das contradições resultantes do debate até então realizados sobre o tema. O pensamento clássico apressou-se em definir os polos possíveis para a liberdade, seja no campo dos defensores do livre-arbítrio, seja no reconhecimento de um caráter necessário da ação humana. O que estava em jogo, antes mesmo da definição de liberdade, era a garantia de uma primazia estável do projeto humano, era a constituição de uma gênese humana. No afã de afirmar um projeto racional, interditou-se uma investigação mais apurada sobre a natureza da ação, da liberdade e da própria condição humana.

22 Worms 2010, p.120.

23 Sartre, op. cit., 2015, p.536.

24 Ibid., ibidem.

Sartre retrocede na discussão para colocar *sub judice* a origem do problema. Tal como na descrição da consciência realizada em *A transcendência do Ego*²⁵, onde identifica uma inobservância do *cogito* pré-reflexivo em detrimento da afirmação da primeira certeza²⁶ – afinal “o cogito só nos entrega aquilo que pedimos”²⁷ – , a ação, a partir deste par conceitual (livre-arbítrio e determinismo), foi limitada a uma instância de segunda ordem, tendo como consequência uma concepção precária quanto à atuação da liberdade²⁸. É imperioso refletir sobre este *initium* do fazer.

Há no entendimento sartriano da ação uma distinção que não deve passar despercebida. Se é verdade que a ação deve ser intencional, ou seja, ser projeto instaurador de processos, é igualmente justo dizer que esse impulso nativo não pode contemplar todos os desdobramentos possíveis iniciados pela ação. Se um fumante desajeitado, nos dirá Sartre, põe fogo em uma fábrica, esse ato não deve ser considerado fruto de uma ação propriamente dita. Isso ocorre pelo simples fato de o homem não ter tido a intenção de botar fogo no prédio. O que não impede que Constantino, outro exemplo de Sartre²⁹, ao fundar Constantinopla, aja, mesmo ignorando a possibilidade futura do ato ser responsável pelo cisma cristão.

Uma articulação apressada desses dois exemplos poderia indicar uma aparente contradição: uma falta de intenção é capaz de aniquilar a ação, enquanto o desconhecimento dos efeitos em nada atinge o agir humano. A contradição é superada quando se compreende que não é o controle ou a previsão dos resultados que definem uma prática como ação, mas sim uma força primária — a intenção — que irá fazer com que um gesto (deixar cair inadvertidamente um cigarro no chão) se converta em uma ação (fundar uma cidade). É no instante primeiro, tomada por uma intenção, que a ação adquire corpo e ganha realidade, independente de uma correspondência futura. Assim o é, pois, a ação, apesar de solicitar uma vontade, não está atrelada à

25 Sartre, J-P. *A transcendência do ego*. Lisboa: Colibri, 1994.

26 “O *cogito* afirma demais. O conteúdo certo do pseudo-*cogito* não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’” (Ibidem, p.55).

27 Ibidem, 121.

28 “É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e o livre-arbítrio, citando exemplos a favor de uma ou outra tese, sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria idéia de ação” (ibid., ibidem.).

29 Sartre, op. cit., 2015, p.536.

positivação da mesma. Do contrário, a ação penderia para um modelo determinista, cuja ordenação estaria demarcada pelo seu fim.

Diversamente, Sartre entende que “agir é modificar a *figura* do mundo”³⁰: eu transformo o mundo, altero sua figura, desestabilizo os limites outrora criados, precisamente por iniciar um processo, por configurar um outro ponto de partida, por afirmar uma existência qualquer no seio da contingência. Em suma, é só por causa desta desvinculação da liberdade com a finalidade que o homem encontra espaço para agir. Logo, a liberdade em nada tem a ver com resultados alcançados, etapas concluídas ou mesmo com projetos finalizados. A ação impõe não um produto ao fim de sua realização, mas, antes, a edificação de um horizonte de expectativas. A adequação do resultado à intenção deve ser do âmbito da suficiência, e não da eficácia. O resultado, de fato, está atrelado à intenção, mas isso não significa outra coisa que reconhecer a força motriz na ação. Tentar infligir metas de produtividade à ação é negar seu funcionamento mais basilar. É preciso que o resultado exista enquanto possibilidade extemporânea ao habitual para que esta instância formal (ou, se preferir, performática) garanta a existência de uma ação. Toda esta organização estrutura-se sob o despertar da intenção, e não de uma vontade que alcança um resultado esperado. Agir é projetar, mas projetar não demanda em si traço algum de eficiência: é uma promessa, não uma garantia.

Essa discrepância constitutiva, esse lapso entre a suficiência e a correspondência, reforça outro traço da ação: toda ação deve comportar a negatividade, um distanciamento que a lance em direção a um possível. Não basta que haja a intenção do agente para que a ação ganhe corpo; é preciso o reconhecimento de um *desideratum*³¹, de algo a que se aspire, para que surja a ação. Toda ação é intencional e esta intenção deve ser precedida por uma falta. Por isso, não há que se falar de ação se não houver esse desejo que permeie todo o processo. A ação é, por um lado, a comprovação de uma indeterminação constitutiva — só ajo por nada me condicionar. Por outro, é por meio dessa constatação que me torno capaz de corporificar este nada em que me apreendo. Isso ocorre através do jogo que toma um possível como *interessante*. Não há aqui exigência de um ganho real futuro, mas a projeção de uma instância inexistente que possa coexistir, em tese, com a realidade vivida. Em termos sartrianos, é imperioso que o homem produza “um possível desejável e não realizado”³². Essa aventura só é consumada na irrupção

30 Ibid., *ibidem*.

31 Ibidem, p.537.

32 Ibidem, p.536.

do nada, para além do *ser-em-si*. A projeção que traz vitalidade ao ato apoia-se nesta negatividade. Contrariando o senso comum, que identifica no estado das coisas a mola propulsora para o agir, Sartre apontará em direção à irrealidade como motor da ação. É na composição de um futuro grávido de esperanças, no vislumbre de uma ficção, que o homem se torna capaz de romper com sua realidade, efetivando uma ação.

O ser, ou mesmo o tempo ordinário, por si só, não pode fornecer elementos para um plano de fuga que extrapole a condição factual. Há que se elaborar um verdadeiro drama, viabilizar um acontecimento pungente, uma *situação-limite* por vir, para que surja espaço para a ação, pois a plenitude do ser, em sua solidão paralisadora, é incapaz de fomentar essa transcendência. Por mais exuberante que seja a realidade, ela nada pode solitariamente, pois, como Sartre lembrará, “nem a mais bela jovem do mundo pode dar mais do que tem”³³. Da mesma forma, e esta é a atualidade do existencialismo, o futuro por si só também é incapaz de movimentar os moinhos da vida. O futuro adquire capacidade transformadora quando instituído no presente, no momento em que penetra o cotidiano e o faz desejoso de mudanças. E esta trama ganha expressão na figura do homem, neste ser cuja negatividade ontológica alinha presente e futuro, a partir de sua capacidade reiterada de transcender. É pela condição humana que a ação se constituirá enquanto tal.

Sob as luzes do determinismo e do livre-arbítrio, Sartre compreende que nem por efeito de uma época, nem sob influência de estruturas preexistentes ou mesmo em nome de um futuro desencarnado de força vívida, a ação é capaz de realizar-se. É somente nesse vazio descrito, nessa incorporação tênue do futuro ou, se preferir, de um frágil presente projetado, que o homem age. Há um deslocamento da predominância das análises de conjuntura para uma dimensão existencial. Só então, para Sartre, é que a conjuntura retorna, já situada no acontecimento humano³⁴. Esta noção de ação opõe-se àquela que atribui certa acomodação do homem à incapacidade de agir, que vê no hábito o impeditivo capital de mudanças. Contra uma idealização humanista, digna das ilusões ambíguas de um Autodidata³⁵, Sartre será enfático:

33 *Ibidem*, p.537-538.

34 Esta é a razão primeira da divergência de Sartre com o estruturalismo, em especial, com Lévi-Strauss.

35 Aspirante de uma cultura filisteia, o Autodidata busca se educar como quem acumula riqueza: “De repente voltam à minha memória os nomes dos últimos autores cujas obras consultou: Lambert, Langlois, Labalétrier, Lastex, Lavergne. É uma iluminação; entendi o método do Autodidata: instrui-se por ordem alfabética” (Sartre, J-P. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b, p.50).

*enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada [...] não porque ‘está acostumado’, como tolamente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo*³⁶

O hábito seria um manto acolhedor capaz de imobilizar os homens. Sartre quer denunciar, de início, essa falácia produzida por uma aposta ingênua na autonomia humana. O que impede a ação não é o hábito ou o comodismo do dia a dia, mas a postura que toma o presente como imutável, sem futuro³⁷. Trata-se de uma conduta, e não de um estado.

Esta dinâmica descrita por Sartre – ação como projeção de um futuro no presente – expõe mais uma característica do agir humano: a capacidade de ficcionar. O reconhecimento de um estado como indesejável ainda não é suficiente para que o espetáculo da ação ocorra, pois, somente vislumbrando outra realidade almejada, estranha ao estado atual, o homem se torna habilitado para constituir o presente como intolerável. A rejeição do contexto atual exige a projeção de um cenário substitutivo. Há que se ter uma capacidade ficcional, um efeito dramático sobre a vida, para que a ilusão de fluxo contínuo do cotidiano se enfraqueça e abra um campo para a transformação. Sartre, ao tomar o presente e futuro nesta configuração, exclui da realidade qualquer espaço para uma utopia redentora. Contra uma inoperante catarse burguesa, de uma idílica salvação em meio a uma situação injusta, o existencialismo só oferece ao futuro a dimensão de um presente em revolução. Para tanto, a regência da ação é determinada por essa capacidade de dramatizar, deste *por em prática* através da fabulação, produzindo um liame entre a intenção e negatividade. É preciso criar, retratar a situação como digna de mudança – enfim, interiorizar o futuro no presente – para que a ação floresça³⁸. Que outro sentido teria Sartre para reclamar, como requisito da ação,

36 Sartre, op. cit., 2015, p.538.

37 “Não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, [...] é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis” (Ibidem, p.538).

38 Este é o caráter existencialista de José Celso Martinez Corrêa e de sua insistência no performático “reexistir”, em oposição à estática “resistência”.

“a cultura e a reflexão”³⁹? Como não reconhecer nessa exigência a dimensão incontornável da criação como requisito *sine qua non* da ação, presente na própria escrita filosófica⁴⁰?

Desta feita, o exato empecilho para ação não é o comodismo, mas a incapacidade pontual de transvalorar o real, a inoperância circunstancial de transmutar valores fornecidos a nós, enfim, a dificuldade de *pôr em relevo* sua própria condição. Assim, a ação contém em si uma exigência de dramatização da vida para que ela seja concebível. Para além disso, o que resta são gestos conservadores. Já, em *As moscas*, o comodismo não se apresenta como antítese da ação, mesmo tendo o remorso como tema central da peça. Em uma clara alusão à França subjugada pelos alemães, ao regime de Vichy e à figura do marechal Pétain, a peça explora o modo como esses laços oriundos de um pecado, fruto de um arrependimento (de um estado de recusa do futuro), podem paralisar o homem a partir de uma cegueira em relação ao porvir. Se tomarmos *As moscas* com uma teatralização da ação, *Orestes* surge como aquele capaz de vislumbrar um futuro estranho ao pecado que aprisiona a população ao presente. Em seu discurso final, Orestes põe fim ao arrependimento dos argivos através de uma dramatização, permitindo que os habitantes da cidade voltem a existir: “adeus, meus homens, tentai viver: tudo é novo aqui, tudo está começando”⁴¹. Ao personificar um futuro, Orestes concede ao povo a possibilidade de transformação frente a um presente estático e oferta a Argos uma abertura para a ação.

Romper com uma suposta intimidade com o tempo é condição para que a ação possa emergir: ao transcender seu estado atual, o sofrimento surge, à luz de um valor projetado, como passo inicial de uma ação. É a partir de *uma dupla nadificação* que a ação acontece: o estado futuro deverá ser tomado como *puro nada presente*⁴², ao mesmo tempo que o estado presente precisa silenciar-se em nome de uma encarnação do estado por vir. Somente

39 Ibid., ibidem.

40 “A filosofia é dramática. Não se trata de contemplar a imobilidade das substâncias que são o que elas são, nem de encontrar as regras de uma sucessão de fenômenos. Trata-se do homem – que é, ao mesmo tempo, um agente e um ator –, que provoca e representa o seu drama, vivendo as contradições da sua situação até à exploração da sua pessoa ou mesmo à solução dos seus conflitos” (Sartre in Chapsal, 1967, p.212).

41 Sartre, op. cit., 2005a, p.111-112.

42 Sartre, op. cit., 2015, p.538.

o empreendimento de uma genealogia da ação⁴³ é capaz de expor o cenário em que o limite da atuação é conhecido: nada é capaz de condicionar a ação humana *a priori*. Deste modo, a chave para a realização da ação encontra-se na aptidão do homem de transcender o presente para, em seguida, iluminá-lo. Qualquer tentativa de vinculação entre a ação e estruturas, de natureza histórica ou psicológica, fracassa ante a própria condição humana, graças à incapacidade da existência de determinar o homem. Assim, é possível compreender a reação de Sartre à noção de *episteme*, contida em *As palavras e as coisas*⁴⁴, de Foucault. Há, nesse conceito, uma possibilidade de direcioná-lo para uma interpretação que poria em xeque não só a ideia de história, como comumente se entende, mas, e sobretudo, a compreensão de realidade humana. Isso fez que Sartre, em um entendimento de primeira hora, subscrevesse a tese de que Foucault sequer realizava uma arqueologia, mas sim uma insípida geologia⁴⁵.

Não é uma suposta objetividade dos fatos que determina a consciência, nem é a escolha de um possível que garante a liberdade. Mas, sob o entusiasmo de um futuro desejável, é a consciência que apreende a realidade como negativa, compelindo o presente a ser encenado. Isso fará com que Sartre afirme que não há um *estado de fato* propriamente dito. É na figura do homem que um estado de coisas pode adquirir uma configuração circunstancial de *fato*. Não por outro motivo, Sartre recorrerá ao conceito de *situação*, termo que expressa uma constituição explicitamente temporária, para designar a inserção do homem na realidade que o cerca. A falência da objetividade é o escândalo da existência.

Posto isso, não se deve perder de vista que a ação não é arquitetada em uma dimensão de *recoo com relação ao mundo*⁴⁶. Sendo o homem suportado pelo ser – Sartre dirá *investido*⁴⁷ – e não efetivamente identificado consigo mesmo, será nas trincheiras da vida, na dura relação entre sua condição e a realidade, que poderá se constituir a ação. Com isso, Sartre explora e alarga

43 O emprego do termo “genealogia” para a obra de Sartre sequer é uma novidade: Juliette Simont, em outro sentido, a partir de outras articulações, já havia identificado na obra sartriana um viés genealógico (SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre – Um demi-siècle de liberté*. Bruxelles: De Boeck&Larcier, 1998, p.111-113).

44 Foucault, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

45 Sartre, J-P. Jean-Paul Sartre responde. São Paulo: Documentos, 1968, p.108-109.

46 Sartre, op. cit., 2015, p.539.

47 Ibidem, p.600.

o campo de compreensão da intencionalidade husserliana. Em última análise, na ação, cada ato encontra seu termo inicial em um ato genuinamente transformador, partindo da afirmação de que *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Isso porque, graças à intencionalidade, não há como pensar em sujeito sem objeto ou homem sem mundo. Na ação, todos os elementos precisam ser reafirmados e transformados. Pela natureza do *para-si*, essa constituição não poderia ser sob o signo da imersão na realidade e subsequente comunhão com a vida. Sua condição é a da transcendência, de um *perder-se de si* que demanda uma projeção de realidade. Só assim o presente se coloca apto a ser detestado, rejeitado e, por fim, revolucionado⁴⁸.

A consequência primeira dessa engenhosa constituição é a impossibilidade de o passado condicionar ou mesmo suscitar uma ação. Somente o fim desejado pode iluminar a atuação do homem. É impensável que o passado, mesmo na forma de uma mera sugestão, module a ação, a não ser quando retomado por uma projeção, o que o transforma em um futuro possível. A constatação da negatividade no homem, em conjunto com a ficção que descortina um horizonte, faz com que a intenção humana extrapole a pura deliberação racional. É preciso então “reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda a ação é a liberdade do ser atuante”⁴⁹. A ação, em seu desenrolar, solicita do agente uma liberdade que a fundamentará. Ação e liberdade, nesses termos, se constituem mutuamente, sem precedência de uma em relação à outra.

A tradição filosófica, aqui encarnada nos papéis do determinismo e do livre-arbítrio, ao debruçar-se sobre o tema, posicionou-se, precipitadamente quanto à liberdade, ou na convicção de um fatalismo, ou na crença de uma liberdade de escolha. O custo deste posicionamento presunçoso foi um entendimento limitado do conceito. Os defensores do livre-arbítrio buscam encontrar atos sem motivação prévia, na tentativa de fundar a liberdade na pura gratuidade. Já os deterministas afirmam sua posição, argumentando que não há ato sem razão que o justifique.

A gratuidade ambicionada pelo livre-arbítrio, da escolha livre, em nada tem a ver com a radicalidade defendida por Sartre. No livre-arbítrio, a convicção de uma autonomia é apoiada na suposta escolha sem constrangimentos

48 “É a forma organizada proletário-achando-seu-sofrimento-natural que deve ser superada e negada para tornar-se objeto de uma contemplação revelada. Significa evidentemente que é por puro despreendimento de si e do mundo que o proletário pode posicionar seu sofrimento como insuportável e, por conseguinte, *fazer dele o móbil* de sua ação revolucionária” (Ibidem, p.539).

49 Ibidem, p.540.

externos. Contudo, não se pode aproximar a liberdade a um mero exercício de deliberação, por ela ser, de fato, uma imposição, não do homem, mas sobre o homem, oriunda do descompasso típico entre o motivo e o ato em si. É a existência, em sua inaptidão ontológica de condicionar o ser humano, que faz da liberdade uma expressão humana. O motivo não define o ato, justamente por dele depender. Assim, na tentativa de ver nesse desacerto ontológico uma afirmação da liberdade plena, diga-se, gratuita, os defensores do livre-arbítrio incorrem no erro de confundir a debilidade própria da motivação com uma suposta autonomia do homem frente às condições que o cercam.

Além disso, este *quid pro quo* acaba por obscurecer uma característica capital da liberdade, já mencionada: a intenção. A requerida autonomia ocuparia o espaço deliberativo da ação, fazendo com que o caráter de suficiência perdesse razão de ser, resgatando uma exigência de eficácia irrealizável⁵⁰. O que se instaura com este estratagema é uma contradição que mais reforça uma perspectiva determinista do que garante o livre exercício pretendido.

Todavia, se o livre-arbítrio parece mais enfraquecer a noção de liberdade do que defini-la corretamente, o enredo traçado por Sartre ainda exige a participação de seu duplo. Frustrando uma expectativa de consolidação de sua posição, frente ao argumento vacilante de seu oponente, os deterministas não são capazes de avançar para além das objeções iniciais. O fato de uma ação não poder prescindir do motivo para sua realização não autoriza a crença em uma determinação explicitada por ele. O motivo atua, mas não é nem do âmbito da necessidade, nem a peça crucial de uma cadeia de ações previamente definida⁵¹. Ao contrário, é imperativo que o homem o tome enquanto tal, como uma possibilidade investida de sentido, para que surja o domínio da motivação. Não é o motivo que condiciona a ação — como em uma relação causal —, mas é o homem que confere à ação um valor, a partir de seu projeto. Trata-se de uma experiência em que cada parte trabalha para um resultado final, sem que uma opere independente da outra, tal como uma engenhosa encenação teatral.

Desta forma, há um processo de dupla implicação que elide o suposto caráter de necessidade: o motivo atua sem determinar o agir, ao mesmo tempo que o homem institui um valor ao motivo, sem que isso signifique uma deliberação

50 “Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-lo no nível do ato em vias de execução, só poderiam acabar tornando-a absurda” (Ibid., ibidem.).

51 “Se não há ato sem motivo, não é absolutamente no sentido em que se diz que não há fenômeno sem causa” (Ibid., ibidem.).

entre possíveis. Não há que se falar na ação nem em determinação, nem em deliberação: o motivo não é nem uma frivolidade, tampouco uma ordenação. Em realidade, o motivo é uma negatividade, já que sua composição está atrelada a uma irrealidade, a um desejo ainda em curso, a uma finalidade em estado de projeto. Ou seja, instaura-se uma promessa no presente ou, se se preferir, uma presentificação futura. O motivo, dentro deste jogo, nada mais é do que a máscara que o drama da ação fornece ao seu agente para que ele se constitua enquanto liberdade. Em outras palavras, a condição de possibilidade para a existência de um motivo não é sua suposta força de lei, mas a transcendência do *para-si*, dentro de um processo de nadificação⁵². Com isso, elimina-se qualquer rastro de determinação anterior, bem como invalida-se, de vez, uma relação estática entre homem e seu agir. O que há, a partir dessa transcendência, é uma projeção rumo a sua realização, uma conjugação entre motivo, ato e fim, que se justificam e se apoiam unicamente na liberdade humana.

Essa descrição da liberdade transfigura a noção clássica de *possíveis*. Tomar em Sartre um possível como efetivação de uma escolha é desconhecer todo o processo genealógico realizado em torno das figuras do determinismo e do livre-arbítrio; é, depois de avançar sobre as fundações da liberdade, ainda tomá-la como mero acessório de uma natureza humana. Na configuração indicada por Sartre, um possível significará estado futuro, instauração de um espaço de transformação, estabelecimento de horizontes, termos que remetem a um porvir, a uma dramatização, a um campo de expectativas, e não a dispositivos fáticos. Realidade distinta daquela que associa a escolha à deliberação entre determinados, a uma livre articulação de estados constituídos, expressões que, neste caso, indicam estruturas estáveis e pré-constituídas ao alcance do gesto humano. O possível é retomado em Sartre a serviço da produção ficcional do agir, e não uma expressão de uma autonomia humana. Este é o sentido, por vezes esquecido, da afirmação sartriana: “você é livre, escolha, ou seja, invente”⁵³.

Então descobrimos que a impressão de haver um arranjo fixo na ação provém do seu próprio modo de apresentação, dessa organização expressa na liberdade. Liberdade esta que não é inexistência de sentidos, mas privação

52 “Motivos e móveis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim” (Ibidem, p.541).

53 Sartre, J-P. O existencialismo é um humanismo. Petrópolis: Vozes, 2010, p.38.

de fundamento orientador. Sendo assim, a busca de uma origem para essa suposta estrutura – tal qual uma gênese – fracassaria pela ausência de uma *potência constitutiva*. Há que se perceber que a ação não comporta nenhuma determinação prévia: é só na realização da liberdade que se pode falar de um ordenamento ou de uma essência. É através da incorporação de motivos ao *projeto de ser* que se pode falar de uma potência constitutiva, pois a noção de essência só encontra sua forma quando investida pelo *para-si*. Paradoxalmente, termos como essência, potência ou mesmo história, só participam da ação quando destituídos de seus significados metafísicos e inseridos em uma dinâmica cuja existência antecipa a constituição do que entendemos como determinação. Para ingressar no projeto de uma ação, é fundamental o processo de nadificação operado, não através da volição do homem, mas, ontologicamente, pela condição humana frente ao mundo. Desta feita, tanto o determinismo quanto o livre-arbítrio representam reflexões de segunda ordem, alheias ao modo de apresentação da liberdade. São recursos performáticos, encarnando a função de um *reductio ad absurdum*.

Esta é a novidade trazida por Sartre. Uma genealogia da ação que se constitui como recurso crítico para descrever os limites do agir humano, evitando seu velamento pelo idealismo metafísico ou pela compreensão voluntarista, a partir de uma outra articulação temporal. Porém, não é somente contra a redução do homem que Sartre se insurgirá; se agir transforma o mundo, então é preciso ser também contra a redução do horizonte de expectativas, impedir o aviltamento que a noção tradicional de liberdade produz no agir humano. Constituir horizontes, realizar promessas, atuar a partir de uma dupla negação é o que o método genealógico explicita em sua aparição em *O ser e o nada*. A genealogia participa não como uma mera descrição histórica de fatos, mas como possibilidade de articulação entre temporalidade e reflexão, como revisão do fundamento da ação em curso. Em sua análise da obra de Nietzsche, que transporto para uma reflexão sobre o projeto sartriano, Angèle Kremer-Marietti destacará esta característica da genealogia, de ser *prática e teórica* a um só tempo, convertendo o que seria *objetivo* – o fato, o momento inicial científico – em *acontecimento* – singular, único, identificável, porém não apartado de seu contexto fundador⁵⁴. A relevância da genealogia como processo de análise provém do fato de não confundir a efetividade da realidade que busca explicitar com uma suposta objetividade científica que acaba por preencher as lacunas do processo com um determinismo infundado.

54 Kremer-Marietti, A. *Da la philologie a la généalogie*. Paris: LHarmattan, 2006, p.89.

Como bem definiu Jean Beaufret ao falar de Heidegger, a genealogia é “menos conhecimento que reconhecimento; é menos explicativa que esclarecedora; mas por causa disso, tanto mais transformadora”⁵⁵.

Afinal, o que caracteriza fundamentalmente a genealogia não é o seu traço mais comum, o caráter histórico, nem mesmo sua aparência mais reconhecida, a busca de uma gênese, mas sua dimensão irrevogável de crítica, seu esforço para pensar radicalmente os limites constitutivos dos acontecimentos, alheia a uma apropriação metafísica. Se em Nietzsche ou em Foucault, seus mais notórios praticantes, a genealogia está tomada pela história, o é em respeito a exigência de cada projeto, seja ele o de uma crítica da cultura nietzschiana, seja ele o de trabalho das problematizações foucaultiano⁵⁶. Já em Sartre, há uma confluência específica que pode ser nomeada em seus três aspectos: ensaio, tradição e modernidade. É a partir desta rede tecida pelo autor em *O ser e o nada* que o método genealógico se torna possível, distante de sua matriz histórica. O que está em jogo na obra de 1943 é um investimento estético no drama humano – a forma ensaística –, sob o peso de uma herança potente, mas já incapaz de dizer inequivocamente a verdade – a tradição francesa – e um ímpeto filosófico de abarcar toda uma sorte de acontecimentos que constituem a vida – a modernidade⁵⁷. Uma genealogia da ação advém dessas condições forjadas por Sartre em sua filosofia e é, ao mesmo tempo, graças à genealogia que irá alcançar uma nova concepção de liberdade. Essas três instâncias (tradição, modernidade e ensaio), presentes em *O ser e o nada*, não atuam como freios e contrapesos, em busca de uma descrição equilibrada. Ao contrário, suas participações na obra equiparam-se a procedimentos intensivos, onde um recurso potencializa o outro, a fim de produzir uma real, contudo frágil, perspectiva do homem em sua dimensão existencial, qual seja, a da liberdade em curso. É através da genealogia da ação que é possível entrever a constelação desses recursos em pleno funcionamento de base.

55 Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger III*. Paris: Les éditions de Minuit, 1974, p.52.

56 A prerrogativa da crítica na genealogia permitirá Foucault, por exemplo, se definir como integrante do projeto crítico kantiano, sem que esta filiação crie qualquer constrangimento com sua tradição nietzschiana genealógica (Foucault, M. *Foucault (1984)*. Rio de Janeiro: Forense, 2006, 234).

57 Penso no sentido que Cristina Diniz Mendonça atribui à noção de modernidade em Sartre (Mendonça, C.D. *orelha de Situações I – críticas literárias*. Jean-Paul Sartre. São Paulo: CosacNaify, 2005). Aliás, a noção de modernidade situa Sartre no coração do debate contemporâneo, tendo a companhia de Baudelaire e sua reflexão sobre Constantin Guys e de Foucault e sua discussão com Kant, apenas para dar dois exemplos.

Agora, esse mesmo método que foi necessário para produzir uma ruptura com uma certa tradição esgota-se enquanto via privilegiada de reflexão sobre a ação. Na busca de esquadriñar o percurso humano, o estudo genealógico identificou na ação a exigência de uma intenção e, a partir dessa intenção, o recurso a uma projeção de um fim desejável e não realizável para o exercício efetivo – a negatividade. Depois, apresentou o *modus operandi* da incorporação na ação, através da ficção, desses traços constitutivos, apontando para a presentificação do futuro, tempo imperioso para Sartre, da prática humana. Por fim, ao descrever os alicerces teóricos da ação, expôs os limites da liberdade, afastando de seu exercício os equívocos tradicionais oriundos do livre-arbítrio e do determinismo. Alheia a uma autonomia humana ou a um determinismo processual, mostrou-se que a condição humana instaura-se como “espaço em curso” na articulação entre motivo, ato e fim.

Supostamente um mero problema metodológico, a questão da forma filosófica, regressa como decisiva para a elaboração da liberdade no existencialismo. Desse modo, após assentar a ação sob bases sólidas, demonstrando que o motivo não é nem irrelevante, tampouco determinante, Sartre perseguirá os desdobramentos da questão da liberdade. Porém, rumar em direção à liberdade já constitui em si um problema, pois, como descrever a liberdade se a descrição, por sua natureza, pressupõe a exposição das estruturas essenciais de algo e a liberdade é, por definição, sem essência? A liberdade realiza-se, *faz-se em ato*, dando-se somente em sua efetivação. Para tanto, Sartre recorre a um método que seja capaz de operar em tais condições, permitindo seu avanço em termos existenciais, sem que, com isso, abdique da descrição da ação obtida. Tendo como pano de fundo a transformação ocorrida em seu pensamento, identificada por Gerd Bornheim⁵⁸, em oposição aos limites impostos por Descartes à filosofia, Sartre constituirá, como etapa seguinte de seu projeto filosófico, a psicanálise existencial. Aqui, a genealogia sartriana, depois de refundar o problema da ação, retira-se do ensaio de 1943, deixando como herança uma noção de liberdade sem precedentes na história de filosofia.

58 Bornheim, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.16-18.

Referências

- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger III – Approche de Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1974.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro. 2020.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva. 2005.
- CHAPSAL, Madeleine. *Os escritores e a literatura*. Tradução de Serafim Ferreira e Armando Pereira da Silva. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1967.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34. 2010.
- FOUCAUL, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Ditos & Escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense. 2000.
- _____. À propos de la généalogie de l'éthique. Un aperçu du travail en cours. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____. *As palavras e as coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- _____. Foucault (1984). In: *Ditos & Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense. 2006.
- GUSDORF, Georges. *Tratado de metafísica*. Tradução de António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1960.
- HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida. 1952
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Da la philologie a la généalogie in Contribution à la généalogie de la morale, Friedrich Nietzsche*. Paris, L'Harmattan. 2006.
- LUKÁCS, Georg. Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper. In: *A alma e as formas*. Tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2015.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. *Orelha de Situações I – críticas literárias*. Jean-Paul Sartre. São Paulo: CosacNaify, 2005
- NORBERTO, Marcelo S. *O drama da ambiguidade – a questão da moral em O ser e o nada*. São Paulo: Edições Loyola. 2017.
- PRADO JR., Bento. Uma introdução a *O ser e o nada*. In: *Prefácio de Sartre. Psicologia e fenomenologia de Luiz Damon S. Moutinho*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr.. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro. 1966.
- _____. Jean-Paul Sartre responde. In: *L'arc Documentos. Sartre Hoje*. São Paulo: Editora Documentos Ltda.. 1968.
- _____. *Situações X. Política e autobiografia*. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Edições António Ramos. 1977a.

- _____. *Sartre – Um film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat – Texte intégral*. Paris: Éditions Gallimard. 1977b.
- _____. *A transcendência do Ego / Consciência de si e Conhecimento de si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri. 1994.
- _____. *Crítica da razão dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A. 2002.
- _____. *O que é literatura?* 3ª Edição. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática. 2004.
- _____. *As moscas*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2005a.
- _____. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2005b.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, Editora Vozes. 2010.
- _____. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24ª Edição. Petrópolis, Editora Vozes. 2015.
- SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: Pecoraro, Rossano (org.). *Os filósofos. Clássicos da filosofia. De Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes. / Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. 2009.
- SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*. Bruxelles: De Boeck & Larcier s.a.. 1998.
- WAHL, Jean. Essai sur le néant d'un problème. In: *Deucalion 1 – cahiers de philosophie*. Paris: Éditions de la revue Fontaine. 1946.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp. 2010.