

Sartre e a má-fé como fundamento do direito

RESUMO

Kant propôs, a partir de seu racionalismo, a compreensão da liberdade como direito fundamental e absoluto da humanidade, o direito que fundamenta e possibilita os demais. Contudo, a partir dos conceitos de Sartre (negação, liberdade e angústia), vê-se que o homem é separado por um nada do mundo, logo, ontologicamente livre. Para analisar a relação da consciência com o mundo, Sartre observa a relação do homem com o passado, o futuro, a essência e os valores, e tal como veremos, esta liberdade radical aparece como uma extensão da própria consciência, não um atributo externo que se possa conquistar ou assegurar como direito. Consequentemente, se a própria liberdade for compreendida como exterioridade, ela mesma pode ser compreendida como um movimento de angústia e má-fé.

Palavras-chave: Sartre; Direito; Liberdade; Consciência; Má-fé

ABSTRACT

Kant proposed, from his rationalism, understanding of freedom as a fundamental and absolute right of humanity, the right that underlies and enables others. However, based on the concepts of Sartre (denial, freedom and distress), we see that consciousness is separated by a nothingness of the world, so ontologically free. To analyze the relationship of consciousness to the world, Sartre observes the man's relationship with the past, the future, the essence and values, and as we shall see, this radical freedom appears as an extension of their own conscience, not an external attribute you can win or secure as a right. Consequently, if their freedom is understood as externality itself can be understood as a movement of anguish and bad faith.

Keywords: Sartre; Law; Freedom; Conscience; Bad-faith.

* Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) da UFSCar.
Email: joaoflaviodealmeida@gmail.com

Introdução

Neste artigo buscaremos contrapor a liberdade Kantiana com a liberdade Sartreana. No primeiro ela se apresenta como o fundamento absoluto do direito, aquele que permite e sustenta a possibilidade dos demais. No segundo a liberdade aparece como um atributo ontológico da humanidade, imanente à própria consciência humana. O que veremos, portanto, é que o direito fundamental à liberdade, em Kant, mostra-se um movimento de má-fé, se tomado pelo ponto de vista de Sartre, que entende que o homem não tem direito à liberdade: ele é a própria liberdade. Qualquer tentativa de fundamentação de uma essência moral à priori, ainda que esta essência seja a própria liberdade, constitui-se num movimento de renúncia à liberdade, ou seja, uma atitude de má-fé.

A liberdade como fundamento absoluto do direito

A discussão sobre a existência e o conseqüente delineamento de fundamentos absolutos para o direito precede a Kant. Para ele, ao contrário do jusnaturalismo, tal fundamento não dimana da natureza, mas sim da razão, qual seja: a liberdade, o direito que comporta e fundamenta os demais. O direito positivo, por sua vez, não possui fundamento em si mesmo, mas na razão fundamentada na liberdade, esta sim o único direito fundamental. A legitimação do fazer jurídico deriva justamente de sua obediência ao direito natural do homem, a liberdade. “O direito é o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio de outros, segundo a lei universal da liberdade.” (KANT, 1989, p. 407).

O direito, então, é entendido como uma forma de garantir a coexistência livre dos árbitros. Ele é o limite e a garantia para a liberdade de cada indivíduo, uma lei universal que garante que a liberdade de um não restrinja a liberdade de outrem. Entretanto, a garantia da liberdade universal parece implodir sua própria tentativa, pois a liberdade irrestrita de um pode culminar na restrição da liberdade de muitos outros. Assim, a única forma de garantir a máxima liberdade coletiva é, segundo Kant, limitando (um pouco) a liberdade de todos. Somente quando a liberdade é limitada é que a liberdade de um não se transforma na não-liberdade de outros. Assim, cada indivíduo pode/deve usufruir da liberdade que lhe é outorgada pelo direito alheio de usufruir de uma liberdade igual à dele. O Direito objetiva realizar a liberdade plena justamente limitando o arbítrio dos indivíduos de forma equiparada. Portanto, paradoxalmente, para Kant o direito à liberdade está intimamente ligado à coação.

O direito estrito fundamenta-se sem dúvida na consciência da obrigação de cada um adequar-se à lei; [...] esse direito apoia-se unicamente sobre o princípio da possibilidade de uma coerção externa que possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo as leis gerais. (KANT, 1989, p. 407).

A coação, assim, é entendida como um recurso à não-liberdade justamente para garantir a liberdade. A coação trabalha em favor da liberdade quando é aplicada em casos em que uns diminuem a liberdade de outros.

É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença de liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera da liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque o outro é livre como eu, ainda que com liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade. Pelo fato de que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta se apresenta como ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro e, portanto – uma vez que duas negações se afirmam –, como um ato restaurador da liberdade. (BOBBIO, 1997, p. 125).

Defrontamo-nos, obviamente, com um nó epistemológico que é resolvido, por Kant, ao assumirmos a dobra que a coação exerce sobre a liberdade. Se o conceito de Justiça está relacionado não à liberdade, mas a liberdades, será preciso garantir que a atuação livre de um sujeito não interfira na atuação livre de outros. A atuação livre que não diminui a atuação livre de outrem é considerada justa. O contrário é considerado injusto: quando a ação de um impede o outro de praticar sua liberdade. O nó epistemológico nasce daí, do fato de que a coação à liberdade de um em restringir a liberdade do outro passa a ser aceita em nome de uma liberdade maior. Ou seja, quando a restrição à liberdade daquele que restringe a liberdade de outros é entendida como justa, o legislador que executa a restrição precisa ser justificado, uma vez que sua ação imediatamente analisada se mostra contraditória.

Tal justificação, ou seja, a prova de que o legislador atuou como não poderia deixar de atuar, fundamenta-se no pressuposto de que tudo que impede a liberdade é injusto, da mesma forma que tudo o que afasta o obstáculo à liberdade é considerado justo. A coação que “José” exerce contra a ação livre e justa de “Pedro” é um obstáculo à liberdade; mas Kant considera justo o obstáculo à liberdade que o legislador exerce contra a ação injusta que “José” causa à liberdade de “Pedro”. Logo, o obstáculo ao obstáculo à liberdade, justamente por proteger a liberdade maior, é justo. Portanto, para Kant a coação é ética, e o contrato social legitima a coação e a liberdade como fundamento absoluto do direito por estar a serviço da liberdade. É essa dupla dobra que a coação faz sobre a coação, e que a liberdade faz sobre a liberdade, que é compreendida como o critério de validade das leis jurídicas. “Uma ação é justa quando, por meio dela, ou segundo sua máxima, a liberdade do arbítrio de um pode continuar com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (KANT, 1989, p. 407).

O princípio da liberdade em Kant é muito mais amplo e complexo do que conseguimos abordar, contudo basta-nos, por hora, para levantar alguns questionamentos introdutórios que serão analisados a partir de outros pontos de partida. Assim, na próxima seção do artigo investigaremos a possibilidade de entendermos a liberdade como fundamento absoluto para o direito a partir da filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre a partir de sua obra magna: “O ser e o nada.” (2007).

A liberdade ontológica e os fundamentos do direito

Seria possível afirmar, a partir de Sartre, que a liberdade constitui-se um fundamento absoluto e seguro para o direito humano? Para analisarmos essa possibilidade teremos que melhor compreender o conceito de liberdade segundo seus pressupostos filosóficos, e posteriormente olhar as consequências de tal liberdade ontológica no plano da realidade. Conseqüentemente visaremos outros conceitos paralelos em sua filosofia, quais sejam: interrogação, angústia e má-fé.

Quando Sartre procura pelas relações entre o homem e o mundo ele se depara com uma primeira conduta, que, segundo ele, servirá de fio condutor para uma descrição da consciência. Essa primeira conduta é a interrogação (SARTRE, 2007, p. 44). Essa conduta é importante, pois revela a relação do homem com o mundo ao presumir um ser que interroga e outro interrogado. No entanto, o mais importante da conduta interrogativa é a revelação da “espera”, uma “falta” negativa acerca do ser interrogado e de sua maneira de ser. De fato, a dúvida interrogativa revela o nada através de uma nadificação do ser interrogado, mas caminhemos com calma.

Segundo o filósofo a interrogação é “uma ponte lançada entre dois não-seres” (SARTRE, 2007, p. 45): o não-ser do saber que falta no homem, e a possibilidade de uma resposta negativa com relação ao ser interrogado - a possibilidade de não-ser no ser transcendente. E por fim a interrogação, na resposta, revela um terceiro não-ser quando se afirma que algo é assim e não de outra forma: as demais possibilidades de ser, que de fato não são manifestas naquele ser, também podem aparecer quando, por exemplo, pergunta-se a cor de uma flor esperando que a resposta seja “azul” mas recebe-se “vermelho” como réplica, ou seja, o azul, que não é, também é colocado em questão pelo ser interrogador. Assim o não-ser aparece rodeando o ser e até mesmo se apresenta como componente do real (SILVA, 2004, p.136).

A esta aparição do não-ser no ser, no real, Sartre chama de negação. No entanto alerta que é somente através do ser humano que surge o nada no mundo através de um ato judicativo de uma consciência (SARTRE, 2007, p. 47). Aliás, não houvesse a negação, nenhuma dúvida ou pergunta seria possível. A conduta interrogativa evidencia outra característica importante deste movimento: o ser-em-sí e o nada não são capazes de se nadificar, no entanto, o ser capaz de trazer o nada ao mundo deve ser capaz de fazê-lo em si mesmo e não fora de si: a interrogação sobre a cor de uma flor não ocasiona nenhuma negação na própria flor, mas somente no sujeito que interroga. O ser pelo qual o nada surge no mundo deve, afinal, nadificar o nada em seu próprio ser, mas não somente isto: é preciso que este ser perceba o não-ser que nasceu nele para que o nada venha à existência. “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.” (SARTRE, 2007 p. 65).

E de que forma pode nascer no seio do ser, o não-ser? Ora, no ato da interrogação está implícita a possibilidade do nada, mas somente se o ser interrogado

for contingente e não mais bem causal. Sendo ele meramente conduzido por uma linearidade causal, no sujeito interrogador não poderia surgir nenhuma negação acerca do ser interrogado, logo, sendo o mundo causal, todo ser poderia gerar somente outro ser, e nunca um não-ser. Ou seja: não haveriam dúvidas, tampouco interrogações acerca do ser (SARTRE, 2007, p. 66). No entanto, no instante da interrogação ocorre um recuo nadificador do ser totalizado e nasce, no interrogador, uma falta acerca do interrogado, um nada que surge no seio do interrogador que coloca o interrogado em suspenso: o interrogador já não sabe tudo acerca do interrogado, sua totalidade fora destotalizada mas não no ser interrogado e sim no âmago do ser interrogador. E o próprio interrogador executa em si um recuo nadificador ao se descolar de si mesmo, se colocando em questão: percebe-se a si mesmo como um ser em dúvida, e agora algo lhe falta faltando através do outro.

Ora, se o nada não pode vir ao mundo através do ser-em-si, logo, a capacidade de interrogar o mundo é essencial para o recuo nadificador, e esta negação da totalidade do ser interrogado não pode nascer fora do ser interrogador, tampouco a partir dele, e isto é de fácil compreensão. O nada não pode nascer numa consciência que estivesse sozinha no mundo, pois não haveria o que interrogar. O nada nasce na relação do homem com o mundo, pois é esta relação que pode ser nadificada (SARTRE, 2007, p. 68). Nadifica-se (interroga-se) a relação daquele fenômeno com uma consciência intencional que afinal se coloca em questão: depois de interrogar sua relação com o mundo, a consciência interroga a si mesma se colocando à distância de si mesma, e a nadificação que outrora fora feita na relação com o mundo agora é direcionada à própria consciência. O nada surge aí, no instante em que a consciência interroga sua própria interrogação, no instante em que a consciência nadifica a própria nadificação, no instante em que esta mesma consciência se desgarrar de si mesma através de um recuo nadificador e se vê, se objetiva. E a distância que existe entre ela e ela mesma é um nada.

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico (SARTRE, 2007, p. 127).

Esta conduta interrogativa do homem, afinal, revela a contingência do mundo e de si mesmo, e as consequências desta conduta são a liberdade, a angústia e o próprio movimento da consciência. Vimos ainda que a interrogação nadifica a relação do homem com o mundo e faz nascer o nada no âmago do ser interrogador, e as consequências práticas desta nadificação podem ser vistas em toda sorte de relação do homem com o real. De fato, o que a negação faz é desgarrar o homem de toda e qualquer linearidade causal, de todo e qualquer fundamento para a existência contingente da consciência. E quando a consciência toma ciência da nadificação que ocorre em seu âmago, uma nadificação que o liberta de toda sorte de determinismo, nasce nela a angústia (SARTRE, 2007, p. 60). Sartre recorre a Kierkegaard para adentrar na questão da angústia:

[...] a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele (SARTRE, 2007, p. 73).

A angústia é uma vertigem que a consciência sente à presença de si mesma quando se coloca em questão. Enquanto o medo decorre da relação do homem com algo no mundo, a angústia decorre da relação dela com ela mesma, quando se objetiva. Sartre dá o exemplo do homem na guerra. Este, no cotidiano da batalha, muitas vezes pode sentir medo de uma bomba que vem em sua direção, de uma situação inesperada que possa lhe tirar a vida. Isto é medo. Angústia é quando ele se apreende tendo medo de ter medo (SARTRE, 2007, p. 74). Poderíamos dizer que, tendo perdido totalmente as expectativas de voltar para casa, o soldado por vezes se apreende tendo esperança de voltar a ter esperança, ou seja, coloca a si mesmo em questão e se interroga, se nadifica. E esta vertigem de se confrontar a si mesma faz nascer na consciência a angústia.

Mas por que motivo a consciência se angustia diante de si mesma? Como veremos mais detalhadamente, quando se objetiva a consciência se vê a si mesma como pura contingência não causal, como pura indeterminação, ou seja, se angustia ante a liberdade que lhe constitui, uma vez que o nada tratou de separá-la de qualquer eixo fundamental (SILVA, 2004, p.139). A consciência se vê sozinha, livre para se escolher sem nenhum determinismo, mas também sem nenhum caminho seguro que lhe garanta a melhor escolha pela sobrevivência, ou a minimização da dor e o aumento do prazer. A consciência se angustia precisamente porque, sendo contingente, sua conduta se mostra como mera possibilidade; seus planos, suas escolhas passadas, sua suposta essência e seus valores não passam de possibilidades que, justamente por serem possibilidades, podem não acontecer como o planejado (SARTRE, 2007, p. 74).

Estes quatro tipos de relações que são nadificadas (o passado, o futuro, a essência e os valores) são mais bem detalhadas por Sartre, embora não sejam delimitadas, como faremos neste texto. É o desgarramento de cada uma destas relações que faz nascer a liberdade, e conseqüentemente a angústia. Conforme nos embrenharmos por cada uma destas relações a questão da liberdade e da angústia ficará mais evidente.

1: O PASSADO. Começemos com o “passado”. Sartre aponta que, fosse a consciência humana submetida a qualquer espécie de determinismo psicológico, a consciência não seria um “devir”, mas mero “porvir”. Uma decisão tomada no passado não garante, portanto, que minha conduta no presente esteja garantida e prevista. Ao contrário: quando percebe a total ineficácia de uma promessa ou de um planejamento, cai em angústia. Uma escolha resolvida, tomada no passado, aparece como mera lembrança ineficiente, “ultrapassada pelo próprio fato de que tenho consciência dela” (SARTRE, 2007, p. 77). O lugar onde se nasce, a educação recebida e a recorrência de condutas não podem, afinal, determinar uma conduta no presente, não um determinismo causal que diagnostique com precisão a partir

do passado, convertendo o devir em porvir (assume-se, contudo, a possibilidade de que o passado possa condicionar condutas, mas por outros motivos que não os do funcionamento da consciência). Uma decisão deixa de ser do sujeito que decidiu a partir do instante em que toma consciência da decisão: o nada que se coloca entre a consciência e ela mesma, no instante da reflexão sobre si, separa o "eu" de si mesmo, colocando-se em questão. Desta forma, aquele outro si que a consciência vê é objetivado junto com suas decisões anteriores: aquele passado já não pertence à consciência transcendente, mas sim à transcendida. Suas decisões são da consciência à maneira de não ser, libertas do sujeito e fracassadas na missão que lhes fora dada (SILVA, 2004, p. 141).

Sartre cita Dostoiévski para se acerrar ao assunto da ineficiência de uma promessa ou de uma escolha feita no passado. Estas decisões só podem ter uma mínima eficácia se forem constantemente renovadas no presente, mas então serão novas escolhas e promessas, e não mais a primeira, pois esta fica separada do presente por um nada.

A consciência vive se livrando do seu passado à maneira de constantemente nadificar a relação existente entre eles. E quando a consciência toma consciência desta fissura que a separa de seu passado, e capta a liberdade decorrente do nada que a circunda, surge a angustia. A estrutura ineficiente dos motivos não é capaz de determinar com segurança as condutas no presente (SARTRE, 2007, p. 79); logo, vivendo numa constante negação de seu passado, a consciência se vê obrigada a se recriar a todo instante, um movimento perene e angustiante que nada retém além de mais angústia.

2: AS ESSÊNCIAS. A lógica da relação com o passado se aproxima conceitualmente da relação da consciência com a "essência". Sartre diz que o mais próximo de uma essência que o homem pode ter é aquele "eu" do passado, aquele do instante de uma decisão que ficou no tempo. Ou ainda, citando Hegel, a "essência é o é tendo sido", ou seja, a essência seria tudo aquilo sobre o ser humano do qual se pudesse dizer que é. No entanto, tudo o que se pode designar no homem como "isso é", na verdade, já o foi e não é mais: dura o instante de um presente efêmero (SARTRE, 2007, p. 83).

A pluralidade essencial de possibilidades, para uma conduta no presente, atesta contra a determinação causal de uma essência. A ilusão de uma essência determinante de uma escolha no presente se dá pelas vias de uma indução injustificável de um motivo, eleito no passado, como condutor da consciência no agora. É como quando se pensa em uma frase total e se toma a escrevê-la (SARTRE, 2007, p. 80). Apesar de ter sido formulada em sua totalidade, pela consciência - que então lhe conferiu uma essência *a priori* - no instante da escrita não há garantia alguma de que a frase não venha a sofrer alterações. Não há nenhuma determinação causal que obrigue a inalteração da frase: a essência ficou no passado, naquele instante da concepção inicial da frase, separada do devir da consciência por um nada, mas um nada suficiente para alterar radicalmente a ideia daquela frase, instituindo uma nova essência que também será ultrapassada. Afinal, o que

se vê é que a essência aparece depois da consciência, e ironicamente é a consciência quem fundamenta a essência. Nada, nem o que a consciência foi, pode obrigá-la a terminar aquela frase de acordo com uma essência a ela atribuída.

Sartre não rejeita a ideia de essência, apenas inverte sua ordem de aparição (SARTRE, 2007, p. 30). De fato, um marceneiro concebe a essência de uma cadeira, em sua mente, antes de se lançar a cortar madeira e usar o prumo. A essência da cadeira estará viva em sua mente como um percurso a ser seguido, um mapa, uma imagem interna que só ele vê; ainda em construção, o ajudante do marceneiro pergunta sobre aquele amontoado de partes sem compreendê-las, mas o marceneiro tem, em sua consciência, uma imagem original, a essência transcendente da cadeira que guia a construção da cadeira mundana. No entanto a angústia persiste em aparecer. No decorrer do processo de feitura o marceneiro percebe que aquele “eu” que concebeu pela primeira vez aquela cadeira, no dia anterior, não é mais o “eu” que está ali com ele no presente: têm outros ânimos, as intenções mudaram e questões do próprio processo revelaram novas possibilidades para a cadeira, mas então seria outra cadeira. Uma nova essência. E afinal percebe que aquela cadeira essencial fora mais uma possibilidade de outras tantas possíveis, mas cada uma dessas essências não eleitas caminham silentes, ao lado daquela eleita, como ainda sendo possíveis. Aquele “eu” que o marceneiro foi no passado não pode obrigá-lo a construir exatamente aquela cadeira. Se o quisesse, teria que, a cada instante, renovar em si aquela essência, fazendo votos de fidelidade a algo que já foi e não é mais (SARTRE, 2007, p. 90). Pode simplesmente abandonar aquele projeto, pode transformá-lo, e quando se vê, o marceneiro se dá conta que aquela essência pertence a alguém que ele já foi: a essência “é” como “já-tendo-sido”. Sua força determinadora é demasiada frágil e ineficiente. Atua, a essência, como mero pano de fundo que pode ser facilmente abandonado a qualquer instante. É por isso que Sartre desafia categoricamente o argumento de que a conduta humana possa ser guiada por alguma essência interna e imanente.

Como já fora visto, a consciência, separada por um nada tanto de seu passado como de sua essência, está livre, desprovida de qualquer determinação causal. A próxima relação que abordaremos será a da consciência com o futuro, e novamente veremos a angustiante liberdade que emerge desta relação.

3: O FUTURO. Olhando para o futuro, uma distinção parece necessária. O futuro manifesta ameaças através de possibilidades que não necessariamente pertençam ao próprio ser do devir; em outras palavras, o futuro ameaça a consciência através da vertigem do medo bem como através da vertigem da angústia, diferente do passado. Como vimos, o passado é um “é” tendo sido (SARTRE, 2007, p. 75), ou seja, separada de si mesmo através de um nada, a consciência precisa reinventar aquele “eu” capaz de apreciar uma dada situação passada para que haja a possibilidade de uma mínima efetividade do passado sobre o presente, ao que a consciência percebe que nada há do passado que a determine. Assim, vê-se claramente que a ameaça proveniente do passado pode ser somente da ordem da

angústia e nunca do medo, uma vez que, como já caracterizado a partir de Kierkegaard, o medo vem da relação consciência-mundo, e a angústia vem da relação consciência-consciência. A vertigem proveniente do passado só pode partir da própria consciência em direção a si mesma.

Do futuro, ao contrário, se podem esperar ameaças pelas vias do medo e também da angústia. Sartre dá o exemplo de uma caminhada à beira de um precipício, uma trilha estreita e sem proteção (SARTRE, 2007, p. 88). O precipício se dá como algo a evitar, um perigo de morte que se apresenta independente de qualquer determinismo universal, mas um perigo que, a qualquer instante, é capaz de converter esta ameaça em realidade. Fatores alheios a qualquer escolha podem afinal dar cabo de uma vida: as pedras sob os pés podem simplesmente desabar, um escorregão, um vento forte, uma forte chuva, etc. O medo se dá através destas ameaças que atingem o homem de fora, colocando-o como mero objeto no mundo, logo, submetido às mesmas ações contingentes do universo.

Nesse momento surge o medo, que é captação de mim mesmo, a partir da situação, como transcendente destrutível em meio aos transcendentais, objeto que não tem em si a origem de sua futura desapareição (SARTRE, 2007, p. 74).

Esta ameaça provém de um futuro indeterminado, e as reações da consciência serão condutas premeditadas - e se possível, determinadas - de afastamento do perigo: deve afastar-se do precipício agora, e no futuro manter-se afastada dele. Essas condutas escolhidas para o futuro são as possibilidades da consciência, no entanto estas possibilidades dizem respeito ao que o homem pode fazer sobre si, pois o mundo continua contingente a despeito de seu medo. Prestará mais atenção no caminho de pedras, evitará as bordas do precipício e tomará outras providências de segurança conforme o caminho apresentar novas possibilidades. A consciência escapa do medo colocando-se num plano onde suas possibilidades (aparentemente mais seguras) se afastam das possibilidades contingentes do mundo nas quais o homem não pode nada determinar (SILVA, 2004, p. 140).

No entanto estas possibilidades, justamente por se constituírem meramente como possibilidades, não podem determinar a própria consciência que as elege. Não se pode afirmar com certeza que a possibilidade eleita será eficaz, tampouco que será mantida, pois não possui "existência suficiente por si" (SARTRE, 2007, p. 74), e a possibilidade de ser de uma possibilidade é somente um "dever-ser-mantido" que, afinal, não apaga as demais possibilidades de condutas, nem mesmo as contraditórias como lançar-se no precipício, se aproximar dele etc. O possível eleito surge juntamente com outros tantos possíveis que se apresentam logo adiante, no futuro. E os possíveis recusados não possuem qualquer determinação enquanto "recusa", neles mesmos, ou seja, nada há neles que assegurem, na consciência, sua eficácia como "escolha recusada". Olhando para estas possibilidades de conduta, a consciência se angustia justamente porque a fonte de qualquer possível determinação segura, para o futuro, é ela mesma: a consciência

é livre, e sabe que nem mesmo o medo proveniente de sua relação com o mundo é capaz de assegurar condutas que minorem a angústia decorrente da relação que efetiva consigo mesma (SILVA, 2004, p. 144).

A consciência poderia evitar a angústia em relação ao futuro se pudesse considerar apenas sua relação com o mundo, e se limitar a ter medo. Mas não: suas predições sobre si mesma, de súbito, começam a apresentar pequenas falhas. Não havia a consciência eleito a possibilidade de se afastar do precipício? Então, o que faz ali, brincando e se aventurando tão contraditoriamente? Os motivos fundantes de uma possibilidade se apresentam, afinal, como insuficientes e ineficazes. O medo diante do futuro é apreendido, pela consciência que se coloca em questão, como não sendo determinante de sua conduta futura. Toda e qualquer determinação proveniente do medo é coagulada pela liberdade, quando a consciência percebe que nada há, nela mesma, que a determine em direção a um futuro seguro. Ela é livre para escolher-se entre múltiplas possibilidades (seguras ou ameaçadoras) a cada instante, e a despeito do medo que lhe orienta certas condutas, a iminência da eleição de uma possibilidade que lhe conduza à morte reconduz a consciência à angústia (SARTRE, 2007, p. 80).

O homem planeja seu futuro e tenta, entre medos e esperanças, determinar seu percurso no devir. Almeja o sucesso, a estabilidade, a felicidade e a longevidade, e então coloca no papel seus planos minuciosos, com datas, afazeres e metas. Tenta ele se alienar em seus projetos e silenciar, para si mesmo, o fato de que ele mesmo se fará de obstáculo para seus planos, e não somente fatores externos: não só estes, mas ele mesmo é contingente e inapreensível. Ele se olha, do presente, para ele mesmo no futuro, e percebe que são pessoas diferentes: há um nada que os separa, e o que ele é no presente não serve de fundamento para aquele “eu” futuro que ele vislumbra, e nada há que determine a existência daquele que ele prevê (SARTRE, 2007, p. 82). Aquele “eu” futuro “é” não-sendo, e com uma enorme possibilidade de nunca ser. E é neste momento que a consciência se angustia na própria incapacidade de se fazer feliz, afastando a dor e garantindo prazer. Angustia-se pelo fato de que alguns “possíveis” possíveis possivelmente a conduzirão a sofrimentos, e estas escolhas terão sido dela mesma, livre, desgarrada de si mesma por um nada.

4: OS VALORES. A última conduta humana a ser avaliada neste texto é a liberdade da consciência frente aos valores. Inegavelmente o homem toma escolhas baseando-se em valores éticos e morais, sejam eles cristãos, ateus, familiares, sociais ou outros. Kant, em sua “Crítica da razão prática” (KANT, 1989), afirma que a razão humana, devidamente conduzida, é capaz de produzir e viver sob uma ética universal e necessária, com princípios de moral a priori tão absolutos e certos como a matemática. Sartre vai dizer que não: estamos livres, angustiantemente livres de qualquer valor determinante de conduta. Ele dá o exemplo do despertador que toca pela manhã, sobre o sujeito que se levanta irrefletidamente para ir ao trabalho. Este é o tipo de ação executada antes de que se defina outras possibilidades, por isso o “irrefletido”. O ato de se levantar ao chamado do

despertador constitui um lenitivo, pois que evita a dúvida sobre as demais possibilidades, silenciando-as, e naturalizando somente uma.

Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é minha possibilidade?” - e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campanha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu - eu e mais ninguém - quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar (SARTRE, 2007, p. 82).

Desta forma, vê-se que a moralidade cotidiana das responsabilidades para com o trabalho, a família, a sociedade, etc., minimizam a angústia da ética. O homem se aliena num nível de moralidade irrefletida que faz silenciar o mundo como possibilidade e o recria como um conjunto de valores causais que determinam e justificam certas condutas. Esta moralidade deve ser forte e clara o suficiente para que pareça haver nela mesma o fundamento de seu próprio ser, fora do homem, num lugar qualquer que não seja a consciência humana individual. Os valores reclamam fundamentos, mas o único fundamento que se encontra é novamente a liberdade, o que implica que nada justifica a adoção de uma escala ou outra de valores (SILVA, 2004, p. 149). A consciência – contingente, injustificável e livre - é o ser pelo qual os valores existem, e daí novamente a angústia. Quando a consciência coloca em questão sua relação com os valores, ela percebe que aquela escala específica de valores nada mais é que uma entre tantas possíveis, o que desmorona qualquer expectativa de que houvesse um fundamento necessário e causal aos valores. Quando se vê na raiz da escolha daquela escala de valores, a consciência percebe que é o próprio fundamento do valor; e é ela quem decide, afinal, se submeter àquelas diretrizes morais que a própria consciência criou.

A má-fé nos fundamentos das condutas

Sartre fala sobre o poder lenitivo dos valores e das essências. Antes de serem éticos, os valores são formas de condutas irrefletidas, e neste instante nem mesmos os valores aparecem como valores: são automatizações da consciência que valoram beleza e feiura, bondade e maldade, honestidade e vileza, e outros valores, dentro de uma situação cotidiana. Estas situações, afirma Sartre, revelam muito do homem que as pratica: é nelas que ele se conhece. No entanto basta um breve instante de reflexão, talvez um distanciamento de si no futuro, para que a consciência tome consciência de que é ela quem dá sentido ao despertador, é ela quem se convence de que é moralmente sublime ajudar o próximo, ou que é ela quem se proíbe de furtar algo. Não há nos valores nenhum parapeito contra a angústia: eles desabam, nadificados pela tomada de consciência da liberdade da consciência (SARTRE, 2007, p. 83).

Nada pode proteger a consciência dela mesma: está sozinha, separada do mundo, do passado, do futuro, de qualquer essência e de qualquer valor. De tal modo, a consciência existe em liberdade, está rodeada pela liberdade, é liberdade. Ou seja, a liberdade não se trata de atributo externo que deva ser garantido pelo direito, como propôs Kant. A liberdade é a própria consciência, sendo, concomitantemente, a falta que constitui seu problema original e seu projeto fundamental: puro movimento do ser-em-si que escapa para-si em direção ao em-si totalizado. E quando a liberdade da consciência se coloca em questão, surge a angústia: quando a consciência se objetiva e reflete sobre si, ela se desgarrar do mundo através daquele mesmo recuo nadificador. A consciência percebe que é dela mesma que provém qualquer sentido para a vida (as relações com o passado, o futuro, as essências e os valores), sentidos livremente criados e recriados a cada instante. Percebe também que nada há que assegure que suas escolhas serão as melhores, nem sequer que serão mantidas: a consciência é livre de si mesma, vertigem.

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2007, p. 72).

Obviamente que o homem não deseja sofrer esta angústia que o aflige. Tenta, então, sufocar ou dissimular sua vertigem, e como não pode suprimi-la, pois que a angústia constitui a própria consciência do homem, se angustia novamente por seu fracasso. A consciência pode tentar fugir para ignorar, no entanto não pode ignorar que foge, logo, “a fuga da angústia não passa de uma forma de tomar consciência da própria angústia”(SARTRE, 2007, p. 89). A este movimento de fuga da angústia, por ser contraditório, Sartre denomina “má-fé”.

Sartre então diferencia o conceito de “má-fé” da simples mentira, que segundo ele, implica que o mentiroso saiba, afinal, da verdade que omite ou corrompe (SARTRE, 2007, p. 102). A má-fé, por outro lado, pressupõe uma ação negativa da consciência para ela mesma, um autoengano. Todavia, nesta modalidade de mentira, o mentiroso, que sabe a verdade, mente a si mesmo, que ainda sabe a verdade. Logo, o processo de mentir, na má-fé, constitui-se primeiramente numa atitude de silenciamento e dissimulação. E a complicação continua: aquele que pratica em si mesmo a má-fé, não só estará ciente da primeira verdade como também estará a par de sua tentativa de se auto enganar. O resultado, evidentemente, é o fracasso: tal mentira se desmoronará ante o olhar onipresente que a consciência tem sobre si mesma (SARTRE, 2007, p. 103).

Na má-fé, não há mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser (SARTRE, 2007, p. 118).

Além da má-fé, encontramos - ainda em diálogo com o autoengano - a boa-fé, ou a "fé" da má-fé (SARTRE, 2007, p. 115). Sartre apresenta a boa-fé como uma mentira positiva, contraste à mentira negativa da má-fé. Aliás, devemos ler aqui "positivo" e "negativo" como "ser" e "não-ser", ou seja, uma mentira que adiciona e outra que retira. De fato, o mesmo se dá a ambas: má-fé e boa-fé são, afinal, fé. A boa-fé é comparada, por Sartre, ao ato de crer: crer no fundamento do direito, em algum mito, no governo etc. Mas a natureza da consciência é de tal ordem que, nela, o mediato e o imediato são um único e mesmo ser. Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer" (SARTRE, 2007, p. 117). Logo, tal como a má-fé se arruína perante seus próprios olhos, a boa-fé também não pode omitir para a consciência sua própria intenção de crer em algo no qual não se pode ter certeza.

Assim, defrontamo-nos com a visão de que a consciência existe em liberdade plena, desgarrada do mundo e de si mesma, um "puro movimento". Dessa forma, buscar um fundamento absoluto para o direito já se mostra, em Sartre, uma conduta de autoengano. E mais: conceber que o fundamento absoluto seja uma liberdade restrita apresenta-se, logo, uma dupla mentira demasiado difícil de se contar a si mesmo.

Conclusão: liberdade e responsabilidade em Sartre

Falar de ética em Sartre é um exercício perigoso que exige cuidados e ressalvas, pois ele mesmo não tratou de delinear um tratado claro e conciso a respeito do assunto. O Sartre de "A Náusea" (escrito em 1938), como é de se esperar, é diferente do Sartre de "O idiota da família" (escrito em 1971). O primeiro, nitidamente mais comprometido com a liberdade ontológica da humanidade, por vezes parece não dialogar com o último, que prega o engajamento político e a ética da responsabilidade e da alteridade. Não nos deteremos nestas distinções, extensas e complexas. Interessa-nos, à luz das perguntas e hipóteses levantadas neste artigo, esquadriñar a relação da "liberdade" com um possível "fundamento absoluto do direito", como propôs Kant.

Como já vimos, em Sartre a liberdade não se trata de um atributo externo a que a humanidade tem direito. A liberdade é a própria consciência humana. Assim, dizer que a liberdade é o direito fundamental da humanidade se assemelha a dizer que o homem tem direito a pensar, o que de fato lhe é impossível evitar. Assim, até mesmo a liberdade, se colocada como uma exterioridade a que tem direito a humanidade, torna-se um ser-em-si objeto de má-fé. Como se a própria liberdade pudesse ser um atributo a ser buscado como fundamento para o não-ser da consciência que, neste caso, teria que enganar-se afirmando que não possui liberdade, fazendo assim da própria liberdade seu objeto de autoengano.

Em última instância, o sujeito que aceita uma obstrução à sua liberdade não está, de fato, sendo obstruído pelo direito, mas por si mesmo. Quando a Alemanha Nazista sitiou Paris, Sartre emitiu uma de suas mais controversas e bombásticas frases: "Nunca fomos tão livres" (SARTRE, 1944). Ora, um indivíduo preso numa pequena cela é tão livre quanto a mais inocente criança: ele ainda é livre para se

escolher; sua constituição inerente é a liberdade. A ética, assim, aparece em relação à responsabilidade dos atos de cada indivíduo, inegavelmente intransferíveis. O direito, assim, não poderia se constituir a partir de coações e obstruções à liberdade (que em Sartre são impossíveis) para garantir o máximo de liberdade coletiva. O direito somente poderia ser fundamentado a partir do seu não-fundamento, ou seja, da responsabilidade individual de cada ato na sua mais radical presença a si. Portanto, a ética não seria pautada pela moderação da liberdade, mas pela reflexão sobre as consequências e responsabilidades de cada ato.

Ao partirmos do modelo Kantiano, quando garantimos a liberdade de um sujeito branco de classe média prendendo um sujeito negro de classe baixa, não estamos pensando na liberdade que foi negada previamente àquele que não teve acesso livre à educação e outros recursos sociais. A garantia plena de uma liberdade que dê acesso à igualdade se mostra um nó tão complexo quanto a liberdade Sartreana, mas a ética Kantiana pressupõe a intervenção de um estado de direito. Pressupõe leis que garantam, a despeito de reflexões sobre as responsabilidades de cada ato, a imposição de uma suposta equidade de liberdade. Mas será que não reside aí um problema lógico do fundamento absoluto kantiano do direito?

Em Sartre o sujeito está condenado à liberdade e à responsabilidade moral e reflexiva de seus atos. Suas escolhas não são pautadas por leis que restringem a liberdade: o sujeito Sartreano desistiu de mentir para si mesmo que sua liberdade pode ser restringida pelo direito, e por isso mesmo sabe que a tomada de uma decisão é totalmente sua, e a responsabilidade pelas consequências também. O sujeito Sartreano está sendo, de fato, ético. Ele sabe que a venda de sua liberdade reflexiva ocasiona o não reconhecimento de todos seus atos: ele sabe também que é responsável pelas mazelas alheias. Ele não vende para o direito suas escolhas e responsabilidades, nem se esconde numa intervenção ineficiente do estado (pretensiosamente responsável pela equidade da liberdade): ele se vê nos problemas sociais, na origem deles.

Referências bibliográficas

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SARTRE, J. P. *A república do silêncio*. Les Lettres Françaises, 1944.

SILVA, F. L. E. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.