



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL – PPGPSI

André Luiz Guerra da Silva

DISSIDENZ

Ética & Política na Psicologia Absurda

PORTO ALEGRE

2015

ANDRÉ LUIZ GUERRA DA SILVA

DISSIDENZ: ÉTICA E POLÍTICA NA PSICOLOGIA ABSURDA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientador: Prof. Dr. Pedrinho Arcides Guareschi

Dezembro de 2015

Prof.^a. Dra. Geórgia Cristina Amitrano/ Universidade Federal de Uberlândia

Prof.^a. Dra. Aline Reis Calvo Hernandez/ Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Luciano Bedin da Costa/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul

PORTO ALEGRE

2015

RESUMO

Trata-se de um ensaio teórico que propõe a aproximação entre a psicologia e a Filosofia do Absurdo de Albert Camus. Como condição de possibilidade para essa aproximação, são problematizadas as noções de ética e política, além da materialização dessas duas na noção proposta aqui de *dissidenz*, isto é, a dissidência propriamente absurda. É apresentada a possibilidade de recolocar como especificidade dessa psicologia não mais suas técnicas, referenciais, conteúdos ou métodos, mas, em lugar disso, priorizar a própria dimensão ética como meio e fim dessa psicologia. Ao invés da pretensão de buscar fundamentos no estreito âmbito da ciência ou mesmo na amplidão da filosofia, sugere-se como possibilidade para essa atuação o ocupar-se com a condução de si diante da condição humana perspectivada desde o absurdo. Para tanto, são propostos fundamentos e pressupostos éticos, políticos, ontológicos e epistemológicos derivados da Filosofia do Absurdo. Essa psicologia – intitulada neste trabalho de Psicologia Absurda – tem seu estatuto deslocado, passando agora a se afirmar como uma *práxis* filosófica que enseja o cuidado de si e dos outros mediado não mais por regras ou inclinações *a priori*, mas tão somente pelo *poder ser* derivado do movimento poético do próprio viver, este potencializado pela absurdidade constitutiva do *ethos absurdo* desenvolvido aqui.

Palavras-chave: psicologia; ética; absurdo; dissidência; política; Albert Camus.

ABSTRACT

This is a theoretical essay that proposes the approximation between psychology and philosophy of the Absurd of Albert Camus. As a possible condition for this approach are problematize the notions of ethics and politics, beyond the materialization of these two on the notion proposed here *dissidenz*, ie properly absurd dissent. It presented the possibility of replacing as specificity of psychology no longer their techniques, references, content or methods, but instead prioritize the very ethical dimension as a means and end of that psychology. Instead of pretense of seeking foundations in the narrow realm of science or even philosophy of spaciousness, it is suggested as a possibility for that role the mind with the driving itself on the human condition envisaged from the absurd. To this end, they propose fundamentals and ethical assumptions, political, ontological and epistemological derivatives Absurd Philosophy. This psychology – titled this work Absurda Psychology – have their displaced status, and will now be stated as a philosophical practice which entails care of themselves and others mediated not by rules or priori inclinations, but only by the power be derived the poetic movement's own life, this powered by the constituent absurdity nonsense ethos developed here.

Keywords: psychology; ethics; absurd; dissent; politics; Albert Camus.

Dentre as tantas vozes que compuseram a voz desta dissertação, jamais poderia deixar de explicitar o valor inestimável de ao menos uma, a tua.

Há metafísica bastante em não pensar em nada.¹

O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.

Que idéia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do Mundo?

Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa.

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?

"Constituição íntima das cousas" ...
"Sentido íntimo do Universo" ...
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.
É incrível que se possa pensar em cousas dessas.
É como pensar em razões e fins
Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das
árvores
Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão.

Pensar no sentido íntimo das cousas
É acrescentado, como pensar na saúde
Ou levar um copo à água das fontes.

O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido íntimo nenhum.
Não acredito em Deus porque nunca o vi.
Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, Aqui estou!

(Isto é talvez ridículo aos ouvidos
De quem, por não saber o que é olhar para as cousas,
Não compreende quem fala delas
Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)

Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda a hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos.

Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele se fez, para eu o ver,
Sol e luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes
E luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol.

E por isso eu obedeço-lhe,
(Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?).
Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,
Como quem abre os olhos e vê,
E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
E amo-o sem pensar nele,
E penso-o vendo e ouvindo,
E ando com ele a toda a hora.

¹ *Alberto Caeiro – Fernando Pessoa*

ABREVIATURAS

(Obras de Nietzsche)

Assim Falava Zaratustra – Z;

Gaia Ciência – GC;

Genealogia da Moral – GM;

Ecce Homo – EH;

Crepúsculo dos Ídolos, ou Como Filosofar com o Martelo – CI.

ADVERTÊNCIA²

A despeito do que possa parecer, esta dissertação trata de um único e específico tema, além de suas variações impossíveis: o amor. Este, perspectivado das mais variadas formas, tal como meu Mestre, Pedrinho Guareschi, me deu a inventar. Tudo o mais, conceitos, elucubrações, autoras e autores, todos eles seriados e combinados, são apenas pretextos para que eu possa me colocar, encarnado nas minhas palavras, *no mundo, neste mundo, com este mundo*. Mundo que já amei mais do que tudo e que ainda nem sequer o pude amar.

Sem mais, não poderia deixar de fazer das palavras de Descartes, as minhas:

Assim meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem-conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira procurei conduzir a minha. Os que se metem a dar preceitos devem se julgar mais hábeis que aqueles a quem os dão; e, se falham na menor coisa, merecem ser criticados. Mas, ao propor este escrito apenas como uma história, ou, se quiserem, como uma fábula na qual, entre alguns exemplos possíveis de imitar, talvez se encontrarão vários outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns sem ser prejudicial a ninguém, e que todos ficarão satisfeitos com a minha franqueza. (DESCARTES, 1637/2012, p. 39)

² CARRETO

Amar é mudar a alma de casa.

Mário Quintana

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	14
INTRODUÇÃO	20
O “X” da questão	23
Uma ocupação lúcida de si.....	34
Começando a caminhar no deserto	37
Últimos apontamentos introdutórios	44
CAPÍTULO 1: FRENTE A FRENTE COM O ABSURDO	47
O rosto do absurdo	48
Filosofia do Absurdo.....	53
O <i>cogito</i> camuseano.....	58
A filosofia dos limites de Albert Camus.....	64
Primeiro epílogo.....	78
CAPÍTULO 2: FRENTE A FRENTE COM A ÉTICA ABSURDA.....	80
Desfundamentando a desfundamentação.....	81
A <i>práxis</i> de viver	83
Ouvir o silêncio.....	88
A Ética do Silêncio	91
Segundo epílogo.....	98
CAPÍTULO 3: FRENTE A FRENTE COM A POLÍTICA ABSURDA.....	100
A ética política, a política ética.....	101
Política e violência.....	105
A grande arte das combinações impossíveis	113
O argumento parricida	118
A condição paradoxal da liberdade.....	125
Revolta, dissenso e dissidência	135
Terceiro epílogo	143
CAPÍTULO 4: FRENTE A FRENTE COM A DISSIDÊNCIA ABSURDA	147
O vir a ser dissidente.....	148
O primeiro dissidente.....	149
Dissidências e dissidentes	153
Diga-me quem admiras que te direi quem és.....	159
Uma dissidência menor.....	165

Jogando com o silêncio das margens.....	172
Quarto epílogo	177
CAPÍTULO 5: FRENTE A FRENTE COM A <i>DISSIDENZ</i>	180
O movimento estático.....	181
E a carne se fez poesia	188
Tornando-se o amor do mundo	191
Zaratustra: o dissidente absurdo	193
Quinto epílogo.....	198
CAPÍTULO 6: FRENTE A FRENTE COM A PSICOLOGIA ABSURDA.....	200
Uma filosofia carnal	201
A Psicologia Absurda: uma criação sem amanhã.....	210
O que <i>pode</i> a psicologia?	214
As marteladas de uma Psicologia Absurda	221
De volta ao primeiro epílogo.....	231
CONSIDERAÇÕES PÓS-INICIAIS.....	232
POSFÁCIO	236
REFERÊNCIAS	238

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação pretende problematizar a possibilidade de uma psicologia não-cartesiana. Isto é, que não almeje se tornar senhora ou possuidora da natureza, da existência, do viver, mas que, ao invés disso, modestamente apenas pretenda viver e deixar viver. Para chegar até esse ponto, porém, antes de mais nada, tal psicologia teria de se propor a fazer um retorno, uma volta a questões mais originárias. Como um dos guias nesse caminho arenoso e inóspito, é que ela pede ajuda à Filosofia do Absurdo e a Albert Camus.

Como ponto de partida nessa jornada, toma como problema, como um “grilo”, aquilo que, talvez por ser tão pessoal, possa facilmente ser generalizado para *qualquer um*: como agir no mundo? Isto é, o que fazer diante de um desejo apaixonado – porém indistinto – por “marcar o mundo com o seu selo”; reconhecendo, porém, ao mesmo tempo, as ilimitadas e imprevisíveis consequências dessa decisão?

O que fazer quando se deixa de entender a ação no mundo como uma causa que visa tão somente a um fim, passando a considerá-la, ao invés disso, como um efeito do *desejo* de viver? O que fazer diante da consideração de a ação ser a única forma de dar vazão a esse desejo e fazê-lo, nesse ato, existir? Isto é, o que fazer diante da *sensação* de que talvez o próprio da política não seja o resultado daquilo que os seres humanos fazem entre si, mas, ao invés disso, que ela própria seja o efeito da motivação carnal de os seres humanos fazerem *algo* juntos?

De repente, a política deixa de ser pensada a partir da lógica de meios e fins racionais, os quais supostamente visam a melhorar o mundo, e passa a ser entendida como a disputa pela melhor forma de vivenciar aquilo que se quer como sendo um mundo melhor para si. Aqui, a sabedoria última sobre a política deixa de estar atrelada à prudência das táticas e estratégias dos estadistas; agora, ela melhor se apresentaria na anarquia da brincadeira das crianças.

O que me impeliu a escrever esta dissertação quase filosófica sem a pretensão de ser filósofo foi um desejo por responder a uma pergunta que até a problematização de sua resposta ainda não tinha sido formulada. Isto é, uma pergunta ainda não perguntada, uma pergunta que se fazia presente apenas na materialidade de sua ausência. Uma questão que se dava a existir como que a coceira de uma ferida que eu ainda não podia

çoçar. A verdade é que eu queria uma resposta para uma pergunta irrespondível: como se *deve* conduzir-se no mundo?

A sensação de que essa questão era irrespondível conflitava enormemente com as infinitas pretensões de respostas que me atolavam de todos os lados desde sempre. Posso dizer que, com raras exceções, a regra de quem vive é supor ter certezas de porque o faz. As minhas dúvidas constantes, porém, me obrigam a pensar que, se esse fosse o caso, ou eu, ou o mundo – algum dos dois – estava do lado errado do rio. Ambas as respostas, porém, seriam igualmente insuficientes. Isso porque tanto saber que se está certo em um mundo errado, como a certeza de se estar errado em um mundo certo, são igualmente frustrantes. Independentemente do jogo argumentativo, não se ataca o cerne do problema: como se *deve* conduzir-se no mundo, seja este certo, seja errado? Ou, pior do que isso, como se conduzir em um mundo de repente desprovido de deveres?

Esta dissertação, portanto, acolhe os primeiros passos hesitantes de uma exploração que arrisquei efetuar em uma direção específica: as contribuições de um *ethos* que fundamente a impossibilidade de algo fundamentar a condução de si no mundo, a não ser a própria experiência dessa vivência errática de si mesmo nesse mundo sem *deveres* – ao menos *a priori*.

Se de repente supomos ter despertado do sono cotidiano, e nesse mesmo despertar nos vemos imbuídos em um “papel”, é exigido de nós uma responsabilidade. Quando esse papel, contudo, é dado pela psicologia, é exigido de nós uma responsabilidade que transcende o si mesmo encapsulado que outrora acreditávamos ser. Nossa responsabilidade para conosco torna-se, então, a responsabilidade para com outrem. A questão, porém, é que, ainda que sejamos outro, ainda somos nós que delimitamos essa outridade que somos. Aqui chego e termino na ética, e tudo começa aqui.

Para começar, é importante ir direto ao ponto – para melhor explicitar sua precariedade: esta dissertação tem como objetivo propor a problematização do que poderia vir a se constituir como umas das primeiras perguntas sobre esse *ethos*, o *ethos* específico de uma “Psicologia Absurda”. Isto é, uma psicologia que tome por “fundamento” – no próximo capítulo será entendido porque esse termo não é exatamente adequado – alguns dos “pressupostos” da Filosofia do Absurdo, desenvolvida por Albert Camus e interpretados por mim. Vejo nesse autor um pensamento rico para a psicologia; entretanto, não tive acesso a trabalhos que busquem,

desde a perspectiva da psicologia, essa aproximação, ao menos não dessa forma explícita que estou pretendendo empreender aqui.

Ainda que devido ao contexto de seu tempo seja possível apontar em Camus algumas limitações – em termos de alguns conteúdos ou mesmo de perspectiva, talvez –, ainda sim, penso que o movimento, a forma, o *estilo* do seu pensamento é algo ainda muito potente e pouco explorado para essa finalidade que vou me propor aqui: repensar a “especificidade” da psicologia diante da problematização de como se conduzir *no* mundo, *com* o mundo.

Penso que, em função da sua morte prematura, aos 47 anos, Camus não teve o tempo necessário de superar totalmente algumas das limitações e agonias que sua trajetória desencadeou. Entretanto, *entre* os rastros daquilo que ele disse e daquilo que deixou por dizer é que vou tramar a minha rede. Em outras palavras, não pretendo – tampouco me consideraria habilitado para isso nesse momento – a fazer aqui uma *crítica* ou mesmo uma revisão aprofundada *do* seu pensamento. Não estarei discutindo o pensamento de Camus, mas *com* e *contra* ele. O que, no final das contas, talvez revele que, na verdade, não estarei fazendo uso do pensamento dele, tampouco do meu, mas do *nosso*. Aqui, estarei mesmo é inventando o meu Camus. E esse nós que sou, não sei onde começa, muito menos onde termina.

Em função do estilo dessa relação, serão, portanto, muitas as vozes que irão compô-la, e essa multiplicidade é o que posso chamar do meu eu, um eu de todo o mundo. Aqui quero ser aquilo que se pode chamar de um sujeito *da vida*. Por isso optei pelo uso da primeira pessoa, talvez a mais impessoal e vagabunda de todas as vozes verbais. Minhas frases estarão misturadas com a de tantas outras e outros que sou.

Há várias formas de impessoalidade, penso que as transversais – as que se misturam com aquilo que, em tese, são imiscíveis – são sempre as mais potentes. Para isso, vou contar com a companhia – explícita – de outras duas personalidades que, talvez sem o saber, o meu Camus mantinha bastante afinidades – desde o meu ponto de vista, é claro, fica, no entanto, a cargo de quem lê o veredito: Hannah Arendt e Jacques Rancière.

Essa relação a mim é interessante porque vejo nesses adversários intelectuais um bom exercício de provocação recíproca. Não vou me deter às diferenças ou sequer semelhanças deles. O que me interessa foram as afecções que, juntas, todas essas personagens produziram nessa personagem de mim mesmo que me tornei.

O que vou discutir aqui, porém, não se trata de uma questão para uma profissão *específica*, para uma ciência pontual ou mesmo para um saber técnico definido. Não. Essa discussão será sobre nada menos do que a própria condição humana – no sentido mais amplo que essa noção possa ser apreendida. Todavia – para não arriscar o ridículo –, reconhecerei, desde já, meus limites diante de tal empreendimento. Serei modesto. Não somente por não dispor nem de espaço, nem de tempo, tampouco, nem sequer, dos conhecimentos que julgaria necessários para *começar* a arranhar essa discussão sobre essa totalidade, não só sem fim, mas, mais do que isso, sempre em expansão, que é o nosso existir comum.

Em função disso tudo – dos limites desse atual que agora é possível – considero necessário problematizar algo bem pontual – talvez quase singelo – mas que se faz pertinente agora: a própria psicologia – lugar de onde, *em parte*, estou dissertando. Contudo, é importante que se diga, desde logo, o que entendo por ela: o *campo*, por excelência, que se ocupa, exclusivamente, da condição humana.

É repetitivo dizer – mas nunca é demais ser exaustivo: há muitas psicologias. Em razão disso, é preciso te situar – tu que aqui me lê. Para a psicologia que vou problematizar aqui, essa noção de campo não é tão apropriada como a de *ethos*. Isso porque, mais do que com a condição humana “em si”, essa psicologia, a Psicologia Absurda, ocupa-se, sim, com a condição humana, mas não enquanto uma entidade dada ao pensamento. Ao invés disso, a condição humana torna-se “algo”, um fenômeno, *vivo*, vivente, pulsante, criativo. Mais do que uma “coisa” a ser descoberta, entendida ou controlada, para uma Psicologia Absurda importa mesmo é saber *como* aproximar-se dessa condição?, em que circunstância?, a partir de quais critérios?, com quais pretensões?, visando quais finalidades?, sendo pertinente para quem? Enfim, para ela o que importa, antes de qualquer ideia, cosmovisão, boas intenções ou o que quer que seja, é chafurdar violentamente no *ethos* de si própria, ciente de que esse seu si próprio é uma *outridade*. Isso porque, para essa psicologia, tudo começa e acaba na ética, e esta é o seu fundamento primeiro e sua finalidade última – e nada mais do que isso, a não ser a relação estética que une esta a seu *ethos*.

Portanto, desse modo, uma Psicologia Absurda não é aquilo que se pensa, idealiza-se, estuda-se, almeja-se ou treina-se, mas aquilo que se vive, aquilo que há em ato agora e somente agora, somente sendo passível de ser perspectivada desde o passado – porém não mais como psicologia, apenas como lembrança; a psicologia, ou é agora, inédita e imprevisível, ou não o é mais. A questão que permanece da Psicologia

Absurda para esse si mesmo do qual ela quer se aproximar é sempre o eterno e acelerado retorno do mesmo problema: como se relacionar consigo mesma, transformar-se *em si, para si, por si*; enfim, como ser e estar em si, como acontecer consigo.

É importante ressaltar que, desde essa perspectiva, o mais “essencial” da condição humana é o próprio viver – ainda que estejamos até hoje buscando uma compreensão minimamente *razoável* sobre o que é esse outro curioso fenômeno. Nesse sentido, o viver – e não a vida, já que esta é apenas a condição *necessária*, porém não *suficiente* – importa à Psicologia Absurda. Esta se ocupa desse *acontecimento* que envolve *também* a todos os seres humanos – os quais, a princípio, são os seres que tendem a mais se espantar com o viver.

No entanto, devemos tentar – o máximo que pudermos – não ficarmos cegos pelo limitado horizonte histórico em que estamos situados. Isto porque, se é verdade que o viver importa à Psicologia Absurda, o inverso não é verdadeiro. Digo isso para expandir a afirmação que fiz a respeito de essa psicologia ocupar-se exclusivamente da condição humana. Sim, ela o faz, porém não por privilégio ou direito. No sexto capítulo é que vou desdobrar as nuances da Psicologia Absurda, mas o que pode ser adiantado aqui nesta breve apresentação é que, fazer frente à empreitada de dar conta do viver exigiria um empreendimento tão grandioso quanto. Por essa razão, não seria prudente ficarmos tentados a esquecer que o viver já estava aqui – e provavelmente ainda estará – por muito mais tempo do que esse pequeno fio de cabelo no deserto que é a história – ou histórias, ou estórias – disso que recentemente passamos a denominar como psicologia. Desse modo, essa singular psicologia, menos do que se deter sobre aquilo que *é*, sobre o início ou o fim, debruça-se, ao invés disso, sobre esse grande *entre* em que estamos, no qual acontecemos e no qual nos tornamos *nós*. Ela age, desse modo, a potencializar ao máximo nossa condição de podermos vir a ser mais, muito mais, enquanto aqui, bem aqui, estivermos sendo esse *menos* que somos.

Disse isso, pois acredito que, por mais credibilidade dada às potencialidades da Razão, ainda sim, toda e qualquer racionalidade, categoria ou delimitação que usarmos para compreender e abarcar o mundo ou o viver, só serão eficazes na mesma medida em que forem suficientes para nos convencerem de que somos convincentes com nós mesmos. Sobre isso, recentemente – enquanto escrevia esta dissertação – um amigo comentou a respeito daquilo que se pode chamar pós-modernidade, hipermodernidade ou apenas contemporaneidade. Ele disse que em muitos dos pensadores adorados hoje em dia está cada vez mais difícil distinguir inteligência de loucura. Por certo ele não se

considera louco. Entretanto, fui obrigado, de certa forma, a concordar. De certa forma porque se, por um lado, até posso compreender o que é a inteligência, por outro, não posso dizer ao certo se compreendo o que é a loucura. Camus, por exemplo, entende que a inteligência não é mais do que uma faculdade da razão capaz de inventar ordens, isto é propor organizações diversas para “realidade” – e nada mais do que isso. Quanto a mim, já não sei até que ponto as margens da loucura margeiam a si ou terminam por adentrar no campo da genialidade. O certo, porém, é que, talvez, a genialidade esteja para a arte assim como esta, para a loucura. No meio disso tudo, encontra-se uma inteligência cada vez mais envergonhada de si, seguindo a se debater, ora mais em direção à genialidade, ora, à loucura. O que me interessa em Camus é justamente a sua capacidade de se debruçar sobre uma quase loucura – ou quase genialidade se quisermos – para, desde lá, pensar a inteligência. Ou, melhor do que isso, ao invés de problematizar o que a inteligência tem a dizer sobre a loucura, deixar esta, em sua própria evidência, explicitar para a inteligência suas próprias zonas de silêncio: “São evidências sensíveis ao coração, mas é preciso ir mais fundo até torná-las claras para o espírito” (CAMUS, 1942/2012, p. 19).

Assim, acredito que Camus, ao ultrapassar os limites da racionalidade de forma estritamente racional, traz para psicologia uma prática extremamente pertinente: a possibilidade de tornar a sensibilidade compreensível para a razão – ao menos para uma certa razão *sensível*.

Desse modo, menos do que tentar compreender a vida e o viver – dentro dos estreitos limites desde já definidos racionalmente por nós – esta dissertação sobre a Psicologia Absurda busca tão somente expandir seus próprios limites e margens, no intento de se fazer não um conteúdo, mas um *movimento* ético, político e estético, tentando, para isso, tornar-se mais consoante com aquilo de mais singular que traz em si: seu poder de vir a ser outra.

INTRODUÇÃO

Até agora fiz a apresentação da *ambiência* desta dissertação. Agora, irei desdobrar os problemas – ou a trama de problemas – dos quais derivaram esta proposta. Quero começar confessando, no entanto, uma sincera dificuldade que encontrei nesta escrita: a de conciliar a honestidade com o academicismo. Não que isso seja, de todo, um empecilho, mas, ao menos, com certeza, uma permanente tensão, um jogo – quiçá necessário – que perpassou toda a elaboração deste texto, por certo inacabado.

Não pontuo essa dificuldade procedimental de forma queixosa, muito pelo contrário, apenas como um ponto que será relevante que tu mantenha em mente na trajetória desta leitura, pois não considero que o exercício de escrita seja, necessariamente, menos político do que qualquer outro ato – no sentido que ainda vou apresentar aqui, mais especificamente no terceiro e quinto capítulos, quando discutir as noções de política absurda e de *dissidenz*, respectivamente. Isso significa que preciso ser, desde já, honesto o máximo que o lugar ou papel que supostamente ocupo neste momento me permitem. Para tanto, preciso deixar claro que esta dissertação não se pretende, de modo algum, uma resposta ou solução. Ela é uma grande interrogação, com todo o silêncio ruidoso que esta sempre pressupõe. Isto é, se eu tivesse o poder – e o

desejo – de te situar neste texto, gostaria que tu o lesse como o produto final de uma obra que não acaba aqui. Ao contrário, como apenas um compêndio ou tratado de todas as interrogações esparsas que pude reunir até esse momento – mais precisamente, que puderam ser reunidas *a tempo*, pelo tempo que me foi conferido, como privilégio, para que eu pudesse a essas interrogações me dedicar nesses dois anos de mestrado. Sem dúvida, nada foi em vão. Sistematizar – ainda que de modo assistemático – esse abissal não-saber, servirá para me manter caminhando, vivendo e, quem sabe, até para que minhas próprias vivências possam ser oportunas de algum modo a outras e outros. Se não o forem, porém, ao menos que não sejam nocivas a ninguém,

Não quero que isso seja entendido *apenas* como uma justificativa ou esQUIVA antecipada – não que, por sorte ou azar, eu não seja realmente sensível às críticas. A questão, porém, é que, acredito que um enunciado como esta dissertação sempre deva ocorrer no campo daquilo que nos afeta significativamente. Neste momento, então, o que me instiga é me situar diante dos problemas que me afligem corporeamente. A questão, contudo, é que nem sempre é fácil entender o corpo, isto é, sê-lo de toda alma. Por essa razão, as afetividades de fundo que tentarei traduzir aqui precisarão ser o mais falsamente variadas para que se tornem as mais verdadeiras possíveis. Vou retomar brevemente essa discussão inspirada em Roland Barthes, no terceiro capítulo.

Em outras palavras, aqui considero que importa menos aquilo que eu possa ter dito – neste tempo sempre passado que é agora o momento da tua leitura – do que aquilo que está produzindo em mim – em um agora que já terá passado nesse agora presente que tu lê – essa obstinação de dizer o que estava dizendo – nesse impalpável e acelerado presente que é o tempo sempre presente da minha escrita em um agora que tu não estavas aqui para presenciar.

Tudo aquilo que já disse sempre fica como um fragmento passado daquilo que me dizem que fui e tentam a mim devolver, na pretensão de imporem que eu ainda o seja. Justo, ainda que não necessariamente verdadeiro, já que para a validade dessa verdade é preciso que aquele outro de mim que fui, esteja – naquilo que estou sendo agora – proferindo a concordância com a sua própria condenação. Aqui se esboça parte da trama que percorrerá toda esta dissertação: o problema do agir e da responsabilidade, isto é, da condução de si no mundo. Também esse parágrafo anuncia as sugestões absurdas que serão elaboradas nos últimos capítulos, propondo deslocar a questão do *poder ser* para a dimensão central do agir ético desde a perspectiva absurda.

Essa perspectiva da ética absurda poderia ser considerada a busca por uma “justiça dialógica”, isto é, aquela que só se torna justa no pontual e específico contexto imediato onde é produzida em ato, mas que no próprio ato de sua produção já deixa novamente de ser justa. A justiça, assim como a política, deixa de ser uma instituição – ainda que seja inseparável desta, como vou mostrar no terceiro capítulo. Por essa razão, ela é absurdamente dialógica, já que dialoga também com a própria dialogicidade da instituição de sua própria dialogicidade. Derivo essa perspectiva do conceito de *dissenso* proposto por Jacques Rancière – o que também vou apresentar no terceiro capítulo. Desde essa perspectiva conflitiva, uma ação nunca pode ser considerada completa, pacífica, concluída. Ela instaura um movimento ininterruptamente conflituoso de retorno ininterrupto a si própria, sem jamais chegar a um consenso, em sentido estrito.

Vou levar essa perspectiva *dissensual* para o ato de problematizar a Psicologia Absurda, discutindo conflitivamente seus compromissos consigo própria, com o mundo e com os outros, bem como os seus *métodos* utilizados para tal. Peço que mantenha a imagem dessa dificuldade e tentes refletir daqui em diante como a questão da honestidade pode estar intimamente ligada com a de política.

Antes de continuarmos, porém, aqui me obrigo a lembrar uma dicotomia que se faz presente, tanto na própria escrita desta dissertação, como na política: a dicotomia, pontuada por Zygmunt Bauman (2001/2003) entre liberdade e segurança. Apropriando-se do pensamento de Freud, ele diz que a civilização se caracteriza pela exigência de uma troca constante: sempre seria necessário desfazer-se de certa liberdade na mesma proporção em que se almeja a segurança, e vice-versa. Não faço aqui nenhum juízo de valor aprofundado. Apenas estou ordenando o que considero serem fatos – por certo transitórios.

Por outro lado, considero acertado justapor liberdade e honestidade, em contraposição à segurança, o que me lembra de uma figura interessante: a parrésia. Esse curioso conceito grego que pressupunha a liberdade – e a coragem – de falar tudo, expor aquilo que se pensa, o seu si mesmo, a qualquer custo, pelo simples prazer de o fazer. Para os gregos, todavia, essa prática só poderia se dar onde houvesse *democracia*. E aqui chego um pouco mais próximo do campo de onde deriva o meu problema de pesquisa. Isto é, que a noção de política – que aqui será adotada como sinônimo de democracia e um duplo da ética – pode ser pensada como a condição *sine qua non* de uma psicologia que se ocupe da condição humana – e, portanto, do viver – em toda a

sua plenitude. Isso porque, como vou mostrar no terceiro capítulo, a política – esse peculiar estilo de relação dos seres humanos – ocorre nesses contextos de livre expressão de si mesmo, sem outra finalidade que não o próprio ato de desvelar-se a si próprio. E isso, diante de uma psicologia autoritária – aqui entendida como aquelas que sustentem pressupostos, fundamentos e finalidades prévias às próprias relações inéditas que estabelecem – seria impossível.

Evidentemente, não raro, as psicologias que se debruçam sobre tais questões como a política, democracia, ética ou mesmo a estética, podem ser questionadas se ainda estariam fazendo ciência ou, ao invés disso, já teriam adentrando nos campos da filosofia, da sociologia ou mesmo de uma vulgar “politicagem”, para não dizer de uma promíscua – porém casta – vadiagem intelectual. Por certo, esses questionamentos têm sua pertinência, já que colocam em movimento essa discussão no âmbito da própria psicologia. A questão, porém, é que, de fato, algumas vezes fica realmente difícil compreendermos como nós, psicólogos, podemos colaborar, realmente, ao nos ocuparmos com essas questões, sem cairmos nos clichês e estereótipos com os quais nos acusam – algumas vezes, lamentavelmente, talvez até com certa justiça. Foi a partir dessa perplexidade, dessa insuficiência de respostas convincentes, que me coloquei em movimento nesta pesquisa.

Como disse, vou discutir a problemática central dessas questões que dizem respeito à psicologia no último capítulo. Antes, porém, preciso deixar um pouco mais claro – na medida das minhas capacidades – a real complexidade do que quero abordar aqui, complexidade esta que eu mesmo não consegui abordar completamente.

O “X” da questão

Na verdade, posso dizer que essa inquietação sobre as relações entre psicologia, política, ética, democracia e, mais adiante, estética, não foi propriamente “a” *causa* desta problematização, mas o efeito de outra questão que, essa sim, desencadeou essa perplexidade e insuficiências, de forma muito mais abrangente: a afirmação de que é *impossível* não agir (GUARESCHI, 2009, p. 105-110).

Se desleixadamente ouvida, essa afirmação pode parecer extremamente inofensiva, apenas uma frase a mais no universo tagarela no qual habitamos. Porém,

ainda que displicentemente percebida, em algum momento, sua contundência cobra seu preço. O entendimento que advém dessa assertiva não é meramente intelectual, ele toca o corpo, o agride, o modifica, o obriga a andar; enfim, esta afirmação é política, e como tal, é violenta.

Esse processo, no entanto, nem sempre é muito rápido. Isso porque é necessário mais do que a compreensão dessa frase isolada para que seu efeito desdobre-se radicalmente. É preciso relacioná-la à outra compreensão não menos contundente e – porque não o dizer – revolucionária: a de que todas as dimensões do existir estão intimamente relacionadas e se fazem indissociáveis. Isto é, *ser* humano é estar situado – ou, ao menos, partir de alguma dada situação específica. Isso significa que, desde já, quando *somos*, já somos como outro, como *relação* (GUARESCHI, 2009, p. 60-67). Isso significa que essa singularidade-plural que somos, esse *nó*, é a composição ambígua e indeterminada de uma visão de mundo, uma visão de ser humano e de um entendimento de como nós nos relacionamos com tudo isso que consideramos ser o que somos. É justamente nesse ponto em que a ética se faz “uma presença indispensável” (GUARESCHI, 2009, p. 111).

Pensar a partir da ética – e aqui vou pontuar porque a entendo como um duplo da política – é avaliar, dar peso, valor, às ações, retirando-lhes delas, qualquer convicção moral subjacente. Isto é, fazer um retorno às coisas mesmas, ao modo como se desvelam para mim. A ação, todavia, é uma noção complexa. Diferentemente do que seria óbvio, ela não se restringe, tão somente, ao par “fazer alguma coisa” ou, ao contrário, “impedir que alguma coisa seja feita”. Estas são apenas as *ações positivas*. Porém, existem, de outro lado, as *ações negativas*, as quais, ainda que mais sofisticadas, nem por isso interferem menos na realidade. Estas últimas que acabo de citar são: o permitir e o omitir-se. Isto é, quando permito que alguma coisa seja feita, algo acontece. Do mesmo modo, quando permito que alguma coisa seja impedida de ser feita, algo que *poderia* acontecer, não acontece.

Essa compreensão é até certo ponto perturbadora, porque, a partir dela, se torna impossível não sermos responsáveis – e talvez não haja nada mais pesado do que o peso da responsabilidade consciente. No último capítulo, vou sustentar que é com relação a esse segundo grupo de ações, sobretudo, com que a Psicologia Absurda se ocupa, já que seu *ethos* visa ao *poder ser*, àquilo que está presente agora enquanto virtualidade possível.

Agora dou um passo a mais em direção à trama geral desta dissertação: a de que ética, política, ontologia, epistemologia e estética estão inextricavelmente relacionadas, e que é impossível vivenciarmos qualquer delas sem, necessariamente, nos colocarmos, de algum modo, em relação às demais. Isso porque, nessa discussão sobre a ação, por exemplo, a própria perspectiva que reflete sobre o que é uma ação ou não, já está perspectivada, necessariamente, por uma ontologia, uma visão de mundo, uma epistemologia, enfim, um *ethos pontual* que precede e delimita as possibilidades de compreensão sobre esse tema. Desse modo, essa suposta reflexão ética – refletir sobre a ação – já parte de uma eticidade anterior e situada que restringe as possibilidades avaliativas dessa ética derivada da primeira, daquela dimensão mais originária, do *ethos*.

Em outras palavras, nesse exemplo, a ética não trata apenas de “ideias” sobre o que venha a ser a ação; mas, ao invés disso, já se situa – nesse próprio ato de refletir – em um *ethos* – esse lócus em que se torna possível que essa perspectivação faça *sentido* para este que a perspectiva desde si. E como quem pensa, pensa para alguém – nem que seja para si mesmo –, essa reflexão, inevitavelmente, já é potencialmente política. Esta perspectiva, porém – ainda que para este que só pode se valer dela para se perspectivar pareça universal – é tão somente particular. Vou retomar novamente essa discussão mais adiante. Daqui, porém, quero que tu guardes o que anuncio como sendo a sugestão do primeiro pressuposto tácito desta dissertação: como em uma rede, tudo está relacionado, e que, ao existirmos, necessariamente, somos um ponto de vista sobre um ponto; e nisso que estamos sendo agora, é o que chamo *ethos*.

Tomo essa problemática toda como sendo muito complexa. Porém, apesar de nem sempre ser fácil assumir – ou aceitar, ou acreditar – que somos inescapavelmente responsáveis – tanto pelo que fazemos, como pelo o que deixamos de fazer – isso é apenas o primeiro degrau de uma longa e quem sabe interminável escadaria que talvez sempre termine voltando para o seu começo. De todo modo, a questão que estou julgando mais premente neste momento – a qual, de certa forma, consiste, *em parte*, de onde deriva a trama desta dissertação – é problematizar os passos que *podem* ser derivados dessas primeiras “constatações” sobre a ação – caso sejam aceitas como assim sendo: o que fazer diante disso? o que fazer diante dessa condição? como fazer? por que fazer?

O problemático desse problema – optei por manter essa redundância – é que, se desde já somos responsáveis tanto pelo que fazemos como por aquilo que deixamos de fazer, então parar para pensar em como responder a essa questão já é, de certa forma,

aceitarmos a responsabilidade de não a estarmos respondendo – justamente por estarmos pensando em como respondê-la. Portanto, ainda que não estejamos agindo, estamos sendo responsáveis pelas consequências desse nosso não agir – que também é uma ação –, mesmo que nos convençamos de que isso é inteiramente justificado e justificável. Porém, uma irresponsabilidade, ainda que justificada, não deixa de ser menos pesada por causa disso. Uma imagem que para mim ilustra bem essa perplexidade que estou desenhando aqui é uma das histórias bíblicas que Bauman (1989/1998) diz ter-lhe marcado profundamente quando pequeno:

Uma história, contudo, penetrou fundo no meu cérebro e me perseguiu por muitos anos. Era a história de um santo sábio que encontrou um mendigo na estrada quando viajava com um jumento carregado de sacos de comida. O mendigo pediu algo para comer. “Espere”, disse o sábio, “primeiro tenho que desamarrar os sacos.” Antes, porém, que terminasse de fazê-lo, a prolongada fome cobrou seu tributo e o mendigo morreu. Então o sábio começou a rezar: “Castigue-me, Senhor, por não ter salvo a vida do meu próximo!” O choque que essa história me causou é praticamente a única coisa que eu lembro das intermináveis homilias do meu avô. Ela chocava-se com toda a lavagem cerebral a que me submetiam as professoras naquela época e a que me submetem desde então. A história chocava-me por ilógica (e com efeito o era) e, portanto, como errada (o que não era). Foi preciso o Holocausto para me convencer de que a segunda coisa não decorria necessariamente da primeira. (BAUMAN, 1989/1998, p. 233)

Mais adiante, no próximo capítulo, ficará claro que o paradoxo dessa história que inquietou Bauman já anuncia aqui as primeiras torções a que será submetida nossa racionalidade diante da *noção de absurdo*. Por ora, desse testemunho, quero apenas preservar a ideia sustentada por Bauman de que ainda que talvez não se pudesse ter sido feito muito mais do que o fora – tanto em relação ao Holocausto como ao mendigo – “isso não significa que as aflições morais possam ser postas para descansar. Nem que a vergonha de uma pessoa moral seja infundada (mesmo que sua irracionalidade em termos de autopreservação possa ser provada de fato com facilidade)” (BAUMAN, 1989/1998, p. 233).

Pouco a pouco, a complexidade desses conceitos interconectados vai aumentar a densidade desta introdução. Não quero perder de vista, contudo, a linha de raciocínio que estou desenhando: 1) é impossível não agir; 2) problematizar a ação é igualmente uma ação; 3) a ética absurda é a reflexão crítica que incorpora no seu próprio pensar tanto a problematização da ação sobre a qual ela pensa, como também o fato de essa problematização já ser, ela própria, também uma ação. Gostaria de acrescentar aqui um quarto ponto: agir é política.

Para Hannah Arendt (1958/2011), “agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar” (p.8). Entretanto – e agora retomo o primeiro parágrafo, no qual pontuei sobre a questão da parrésia –, ainda que a política seja ação, o inverso – contrariando o que acabei de afirmar no quarto ponto – não é verdadeiro. Isto é, nem toda ação é propriamente política.

Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo. Nessas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em “mera conversa”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam; o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o “quem”, a identidade única e distinta do agente. (ARENDR, 1958/2011, p. 225)

Disso depreendo que a ação política só o é se quem age, age de modo a produzir uma livre expressão de si mesmo. Arendt concebe que a ação é política quando, em si, coloca sobre o mundo algo inteiramente novo e absolutamente inédito. Isto é, a ação é política quando ela própria é a forma-conteúdo com que a singularidade do agente é impingida como uma nova marca no mundo, o qual só é *mundo* porque é constituído sob o signo da pluralidade de todas essas marcas inéditas que são cada um dos seres humanos quando agem.

A pluralidade, por sua vez, afirma a filósofa, é a condição da ação humana, “porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 1958/2011, p.10). Desse modo, agir não diz respeito apenas ao agente em uma pluralidade, mas, sobretudo, à própria condição de possibilidade de sua existência enquanto singularidade. O ineditismo não está na ação política de forma propriamente dita, toda ação que é política, necessariamente, é inédita porque – para o sê-lo – produz no mundo plural uma pluralização.

É possível retomar, nas palavras de Arendt, a perplexidade de onde derivam os nós desta dissertação – agora, no entanto, já podendo ser considerados sob seu prisma ético e político: o que fazer diante da impossibilidade de não agir, já que,

necessariamente, a ação, para ser como tal, deve estar enredada na teia dos assuntos humanos e, portanto, geradora de uma responsabilidade desconhecida e insolúvel?

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor ou agente do que fez. (ARENDR, 1958/2011, p. 291)

Essa questão do desespero gerado diante de quem se coloca de forma lúcida na teia dos assuntos humanos – ou, até se poderia dizer, diante da existência – é um ponto importante para os próximos capítulos, já que a “coragem” de assumir essa responsabilidade vai caracterizar o *estilo* da ação de cada sujeito diante do mundo. Como vou apresentar no terceiro capítulo, essa estilização da ação é o que caracteriza a peculiaridade da política absurda, já que ela é o resultado de uma ocupação ética de si consigo mesmo, o que desencadeia o movimento da dissidência – a qual vou problematizar nos capítulos quarto e quinto.

Ainda que fosse possível alhear-se dos assuntos humanos, tampouco esta seria uma solução a esse desespero – que pode passar a assolar aqueles que reconhecem essa condição humana de se estar, desde já, no mundo como sendo inescapável. Isso porque, se é possível nos privarmos da responsabilidade advinda do nosso agir positivo, por outro lado, não é possível, ao mesmo tempo, também nos isentarmos, no mesmo movimento, da responsabilidade paradoxal derivada da ação desse nosso não agir. Desde uma perspectiva absurda, ou seremos responsáveis por agir, ou seremos, por não agir. Não há meio termo nesse caso.

Se eu estiver sendo acompanhado nessa linha de raciocínio, veremos que estamos chegando, um pouco mais de cada vez, a uma situação limite, isto é, um momento em que reconheceremos o rosto claustrofóbico da existência propriamente humana. Nela, toda e qualquer pretensão de controle ou previsibilidade dilui-se em meio à contingência imprevisível e irreversível dos assuntos humanos. Em outras palavras, em tal cenário, o bastião da liberdade – pelo menos como em geral se costuma conceber

– perde, gradativamente, seus esplendor e capacidade de dar guarida às aflições humanas.

Se olharmos a liberdade com olhos da tradição, identificando liberdade com soberania, a ocorrência simultânea da liberdade com não soberania – o fato de ser capaz de iniciar algo novo, mas incapaz de controlar ou prever suas consequências – parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda (ARENDDT, 1958/2011, p. 293)

Pelas palavras de Arendt chegamos, enfim, ao absurdo – e tudo começa aqui. Isto é, a pressuposição desta dissertação é a de que parece ser impossível discutirmos a fundo e seriamente a condição humana, sem nos depararmos, em algum momento, com o muro invisível da absurdidade. Em outras palavras, sustento que o pensamento que busca em suas próprias faculdades, de forma radical, o seu próprio fundamento, terminará, mais cedo ou mais tarde, tendo de conformar-se ao silêncio ou, ao invés disso, à transcendência ou à morte.

Porém, não nos precipitemos com os termos. Muitas crianças têm o mesmo nome, mas seus pais são diferentes. Em uma nota de rodapé, Arendt dá seguimento ao seu apontamento sobre o absurdo e diz a qual perspectiva específica faz referência quando o cita:

Essa conclusão “existencialista” se deve muito menos do que parece a uma autêntica revisão de conceitos e padrões tradicionais; na verdade, ela ainda opera no âmbito da tradição e com conceitos tradicionais, embora com certo espírito de rebeldia. O resultado mais consistente dessa rebeldia é, portanto, um retorno aos “valores religiosos”, que, porém, já não têm raízes na fé ou em experiências religiosas autênticas, mas são como todos os “valores” espirituais modernos, são valores de troca, obtidos, no caso, para descartar os “valores” do desespero. (ARENDDT, 1958/2011, p. 293, n 74)

Fitemos esse diagnóstico com atenção, pois ele perpassará toda essa dissertação. Isto é, o fato de que as concepções tradicionais de mundo e de ser humano, bem como as formas tradicionais de conceber as mais variadas dimensões do viver, ainda que possam ser criativas, interessantes e mesmo muito ricas, se não forem radicais – no sentido de ir à raiz –, tendem, inevitavelmente, ou ao *suicídio filosófico*, ou ao suicídio propriamente dito. O primeiro – essa barganha ao estilo filisteu – nada mais é do que uma transcendência empobrecida e envergonhada de si própria, um retorno disfarçado a valores religiosos “inautênticos”. O segundo, por sua vez, uma fuga definitiva do desespero pela desistência da própria vida, um “salto”, mas dessa vez não

mais meramente metafísico ou religioso ao estilo kierkegaardiano. A problematização que aqui se anuncia sobre o absurdo camuseano será discutida no próximo capítulo.

Observando retrospectivamente o que está escrito até aqui, verificamos um trajeto um pouco sinuoso. Iniciei esta introdução dizendo que o objetivo desta dissertação é problematizar os primeiros passos daquilo que poderia vir a se constituir como uma Psicologia Absurda. Passei, então, pelas noções de honestidade, democracia e debrucei-me rapidamente sobre a ética e a política. Mais próximo daqui, apresentei uma breve problematização sobre a liberdade; e, por fim, de mãos dadas com Hannah Arendt, fomos levados ao absurdo e ao desespero existencialista. Muito bem. Agora empreenderei uma tarefa um pouco mais complexa ainda: tentar deixar isso tudo um pouco menos obscuro para começar a direcionar o rumo que tomaremos nos próximos capítulos.

No início desta introdução, afirmei que a trama sobre esta dissertação deriva, *em parte*, da condição de sermos inescapavelmente responsáveis. Esse é um ponto parcial porque a questão específica é problematizar o papel *da psicologia* diante dessa condição. Isto é, as pressuposições que foram afirmadas até aqui são as de que as dimensões ética e política compõem, de forma indissociáveis, a trama do existir humano. Essa forma de entendimento busca superar a forma tradicional de se conceber a existência. Isto é, quero sustentar, portanto, que o mundo, a realidade, a existência, podem ser entendidos como *relação*. Sendo assim, a psicologia, por ocupar-se daquilo que é próprio da condição humana, e, portanto, da existência do humano que *é*, só poderia corresponder à altura de tal incumbência inatingível caso, ela também, incorporasse no seu fazer, na sua ação, na sua *práxis*, o reconhecimento de que é impossível – a ela também – não ser responsável; e que, portanto, toda ação é, necessariamente, ética e política. Mais do que isso, que viver é estar, desde já, situado, ou seja: ser *em* e *com* um *ethos* específico, singular.

O problema do parágrafo anterior evidencia-se desde o momento em que se aceita que as psicologias também são específicas, situadas e singulares, respondendo, desse modo, no próprio ato de aparecerem, a questões pontuais e contextuais, inerentes ao ponto de onde aparecem. A questão, porém, é que ela, a psicologia – moderna que é, assim como todas as ciências humanas – tende a perspectivar os assuntos humanos de forma genérica e universalizada, colocando-se, dessa maneira, como que em uma exterioridade do seu próprio contexto histórico.

Do mesmo modo, porém, uma Psicologia Absurda, que por acaso tendesse a se opor a outras psicologias, estaria inclinada a entrar no mesmo processo – ainda que possivelmente em sentido contrário – de justaposição de *suas* verdades, igualmente generalizáveis e universalizantes. É justamente por isso que o empreendimento central desta dissertação pode ser entendido como a problematização das possibilidades de a ética e não as técnicas, as práticas, os referenciais teóricos ou epistemológicos, ou o que quer que seja, como sendo o “fundamental” dessa psicologia. Como sugestão para escapar dessa armadilha sempre presente de apenas inverter o vetor de perspectivação está a retirada da dimensão puramente intelectual desse pensamento fundacional, situando-o, portanto, mais próximo de uma vivência. Isto é, o esforço para atualizar tal psicologia estaria centrado, ao invés de em simplesmente pensá-la, em inventar modos, formas e estilos originais, inéditos e singulares de vivenciá-la, experienciá-la; enfim, torná-la uma *práxis* de si e do outro. A realização desse exercício traria a tona outra discussão imbricada nesta dissertação, isto é, o resgate do caráter material da ética.

Contudo, ainda que se diga isso, mantém-se o problema de como experienciar e viver algo que, em si, desde já, está sendo produzido de antemão pelo pensamento e suas limitações? Ainda que esta dissertação, evidentemente, não pretenda dar conta disso, acredito que uma sugestão possível seja reconhecer no próprio ato de pensar essa psicologia, os limites desse pensamento que se constitui como seu fundador. A partir disso, explicitar o quanto, ele próprio, já é constituído na dimensão da vida e do viver, isto é, que ele próprio já está sendo, desde sempre, *relação*. Essa inflexão – isto é, voltar-se sobre si mesmo enquanto outro – encontra nesse “em si” do pensamento fundamental não mais uma substância, mas sim um processo, um *movimento*, uma sequência de atos, todos eles não necessariamente lineares, contínuos ou evolutivos.

Ao fim e ao cabo, como fundamento desse pensamento fundacional, haveria o próprio *ethos* em que ele se constituiu como tal, essa ambiência originária e generativa que constantemente cria-se e recria-se ao se inventar naquilo que estamos sendo agora, juntos. Desse modo, o que os limites do pensamento sobre uma Psicologia Absurda evidenciaríamos não é algum conteúdo propriamente dito, mas sim seu movimento, sua forma, seu modo, seu *estilo*, e este – por não ser pensável, mas tão somente “vivenciável” – poderia – para satisfazer as ambições de nossa razão ocidental – fazer as vias do fundamento não fundamentado – estético ou intuitivo, se quisermos – desse *ethos absurdo*.

Nesse regresso ao começo em que tudo termina, expõe-se a dimensão existencial – o *ethos* – que agora não será mais puramente abstrato e imaterial, mas também corpóreo e estético; o *locus* mínimo de encontro dessa singularidade-plural, o ponto de atravessamento das relações, ali, exatamente naquele espaço infinitesimal, onde o comum se torna singular e o singular se torna comum; enfim, a dimensão em que o verbo se faz carne: a superfície do mundo.

No próximo capítulo, vou explanar mais detidamente porque aqui, bem neste ponto, está o limite máximo até onde podemos chegar de forma analítica. Para além daqui, o pensamento torna-se impotente, apenas especulação ou fé. Entretanto, essa constatação – a de que o pensamento aqui encontra seu limite – também pode ser pensada como a condição de possibilidade de um poder, um *poder ser*, o qual encontra no seu limite o alicerce para o seu deslocamento, não mais restrito ao plano das ideias, mas agora lançado ao mundo da vida.

Esse raciocínio – que evidentemente é absurdo e paradoxal – visa solapar a si mesmo, como se nesse ato de explodir a si mesmo, o pensamento se impulsionasse para fora da alma, tornando-se o movimento de um corpo que age, porque agora *pode* agir, alheio a um dever-ser *de direito*. No próximo capítulo vou desdobrar essa noção de direito, a qual será crucial durante toda a dissertação.

Esse procedimento, no entanto – o de fazer o pensamento se voltar radicalmente contra si – não é uma superação dos muros invisíveis da razão, porém pode ser um antídoto para uma eventual passividade ressentida diante deles. Isso porque, a partir do reconhecimento da existência de tais limites – que só podem ser constatados, evidentemente, desde uma perspectiva de ser humano específico – eles deixam de ser uma contenção, mas, ao invés disso, tornam-se uma capacidade propulsora que impele, não a superá-los, mas, ao invés disso, a superar a própria imagem desse ser humano que se reconhece a si próprio diante desse impasse. Isto é, ainda que alguns problemas talvez não tenham solução, *sentir* isso, pode proporcionar, diante da insuficiência de determinadas respostas, a proliferação de novas perguntas. O que esse movimento absurdo propõe – e aqui adianto a proposta mais cara da Psicologia Absurda – é restituir ao ser humano a sua capacidade de se deslocar, de se movimentar, de vir a ser outro de si e nada mais do que isso. Como disse, essa psicologia é, mais do que qualquer outra coisa, modesta.

Como já disse também, aqui a existência humana é um todo relacionado, não sendo possível, portanto, interferir em um nó dessa rede existencial sem, com isso,

impactar a todo o complexo. Desse modo, deslocar o problema da dicotomia ser humano versus mundo – o que, em última análise é o que movimenta o pensamento absurdo – implica uma reversão epistemológica que passe a problematizar a própria relação estabelecida entre ser humano e mundo, bem como a imaterialidade e inconsistência dessas ideias quando isoladas. Isto é, problematizar não só a relação, mas, antes disso, dar um passo anterior e problematizar as próprias condições de possibilidade dessa problematização, não para cair em uma filosofia filosofante que tente dar conta de uma crítica da razão em sua maior pureza, mas para, a partir dessa insuficiência da própria problematização intelectual, deixar-se tocar pelas outras possibilidades de viver que não sejam tão somente intelectivas. Isso porque, esse tipo de reflexão – a que não reflete sobre si – termina por ignorar a sua própria constituição, o *ethos* de onde deriva, o seu caráter relacional.

Nas filosofias metafísicas da atualidade, particularmente em diversos textos existencialistas, o problema do muro invisível expressa-se na própria escolha das questões a serem debatidas. Os autores concentram-se em problemas que afetam o indivíduo isolado, como a solidão, a angústia, a dor e a morte. E, como os expoentes da metafísica contemporânea geralmente descartam do centro do interesse as questões da percepção e do conhecimento, concentrando-se, em vez disso, nos problemas da "existência" humana como tal, ou da "experiência imediata", é comum podermos ver com mais clareza o que distingue seus interesses das preocupações dos filósofos europeus clássicos dos séculos XVII e XVIII do que aquilo que têm em comum com estes. Mas, por certo, os grandes filósofos clássicos não estavam exclusivamente interessados nas questões da "razão", como é freqüente alegar-se, uma razão às vezes caracterizada, de modo muito condescendente, embora com uso considerável da argumentação racional, como "seca" ou "árida". À sua maneira, tal como seus sucessores recentes, eles buscaram respostas para perguntas concernentes ao lugar do homem no mundo, ou a suas relações com as outras pessoas. E, nesse aspecto, sua abordagem quase não diferiu da dos filósofos metafísicos da atualidade. Com muito poucas exceções, tanto uns quanto outros interessaram-se primordialmente por questões do ser humano, como se a existência de uma pluralidade de pessoas, o problema da coexistência dos seres humanos, fosse algo acrescentado, acidental e extrinsecamente, aos problemas da pessoa individual. Problemas como a solidão ou a "experiência direta", e como o do conhecimento, em que um "sujeito" isolado se opõe ao mundo dos "objetos" em sua busca de certeza, estão intimamente relacionados. A imagem não questionada do homem e a noção de autopercepção subjacente a ela são essencialmente idênticas em ambos os casos. O filósofo, quando suas idéias não se perdem em noções nebulosas de uma existência supra-individual, assume sua posição "no" indivíduo isolado. Pelos olhos dele, fita o mundo "lá fora" como que através de pequenas janelas; ou então medita, desse mesmo ponto de vista, sobre o que está acontecendo "do lado de dentro". (ELIAS, 1987/1994, p. 101)

Uma ocupação lúcida de si

A Psicologia Absurda é aquela que se ocupa com lucidez da trágica e dramática condição humana: isto é, reconhece de forma crua e sem subterfúgios que, por *sermos* relação – isto é, desde já *sermos-com-os-outros* – ela não somente assume a responsabilidade por si, mas também pelo outro. Obviamente, esse “assumir” (entendido como tomar para si) é também um subsumir (perpectivar a partir daquilo que é mais amplo do que tão somente o *si* e o *outro*). Desse modo, ela não se reconhece como tutelando ou isentando esse outro de sua própria responsabilidade, mas se mantém lúcida de ser responsável tanto pelo seu próprio agir de cuidado para com o outro, como também pelas ações derivadas desse seu cuidado sobre o outro que vão derivar em ações desse outro para com os outros e assim sucessiva e caoticamente.

Isto é, esse *si* do outro não é independente desse *si* de mim e, portanto, cuidar do outro se torna indissociável do cuidar de mim que cuida desse *si* do outro. A questão, porém, que será abordada no último capítulo é que, por ser absurda, a responsabilidade dessa psicologia não está ancorada em estatutos ou morais estabelecidos *a priori*. Isto é, como já disse, não é com base no passado ou mesmo temendo o futuro que essa psicologia irá praticar sua ética, mas no *poder ser* imediato, inédito, original e imprevisível de que é capaz agora. Portanto, o que balizará essa dimensão da responsabilidade não é a culpa, o medo ou o *dever*, mas, ao invés disso, o poder e a vontade – ou, em outras palavras: o amor por si.

Já que estamos em um horizonte histórico que nos exige uma especificidade racional e que delimite e circunscreva de forma clara e distinta o campo técnico e profissional do qual fazemos parte, talvez eu seja exigido a especificar como a psicologia pode ser entendida nessas reflexões iniciais que fiz até aqui. Se este for o caso, eu poderia dizer que o próprio da Psicologia Absurda é uma ocupação que se reconhece como *práxis*, isto é, tendo como campo de atuação a própria ação que constitui o âmbito dos assuntos humanos. Desse modo, sua especificidade deixa de ser meramente procedimental. Agora ela passa a se debruçar sobre as condições de possibilidade da coragem sem garantias, dessa vitalidade de si que torna possível aos seres humanos lançarem-se *no* mundo, *com* o mundo, para, juntos, constituírem e inventarem a si próprios. Por essa razão, essa psicologia não está relacionada apenas à

técnica ou aos métodos, mas, sobretudo, à própria ação, às condições de possibilidade da ação e dos atos propriamente ditos. Melhor dizendo – desviando até certo ponto do que até aqui estava sendo afirmado –, o específico dessa psicologia não é, exatamente, sua ocupação com a condição humana, já que talvez seja impossível que qualquer campo humano não esteja ocupado, de algum modo, com ao menos um elemento disso que é comum a todos nós. O específico da Psicologia Absurda, nesse sentido, é, então, ocupar-se, justamente, com aquilo que há de mais trágico e dramático dessa condição: a responsabilidade – a qual só existe, justamente, por estarmos limitados a meio caminho entre uma *quase* onipotência e uma *quase* ignorância – a liberdade sem soberania que aludiu Arendt (1958/2011, p. 293) lá atrás. Se fôssemos absolutamente onipotentes, teríamos também o poder de saber tudo, e, aquele que sabe, é divino, porque, quem sabe, nada quer. Por outro lado, se fôssemos absolutamente ignorantes, nunca saberíamos nada, e quem nada sabe – apesar de a tudo querer – paradoxalmente, não é menos divinamente ocioso em sua total inquietude, pois, alienado de sua condição, não mantém seus olhos sobre si mesmo, sequer sabe que *é*, ou que está sendo, ou que fora.

A tragédia mesmo é não sabermos se sabemos. Pior do que isso: dramático é o paradoxo de que nem mesmo isso podemos saber. Se ao menos soubéssemos que de fato não sabemos, ao fim e ao cabo, poderíamos afirmar, com convicção, esse não saber. Se pudéssemos afirmar sem receios que não sabemos – por mais ingrato que isso fosse – ainda assim isso nos permitiria repousar nossa consciência no sono dos inocentes que não têm mais nada a perder.

É nesse sentido que o mais específico dessa psicologia é o seu *ethos*, essa ambiência na qual, a partir de uma ética pontual, a *Ética do Silêncio*, deriva toda a ação de ocupação com a trágica e dramática condição humana – condição esta comum tanto ao *com* quem ela se ocupa como desse si mesmo *de* onde ela se ocupa. No segundo capítulo, será desdobrada essa ética, ponto arquimediano desse *ethos* que está sendo problematizado nesta dissertação. Até chegarmos ao sexto capítulo – aquele que tratará especificamente da Psicologia Absurda –, entretanto, precisaremos fazer um trajeto que consistirá na composição gradual de o que venha a ser isso que é o “fundamento” dessa psicologia, o seu mínimo divisor comum: o seu *ethos absurdo*.

Não raro, diante da complexidade da existência – tal qual avestruzes que enterram a cabeça diante de ameaças “externas” – somos tentados a evadir, seja para dentro – para nossa “interioridade” –, seja para fora – algum escapismo místico. A questão a que se propõe esta dissertação é, como já disse, muito singela: simplesmente

iniciar uma reflexão que sugira trazer para dentro da psicologia elementos que possam fazer dela esse *locus* no qual – diante da complexidade ontológica e epistemológica da existência – o agir, o viver *na* e *com* essa própria complexidade torne-se, ele próprio, o apaixonante e trágico fim em si mesmo que é o viver – mas, que também se poderia dizer, o apaixonante e trágico fim em si mesmo que é a política e a ética.

Perdoem-me a extensão da próxima frase, mas julgo que, somente assim, ela consegue concatenar, razoavelmente, as idéias que tenho receio de que, de outro modo, poderiam ficar dispersas. O que vou buscar fazer a partir daqui é ir dando pistas de como as noções de absurdo, ética e política – de que aqui já dei notícia – bem como as de revolta e dissidência – que ainda vou explicitar –, compõem, indissociavelmente – juntas com a *dimensão* da estética, a qual não vou discutir em profundidade nesta dissertação, mas que é indispensável para se *sentir* o que quero dizer –, engendradas na noção de *ethos absurdo*, sejam aquilo que, juntos, permitem apontar para outro referencial vivencial *possível*, agora, para uma psicologia singular. Nesse sentido, gostaria que acompanhasse a leitura das frases e parágrafos presentes nesta dissertação, uma *inclinação* de busca não apenas pelo conteúdo e significado das noções positivadas nela, pois, em função dos limites da linguagem, preciso que, juntamente com aquilo que se lê, seja lido também aquilo que não está materialmente disponível – ao menos não como palavras escritas. Isto é, deixar-se afetar por esta proposta: a de que há uma relação indissociável entre as noções mais originárias de política, ética, estética, psicologia e o viver. E que, portanto, se quisermos pensar no que poderia constituir uma psicologia mais originária, esta também deveria estar, de algum modo, sensível a essa intuição, a ponto, talvez, de ela própria constituir-se numa espécie de arte que incorpora no seu cuidado de si e dos outros – desse seu saber-viver – a ocupação com um saber-fazer que tem por meio o seu próprio fim, o qual é um *fazer-viver* a si e ao outro.

Essa insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (“atualidade” [*actuality*]), com a qual se designavam todas as atividades que não visavam a um fim (que são *ateleis*) e não deixam obra alguma atrás de si (não deixam *par’ autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho. É da experiência dessa total atualidade que advém o significado original do paradoxal “fim em si mesmo”; pois, nesses casos de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede ao processo e o extingue, mas está incrustada nele; o desempenho é a obra, é *energeia*. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos do que a *ergon tou anthrōpou* (a “obra do homem” *qua* homem); e, se definiu essa “obra” como “viver bem” (*eu zēn*), queria com isso dizer

claramente que a “obra”, nesse caso, não é produto da obra, mas só existe na pura atualidade. Essa realização especificamente humana encontra-se completamente fora da categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser atualizadas, mas são, por si mesmas, “atualidades”. Em outras palavras, os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse “fim”, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que sua própria atualidade. (ARENDR, 1958/2011, p. 257)

Começando a caminhar no deserto

Antes de apresentar os capítulos que vão se seguir a esta dissertação, gostaria de compartilhar algo inquietante que está indissociavelmente ligado ao próprio problema da constituição de uma Psicologia Absurda: qual seu *objeto*? E, por consequência, qual o *objeto* desta dissertação? Isto é, ainda que se pudesse aceitar que o objeto desta dissertação é a Psicologia Absurda, isso não seria, de todo, verdadeiro, isto porque ela, a Psicologia Absurda, para ser como tal, não admite ser objetificada.

Dentro da universidade, mais especificamente dentro do contexto científico e acadêmico, costuma-se ter como objeto de trabalho aquilo que é considerado “empírico”, isto é, fatos positivados no mundo que está aí. Se for esse o caso, esta dissertação estaria muito mais inclinada para o oposto, isto é, para o abstrato. Em função da dificuldade de a psicologia definir-se para si própria sobre seu estatuto – filosófico, científico, político, artístico, místico, moral ou policial – essa suposta inclinação para o abstrato seria particularmente conturbada. Porém, não considero que seja o caso. Isso porque não penso que, ainda que o *objetivo* desta dissertação seja, como já o disse, a problematização das condições de possibilidade para uma Psicologia Absurda, o seu *objeto*, no entanto, é aquilo que poderíamos chamar da “consistência existencial” que não só constitui, mas que é a própria ambiência na qual perspectivamos o mundo e a nós mesmos. Isto é, não considero de modo algum que isso que estou chamando de *ethos* seja uma entidade abstrata, pois ainda que sua substancialidade possa ser questionada, os seus efeitos são inegáveis. O que quero dizer com isso é que é impossível, como julgo ter dito bem Hannah Arendt, separarmos aquilo que somos daquilo que fazemos. Nesse sentido é que a empiria desta dissertação – se assim o necessitarmos – consiste, justamente, no fato de que parto, não de um mundo etéreo, mas, ao contrário, da atual, consistente e material condição a que é submetida as

possibilidades de se vivenciar a psicologia agora. A partir daí, acredito que só é possível manter-me fiel àquilo que entendo como sendo “o” real, caso eu não o aceite, inteiramente, como tal. A discussão sobre o real não será formulada de modo propriamente dito aqui, mas, aos mais *sensíveis*, talvez fique quase explícita essa noção. Portanto, do mesmo modo que entendo o objeto desta dissertação como sendo a problematização dessa consistência existencial que nos constitui, nosso *ethos*, também considero que o objeto da Psicologia Absurda é, no mesmo sentido, a pluralidade de *ethos* que constituem a existência humana e, dentre os quais, ela própria se reconhece como sendo apenas mais um – evidentemente singular, assim como todos os outros.

Cada *ethos* está circunscrito pelas limitações interpretativas – ou epistemológicas – que lhe cabem. Estas limitações são elas próprias entidades concretas e materiais que produzem efeitos no mundo e na teia dos assuntos humanos. Tencionar e, no limite, talvez desestabilizar alguns desses limites interpretativos com os quais se pensa a psicologia agora é o que sutilmente perpassa o meu horizonte de desejo. Isso porque considero que é *a partir de e com* esses limites interpretativos que constituímos grande parte do que entendemos como sendo o que é a psicologia, bem como seus métodos, referenciais e objetivos. Dito de outro modo, desde uma perspectiva absurda não é possível o pensamento de uma psicologia que não comece pensando, antes de mais nada, sobre as limitações do seu próprio pensar e os desdobramentos derivados dessas limitações. Isto porque, ainda que possamos discutir o que venha a ser a *psychē*, não podemos ignorar que ela – ou sua busca, ou seu descobrimento, ou sua invenção, ou etc. –, ainda que não definida, é o que constitui o próprio da psicologia. Como poderíamos, então, empreender a análise da *psychē* das nossas psicologias contemporâneas? Ou, para nos mantermos seguros, optaremos por partir do dogma de que nossa psicologia não tem alma?

Penso que, às vezes, não há nada mais empírico do que aquilo que é o mais radicalmente abstrato. Em outras palavras – por mais sedutoras que sejam as razões que me explicam o funcionamento material e positivo do mundo – ainda assim não estou de todo convencido que foram *apenas* as infraestruturas que produziram Auschwitz e os gulags – para ser clichê –, tampouco a exploração diária em nossas periferias espalhadas pela América Latina – para tentar ser menos clichê. Não. Ainda que seja inegável o papel de um tipo de materialidade específica que constitui nossos saberes, ainda estou convencido de que, no fim das contas e tratados, o que há – e sobra – é um *ethos* adoecido – perdoem-me o moralismo necessário – vinculando-nos uns aos outros, com

ou sem a intermediação de nossos instrumentos, ferramentas e utensílios. Por essa razão, acredito que uma Psicologia Absurda, tomando por objeto os *ethos*, não poderia deixar de começar sua história ocupando-se do seu próprio *ethos*, buscando, desse modo, deixar ouvir as suas próprias limitações caladas no silêncio. Essa psicologia também poderia ser chamada “dos limites”, isso porque não reconhece a possibilidade de que qualquer entidade, nem a si própria, seja destituída de novos e crescentes limites.

Talvez, tentando ser um pouco mais claro, poderíamos aproximar um pouco mais a noção de *ethos* com a de ética e, nesse sentido, o objeto desta dissertação, mais do que a ética propriamente dita, se torna a problematização daquilo que dá substância a essa noção aparentemente abstrata. Ou seja, se, como disse, situei a ocupação da Psicologia Absurda com a responsabilidade é porque estou acreditando que esta noção [responsabilidade] é o fenômeno propriamente corpóreo e material da ética. Irei sustentar, portanto, através das noções trabalhadas nos capítulos seguintes, que, enquanto a *ideia* de ética estiver submetida e vinculada à de imaterialidade ou abstração, a constituição da psicologia, enquanto campo, área ou mesmo profissão, talvez continuará sendo uma ambição impossível. Não porque não existam centenas de psicologias excelentes, mas porque, de certa forma, no limite, a excelência que elas acabam exercendo é, de certo modo, derivada de outros campos, estes sim com suas finalidades, objetivos e pressupostos específicos. Isso significa que, seja como forem definidas as psicologias, por certo, nenhuma delas advoga para si a missão de espalhar o mal radical pelo mundo. Entretanto, se este não é o caso, qual é a noção de bem e mal que elas têm? Ou melhor, o que as faz acreditar que o bem sequer existe? O que quero dizer com isso é que, desde uma perspectiva absurda, não há nada mais arriscado do que tentar fazer o bem, uma vez que, a pergunta que não quer calar é: quem cuida desse cuidador bondoso? Ou, melhor dizendo, sob que parâmetros éticos, epistemológicos, ontológicos, políticos, estéticos – e, sem dúvida nenhuma, materiais também – a prática desse bom cuidado foi constituída? Acredito que uma *práxis* da psicologia que seja de certo modo específica – e sei que aqui estou parecendo me contradizer – necessitaria de um referencial, um *ethos*, também singular – e modesto. Essa aparente contradição – buscar uma especificidade diante do reconhecimento de que a existência é relacional –, no entanto, será melhor detalhada no último capítulo, quando eu for propor o que penso ser o próprio e específico de uma Psicologia Absurda.

Agora farei uma breve apresentação de cada um dos capítulos que se seguirão. Todos eles foram pensados como uma espécie de “acareação” com o absurdo. Isto é, o

absurdo, “em si”, como vou mostrar no próximo capítulo, não é nada – talvez nem nada ele seja, em função de sua negatividade *quase* absoluta. *Quase* porque a perspectiva do absurdo *quase* não admite totalidades, só paradoxos e seus limites. Nesse sentido, a potência de filosofar com o absurdo não está *nele*, mas em colocar frente a frente *com ele* as questões que queremos problematizar, uma vez que diante desse silêncio que ele é, toda assertiva derivada dali torna-se lúcida da totalidade de seu peso. Em outras palavras, lúcida de uma responsabilidade que não admite escusas, a não ser aceitar e afirmar a própria vontade e opção daquele que assevera – e nada mais do que isso.

No primeiro capítulo – **FRENTE A FRENTE COM O ABSURDO** –, vou começar apresentando *O rosto do absurdo*. Aqui vou pontuar as suas noções preliminares. Adiante, vou discutir o exercício reflexivo do qual Camus se vale para derivar seu pensamento nesta arquitetura movediça. A esta parte do capítulo, chamo *A Filosofia do Absurdo*. Em seguida, vou me debruçar sobre o ponto de chegada, mas que essa filosofia converte em ponto de saída: *O cogito camuseano*. Nesse ponto, vou tentar expor como Camus supera a dúvida metódica cartesiana, desdobrando, a partir dali, toda a sua filosofia. Ao fim, vou apresentar a que *estilo* de filosofia o absurdo dá início: *A filosofia dos limites de Albert Camus*. Nesse ponto vou distinguir a filosofia camuseana da dos chamados existencialistas, bem como seus precursores, os quais, tentando escapar de todas as condições e limites a que a condição humana está circunscrita derivaram soluções que nada mais faziam do que um escapismo abstrato ou mesmo físico – quando consumados com o suicídio propriamente dito. Esta última discussão é de extrema importância porque ela retornará quando eu for apresentar o problema com que se depara a política absurda, já que, para esta, muito do que se entende hoje por política pode ser considerado uma versão atualizada desse escapismo filosófico.

No segundo capítulo – **FRENTE A FRENTE COM A ÉTICA ABSURDA** – a *Ética do Silêncio* foi escrita a partir da seguinte pergunta: qual ética poderia ser derivada das obras de Albert Camus? Como seria possível, através dos seus escritos, dos seus atos e de seus personagens, isto é, do seu estar-no-mundo, circunscrever a sua obra em *ethos*? As sugestões dadas a essas perguntas serão fundamentais para compreender o todo desta dissertação, já que ela se propõe a problematizar, justamente, a materialização da ética. Na primeira parte do capítulo, *Desfundamentando a desfundamentação*, vou retomar do primeiro capítulo um ponto crucial para se pensar o absurdo: mantê-lo permanentemente como tensão, isto é, não fazer dele uma fundamentação. Penso que a grande contribuição de Camus é justamente ter tentado

empreender este exercício. No tópico seguinte, *A práxis de viver*, destacarei o paradoxo de que, mesmo o absurdo destituindo a existência de critérios, ainda sim, viver, em si, já é uma escolha e, portanto, uma práxis que exige de quem vive, no próprio ato de estar vivo, a assunção de critérios. Com o próximo ponto, **Ouvir o silêncio**, vou apresentar o entendimento daquilo que pode vir a ser o silêncio desde essa perspectiva ética. Vou mostrar a inversão de sentidos que se deu com a modernidade, deslocando a compreensão do mundo da audição para visão e o conseqüente isolamento decorrente dessa mudança epistemológica. No último tópico, *A Ética do Silêncio*, vou discutir aquilo que é mais próprio do *ethos* absurdo, isto é, a serenidade dessa ética constitutiva da inquietação. Esse último ponto é extremamente importante, pois ele abre espaço para discussão política que se seguirá no próximo capítulo, já que desde o absurdo a ética é um duplo da política.

Em seguida, no terceiro capítulo – **FRENTE A FRENTE COM A POLÍTICA ABSURDA** –, o mais longo desta dissertação, iniciarei com *A ética política, a política ética*. Esta discussão pode ser considerada quase central a esta dissertação, já que vou buscar demonstrar que o próprio da política é a ética. Melhor dizendo, que a política é a perturbação do *ethos*, e que é o *estilo* dessa perspectivação ética da política que determinará essa política ética derivada do absurdo. No segundo ponto, *Política e violência*, vou sustentar que, desde uma perspectiva absurda, é impossível definir ou conceituar o que venha a ser a política sem, para isso, já a estar praticando. Isto é, que a política não é um conceito, mas um *ethos* em movimento em direção ao outro, *com* o outro. Neste ponto vou retomar a discussão desta introdução sobre o agir e problematizar que a disputa pelo “entendimento” não se faz no plano da racionalidade, em sentido estrito, mas, sobretudo, no plano da ética. Isto é, fazer compreender é *sensibilizar* de tal modo outro *ethos* para que este se sintonize com o nosso. Desde o absurdo, o ato de fazer-se compreender já seria um ato propriamente político, e, portanto, necessariamente violento. Para perspectiva absurda, porém, compreender é sentir, desse modo, para entender a política propriamente absurda, antes seria necessário pensá-la como uma arte de produção de sentidos, através da variação dos significantes do mundo. Isto vou abordar no tópico *A grande arte das combinações impossíveis*. Adiante, em *O argumento parricida*, vou expor a condição mínima necessária para que aconteça esse estilo de política, isto é, a constatação da ausência de fundamentos existenciais. O problema da ausência de fundamentos desencadeia outra reflexão necessária: a liberdade. Esta, vou abordar em *A condição paradoxal da liberdade*.

Nesse ponto, vou discutir a relação entre *limite e potência, instituição e processo, restrição e liberdade*. No último ponto, *Revolta, dissenso e dissidência*, vou discutir o modo como se dá a vivência dessas antinomias desde uma perspectiva absurda.

No quarto capítulo – **FRENTE A FRENTE COM A DISSIDÊNCIA ABSURDA** –, pretendo, a partir de personagens históricos, problematizar as características e limites desse termo. Vou começar com *O vir a ser dissidente*. Nesta breve caracterização, vou fazer as primeiras aproximações dessa noção que se constitui como a materialização da política absurda. Em seguida, em *O primeiro dissidente*, vou retornar ao mundo grego para mostrar sob quais parâmetros Sócrates pode ser considerado um dissidente. Em *dissidências e dissidentes*, vou começar a ampliar essa noção, mostrando até que ponto ela não é suficiente para dar conta da problemática derivada do absurdo, isto é, até que ponto a dissidência – como movimento – enfrenta dificuldades para resistir em não se tornar uma posição, e, portanto, comprometer a perspectiva da absurdidade. Aqui vou iniciar a discussão sobre um interessante dissidente, Solzhenitsin. Adiante, em *Diga-me quem admiras que te direi quem és*, vou apresentar alguns atravessamentos entre Hannah Arendt, Walter Benjamin e Albert Camus, todos eles, de certo modo, dissidentes de seus contextos imediatos, e que, dessa forma, foram protagonistas de atos também dissidentes. No próximo tópico, *Uma dissidência menor*, vou sustentar que desde um *ethos* absurdo, ao se perspectivar o mundo a partir da Ética do Silêncio, buscar a dissidência em personalidades históricas como essas que citei, termina por ofuscar aquilo que é o mais próprio do absurdo, isto é, o interesse apaixonado pelo que há de menor e mais insignificante na existência, por aquilo há de excluído na totalidade, pelo que permanece calado no silêncio ruidoso. Para tanto, vou ilustrar esse caráter minoritário da ética absurda ao resgatar a história de um pequeno dissidente, o médico Ignaz Philipp Semmelweis. A partir dessa ilustração, em *Jogando com o silêncio das margens*, vou destacar a proposição ética e política do que seria uma dissidência propriamente absurda, isto é, aquela que faz do movimento absurdo o seu próprio conteúdo, este ponto pode ser considerado a introdução para o próximo capítulo.

No penúltimo capítulo – **FRENTE A FRENTE COM A DISSIDENZ** –, vou dar continuidade ao tópico anterior, entretanto apresentando essa noção que construí – a de *dissidenz* –, noção esta que se tornou necessária a invenção para que eu pudesse dar conta daquilo que entendo como sendo a dissidência propriamente absurda – diferenciando-a, portanto, da perspectiva absurda da dissidência problematizada no

capítulo anterior. No primeiro ponto deste capítulo, ***O movimento estático*** – em alusão aos paradoxos de Zenão –, vou retomar a discussão do capítulo anterior sobre a dissidência de Solzhenitsin e Semmelweis, para, a partir deles, demarcar a diferenciação desta perspectiva em relação à *dissidenz*. No próximo tópico, ***E a carne se fez poesia***, vou articular como as noções de revolta, absurdo e dissenso contribuem para constituição da *dissidenz* como o movimento poético que anima a política absurda, entendida aqui como o próprio movimento existencial do viver. No tópico seguinte, ***Tornando-se o amor do mundo***, vou sustentar que esse movimento apaixonado, que tende a ser sem sujeito – isto é, almejando à própria relação mesma como sendo o si próprio, ou seja, a inclinação a se tornar pura relação – pode sugerir uma perspectiva alternativa para vivenciar o problema sobre a ação e a responsabilidade expostos aqui nesta introdução. Isto é, neste ponto, vou sustentar que a *dissidenz* é o movimento que retira a questão da ação e da responsabilidade da dimensão moral, isto é, do *dever ser*, reposicionando-a, ao invés disso, no âmbito do *poder ser*, este movimento entendido como a própria constituição do amor. Para encerrar esse capítulo, apresentarei ***Zaratustra: o dissidente absurdo***, aqui sugerirei que Zaratustra poderia ser – ainda que não pudesse, pois isso seria uma contradição – o personagem que é e não é o dissidente propriamente absurdo, aquele que encarna, portanto, o movimento poético da *dissidenz*.

Por fim, em – **FRENTE A FRENTE COM A PSICOLOGIA ABSURDA** –, vou desenvolver essa noção como sendo ***Uma filosofia carnal***. Isto é, um *ethos* que – a meio caminho *entre* a ciência e a filosofia – encontra na ocupação com aquilo que é propriamente vivente, encarnado e apaixonado, a especificidade de sua *práxis* absurda. No próximo tópico, ***A Psicologia Absurda: uma criação sem amanhã***, vou problematizar que, diante do absurdo, esta psicologia é aquela que se faz arte, uma vez que todos os fundamentos primeiros estejam suspensos, a não ser seu próprio *ethos* desfundamentado. Este, porém – que se pretende um duplo do viver, portanto, estético – constitui-se sem sentido, finalidade, rumo ou destino definidos *a priori* ou em relação de exterioridade de si para consigo próprio. No próximo ponto, ***O que pode a psicologia?***, vou aproximar a noção de *dissidenz* – esta que encarnaria o próprio *ethos* absurdo – da psicologia. Desse modo, vou apresentar que o próprio da Psicologia Absurda é restituir à existência, de si e dos outros, sua existência comum, o seu caráter de *poder ser*, isto é, atualizar continuamente o vir a ser de tudo aquilo que não seria *necessário*, mas tão somente *contingente*, fazendo desse processo de vivenciar o *ainda* inexistível o próprio amor de estar-no-mundo. Decorre daí seu caráter ético e político.

Para encerrar os capítulos desta dissertação, no último tópico, *As marteladas de uma Psicologia Absurda*, discutirei questões práticas de método e formação dessa psicologia. Para tanto, mostrarei que, desde essa perspectiva – por ser sempre sem amanhã –, não há prescrições, já que ela visa tão somente à singularidade e originalidade. Desse modo, o que se torna central desde essa perspectiva é seu *ethos*, isto é, todos os referenciais e métodos dessa psicologia derivam de sua ocupação de si consigo própria, lúcida, nesse movimento, de que não há deveres ou balizas, apenas o desdobrar-se indefinido do seu poder, do seu *poder ser* no mundo, *com* o mundo, *para* o mundo. A arte dessa psicologia é o poder de converter em arte o próprio viver.

Últimos apontamentos introdutórios³

Antes de ingressar no primeiro capítulo e na dissertação propriamente dita, quero pontuar uma noção que percorrerá a toda ela: considerarei o pensamento limítrofe – aquele que vai ao seu próprio limite – como o pensar propriamente dito. Essa afirmação pode soar excêntrica caso ainda insistirmos na ideia de que pensar é fácil. Por eu não considerar dessa forma é que aqui quero tomar o pensamento como algo capaz de desencadear atos políticos. Isto é, o pensamento como aquilo a partir do que são inseridos novos entes, direitos, deveres, ordens ou ordenações no mundo ou, ao contrário, como aquilo que provoca a desestruturação e ruína de tudo isso. Ou, dizendo melhor ainda, que colocar o novo no mundo é inventar esse mundo novamente, e toda

³ AUTOPSILOGRAFIA

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas da roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama o coração.

Fernando Pessoa

invenção é desestabilizadora, porque aquilo que está instituído tende a ser tido como uma totalidade acabada. E toda totalidade tende a não admitir qualquer coisa que não seja si própria. A totalidade é sempre fascista.

Também parto da ideia de que toda invenção é humana. E que quando essa curiosa capacidade de inventar e criar se volta para problematizar o próprio ato que viabiliza a criação, acontece uma interessante arte: a filosofia. Uma vida não seria suficiente para teorizar o que é a filosofia. Há muitas versões, autores e escolas a esse respeito. Eu – de bom grado –, honestamente, vincular-me-ia a quase todas. Nesse momento, agrada-me mais, porém, pensar a filosofia não só como o pensar para além do pensamento, mas como a arte de criar conceitos (DELEUZE & GUATTARI, 1991/1993).

Entender o próprio pensamento como não sendo apenas a ação de pensar, mas também uma ação capaz de desencadear processos inéditos termina por vincular pensamento e política – essa outra arte: a de atualizar o impensável. Por essa razão, aqui o pensamento será entendido como um elemento que também transforma a atualidade imediata em função dessa desestabilização que produz. Aqui é importante destacar que tomarei emprestada durante toda a dissertação a ideia de política proposta por Rancière (2006), já que ele a conceitua como “uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável (RANCIÈRE, p. 372). Entender essa desestabilização como o próprio da política pressupõe que a ontologia da realidade não se dê pela soma de consciências individuais, mas que a própria realidade seja, ela própria, efeito dessas relações.

Acredito que a existência é *relação* (GUARESCHI, 2009, p. 60-67). A potência dessa afirmação ainda está para ser inventada. Parto da noção de que somente em meio às relações – constitutivas e constituintes da subjetividade – é que a singularidade pode expandir-se, intensiva e criativamente.

Como começa a ficar cada vez mais explícito, aqui nesta escrita se está anunciando uma opção ontológica, uma opção pelo sensível. Essa opção tem muito a ver porque optei pelo estilo mais ensaístico desta dissertação, já que ele implica uma forma diversa de lidar com o conhecimento. Penso que o ensaio, é o *estilo* que segue essa linha mais sensualista, sendo, para determinadas questões, mais apropriado do que uma dissertação propriamente dita, como seria esperado – talvez. Enquanto esta se propõe, na maioria das vezes, a explicar, o ensaio, por sua vez, visa também às sensações, às afecções, uma vez que estas perduram no mundo e, sobretudo, perduram

naquele que escreve, pois produz transformações, não apenas ordena conteúdos previamente acumulados. É claro que não estou desconsiderando o fato de que o acúmulo de conteúdos também poder produzir transformações, mas, mesmo nesse caso, ainda penso que é o componente estético desses conteúdos acumulados – o prazer do erudito por lê-lo – o que produz as mudanças, mais do que os conteúdos “em si”, aqueles acumulados.

Mas não nos enganemos de estética. Não é a informação paciente, a incessante e inútil ilustração de uma tese o que invoco aqui. Ao contrário, se é que me expliquei com clareza. O romance de tese, a obra que prova, a mais odiosa de todas, é a que mais se inspira num pensamento *satisfeito*. Demonstra a verdade que imagina possuir. Mas o que se põe em ação são ideias, e as ideias são o contrário do pensamento. Esses criadores são filósofos envergonhados. Aqueles a que me refiro, ou imagino, são ao contrário, pensadores lúcidos. Em certo ponto em que o pensamento se volta sobre si mesmo, eles traçam as imagens de suas obras como símbolos evidentes de um pensamento limitado, mortal e rebelde. (CAMUS, 1942/2012, p. 115)

A objeção que se costuma fazer em relação ao ensaio remonta ao que penso ser a persistente distinção entre arte e pensamento. Porém, é possível pensar que o artista, tanto quanto aquele que se dedica ao pensamento – ou à filosofia entendida como a invenção de conceitos – está de tal forma comprometido com sua obra que sempre se transforma com ela. E essa transformação é tudo o que se pode apreender da arte. Nesse ponto, provavelmente Camus (1942/2012) concordaria comigo, já que ele aponta, inclusive, para arbitrariedade histórica responsável por produzir a separação entre arte e filosofia:

O artista, tanto quanto o pensador, compromete-se com sua obra e se transforma dentro dela. Tal osmose levanta o mais importante dos problemas estéticos. Ademais, nada mais inútil que essas distinções por métodos e objetos para quem está convencido da unidade das metas do espírito. Não há fronteiras entre as disciplinas que o homem emprega para compreender e para amar. Elas se interpenetram e a mesma angústia as confunde. (1942/2012, p. 100)

E a partir daqui, acho que não é mais necessário rondar a discussão central do capítulo seguinte. Daqui em diante, serão dados os primeiros passos para inventar as contribuições de Albert Camus que podem ser feitas potentes para pensar a constituição das dimensões ética, política e estética de uma Psicologia Absurda.

**FRENTE A FRENTE COM
O ABSURDO**

O rosto do absurdo

A filosofia vencedora que chegou ao século XX trazia no seu âmago a certeza de um universo constituído como ordem, ordenação e liberdade, acessível, portanto, à luz natural da razão. Isso pressupunha a convicção no progresso e na evolução do espírito, o que seria alcançado pela humanidade mediante a conquista do conhecimento pleno de si e do desenvolvimento da totalidade de sua liberdade. É nesse contexto de exaltação do humano pelo ser humano e por suas ambições cada vez mais irrefreáveis de domínio, conhecimento e organização lógica da existência em que Camus torna-se o que será chamado aqui de *dissidente*. Um verdadeiro náufrago que nada para se afastar da terra firme prometida ao futuro, tornando-se, portanto, um sujeito que insiste em manter-se pensando *no* e *para* o presente, ainda que no tempo tão e cada vez mais sombrio de sua época (AMITRANO, 2014).

Ele propõe que, com o advento da modernidade e a conseqüente descentração do papel de Deus – ou do cosmos – como garantidor da unidade primordial, não só as certezas do ser humano foram abaladas irremediavelmente, como, paradoxalmente, a própria constatação da infinitude da razão trouxe a limitação do ser humano – este finito – de alcançar, através do conhecimento racional, a unidade com o todo através do conhecimento intelectual. Isso porque, à medida que a capacidade de compreensão e respostas aumenta, igualmente superior se tornam as novas perguntas. No terceiro capítulo, vou discutir com mais profundidade a ideia do *argumento parricida* e as implicações derivadas dele para se pensar a política e a ética contemporâneas em um mundo no qual Deus – e, portanto, o fundamento último – está ausente.

A partir dessas problemáticas, Camus estimula um pensar no qual as mais variadas dimensões do existir – ética, política, estética – estejam vinculadas à instância concreta e imanente da existência. Isto é, o que lhe interessa é a vivência da experiência imediata, ou aquilo que poderíamos chamar de mundo da vida – *lebenswelt* –, um estar-no-mundo. Essa perspectiva deriva do posicionamento ético e epistemológico no qual ele se situa, perspectiva que abdica das pretensões auspiciosas do progresso – ou, em sua versão religiosa, ou política vulgar: a esperança.

Ele se desvia da discussão sobre o *ser* propriamente dito, assumindo, parcialmente, a incognoscibilidade, a indeterminação, a ambivalência e a incerteza

como constitutivas da facticidade existencial. “Parcialmente” porque ele não afirma que o ser é incognoscível, mas que, até o momento, assim ele o *sente*.

Em um primeiro instante, essa evidência sensual sobre a epistemologia – de que não é possível saber se é possível conhecer intelectiva ou sensorialmente a verdade – pode soar tola; contudo, colocar em primeiro plano a relação imediata e pré-reflexiva que estabelecemos com o mundo como um critério fundamental de juízo é suficiente para afastar sua proposta das especulações puramente metafísicas em busca *do* conhecimento verdadeiro, uma vez que nada lhe garante – a não ser com garantias também metafísicas – que sequer tal conhecimento lhe seja, desde já, acessível.

Em outras palavras, ao passo que parece haver no ser humano uma tendência constitutiva de significar sua vida ou de ser significado por ela; com a modernidade, despontou uma evidência de que essa busca por esse signo que concatenasse o significante do mundo com o significado que exige o ser humano se tornara impossível. Tal evidência como apontou Camus é o *absurdo*. Isto é, uma dada visão histórica de Homem, em oposição ao mundo, em que ambos – Homem e mundo – são mediados unicamente pela razão a qual, porém, não pode mais garantir a reconciliação última.

Nesse mundo em que a esperança de reconciliação não é mais uma questão, o absurdo talvez seja uma das noções mais importantes que, direta ou indiretamente, foi se constituindo e ganhando consistência ao longo de toda a obra camuseana. Quando digo “toda”, não estou exagerando. Cito, por exemplo, o primeiro conto, do primeiro livro, em que Camus, então, aos vinte e dois anos, descreve a reflexão de uma mulher inválida e deixada em casa sozinha – pela família que queria ir ao cinema e não a podia levar em função de sua incapacidade.

E, inteiramente entregue ao pensamento de sua morte, não sabia exatamente o que a assustava, mas sentia que não queria ficar só. Deus não lhe servia para nada, a não ser para afastá-la dos homens e torná-la só. Ela não queria deixar os homens. Por isso começou a chorar. (CAMUS, 1958/2013a, p. 44)

As tensões presentes nesse trecho irão perseguir e desdobrar-se ao longo de toda a sua obra, isto é: a reflexão sobre o absurdo diante da existência e, ao mesmo tempo, a paixão pela vida que este desencadeia ao colocar a própria validade última do viver em questão. Neste momento, porém, ainda que fortemente influenciado pela perspectiva existencialista, uma importantíssima distinção já começa a se destacar – e é em função desta perspectiva que seu pensamento é pertinente a esta dissertação: menos do que com

as elucubrações metafísicas sobre a natureza do homem, do mundo ou, sequer, de sua coexistência, começa a despontar em Camus o tema da *relação*, da pluralidade, da ação no mundo, do estar no mundo. Isto é, esse aspecto – que mais tarde ficará cada vez mais explícito como uma preocupação sobre a pluralidade constitutiva de sua própria singularidade. Esta característica com que se ocupará Camus é aquilo que aqui vou entender como a condição de possibilidade para a política – o que será discutido de forma específica no terceiro capítulo, mas que aqui adianto nas palavras de Hannah Arendt (1958/2011).

Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). (p. 8)

A sensação de morte que a mulher inválida experienciou não podia ser suprida por Deus – a maior e mais calorosa de todas as entidades –, ao contrário, este a deixaria mais só, porque o que naquele momento garantiria a sua vida e, portanto, sua “comunhão”, era tão somente os seres humanos – ainda que estes em toda a sua insignificância a tivessem abandonado.

Para Camus, absurda é essa condição de divórcio repentino que se abate na relação entre um espírito que deseja estar *com* e o mundo que decepciona essa nostalgia de unidade. Absurda é essa tomada de consciência – se assim eu pudesse o dizer, sem dar a entender muitas pressuposições alheias – de estarmos imersos em um universo disperso no qual o único enlaçamento possível entre o ser humano e o mundo seria a contradição. Contradição porque, ainda que queiramos romper a dicotomia indivíduo e sociedade, passando a compreendê-la não mais a partir da oposição, mas, ao invés disso, de qualquer outro *modelo de pensamento* “menos moderno” – mesmo que este modelo seja sob o signo da própria relação que estou discutindo aqui nesta dissertação ou de qualquer outra forma engenhosa e criativamente inventada para dar conta desse elemento que nos excede –, ainda sim, algo permanecerá turvo. Sim, porque, ainda que eu diga para mim mesmo que todos somos “um” – que é nessa pluralidade que posso me constituir como singularidade – ainda sim, não posso negar, será tão somente o “um” dizendo *sobre* o todo, esse “um” que, no momento em que o diz, *é e não é* esse todo que almeja estar sendo.

Porque, se acaso transpondo o abismo que separa o desejo da conquista, afirmamos com Parmênides a realidade do Um (seja lá o que for), cairemos na ridícula contradição de um espírito que afirma a unidade total e com essa afirmação prova sua própria diferença e a diversidade que pretendia resolver. Este outro círculo vicioso para sufocar nossas esperanças. (CAMUS, 1942/2012, p. 31)

Antes de seguir, é necessária uma advertência: para uma compreensão aproximativa desse pensamento sobre o absurdo, é preciso abdicar de pré-concepções sobre o termo, tão correntemente utilizado na linguagem cotidiana. Para facilitar esse exercício, pode-se atentar para uma possível constituição etimológica da palavra. Do latim, *absurdus* é composto da justaposição *ab* (elemento de intensificação) somado a *surdus* (surdo, silêncio). Isto é, o absurdo seria a intensificação do silêncio, o que aqui vou compreender, metaforicamente, como a máxima expressão da indeterminação, da abertura, da incerteza. Só mais tarde é que essa palavra passaria a ser usada remetendo-se ao termo grego *alogos* (irracional, desarazado, sem sentido), cuja utilização está presente no entendimento corriqueiro que se tem do termo atualmente (AMITRANO, p. 11, 2014).

É importante que se diga que o absurdo não é o *sentido*, tampouco o não-sentido (o *nonsense*), mas sim uma derivação do silêncio em sua mais ampla intensidade. Esse silêncio poderia ser entendido como uma abertura em expansão. Isto é, o plano aberto em que a diversidade do viver se multiplica e desdobra ininterruptamente, sem a afirmação de regras ou direito *a priori* – porém, tampouco, sem a afirmação da inexistência dessas mesmas regras ou direito. Um pouco mais adiante vou discutir a questão do direito desde a perspectiva absurda.

Assim, ao menos, é como compreendo o absurdo. Porém, comumente se atribui a Camus justamente a perspectiva desse sem-sentido. É o caso, por exemplo, de Deleuze (2002/2006), que, ao fazer sua crítica ao estruturalismo, justapõe Camus a essa interpretação do absurdo que considero vulgar.

Deste critério local ou posicional, decorrem várias consequências. E, antes de tudo, se os elementos simbólicos não têm designação extrínseca, nem significação intrínseca, mas somente um sentido de posição, devemos afirmar em princípio que *o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes*. Como diz Lévi-Strauss, e sua discussão com Paul Ricoeur, o sentido é sempre um resultado, um efeito: não somente um efeito como produto, mas um efeito de óptica, um efeito de linguagem, um efeito de posição. Há profundamente um não-sentido do sentido, de onde

resulta o próprio sentido. Não que voltemos, assim, ao que foi chamado de filosofia do absurdo. Porque, para a filosofia do absurdo, é o sentido que falta, essencialmente. Para o estruturalismo, ao contrário, sempre há demasiado sentido, uma superprodução, uma sobredeterminação do sentido, sempre produzido em excesso pela combinação de locais na estrutura. (Donde a importância, em Althusser, por exemplo, do conceito de *sobredeterminação*). O não-sentido não é de forma alguma o absurdo ou o contrário do sentido, mas aquilo que o faz valer e o produz circulando na estrutura. O estruturalismo nada deve a Albert Camus, porém, muito a Lewis Carroll (DELEUZE, 2002/2006, p. 226)

Essa perspectiva de Deleuze sobre o absurdo não é a que será usada nesta dissertação – ainda que eu ache ser possível pensar que haja apenas o uso de termos equívocos para problematizar uma mesma questão. Isso porque, ainda que eu considere as contribuições de Camus como sendo, justamente, as que levam o pensamento à radicalização do não-sentido, isso não significa que o sentido “falte essencialmente”, mas ao contrário. A tal ponto que considero que seja do próprio absurdo que derivem as condições de possibilidade para que Lewis Carroll produza o excesso de sentido de Alice no País das Maravilhas. Isso porque, do mesmo modo que aponta Deleuze, Camus – assim como no estruturalismo – também reconhece o não-sentido como constitutivo do sentido; a questão, porém, é que ele dá ainda um passo a mais para trás, possibilitando discutir que a própria afirmação de Deleuze sobre o estruturalismo – de o não-sentido ser o sentido do sentido – já ser, ela própria, um sentido que restringe as possibilidades a serem derivadas desse não-sentido primeiro que afirma. Desse modo, desde a perspectiva absurda, com essa operação do estruturalismo interpretado por Deleuze de dar o sentido ao não sentido, sendo daí, portanto, derivado todo o excesso de sentido, paradoxalmente, termina-se por reduzir as possibilidades para um excesso radicalmente excessivo de sentidos. Em outras palavras, atrás de onde esse estruturalismo deleuziano vê um não-sentido, Camus reconhece um plano ainda mais originário de não-sentido, isto é, um não-sentido que tampouco o estruturalismo deleuziano poderia identificar como sendo não-sentido. Uma vez que o não-sentido, assim identificado, não deixa de ser apenas mais um sentido. Esse não-sentido originário é o que aqui vou chamar de silêncio. No terceiro ponto deste capítulo, vou desdobrar essa reflexão a partir da *filosofia dos limites* que Camus propõe.

Esse silêncio, isto é, a consciência do absurdo, desperta com a constatação da trágica condição de *sentir-se* sem Deus – ou, muito pior do que isso: não ter uma confirmação incontestada ou negação definitiva dessa existência. O absurdo irrompe

quando a existência apresenta-se nua e desprovida de unidade. Nessa crueza, percebe-se que a vida é finita e a felicidade não pode ser plena.

Sejam quais forem os jogos de palavras e as acrobacias da lógica, compreender é antes de mais nada unificar. O desejo profundo do próprio espírito em suas operações mais evoluídas une-se ao sentimento inconsciente do homem diante do seu universo: é exigência de familiaridade, apetite de clareza. Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. O universo do gato não é o universo do tamanduá. O truísmo "Todo pensamento é antropomórfico" não tem outro sentido. E também o espírito que procura compreender a realidade não se pode dar por satisfeito sem reduzi-la em termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que também o universo pode amar e sofrer, estaria reconciliado. Se o pensamento descobrisse nos espelhos giratórios dos fenômenos relações eternas que os pudessem resumir e se resumir a si mesmas num princípio único, poderíamos falar de uma felicidade do espírito da qual o mito dos bem-aventurados seria uma ridícula falsificação. Essa nostalgia de unidade; esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano. (CAMUS, 1942/2012, p. 30)

Filosofia do Absurdo⁴

⁴ L

Quién puede convencer al mar
para que sea razonable?

De qué le sirve demoler
âmbar azul, granito verde?

Y para qué tantas arrugas
y tanto agujero en la roca?

Yo llegué de detrás del mar
y donde voy cuando me ataja?

Por qué me he cerrado el camino
cayendo en La trampa del mar?

Quem pode convencer o mar
para que seja razoável?

De que lhe serve demolir
âmbar azul, granito verde?

E para que tantas marcas
e tantos sulcos no rochedo?

Ceguei de detrás do mar
e onde vou quando me atalha?

Por que encerrei meu caminho
caindo no ardil do mar?

Pablo Neruda

Essa situação, porém, é de onde *advém* a consciência do absurdo; não o que a constitui. Isso porque, o absurdo é *relação*. Portando, o nascimento dele depende da necessária *relação* entre dois termos: ser humano e mundo. Além de um mundo silencioso, o outro termo necessário que constitui a absurdidade é um ser humano que lucidamente diante desse silêncio mantém viva uma intransigente ambição por saber e um desejo inabalável por chegar a uma unidade impossível.

Para Camus, todos os problemas filosóficos tratados pelas mais diversas perspectivas, no limite, tornam-se irrelevantes ao ser humano de carne e osso, uma vez que, ao fim e ao cabo, a busca pelas melhores ideias e argumentos, em última instância, não resolve a angústia primeira do existir: o por que viver? Dessa lógica deriva a afirmação feita por ele de que só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio:

Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, aparece em seguida. São jogos. É preciso, antes de tudo, responder. E se é verdade, como pretende Nietzsche, que um filósofo, para ser confiável, deve pregar com o exemplo, percebe-se a importância dessa resposta, já que ela vai preceder o gesto definitivo. (CAMUS, 1942/2012 p. 19)

Ele identifica o problema do suicídio como contendo a pergunta fundamental que deveria ser problematizada pela filosofia: a vida vale a pena ser vivida ou não? Tomando para si esse empreendimento filosófico que ele sustenta como sendo o mais fundamental, ele ergue sua filosofia, a *Filosofia do Absurdo*, buscando dar conta da seguinte problemática: a vida vale a pena ser vivida? Se sim, como a viver? Se não, como sair dela?

Para ele, diante dessa pergunta substancial sobre o valor da vida, existem apenas duas respostas possíveis: sim ou não. Ainda que se opte pelo caminho crítico do meio, isto é, *sim e não*, essa postura necessariamente reflete a pressuposição – refletida ou não – de que é válido assim – entre o sim e o não – viver, e, portanto, permanecer na vida. Todavia, não interessa a ele discutir o valor da vida de forma propriamente dita. Ele parte dessa questão, mas ocupa-se da consequência fática implicada na resposta feita de modo honesto e coerente a ela. Dito de outro modo, por exemplo, uma vez constatado o não valor da vida, o suicídio surgiria como uma resposta clara e imediata de como se sair dela. Camus, porém, com a sua filosofia – cuja negação tanto do suicídio como do

assassinato é evidente – dedica-se a discutir e sedimentar a outra face dessa questão: sustentar a opção pela vida.

Demorando um pouco mais sobre esse ponto crucial da Filosofia do Absurdo, é importante destacar que uma afirmação que sustente, por exemplo, o fato de o mundo ser irracional distingue-se pouco, em termos práticos, da sua afirmação contrária: a de que o mundo é racional. Isto porque, em sentido profundo, ambas as afirmações não deixam de ser formas racionais de *compreender a relação* do ser humano com o mundo, e, portanto, reduzem a existência à exata medida humana. Em outras palavras, tanto uma afirmação como a outra deixam implícita a convicção de que o saber humano *sabe*; seja saber que pode saber, no primeiro caso – um mundo racional –, seja saber que não pode saber, no segundo caso – um mundo irracional. Em ambas as posturas epistemológicas, o ser humano muda tão somente o rosto do mundo a seu bel prazer, porém não modifica sua posição de senhor capaz de atribuir essas distinções a uma realidade ontologicamente definida por ele de modo previo, dentro do marco de uma epistemologia histórica da qual ele se considera, não apenas mais um singelo porta-voz, mas, ao invés disso, um notável desbravador privilegiado. Isto é, a Filosofia do Absurdo compreende que a epistemologia – saber *como* se conhece – e a ontologia – saber *o que* se conhece – estão de tal forma imbricadas que essa reflexão leva ao absurdo, necessariamente. Isto porque, saber *o que* se conhece pressupõe saber *como* se conhece, o qual, por sua vez, pressupõe saber *o que* se conhece e assim infinitamente...

A Filosofia do Absurdo, ao contrário, surge, por um lado, dessa relação entre o ser humano e o mundo ser entendida como indissociável; e, por outro, como incompreensível. Desse modo, a absurdidade não se encontra, de antemão, nem no mundo, tampouco no ser humano, mas na incompreensão dessa relação inescapável estabelecida entre ambos a partir de uma situação específica: a constatação da irreduzibilidade do mundo ao humano. Aqui, porém, foi feita uma afirmação. E a Filosofia do Absurdo afirma-se, justamente, na impossibilidade de afirmações. Vejamos.

Camus destaca que o desejo do espírito é o de produzir familiaridade e clareza, buscando, assim, reduzir a existência a um princípio ordenador único e compreensível. Para ele, decorre daí, portanto, que o pensamento ocidental age de forma a buscar a unidade e o absoluto. O drama humano, todavia, consiste exatamente no fato de que, por mais que se exijam respostas para viver, o mundo não responderá; aliás – o que é pior – tampouco também deixará claro que ignora. Isso porque, desde a perspectiva

humana, é impossível dizer ao certo se o mundo sequer “sabe” dessa existência aflita suplicando por respostas. Sendo assim, pode-se pensar a emergência do absurdo como justamente o instante em que o ser humano se reconhece a meio caminho entre o abandono e o isolamento. Entendendo que o abandono pressupõe um outro que está presente em sua ausência, enquanto o isolamento, a inexistência presente, passada e futura desse outro.

Em termos práticos, a constatação da absurdidade da existência deriva desse despertar repentino da sonolência cotidiana. Sonolência oriunda do fato de que “cultivamos o hábito de viver antes de adquirir o de pensar” (CAMUS, 1942/2012, p. 23). Uma das imagens do absurdo que vou trabalhar aqui é a cena desse despertar repentino como sendo análoga a se encontrar em meio a um oceano desconhecido e revolto, sem terras ou margens à vista; sem promessas, garantias ou certezas. Esse momento seria o instante em que se condensam todas as possibilidades daquele universo particular: 360 graus para escolher, mas só uma direção efetivamente para poder nadar; algumas dessas possibilidades podem levar à terra, às margens, ao resgate rápido; outras, à morte lenta. Até pode haver opções melhores e mais acertadas, mais coerentes, racionais; entretanto, nada disso importa naquele instante fatídico que antecede o gesto decisivo de se colocar a nadar ou deixar-se submergir nas ondas, pois não sabemos se sabemos, se poderemos saber; se a terra ou o resgate existem de fato ou se são meras esperanças desesperadas de uma criatura lutando para não sucumbir – não fazer nada ou desistir também são ações igualmente possíveis e equivalentes nesse universo hostil e silencioso.

No meio do oceano, sem referências ou hábitos, absolutamente tudo se torna equivalente, agir ou não agir ganham exatamente o mesmo peso, pois ambas as ações, no seu próprio ato não podem dar, *a priori*, nenhuma garantia de justiça ou eficácia, isso porque são puras atualidades. Desse modo, diante do absurdo, passa a existir uma única certeza: é preciso escolher. O angustiante, contudo, é que, diante dessa escolha, mesmo que completamente às cegas, as consequências serão inevitáveis e não farão questão de ponderar o fato de que não as podíamos prever, sequer imaginá-las. Diante do absurdo, então, o ser humano se torna parcialmente Deus: onipotente diante de suas possibilidades, mas cego diante de suas consequências.

Deste modo, o absurdo, portanto, não está nem no ser humano que suplica uma resposta, tampouco no mundo que se cala em silêncio. Ele está no tenso encontro entre esses dois elementos que não se unem, mas tampouco podem se separar. O efeito que

deriva dessa responsabilidade cega, contundente e inescapável a que o absurdo submete é que, nesse jogo instaurado sem nosso consentimento, inclusive não jogar ou optar por sair dele tornam-se jogadas igualmente possíveis. Aqui se instala a relação repulsiva que caracteriza o absurdo: a sua *náusea*, isto é, a sensação derivada de querer estar “preso” àquilo do que se quer libertar.

É interessante pensar o verbo repelir como a imagem de dois ímãs invertidos. E aqui aproveito para inserir – ao lado da cena do oceano revolto às escuras – a segunda imagem sobre o absurdo. Vou insistir nesses exemplos sensoriais ao longo desta dissertação porque acredito que essa é a melhor forma de se aproximar dessa noção.

Há nos ímãs– ao menos ao serem experienciados desde uma atitude ingênua, pré-científica – algo de paradoxal – daí talvez o porquê de não serem raras as vezes que encantam e entretêm às crianças. Entendo os ímãs invertidos da mesma forma como se dá a relação entre ser humano e mundo. Ainda que não se fundam completamente, esses dois termos – ser humano e mundo – estão, inegavelmente, “envolvidos” por uma força que os afasta; entretanto, uma força só é potente até certa medida. A ideia de que essa força que os repele só existe nessa aproximação, isto é, nesse querer manter-se próximo de algo do qual não é possível a aproximação, é, a meu ver, uma imagem bastante precisa das condições de possibilidade do absurdo.

Por isso esse repelir aparece como uma espécie de proximidade paradoxal, tal qual o ódio – quando não consumado na destruição – mantém próximos dois seres que, paradoxalmente, almejam se distanciar. Aqui te peço que guardes bem essa imagem dos ímãs, ela será importante ao longo desta dissertação, mas sobretudo para compreender algo que é insuficientemente compreensível apenas com recursos racionais. Talvez não haja nada mais próximo da materialidade do absurdo do que quando aproximamos esses ímãs invertidos visando à satisfação do desejo inexplicável de sentir brotar essa força de repulsão. No momento em que os campos magnéticos produzem sua máxima força repulsiva, *sentimos* que aqueles dois elementos – que jamais formarão uma síntese – nesse momento (repulsão máxima) talvez estejam relacionados da maneira mais íntima que poderiam estar. A individualidade de cada um é elevada ao máximo em meio a esse tenso jogo de forças que produz uma organização, ao mesmo tempo, singular, plural e frágil. A força que os une nesse afastamento é o que faz cada um deles ser o que é. Um ímã sem a força de seu campo magnético em ato, não é mais do que um minério com partículas polarizadas. Por isso eles só se tornam ímãs propriamente ditos quando em relação. Além disso, quando invertidos, qualquer desequilíbrio um pouco mais forte

pode colocar cada um deles em seus respectivos lugares “por natureza”: ou indefinidamente afastados um do outro, ou fundidos, formando um só e mesmo corpo fisicamente ampliado. Essa tensão de repulsão não é natural, quase sempre é obra da brincalhona criatividade humana que sempre insiste em inventar novos modos não produtivos ou não funcionais de habitar o mundo e de experienciar o viver.

Até aqui tentei dar a sentir o absurdo, nos aproximarmos o máximo possível de sua materialidade. Entretanto, isso só tem um objetivo: o de destacar que ele pode estabelecer uma implicação fundamental com o desdobramento do viver. Isso porque, diante dessa tensão, o ser humano repentinamente, ou descobre o valor da vida, mas também reconhece nesse mesmo movimento que está, desde já, fadado a morrer; ou, de repente, descobre que não mais reconhece um valor incontestável para seguir vivendo – ou sequer algum dia o reconheceu –, porém – nesse mesmo reconhecimento – não pode mais ignorar que já está vivendo. Isto é, o absurdo é a sensação que acomete quem, ou percebe que há muitas razões para viver e nenhuma para morrer, mas que o viver desdobra-se apenas como uma possibilidade sempre incerta diante de uma morte indubitável; ou o absurdo deriva da sensação de que há poucas razões para viver a não ser pelo hábito, e que a felicidade é incerta diante de um sofrimento indubitável. No primeiro caso, o absurdo manifesta-se como a sede de esgotar cada milímetro da estrada em um tempo que desde já se mostra insuficiente; no último, ele se expressa como preguiça e exaustão diante da tarefa de ter que correr tanto para não chegar a lugar nenhum. Em ambos os casos, a resposta à pergunta se a vida vale a pena ser vivida é de importância capital, pois vai determinar o momento subsequente.

Qual é então o sentimento incalculável que priva o espírito do sono necessário para vida? Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas um universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo. (CAMUS, 1942/2012, p. 21)

O cogito camuseano

A mim parece que o grande feito de Camus é ter se debruçado sobre o óbvio. Óbvio porque não creio que seria possível pensar a cultura moderna sem a presença do

absurdo, vou explicar melhor esse ponto mais adiante. É certo que Camus não “descobriu” o absurdo. Ele estava aí, talvez desde sempre, ou, ao menos, durante muito tempo até os seres humanos terem colocado, nesse trono vazio que ele é, seus deuses. Os existencialistas e os seus precursores ficaram obstinados diante de sua presença. Porém, Camus optou por não descobrir, constatar ou professar o absurdo, nem o que quer que seja. Considero que seu objetivo – menos até do que filosófico propriamente dito – foi anatômico, cartográfico, estratégico. Isso porque, desde o princípio, ele não o tratou como amigo ou, muito menos, divindade, mas como um adversário. Para os orientais, por exemplo, o que constitui a supremacia da arte da guerra é a capacidade de derrotar o inimigo sem lutar, isto é, a capacidade de se tornar superior a ele e fazê-lo reconhecer essa superioridade. É no estabelecimento dessa relação agonística⁵ com o absurdo que Camus se destaca.

Vejo com certa curiosidade, para não dizer incompreensão, a raridade de reflexões que se propõe ir a fundo, ao âmago das coisas mesmas, ao fundo da própria reflexão que se propõe ir a fundo. E aqui não pretendo fazer referência à metafísica, mas sim ao absurdo.

Acho interessante pensar que nas mais variadas leituras, dos mais diversos campos, sempre me deparo com uma interessante constatação – porém, claro, não sei até que ponto ela não é o resultado dos meus próprios pressupostos: a de que parece impossível um autor brilhante sustentar seu brilhantismo fora do marco daquilo que entendo com Camus como sendo o absurdo. Isso porque, as teorias e pensamentos mais interessantes sempre se desdobram a partir de um profundo e radical questionamento dos mais alicerçados pressupostos de seu tempo. Acredito que os grandes gênios da história assim o foram porque partiram dos mais longínquos desertos que o pensamento humano pôde chegar naquele momento. Nenhum gênio talvez tenha sido realmente genial partindo de castelos herdados. A destruição dos castelos parece ter sempre sido o primeiro passo que muitos desbravadores deram antes de uma criação genial. Entretanto, apesar de eu estar quase convencido de que o absurdo enquanto fato sempre está implícito nas grandes obras, a referência explícita a ele, enquanto fenômeno propriamente dito, é bastante estreita.

⁵ Hannah Arendt aponta que a educação grega era baseada nesse princípio de distinção no qual “cada homem tinha de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos” (ARENDR, 2011, p. 50).

Como apresentei até aqui, diversos autores fizeram referência direta ou indireta ao absurdo, todas elas, a meu ver, pejorativas. Seria uma negação? Descuido? Descaso? Ou simplesmente porque o absurdo é apenas a sensação de uma época, de um horizonte histórico e epistemológico? São questões que não pretendo responder, elas precisariam de pesquisas de mais fôlego. Entretanto, penso que é precipitado fazer da recusa aos equívocos e limitações do movimento existencialista uma justificativa para descartar toda a reflexão que esse movimento resgatou, dentre elas, a da noção do absurdo.

Acredito, do mesmo modo, que a constante – e errônea – vinculação de Camus ao existencialismo cumpra um papel importante para que essa discussão continue sendo relegada à marginalidade ou – como bem sabem fazer os patriarcas da filosofia – considerá-la uma discussão *menor* – ainda que seja exatamente isso que ela é.

Porém, ainda sim, levando em consideração todos os percalços que se enredam na noção de absurdo, pensar essa não explicitação da absurdidade nas obras dos gênios que iniciaram a cultura moderna – recém saída da antessala do medievo – é até certo ponto compreensível; no entanto, esse fenômeno de negação ainda persiste até os dias de hoje – e esse é o meu ponto: pensar que a existência pode consistir apenas em uma pluralidade de epistemologias não deixa de ser uma afirmação metafísica. Esta, porém, ou é *satisfeita*, ou é ingênua. Nenhuma dessas opções, contudo, é a que acata Camus. Aliás, essa é uma das razões que me fez trazer Camus para dentro da psicologia, já que considero muito potente pensar nos efeitos que tal aproximação pode produzir às ciências contemporâneas que se colocarem frente a frente com aquilo que, de certo modo, como vou explicar a seguir, as viabilizou enquanto “ciências”. Disso decorrerá a proposição de uma psicologia insatisfeita e lúcida, portanto, absurda.

Digo isso porque arriscaria, inclusive, fazer a afirmação de que, fora do marco do absurdo, seria impossível nossa filosofia contemporânea. Entendo o absurdo como a condição de possibilidade para emergência de um pensamento nômade, errante, responsável e destemido por sua nomadidade, *logos* esse que caracteriza muitos dos nossos autores contemporâneos. Em outras palavras, qualquer tipo de pensamento que se pretenda não metafísico ou pós-metafísico, isto é, sem fundamentos absolutos, a meu ver, necessariamente demanda uma ontologia igualmente absurda, caso contrário, corre o risco de tão somente fundamentar sua pós-metafísica em uma pré-metafísica, isto é, uma metafísica não refletida – ou, pior do que isso, ignorada.

Entretanto, por mais floreios linguísticos e obscurantismos intelectuais que se possa construir, toda postura intelectual termina por ser situada, senão nos céus, então

na terra. Ainda que possamos refletir sobre a inexistência de fundamentos absolutos, o próprio *modo, estilo* ou *forma* como empreenderemos essa reflexão – em seu momento específico – já serve como uma fundamentação – ainda que esta seja agora situada no tempo, não mais na eternidade. Porém, a falta de reflexão ou o obscurecimento sobre esse ponto de partida pode resultar em sedentarismos precoces, senão dos autores, ao menos de seus entusiasmados leitores, os quais, repentinamente, passam a se sentir livres para nadar – ainda que somente dentro de um aquário invisível. Digo isso porque ignorar que nossos autores prediletos também tinham pressupostos ao refletirem pode resultar em dogmatismos, ainda que discretos.

Quero, agora, por essa razão, sondar quais pressupostos ou fundamentos poderiam ser apreendidos do pensamento de Camus, para tanto vou regressar até as conexões que percebo entre a cultura moderna e o absurdo, tanto como limites, com também como possibilidades.

Para tanto, gostaria de remeter essa reflexão a um merecidamente profanado sujeito: Descartes. Apesar disso, entretanto, sinto-me na obrigação de reconhecê-lo como um adversário digno. Acredito que ele mereceria o título de primeiro gênio da era da qual ele próprio tornou-se um marco. Sua genialidade residiu na ousadia. A tradição já não era mais capaz de manter intacta a sua fé.

Fui nutrido nas letras desde a minha infância, e, convencido de que por meio delas podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um desejo extremo de aprendê-las. Mas assim que concluí todo esse curso de estudos, ao cabo do qual é costume ser admitido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me vi embaraçado em tantas dúvidas e erros que me pareceu não ter tirado outro proveito, ao tratar de instruir-me, senão descobrir cada vez mais minha ignorância. (DESCARTES, 1637/2012, p. 39)

Com esse trecho, não se poderia ignorar que Descartes também mereceria o título de o mais importante dissidente moderno. No quarto capítulo vou retomar essa discussão sobre a dissidência e nela as contribuições de Descartes são evidentes. O que importa por agora é que em terra de cego, quem tem um olho é rei. Descartes foi rei, mas rei também chora, e sua visão custou seu sofrimento. Os primeiros capítulos do *Discurso sobre o Método* são aflitivos. Um homem debatendo-se desesperadamente contra as paredes do absurdo. A sua genialidade, contudo, não pode ser circunscrita simplesmente ao que escreveu, mas até onde foi capaz de pensar.

Infelizmente, como considero que bem percebeu Walter Benjamin, a História é a história dos vencedores (MATE, 2011). Julgo ser essa a razão porque a frase histórica tornou-se “penso, logo existo”. Sim, sua importância foi cabal. Mas aceito que ela é análoga a de Neil Armstrong ao caminhar sobre a lua: “um pequeno passo para um homem, um salto gigantesco para humanidade”. Isso porque o que mais me interessa na construção de Descartes é o momento precedente a esse caminhar lunar: “*não posso duvidar que duvido*”. Esta frase encerra, a meu ver, o enunciado transgeracional que revolucionou o mundo antigo e ainda está em vias de revolucionar a epistemologia moderna.

Eu diria que se jamais fomos modernos (LATOUR , 1994) é porque o interesse pelo passo na lua substituiu a dedicação pela tecnologia que tornou possível esse caminhar lunar. Descartes e todos os pensadores que o legitimaram como o revolucionário da modernidade atribuíram a ele o feito de colocar no indivíduo a capacidade de discernir; isto é, Descartes foi idolatrado por ter sido o criador do sujeito da verdade moderno: o homem dali em diante seria capaz de afirmar, positivar, dizer ou encontrar a verdade onde quer que ela estivesse, uma vez que nada estaria além da razão.

Com ele, Deus passou a ser só uma condição de possibilidade ao pensamento, pois sem esta “garantia”, o filósofo precisaria adiantar o batizado do absurdo em pelo menos dois séculos. Ainda que tenha sido gentil em sua destruição epistemológica, não posso deixar de reconhecer a radicalidade de seu pensamento. Não foi uma empreitada simples a ousadia de afirmar a impossibilidade de afirmar através de uma afirmação. Chegamos a um paradoxo e tudo sempre recomeça aqui.

A frase não posso duvidar que duvido remete-me à imagem de Ouroboros (a serpente ou dragão que come o próprio rabo). Ainda que existam muitas interpretações desse símbolo, nesse momento remeto-me a ele no seguinte sentido: aquilo que se transforma, deixando de ser permanentemente o que era para continuar sendo o que é, ou seja, devir. Essa imagem, mais do que simplesmente à alquimia, eternidade ou transformação, remete-me ao eterno devir-outro presente no mesmo. E isso também é outro paradoxo. Da mesma forma que a imagem da serpente se reproduz ao infinito – porém, sempre de forma diferente – o “não posso duvidar que duvido”, também.

Rapidamente – um teste de paciência aos olhos que leem: se não posso duvidar que duvido, então tenho que, necessariamente, duvidar que não posso duvidar que duvido; e se, necessariamente, tenho que duvidar que não posso duvidar que duvido,

mais uma vez, tenho de duvidar que tenho de duvidar que não posso duvidar que duvido; e, seguindo assim, essa lógica não terá fim. Poderia ficar aqui compondo essa frase, sempre mais longa, ao infinito. Porém, gostaria que fosse atentado para o seguinte fato: apesar de sempre ser derivada do mesmo “não posso duvidar que duvido”, a proposição – a partir do próprio movimento interno que propõe (uma coerência dinâmica) – sempre se tornará diferente. Da singela proposição “não posso duvidar que duvido” devém o infinito em um constante desdobrar-se de si mesmo. Por isso, essa proposição parece-me tão mais potente que a singela “penso, logo existo”. Isso porque – diferentemente do que disse – “não posso duvidar que duvido” não é uma “lógica”, mas um *movimento* sem imagem.

Acredito que tenha sido feita uma opção em consagrar a segunda em detrimento da primeira. Uma opção ética e política, sem dúvida. Isso porque a segunda é afirmativa e positiva; portanto, possibilita uma radical mudança epistemológica, ainda que feita em moldes estáticos. Lembro o conselho do príncipe Tancredi Falconeri a Don Fabrizio: “se queremos que as coisas permaneçam como sempre foram, elas terão que mudar” (LAMPEDUSA, 1983). Isto é, substituiu-se a forma-deus pela forma-homem para que nada precisasse de fato mudar, aliás, até foi possível dar mais consistência às velhas afirmações. Contudo, entendo o “penso, logo existo” como uma mera extrapolação lógica e desesperada de Descartes na busca de fugir da imagem demoníaca do problema com o qual sua curiosidade e obstinação o levou a se deparar: o absurdo.

Para mim, a questão fundamental de sua filosofia não era chegar às verdades “claras e distintas”, mas sim, libertar-se da escuridão e indiferença do deserto. Portanto, considero de extrema potência aquilo que permanece em sua filosofia: o criativo e famigerado “não posso duvidar que duvido”. Esse ponto limite alcançado por Descartes é potente, pois ele é como uma fogueira, a fogueira da perplexidade. Diante desse ponto o ser humano obstinado paralisa-se e não sabe mais como proceder. De fato, “não posso duvidar que duvido” é a antessala do absurdo.

Seja, na ciência, seja na teologia moral, seja, inclusive, na teoria política, acredito que todos os iluministas e pensadores mais astutos partiram suas reflexões mais brilhantes desse terreno de perplexidade que antecede imediatamente o absurdo. Faça aqui, inclusive, uma afirmação ousada: o absurdo, assim como visto por Descartes, desencadeou os desdobramentos lógicos das mais brilhantes teorias dos mais variados âmbitos: política do Estado, ética, sociedade e etc. Penso que, no entanto, que a finalidade de muitas delas foi uma só: a superação do absurdo. Isto é, encontrar formas

eficazes – racionais, portanto – de organizar o caos e a anarquia decorrentes do possível fato de essa constatação um dia se tornar irremediavelmente convincente. Em um mundo absurdo, qualquer ordem, Lei, direito ou hierarquia se tornam igualmente contingentes, nunca mais, portanto, *necessárias* em absoluto ou naturalmente. O absurdo, assim como a caixa de Pandora, guardaria todos os males da humanidade – porém, além de não trazer consigo a esperança, colocaria em xeque todas as outras que porventura estivessem espalhadas pelo mundo.

Enfim, se afirmo aqui que muitos autores pensaram a partir do absurdo, Camus parece ter sido o primeiro a entreabrir a porta e deixar soprar por entre a fresta a brisa cálida desse silêncio ensurdecedor. Ele, porém, ao invés de querer entregar-se *ao* ou pensar “o” absurdo, quis apenas senti-lo e responder: é possível viver sem saber por quê? Se sim, como? Para todas as outras pretensões filosóficas que pretendiam, em vão, contorná-lo ou dele escapar, Camus apenas sorriu. Do “não posso duvidar que duvido”, ele fez uma referência, não uma cruz. Ao invés de fugir ou ignorar, olhou a fera nos olhos. Com essa coragem simples, mas inusitada, ergueu sua obra: “Sim, escolhi essa cegueira obstinada enquanto esperava poder ver mais claro” (CAMUS, 1947/2013c, p. 238).

O que ele constatou é que do absurdo derivam todas as extrapolações ilógicas que possibilitam uma existência satisfeita, contente, portanto, com as fábulas que conta para si mesma na esperança vã de supostamente superar a absurdidade. Ilógicas porque a única evidência que está no fundamento de todas essas fábulas não é o “penso, logo existo”, mas o “não posso duvidar que duvido”. Sem olhá-la, essa evidência é inofensiva. Entretanto, uma vez levada à consciência, torna-se paralisante. A partir dela, qualquer que seja o desdobramento tentado, torna-se inútil, uma vez que, se coerente, para cada extrapolação, um novo giro de 360 graus de Ouroboros, e mais uma vez nos vemos diante da mesma afirmação, porém absolutamente renovada, mais uma vez, e mais uma vez, e mais uma vez...

A filosofia dos limites de Albert Camus

A angústia desesperada desse movimento incessante parece conduzir à loucura ou ao suicídio. Sísifo ofegante no meio da montanha. O peso dessa rocha pesou sobre

muitos. Camus nos relata como considera que foram vencidos pelo absurdo, um a um, alguns dos precursores mais interessantes do chamado existencialismo, movimento – ou doutrina – que posteriormente seria eternalizado na figura de Sartre (CAMUS, 1942/2012, p. 39-57).

Kierkegaard, por exemplo, exausto, optou pela fuga. Seu salto abriu caminho para uma legião de outros tantos saltadores. Um a um, sujeitos das mais variadas áreas do conhecimento humano – demasiadamente humano – não suportaram a visão da imagem mais demoníaca que a mente humana pôde vislumbrar na modernidade ocidental: a perplexidade do absurdo. Para Camus, no abismo aberto por Kierkegaard jogaram-se também Schopenhauer, Jaspers, Chestov, Husserl, Heidegger e outros. De Kierkegaard a Chestov, dos fenomenólogos à Max Scheler, nenhum deles passa ao largo da crítica camuseana.

A questão, todavia, é que o cenário intelectual no qual Camus produziu sua obra era impregnado não de uma Filosofia do Absurdo – obra sua –, mas de uma idolatria deste, ou melhor, de um *absurdismo*. Como todo dogma, o absurdo, quando venerado como ídolo – divino ou satânico – deixa também suas marcas e empobrece a possibilidade de a vida diferenciar-se de si mesma.

Camus *talvez* – com muitas reticências – não tenha alcançado exatamente o que pretendia ao ter se tornado figura pública como aquele que expôs o problema do suicídio como sendo “a questão fundamental da filosofia”. Isso porque deu aos olhos e ouvidos dos seus contemporâneos a suposição de que ele estaria legitimando este tema já batido e batizado por tantos outros como Dostoiévski, Schopenhauer, Emil Cioran e tantos outros. Isto é, pensadores que deram a interpretar a reflexão existencial como sinônimo de padecimento. Em outras palavras, não se refletia radicalmente sobre o existir como meio de potencializar o viver, porém, ao invés disso, como forma de suportar os sofrimentos, o desespero, isto é, apenas se valer da reflexão como um meio racional e individualista de “remediar” a tragédia de *infelizmente* estarmos vivos e não sermos corajosos o suficiente para nos matarmos.

O que identifico nesse ressentimento – que é absolutamente o inverso do que propõe Camus – é que este modo de pensar toma o absurdo como causa, não como efeito. Isto é, o absurdo é tomado como a causa do sofrimento e do desespero, uma vez que somos constituídos na angústia pela incerteza de uma morte sempre iminente. Camus, por outro lado, toma o absurdo como efeito. Ou seja, ele reflete que, se algo nos angustia na ideia da morte, é porque, justamente, há algo de que não queremos nos

desfazer: o viver. Assim sendo, o efeito absurdo, esse “dilaceramento” que ele desencadeia, pode ser tomado tanto como o desespero ou, ao invés disso, como a explicitação desse amor ao viver, amor ao mundo, este que, por tanto amá-lo, tanto receio perdê-lo.

Aqui, uma vez lúcido de o que me prende e me amarra é o meu próprio amor ao mundo e à vida – e não minha angústia ou o desespero pela morte – deixar-se sucumbir às paixões tristes que me atormentam não só é inútil, como também desperdiça ainda mais esses poucos suspiros que restam na ampulheta de uma vida que, por medo de perder essa vitalidade que tanto ama, prefere abandoná-la, antes que seja tarde demais. Nem ao filósofo absurdo uma solução poderia ser menos coerente do que essa. Porém, é preciso que sejamos condescendentes, já que, como bem disse Blaise Pascal, o coração tem razões que a própria razão desconhece. Tanto mais racionalistas, mais apaixonadamente desesperados.

A reflexão existencial, no entanto, não é um capricho dos nossos modernos filósofos, outros tantos antes deles já se depararam com o suicídio: Zenão de Atenas, Sêneca e tantos outros antigos, bem como seus respectivos seguidores, inclusive suicidaram-se. Com Sócrates, a filosofia começou a ser redirecionada para outras questões. Este – para quem viver ainda era mais importante do que a vida em si – não se matou, ainda que, para não perder o valor do seu viver, tenha se deixado matar. Com Platão e Aristóteles é que finalmente a filosofia se transformou de vez. Eles não só não se mataram, como possivelmente o suicídio nunca tenha sido uma questão propriamente dita para eles – ao menos não explicitamente. Inclusive o fantasma do suicídio seria afastado de uma vez por todas porque eles contavam com premissas que, desde já, impossibilitavam qualquer reflexão nesse sentido, já que a vida – e não o viver – tornava-se, dali em diante, um valor em si mesmo. Cada um deles, a seu modo, contava com suas respectivas justificações, ambas girando em torno do “desrespeito” de tal atitude, seja para consigo, seja para com a cidade.

A verdade é que, mais próximos de nós – e de Camus, portanto –, seja pelo prisma dos sofrimentos do jovem Werther de Goethe, seja pela opressão do peso da vida nas cartas de Rousseau ao Milorde Eduardo, a reflexão sobre a condição existencial veio imbuída como um quase sinônimo de decadentismo e desespero. O pessimismo, por exemplo, do príncipe absurdista, Emil Cioran, inunda seus escritos de uma idolatria sem fim às voltas do absurdo, já que este é tornado o bastião que assegura a continuidade de sua tristeza, “a seu modo alegre”.

Nada saberia justificar o fato de viver. Podemos de fato, tendo partido ao limite de nós mesmos, invocar argumentos, causas, efeitos ou considerações morais? Certamente não: resta-nos para viver, portanto, apenas razões despidas de fundamento. No apogeu do desespero, somente a paixão do absurdo impede ainda a explosão de um caos demoníaco. Quando todos os ideais correntes, sejam eles de ordem moral, estética, religiosa, social ou outra, não chegam a imprimir à vida uma direção e finalidade, como preservá-la ainda do nada? Nisso, nós apenas podemos chegar agarrando-se ao absurdo e à inutilidade absoluta, a este nada profundamente insípido, mas cuja ficção é a mesma de criar a ilusão da vida. (CIORAN, 1934/2012, s.p.)

Comumente, Camus é colocado lado a lado com todos esses sujeitos, como apenas mais um pensador *absurdist* que não vê outra saída para vida que não o suicídio. Uma pena. Assim se perde muito daquilo para o que este dedicou sua obra, a qual, sem dúvida, não deveria ser a mais apropriada para ser pensada junto ao coro dessas almas que Nietzsche acusaria de serem enfermas, pois o que buscam alcançar não é o viver, mas uma singela ausência de sofrimento.

[...] Epicuro, esse espírito claro, frio, frio à grega, mas enfermo: o sentimento hipnótico do nada, o repouso do sono profundo, numa palavra, a *ausência de sofrimento* – aí está o que os enfermos e os radicalmente exasperados estão no direito de ter como bem supremo, valor dos valores, o que os leva a estimar de maneira positiva, sentir-se como o próprio positivo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas, o nada se chama *Deus*). (GM, tratado 3, § 18)

É interessante pensar que os desdobramentos nos mais variados campos do conhecimento, desde os insights de Epicuro até as reflexões de Rousseau sobre a natureza humana, de certo modo, todas elas manifestam a preocupação do ser humano com uma única questão: a sua própria existência. Isto é, desde o pensamento atomístico de Epicuro – que mais tarde seria reconhecido como a perspectiva do *clinamem* – até a teoria política do Estado contratualista de Rousseau, na qual este formularia a noção de soberania a partir dessas premissas, todas elas são esforços de ordenar a própria existência, reduzir a vida a uma medida humana, compreensível.

Esses desdobramentos seguem e provavelmente seguirão impactando tantos outros pensadores, os quais, por sua vez, também impactarão outros tantos e assim por diante. Muitos dos socialistas utópicos e científicos do século XVIII, por exemplo, dentre eles, no terceiro capítulo, vou destacar um em especial, Marx, foram seriamente influenciados por algumas dessas reflexões. Vou falar brevemente sobre os

desdobramentos “políticos” para sua teoria em função de ela estar calcada nos pressupostos éticos dados por alguns desses autores. Obviamente, aqui estarei arriscando quase que tangenciar a proposta desta dissertação, já que isso exigiria uma dedicação exclusiva.

A essa postura desses filósofos, a que leva tão somente à descrição insolúvel do “céu sufocante da existência”, amparada, para Camus, inclusive, em traços religiosos e místicos, ele impinge a denominação de “pensamento humilhado”. Para ele, ainda que os existencialistas coloquem-se o problema existencial de forma substancial, os desdobramentos propostos não solucionam a questão, pois reduzem a busca por soluções às acrobacias do pensamento. Daí ele afirmar que as saídas existencialistas, ao buscarem, ao mesmo tempo, a) ultrapassar a limitação das capacidades e potenciais humanos impostos ao indivíduo pela sua condição existencial, e b) evitarem o suicídio propriamente dito, acabam caindo, inevitavelmente, no chamado *suicídio filosófico* (CAMUS, 1942/2012, p. 39).

Meu raciocínio deseja ser fiel à evidência que o despertou. Tal evidência é o absurdo, o divórcio entre o espírito que deseja e o mundo que decepciona, minha nostalgia de unidade, o universo disperso e a contradição que os enlaça. Kierkegaard suprime a minha nostalgia e Husserl reúne esse universo. Não o que eu esperava. A questão era viver e pensar com esses dilaceramentos, saber se era preciso aceitar ou recusar. Não pode ser uma questão de disfarçar a evidência, suprimir o absurdo negando um dos termos de sua equação. É preciso saber se pode viver nele ou se a lógica manda que se morra por ele. Não me interessa pelo suicídio filosófico, mas pelo suicídio, simplesmente. Só quero purgá-lo do seu conteúdo de emoções e conhecer sua lógica e sua honestidade. Qualquer outra posição supõe para o espírito absurdo a escamoteação e o recuo do espírito diante daquilo que o próprio espírito revela. (CAMUS, 1942/2012, p. 56)

Assim como Nietzsche, para Camus o mundo é constituído de aparências e de aparências de aparências. Menos do que motivada por uma convicção inabalável, essa sua postura deriva de uma opção desfundamentada pelo sensível. “Desfundamentada” porque, ainda que não assumindo o intelectualismo completamente, tampouco vincula-se, de olhos fechados, ao empirismo. Desse modo, ele destaca sua opção por não buscar na existência um sentido superior e incontestado ao ser humano de carne e osso, que está vivendo e sentindo agora.

Ele sustenta, obviamente, uma espécie de *crença* na não fundamentação. No fim, tudo sempre termina numa questão de fé mesmo – algumas, porém, mais refinadas e conforme a moda, outras menos. A questão é que, ao invés do niilismo passivo, isto é, a

debilidade das forças, renúncia ou fatalismo, ele desvia seu empreendimento filosófico para o fato de que, ainda que possa não haver um sentido superior no mundo, há incontestavelmente ao menos um sentido: o ser humano que sangra.

O ser humano é tomado como sentido porque ele é o único ente que não *é*, mas sim, que primeiramente existe. Ele precisa *acontecer* para *ser*. Em outras palavras, enquanto outros entes, como as pedras ou os animais, por exemplo, são *em si*, o ser humano existe para fora de si mesmo (*ex-sistere*), não estando fechado em sua essência, constituindo-se como um ente que está sempre desde fora de si indo em direção às suas possibilidades virtuais de ser.

Esta condição faz com que o ser humano não esteja fora do mundo, nem empobrecidamente relacionado a ele, mas, ao invés disso, seja formador de mundos, do seu mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 205). Por essa razão, o ser humano é o único ente que exige o direito de viver, uma vez que a sua finitude – a morte – está, desde sempre, virtualmente presente na sua vivência. É dessa condição que emerge a finitude como condição ontológica da própria vida. Ao invés de optar por refletir sobre a angústia diante da morte inevitável ou seus desdobramentos, Camus opta pelo seu inverso: isto é, se vou ao limite da minha vida – o suicídio – e constato que isso me angustia, surgem duas opções: posso tomar tanto a questão dessa angústia ou da morte para *refletir* com melancolia sobre minha condição finita, ou, ao invés disso, derivar dessa angústia diante da morte a convicção de que tenho um apego por algo que está antes dela, isto é, o próprio viver. Se este for o caso, viver torna-se um valor em si mesmo, decorrente da minha revolta diante do absurdo. O primeiro caso é o que Camus chama de pensamento humilhado: aquele que, diante da absurdidade não opta pelo suicídio, porém, tampouco, toma o viver como paixão suficiente para dar sentido à sua razão.

Desse diagnóstico existencial que se vê logo acima, a filosofia camuseana também compartilha certos aspectos; porém, não os toma como conclusão, mas tão somente como ponto de partida. Camus não os nega, mas os torce, retorce e intenta redirecionar esses pensamentos para um movimento em direção, não às idéias, mas à vida. Nesse sentido é que a constatação existencialista dos “muros invisíveis” assume o lugar de saída para Camus pensar a presente condição humana, sem, no entanto, a ela prescrever qualquer forma de transcendência ou salto. Isso tem muito a ver com a visão de ser humano assumida por ele, já que, como vou mostrar, a dimensão ética assume em sua filosofia uma posição central, tornando-se ela, mais tarde, a condição de um

pensamento político que assegura, não só o cuidado com o outro, como a possibilidade de exercício de uma liberdade de si.

Tentando superar as limitações da filosofia e a distância quase intransponível que esta mantém da vida, Camus opta por criar sua obra em um *entre*, a meio caminho entre a filosofia e a literatura. Ele coloca seu empreendimento, desse modo, em outro patamar, não mais no da investigação das essências, das causas primeiras ou das finalidades últimas, mas sim, lado a lado com a vida e com o viver. Interessa menos a ele identificar, analisar ou desvelar a forma como se *deve* viver ou de como a vida apresenta-se “realmente”. Importa, diferentemente disso tudo, a questão de como se *pode* viver na situação aparentemente limitada e dada como tal da condição humana imediata.

A condição paradoxal do reconhecimento lúcido da absurdidade é que, no mesmo movimento em que nos reconhecemos “aprisionados” ao mundo dos homens – no qual é impossível permanecer e, ao mesmo tempo não ser responsável – tornamos também explícita – para aqueles que não buscam superar essa condição – a liberdade de ação. Aqui a política, como contingência, emerge como possibilidade de superação da necessidade. No terceiro capítulo vou entrar pormenorizadamente nessa discussão.

Antes de chegar à ideia de liberdade para Camus, no entanto, é preciso compreender a significativa inflexão que ele faz no seu próprio pensamento, isto é, a dobra do próprio pensamento sobre si mesmo. Nesse movimento, ele se torna seu primeiro leitor e arguto crítico. Essa inflexão é fundamental porque ela é o primeiro passo necessário para “explodir” o pensamento, fazendo uso, para isso, do próprio movimento de pensar, modulado, porém, pelo raciocínio absurdo, o qual faz com que o pensamento se volte sobre si mesmo de forma violenta.

Esse *limite* a que chega o pensamento – ao pensar absurdamente sobre si – é o que possibilita a evasão do próprio pensar *para fora* do mundo das idéias. No mesmo movimento, porém, dirige-se para dentro do mundo vivido. É a busca de *como* legitimar para o corpo essa evasão “para dentro” da vida o próprio dessa filosofia dos limites. Gramaticalmente, essa evasão para dentro talvez ficasse mais adequada se pensada como *invasão*.

Ao invés de tomar como uma discussão primária a sua questão de “como se *pode* viver?”, Camus, na busca da “primeira evidência”, percebe o caráter secundário desse *poder* de sua própria pergunta. Uma primeira evidência, para ser com tal, não poderia estar vinculada a outra a não ser a si própria. Ou seja, perguntar “como a vida

pode ser vivida” pressupõe, de modo não avaliado, a afirmação de que a vida *deve* ser vivida. O terreno epistemológico de onde o autor parte, como já mostrei, pressupõe a desfundamentação da realidade: se não há fundamentos que garantem como é a relação que estabelecemos com o real, como poderíamos saber a maneira “certa” de como *deveríamos* nos relacionar com ele?

Há, entretanto, uma questão mais radical na problematização feita por Camus sobre esse suposto *dever* implícito na pergunta sobre a vida ser vivida. Se assim o fosse – isto é, se a vida *devesse* ser vivida – o *poder* de vivê-la não seria mais do que uma necessidade derivada de uma obrigação. Se fosse esse o caso, seria como dizer que uma maçã *pode* cair da árvore se não houver nenhuma força contrária para mantê-la suspensa. Por certo, a afirmação de que a maçã *pode* cair está correta. Porém, ao aplicarmos a segunda sentença, nos deparamos com um constrangimento: a maçã *deve* cair da árvore se não houver nenhuma força contrária para mantê-la suspensa? Se atentarmos para a malícia dessa afirmação, perceberemos que ela, apesar de constrangedora, não poderia ser aceita. Isso porque a ideia de *dever* – apesar de, para nós, humanos, já estarmos com ela entranhada no mais profundo da nossa carne, como se um dado natural fosse – não diz respeito a um fenômeno da “natureza”, mas a um princípio estabelecido pelos seres humanos entre si e para consigo próprios. A maçã *vai* cair e ponto – ou, pelo menos, para sermos menos metafísicos, até hoje, nessas condições, ela sempre caiu.

Dever implica direito. E direito não é um fato da natureza. A maçã não *deve* cair porque ela não tem a *obrigação* “*de*”, muito menos é *obrigada* “*a*”. Isto é, ninguém tem sobre a maçã direito de coerção (*obrigar a*), tampouco seria provável que a maçã tivesse consciência dessa obrigação (*obrigação de*). É a confluência dessas duas normas (primárias e secundárias) que constituem, juntas, a noção de *dever* e por consequência uma das noções possíveis de direito (HART, 1961/1994). Portanto, essa noção só existe entre os seres humanos quando em relação consigo próprios. Desse modo, a vida não *deve* ser vivida, já que ela, como um fato da natureza, não diz respeito aos seres humanos, ainda que estes possam tentar inseri-la no seu direito, sempre de forma arbitrária, evidentemente.

Se concordarmos com Camus, e, portanto, com a convicção de que a vida, então, não *deve* ser vivida; passamos a entender, com mais clareza, o porquê de ele considerar o problema do suicídio como a questão filosófica por excelência. Isso porque, se a vida não *deve* ser vivida, por que insistimos em vivê-la? Essa é a primeira questão. O

problema, porém, é que, levando seu raciocínio a sério, a implicação prática dessa postura é a de que tampouco pode haver balizas para justificar ou valorar a validade da vida, ou mesmo a recusa ou repúdio do suicídio e do assassinato. Se a vida não *deve* ser vivida, não *deve* ser preservada, muito menos *deve* ser conduzida de qualquer maneira específica ou pré-determinada. Aqui se anuncia toda a problemática do próximo capítulo, o da ética absurda, já que em uma realidade sem nenhum critério, portanto silenciosa, como se conduzir? Ou, ainda, como não se conduzir? que tipo de direito há em tal realidade?

Camus, assim como alguns existencialistas, vislumbra o absurdo do existir como uma condição ontológica. Isso é significativo, pois impossibilita qualquer digressão metafísica em busca de qualquer referência que permita tomar partido diante dessa arbitrariedade radical. É aqui que é possível se evidenciar com maior contundência a peculiaridade do seu pensamento.

O reconhecimento do absurdo, que até então – em referência aos existencialistas – era tomado como um ponto de chegada da reflexão filosófica, agora, porém, torna-se um fértil – ou sangrento – ponto de partida, tudo a depender da escolha por viver ou não. Essa aparente simples inversão de vetor muda tudo. Em outras palavras, para ele, a arquitetura existencialista clássica, por exemplo, tende a levar seus seguidores a reconhecer a indeterminação e a impotência do ser humano diante das limitações impostas pela inexistência de qualquer *dever*, a tal ponto que não restariam alternativas a não ser a passividade – representada pela convivência com o niilismo passivo ou, ao contrário, um engajamento ativo na vida, porém irracional.

Esse engajamento irracional é o que ele denomina como sendo aquele ponto do salto – inaugurado por Kierkegaard –, momento este no qual a própria filosofia existencialista chegaria na sua maior contradição: diante do reconhecimento dos limites impostos pelo absurdo – não haver *dever*, mas ainda assim sermos responsabilizados pelas nossas ações – e da insuficiência da razão para transcendê-los [a esses limites], ocorreria a divinização de saídas que não asseguram, nem o porquê da vida valer a pena ser vivida agora, tampouco favorecem à ousadia necessária para rejeitar esse viver, agora reconhecido como limitado e insuficiente de razões.

Camus, por sua vez, opta por situar sua obra em direção àqueles que, entre a loucura e o suicídio, de um lado; a fuga e o salto de outro; não optam por nenhuma delas. Ele, entre o absurdo e a esperança, quis percorrer esse não-caminho. Para tanto, inventou suas próprias ferramentas e tecnologias. Através dessas artimanhas, produziu,

a partir de Descartes, outra extrapolação, não menos genial: não posso duvidar que duvido, e isso não tem solução; então eu me revolto, porque essa solução é o mínimo que eu preciso ter para aceitar a minha condição de existir; mas essa revolta contra a existência não é *minha*, é um sentimento derivado da própria condição humana a que estou submetido, que é *nossa*; portanto, a *minha* revolta é um sentimento comum, sendo assim, nesse mesmo movimento, evidencio, para mim mesmo, que não existe apenas eu nessa condição; logo, a *minha* revolta é a primeira evidência da condição da *nossa* existência absurda. “Eu me revolto, logo existimos” (CAMUS, 1951/2011, p. 35).

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento da revolta, ele ganha consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o *cogito* na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos. (CAMUS, 1951/2011, p. 35)

A assertiva desse *cogito* revoltado será de cabal importância para entendermos a ontologia da política absurda – como será discutido com mais propriedade no terceiro capítulo. É importante ter em mente que o aspecto criativo dessa extrapolação em relação àquela de Descartes é que, se no “penso, logo existo” não há nenhuma mácula ou resquício de impureza deixada pela evidência primeira do “não posso duvidar que duvido”; no “eu me revolto, logo existimos”, o “eu me revolto” remete, imediatamente, ao “não posso duvidar que duvido”. Nesse sentido, mais do que uma evidência segunda, o “eu me revolto” é uma evidência derivada – ao mesmo tempo consistente e instável – do “eu não posso duvidar que duvido”. Sendo assim, diferentemente do *cogito* cartesiano, que num passe de mágica leva o gênio desesperado de Descartes à placidez da certeza, o “eu me revolto” não é uma construção de castelos aparentemente regulares, ordenados, firmes, resistentes e estáveis. Não. O “eu me revolto” não é um castelo, mas, ao contrário, um ponto de partida que, sem dar as costas à perplexidade que ele próprio produziu, não se entrega a ela, mesmo que jamais a possa abandonar totalmente, pois se sabe fundamentado sobre a incontrolável superfície do oceano sempre revolto do absurdo.

O termo revolta pode nos levar ao que acredito ser uma pobre apreensão da ideia proposta por Camus, em função de uma simplificação semântica. Acredito ser mais apropriado compreender a revolta nos rastros do conceito de *inquietação*. Digo isso porque “revolta” parece-me um estado com certa permanência e dependência imediata de algo externo. A inquietação, por outro lado, é como um ânimo e, portanto, independente de eventos particulares, ainda que possa se referir a uma constelação deles. Nesse sentido, revolta, inquietação e dúvida não estabelecem uma relação de causa e efeito, mas constroem um intrincado processo de retroalimentação caótica e *circular* que só passa a ter sua existência e funcionamento percebidos quando já acumulados em um curso sempre mais pretérito do que quando são desencadeados. Em outras palavras, só se percebe a perplexidade a que esse pensamento nos levou quando a inquietação já está instaurada e a revolta está em vias de se expressar, apenas na espera de o pensamento reconhecer-se aprisionado nessa liberdade absurda que lhe presenteia com a infinitude do deserto que ao mesmo tempo se almeja, mas não se quer. Essa discussão sobre a relação entre revolta, liberdade e absurdo é constitutiva da noção de dissidência que vou apresentar no quarto capítulo.

Não é possível identificar uma origem determinada na reflexão sobre o absurdo, pois ele, ainda que seja um ponto de partida, não é o começo de si mesmo. Mais uma vez se faz necessário manter em mente a constituição ontológica do absurdo como *relação*. Por isso, a busca por uma unidade indivisível da qual parte todas as consequências é vã. Não é demais repetir: a absurdidade não é um conteúdo, mas um *movimento* sem imagem possível. Impossível porque nosso pensamento é imagético. O absurdo é como a tela de um cinema na qual é projetado um rolo cinematográfico sem filme. Puro movimento, silêncio e nada mais.

A questão fundamental derivada da revolta é que essa dimensão de inquietação surgida *com* e *na* evidência primeira da dúvida mantém-se – e assim deve ser se quisermos experienciar o absurdo – na evidência derivada e em toda e qualquer extrapolação daí produzida. Isso quer dizer que o absurdo, como um ponto de partida, parece possibilitar que a existência e suas decisões se processem de forma imanente e sempre indeterminada, sem a afirmação de uma origem primeira ou transcendente que possibilitaria dar consistência, validade ou certeza ao percurso.

E levando ao extremo essa lógica absurda, devo reconhecer que tal luta supõe a ausência total de esperança (que nada tem a ver com desespero), a recusa contínua (que não deve ser confundida com renúncia) e a insatisfação

consciente (que não se poderia assimilar à inquietude juvenil). Tudo o que destroi, escamoteia ou desfácela a estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destroi o divórcio) arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido. (CAMUS, 1942/2012, p. 42)

Essa construção inaugura a perspectiva política absurda, a qual será materializada no movimento da dissidência, como já disse. Obviamente, alguém poderia objetar que nisso dito o absurdo estaria sendo tomado como ponto de partida e origem, exatamente tal qual fazem todas as teorias modernas; entretanto, como já disse também, do modo como entendo a realidade paradoxal do absurdo, ele não permite que sobre ele seja falado, pois ele é só perplexidade e sua compreensão possível é o silêncio. Ainda que se queira atribuir a ele o ponto arquimediano – quem sabe uma incursão teológica de Camus – penso que isso só pode ser aceitável se igualmente fosse aceito como possível que o absurdo tenha a consistência de um buraco negro. Um buraco negro não é nada além de uma região dentro da qual não é possível haver pensamento, tendo em vista a estagnação do tempo e a cessação do espaço – pelo menos é assim que os cientistas nos descrevem até o momento.

Acredito que essa posição paradoxal que é o absurdo possibilite-nos ir aos limites da existência imediata sem jamais deixar de riscar as palavras ditas e redesenhar as imagens vistas, ininterruptamente. Posicionar-se a partir do absurdo para trilhar caminhos é tal qual caminhar sobre as águas, em que mesmo após muitos passos dados, não permaneceriam rastros que pudessem evidenciar o percurso, mas indubitavelmente teríamos *sentido* que estivemos em movimento – ainda que não possamos ter certeza.

Algo importante que, caso desconsiderado, tornará o restante da tua leitura conturbada – para o bem ou para o mal: o absurdo não é um conceito! Ele também não seria apropriadamente pensado como um fenômeno. Se eu pudesse dizer algo sobre ele, a única coisa que teria coragem de afirmar é aquilo que já repeti várias vezes: um movimento de pensamento. Ou melhor dizendo – retiro o que eu disse –, ele não é nada. Nem mesmo *nada* ele é. Ele apenas suscita um combustível para o movimento de pensar. Não é possível falar dele, apenas partir dos efeitos produzidos por ele. Não se chega *no* absurdo, não se parte *do* absurdo, apenas identificam-se os rastros percorridos pelos pensamentos por ele alimentados.

Se eu acusar um inocente de um crime monstruoso, se eu afirmar que um homem virtuoso desejou sua própria irmã, ele me responderá que isso é

absurdo. Tal indignação tem seu lado cômico. Mas também tem sua razão profunda. Com tal réplica o homem virtuoso ilustra a antinomia definitiva que existe entre o ato que lhe atribuo e os princípios de toda a sua vida. “É absurdo” significa: “é impossível”, mas também: “é contraditório.” Se eu presenciar um homem atacando um ninho de metralhadoras com uma arma branca, pensarei que seu ato é absurdo. Mas é absurdo em virtude da desproporção entre sua intenção e a realidade que o espera, da contradição que posso perceber entre suas forças reais e o objetivo a que ele se propõe. (CAMUS, 1942/2012, p. 40)

Essa proposição epistemológica, por outro lado, também inaugura uma peculiaridade ética, o que aqui vou chamar da *Ética do Silêncio*: diante da incognoscibilidade, indeterminação e incerteza ontológicas, suspendem-se também os critérios estanques e prévios de valoração. Portanto, desse modo, tudo se torna equivalente.

Para o homem absurdo havia uma verdade, ao mesmo tempo que uma amargura, na opinião puramente psicológica de que todas as facetas do mundo são privilegiadas. Que tudo seja privilegiado quer dizer que tudo é equivalente. Mas o aspecto metafísico desta verdade o leva tão longe que, por uma reação elementar, sente-se talvez mais próximo de Platão. Com efeito, aprendeu que toda imagem supõe uma essência, igualmente privilegiada. Nesse mundo ideal sem hierarquias, o exército formal só se compõe de generais. Sem dúvida a transcendência havia sido eliminada. Mas um brusco giro no pensamento reintroduziu no mundo uma espécie de imanência fragmentária que restitui sua profundidade ao universo. (CAMUS, 1942/2012, p. 53)

Como uma forma ativa de experienciar essas limitações, Camus ampara sua filosofia naquilo que ele chama de um raciocínio absurdo. Ele propõe uma forma ativa de engajamento na vida que supere o irracionalismo e a convivência com o niilismo passivo sem, contudo, terminar em uma postura evasiva. Isto é, a sua filosofia busca afirmar uma lucidez ativa: consciente tanto de suas possibilidades como de suas limitações. Ou seja, uma lucidez que reconheça no mesmo ato tanto a crueza absurda da realidade, na qual “tudo é permitido e nada é detestável” (CAMUS, 1942/2012, p. 110); como também o fato de estarmos indissociavelmente ligado a essa condição possivelmente sem respostas. Em outras palavras, uma lucidez que, por um lado, não aceite passivamente tal condição e que, por outro, no mesmo movimento, também, não se deixe levar pela esperança de transcendê-la.

Desse modo, para ele, o que garante a continuidade do movimento poético do viver é o pensamento dos limites, aquilo que ele chama de “Pensamento Mediterrâneo” (CAMUS, 1951/2011, p. 341). Esse modo de pensar, cuja potência é manter-se situado

entre a medida e a desmedida, sustenta-se no fato de que o meio de não sucumbir às antinomias geradas por pensamentos que tentem ultrapassar tais extremos, é reconhecer que a inteligência, paradoxalmente, é a faculdade de não levar até o fim aquilo que se pensa. Como exemplo disso, ele cita Aristóteles, quando este constata os próprios limites da lógica, mostrando que, ao dizer que *tudo* é verdadeiro, a contradição apresenta-se na necessidade de, nesse *tudo*, ser necessária que a afirmativa “alguma coisa é falsa” também seja verdadeira. Do mesmo modo, a afirmação de que *tudo* é falso exige que a afirmativa “alguma coisa é verdadeira” também seja falsa.

A primeira providência do espírito é distinguir o que é verdadeiro do falso. Mas quando o pensamento reflete sobre si mesmo o que ele descobre antes de tudo é uma contradição. Inútil esforçar-se aqui para ser convincente. Ninguém mostrou mais clara e elegantemente isto do que Aristóteles há séculos: "A consequência, muitas vezes ridicularizada destas opiniões é que elas se destroem a si mesmas. Pois afirmando que tudo é verdade, afirmamos a verdade da afirmação oposta e, em consequência, a falsidade da nossa própria tese (pois a afirmação oposta não admite que ela possa ser verdadeira). E se dizemos que tudo é falso, esta afirmação também se torna falsa. Se declaramos que só é falsa a afirmação oposta à nossa ou então que só a nossa não é falsa, mesmo assim somos obrigados a admitir um número infinito de julgamentos verdadeiros ou falsos. Pois aquele que emite uma afirmação verdadeira, pronuncia ao mesmo tempo que ela é verdadeira, e assim por diante até o infinito." (CAMUS, 1942/2012, p. 30)

A lucidez é “ativa” porque é apaixonada, constituindo-se, portanto, como um modo prático de habitar a vida, aquilo que aqui vamos chamar de um *ethos* absurdo. Na perspectiva construída por Camus, viver e filosofar tornam-se, agora, questões mais do que correlatas: questões interdependentes. Contudo, a consideração que ele faz ao colocar como sinônimas a filosofia e o transcendente, isto é, considerar a filosofia como um exercício de pensamento, de ideias e abstrações, afastada, portanto, do corpo, faz com que ele, buscando escapar dessa conjunção, entendida como estéril, reposicione seu trabalho em outra tênue fronteira: a da filosofia e literatura; da especulação e invenção. Essa perspectiva explicita a posição sensualista de sua filosofia. Ou seja, de sua opção ontológica pelo sensível, ou, ao menos, a opção pelo resgate dessa dimensão não mais como uma posição secundária, distorcida ou degenerada – tal qual entendida por alguns expoentes da filosofia clássica que professavam a necessidade de abdicar do corpo e de seus sentidos para atingir o conhecimento verdadeiro.

Pode parecer que a descrição feita por Camus da condição humana é fatalista. Esta, contudo, definitivamente, não é a sua proposta. Apesar de não haver esperanças de

superação ou ultrapassagem do absurdo, ele propõe uma forma de convivência ativa com ele que é justamente a revolta: se estamos cegos e só é possível viver uma única escolha de cada vez, a sugestão do absurdo é que essa escolha – independentemente de qual seja – seja vivida com a máxima intensidade. A revolta, mais do que um estado, é o ponto de partida de um movimento feroz e potente.

Primeiro epílogo⁶

Neste capítulo quis fazer uma introdução ao “fundamento” do pensamento de Camus, mostrando que desde a perspectiva da Filosofia do Absurdo não há nada abaixo ou acima do viver que possa balizar a vida – nem mesmo essa consideração que estou fazendo agora. Isso porque o absurdo – efeito da relação do ser humano e o mundo – é um efeito de indeterminação, incerteza e ambiguidade do próprio ser humano limitado pelos próprios limites de sua condição humana, assim que se depara com o desejo por buscar explicações para as quais não sabe se está apto a alcançar.

É importante que se diga que a forma como busquei perspectivar o pensamento de Camus é diversa daquela como comumente ele é associado, isto é, um pensador niilista passivo. Ao contrário, abordei seu pensamento desde o prisma ativo, em que a própria consideração crua da absurdidade de existência se faz como condição de possibilidade para viver a vida em sua máxima intensidade – ainda que, sem dúvida, destituída de qualquer esperança, tendo em vista a fatalidade final, inegociável e comum da existência.

Desse modo, esse primeiro passo ao encontro do pensamento de Camus, funciona como a “patrola” desta dissertação. Isso porque, para que eu possa chegar onde

⁶ **Tratado geral das grandezas do ínfimo**

A poesia está guardada nas palavras — é tudo que eu sei.
 Meu fado é o de não saber quase tudo.
 Sobre o nada eu tenho profundidades.
 Não tenho conexões com a realidade.
 Poderoso para mim não é aquele que descobre ouro.
 Para mim poderoso é aquele que descobre as insignificâncias (do mundo e as nossas).
 Por essa pequena sentença me elogiaram de imbecil. Fiquei emocionado.
 Sou fraco para elogios.

pretendo, na Psicologia Absurda, é preciso limpar o terreno em que germinará essa peculiar psicologia. Deste modo, até aqui sobrou uma única evidência: a revolta. Esta derivada de uma existência privada, ao mesmo tempo, de deveres e obrigações. A questão, porém, é: diante da possibilidade do suicídio o ser humano constata sua angústia, no mesmo movimento, porém, reconhece seu apego à vida. Se aceita esse apego, põe-se a avaliar se sua vida é viva; se não o for, sua “obrigação” converte-se em torná-la; se ela já o for, intensificá-la. A questão, contudo, não acaba assim. Camus adverte que, se o absurdo for tomado como condição para a vida nesses termos que estou apresentando aqui, a própria absurdidade da existência estaria sendo “aceita” e, deste modo, o próprio absurdo esvaziado. Isso porque o absurdo só existe como tensão, como recusa, como revolta – aqui a imagem dos ímãs invertidos que para permanecerem se repelindo precisam estar próximos se faz presente novamente. Isto é, o absurdo só pode ser aceito na mesma medida em que for recusado. Disso resulta que tudo que deriva dele é ambivalente, contraditório e indeterminado. Não poderia ser diferente com o viver. Ainda que tenha sido tomada a opção apaixonada pela vida, esta, desde uma perspectiva absurda, ainda deve se manter em causa, caso contrário se tornaria um fundamento, uma verdade, algo que, de alguma forma, serviria como um conforto, um “salto, que teria a finalidade de aliviar a tensão de existir e, portanto, negar o viver absurdo, aquele insatisfeito e lúcido, sempre sem subterfúgios.

Desse modo, desde uma perspectiva absurda, viver é apenas *movimento* e nada mais. Porém, todo movimento, para sê-lo, exige um vetor, um *sentido*. Desde uma ontologia absurda, porém, sobre a ontologia, nada se pode dizer. Sendo assim, como a exigência desse vetor de movimento pode ser satisfeita se o sentido é sempre arbitrário? Essa é a problematização que se propõe a ética absurda, isto é, a *Ética do Silêncio*.

**FRENTE A FRENTE COM
A ÉTICA ABSURDA**

Desfundamentando a desfundamentação

Aqui estamos chegando no ponto nevrálgico do absurdo: começar a pensar nos pressupostos de seus efeitos práticos no mundo da vida. É, sem dúvida, um ponto delicado. Toda atenção e cuidado podem ser insuficientes. Como imagem, gostaria de sugerir que aqui estamos entrando em um serpentário agitado. Para nos locomovermos não podemos ir, nem rápido ou confiantes demais, nem lentos ou muito assustados. Há uma justa medida que cada qual deve encontrar para si.

Aqui vou retomar do capítulo anterior e aprofundar um pouco a relação ontologia-epistemologia desde a perspectiva absurda. Considero que essa retomada – ainda que lamentavelmente possa ser repetitiva para ti – é fundamental para fazer *sentir* o problema do qual a ética absurda deriva.

A partir do momento em que se reconhece o absurdo, suspendem-se os campos morais pré-estabelecidos. Não é uma questão de tonar-se amoral, uma vez que até mesmo a própria imoralidade não deixa de ser também um *estilo* de moral igualmente equivalente a qualquer outro. O que ocorre diante do absurdo é que, em um mesmo ato, a) rejeita-se toda e qualquer moral e b) reconhece-se que essa rejeição é, ela também, uma outra moral, não menos rejeitável do que as demais. Assim, afirmo a afirmação que nega a possibilidade de afirmar. Não vejo expressão melhor nesse momento para esse dobrar-se sobre si mesmo do que a noção de inflexão, isto é, voltar sobre si mesmo, como outro de si.

No capítulo anterior, comentei sobre os absurdistas. Aqui está o ponto exato da limitação de sua visão: diante do absurdo, reconhecem a suspensão de todos os campos morais, porém, ignoram o fato de essa suspensão promovida por eles ser, ela também, um outro campo moral erguido no próprio ato em que suspende os outros. Imaginam-se, talvez, como que flutuando etereamente sobre o mundo, sem dele fazerem parte, desconsiderando, para isso, que a própria perspectiva de não fazerem parte do mundo é, ela também, uma das perspectivas possíveis do mundo. É contra essa “leviandade” que Camus contrapõe o problema do suicídio. Imagino que ao decidir escrever com esses termos, ele tenha pensado algo como que: “se tanto querem se matar e chegar, finalmente, ao Nada, então que o façam logo”.

Antes de dar continuidade a essa questão sobre a ética absurda, porém, gostaria de explicitar alguns dos conceitos com os quais vou trabalhar aqui. Em função da

própria etimologia tanto Ética como Moral, facilmente permitem que sejam geradas confusões, já que tanto “*ethos*”, do grego, como “*mos*”, do latim, têm o mesmo significado: hábito ou costume. Dependendo da tradição filosófica que se adote – germânica, francesa ou etc. – esses conceitos podem passar a problematizar questões extremamente diversas. Ao longo deste capítulo, vou explicar o entendimento de ética adotado aqui. Até lá, entretanto, quero explicitar que vou entender a “moral” em dois sentidos. Em sentido amplo, ela vai ser entendida como dever, obrigação, imposição de se seguir ou adotar posturas ou ações específicas por supostamente referirem-se ao “Bem”, serem “certas” ou “verdadeiras”. Em sentido estrito, vou entender a moral como a valoração que eu atribuo à minha própria existência a partir de critérios que eu mesmo tenha elegido como agradáveis para mim. Nesse sentido, na base dessa moral estrita estará um juízo estético, um “entendimento” do corpo. Em resumo, enquanto a Moral é de cima para baixo, das ideias aos fatos, do céu à Terra; a outra, a moral, é de baixo para cima, dos fatos às ideias, da Terra aos céus.

Disse isso porque a questão de se “aceitar” o absurdo é paradoxal – como já mostrei no capítulo anterior. Se ele fosse aceito de uma vez por todas como referencial, imediatamente haveria uma refundamentação da existência; agora, porém, com bases em um fundamento que é a própria ausência de fundamentos. Se, ao invés disso, ele fosse rejeitado, do mesmo modo, também se refundamentaria a existência, agora, porém, com base em qualquer outro referencial ou critério suficientemente mais forte ou “válido” do que o da absurdidade. Por essa razão, entre o sim e o não, o absurdo é o “sim”; porém, o sim para *nem* sim, *nem* não. Nesse sentido, o absurdo como fundamento é aquilo que garante a desfundamentação constante de toda e qualquer fundamentação. Ou seja, ele não pode ser “aceito” apenas como uma desfundamentação, já que esta pressuporia uma fundamentação, ainda que paradoxalmente.

Vou repetir que o caráter ontológico derivado do absurdo – o problema da fundamentação da realidade absurda – é indissociável de seu caráter epistemológico – o problema sobre “ter acesso” ao absurdo dessa realidade. Nesse sentido, esses dois problemas filosóficos se atravessam no absurdo como a impossibilidade de se poder constatar a existência ou não de fundamentos – e não como a comprovação de que não haja fundamentos. Esse ponto é muito importante, pois implica a postura bastante singular que irá perpassar a noção de ética que vou apresentar aqui. Essa postura sustenta a impossibilidade de sabermos até mesmo se há qualquer impossibilidade para

sabermos. Isto é, o que mantém a existência do absurdo é justamente a tensão gerada pelo desejo de fundamentação diante da consciência lúcida da impossibilidade de se saber se esse desejo é desejável ou não. Por essa razão, o absurdo é exatamente a imagem da contradição sem síntese. Em outras palavras, ele é o terceiro elemento que surge da relação ser humano e mundo, sem estar, no entanto, presente em qualquer uma das partes antes dessa relação mediada pelo conflito. Ele é o excedente que não pode ser agarrado, idolatrado ou sequer pensado, já que só passa a existir quando se quer banir a sua existência. Por essa razão, absurdo e revolta são indissociáveis – bem diferente da coexistência pacífica e melancólica que praticam os absurdistas.

A práxis de viver

A discussão de toda esta dissertação terá uma capacidade que julgo mais interessante para produzir sentidos, caso seja compreendido este ponto derivado do absurdo: só há uma única forma de se viver a vida: aceitando que não é possível a afirmação de que haja apenas uma única forma de a vida ser vivida. Caso contrário, não se estará vivendo *a vida*, mas tão somente vivendo *uma* das reproduções possíveis dela⁷. Fiz essa explanação sobre o absurdo para retomar o seguinte ponto – talvez mais “impalpável”, mas ao mesmo tempo, mais importante: a sutil relação de afirmar o absurdo em sua negação. Isso porque é este ponto, essa atitude, esse *ethos*, que permitirá pensá-lo e vivê-lo como prática, como ética, como *práxis*.

Quando se “aceita” o absurdo, respeitando a forma paradoxal que lhe é constitutiva, *opta-se* por pensar que nada tem fundamento. Se nada passa a ter fundamento, podemos afirmar que nenhum critério pode ser fundamentado – nem mesmo esse sobrecritério que estou sugerindo aqui. Uma vez que nenhum critério possa ser fundamentado, então qualquer critério é igualmente “válido”. Se todos os critérios são igualmente válidos, é possível, igualmente, viver qualquer um deles, sem critérios,

⁷ Por certo, não existem, em sentido estrito, *reproduções*, já que todas elas carregariam em si uma dimensão do tempo e do acaso – o que alguns poderiam chamar de *imperfeição*. Portanto, desse modo, essas “reproduções” não deixariam de ser, elas também, uma forma de vida igualmente inédita – mas deixemos o excesso de contradições de lado, finjamos, para efeitos acadêmicos, que o viver pode restringir-se às nossas frases inteligentes.

referências ou fundamentos que os validem. Aqui tudo se torna equivalente: todos os critérios, todas as referências, todos os fundamentos. Porém, não vivemos na ausência, no não ser. Ao contrário, *somos*. Por essa razão, teremos, necessariamente, de, para viver, fazermos viver critérios, referências e fundamentos. O problema é a contradição insolúvel entre estes dois pontos: no primeiro, partimos da aceitação inicial de que tudo é equivalente; porém, já no segundo ponto, reconhecemos que não é possível vivermos todos os critérios, referências e fundamentos ao mesmo tempo, em uma única vida – optando por pensar que ela é finita; então, como escolher? Se a vida, em si, é indiferente a nós, nós, não podemos ser indiferentes a ela, pois a própria indiferença derivada da equivalência que constatamos é, ela própria, uma diferenciação, e, portanto, ela já seria uma escolha.

O que ocorreu até aqui é a constatação de que retornamos, uma vez mais, à necessidade de escolhermos critérios, referências e fundamentos para viver. A ruptura, contudo, é que, agora, eles não são mais *necessários*, mas sim contingentes. Aceitando-se que viver é uma escolha e que toda escolha é, ao mesmo tempo, uma renúncia e uma afirmação, torna-se impossível não escolher – já que, como já repeti inúmeras vezes – o próprio ato de não escolher já é uma escolha igualmente afirmativa em seu caráter negativo – ainda que se possa não escolher por ingenuidade. Porém, não escolher, sempre será renunciativo, omissivo, no sentido de abdicar de afirmar positivamente uma escolha. Essa omissão, essa renúncia, apesar de ela também dar uma forma e *estilo* à vida, sua característica seria aquilo que Camus chamaria de humilhação e Nietzsche de um niilismo passivo, já que é aquele que não cria ou impõe-se ao viver.

Entretanto aqui retornamos ao problema posto lá na introdução: reconhecer as ações negativas como sendo igualmente ações, não é um exercício puramente intelectual, mas já pressupõe vivenciar um *ethos* específico para o qual faça *sentido* que tais ações sejam assim consideradas. Desse modo, afirmar que as pessoas que não compartilham desse *ethos* – e que, portanto, não consideram que as ações negativas sejam igualmente ações – são representantes do pensamento humilhado, é uma afirmação que faz sentido tão somente para o *ethos* de Camus – e desta dissertação. A questão aqui, como vou mostrar mais adiante, não é a lógica, mas as afecções que produzem essas convicções.

Com mais esse círculo chega-se ao seguinte ponto: ainda que o absurdo torne todas as escolhas indiferentes, umas em relação às outras, ele também coloca todas na mesma balança, as tornando equivalentes; afirmando, assim, por um lado, a

impossibilidade de não valorar, e por outro lado, a necessidade de que sempre um valor seja assumido. Esse ponto é o da perplexidade. Porém, diante do absurdo, essa própria condição de perplexidade não poderia se localizar externa à condição da absurdidade, já que se manter nela também se torna uma escolha com sua respectiva valoração.

Esse ponto abissal a que a reflexão sobre o absurdo leva parece despertar a necessidade de aceitar a existência como *práxis*, isto é, que viver e ação são sinônimos. Isso porque, ainda que supostamente não escolhamos viver, estamos, desde já, sempre já, vivos, e isso é tudo. Estar vivo já é agir, pois pressupõe uma escolha voluntária: a rejeição tácita do suicídio a cada respiração. Aqui retornamos à trama desta dissertação: a responsabilidade justaposta à impossibilidade de não agir. Com o que discuti aqui, a ação se torna uma condição ontológica da própria vida – queiramos ou não. Isto é, mesmo aqueles que fazem parte de *ethos* que não *sentem* as ações negativas como sendo elas também ações, estão agindo no momento em que as desconhecem como tais.

Sob essa perspectiva, cada vírgula, hesitação ou sussurro são ações que importam igualmente, justamente por, diante da equivalência existencial, todas elas serem, em si, indiferentes. A reflexão sobre o absurdo, desse modo – sobretudo para os mais cautelosos – até pode levar à paralisia, porém, se tal conclusão foi derivada de uma compreensão do absurdo em seu aspecto profundo, manter-se paralisado não será menos uma ação do que o assassinato em massa ou o suicídio. É nesse sentido que o absurdo pode ser pensado como uma filosofia da *inquiétude*, na qual não se pode parar para pensar sem, imediatamente, pensar que ainda não se havia pensado se dever-se-ia estar parado pensando sobre o parar para pensar. Desde essa perspectiva, somos corpo. E nosso corpo tem “razões” que não são inteiramente acessíveis a nós, por serem anteriores àquilo que consideramos ser o que somos. Isso porque, mesmo que queiramos nos debruçar sobre como o nosso corpo “pensa”, deveremos, para isso, ignorar a reflexão sobre o porquê de estarmos sendo levados a essa questão sobre o como nosso corpo pensa e não a outra qualquer. Porém, se decidirmos voltarmos a nos engajar nesta questão que estávamos ignorando, automaticamente abandonaremos a reflexão sobre o pensamento do corpo, e assim sucessivamente: sempre somos mais do que somos. Ou seja, o absurdo não é um conceito, mas – como concluído no capítulo anterior – é esse *movimento*, sem dúvida caótico – enlouquecedor? talvez... – que não deixa o pensamento alcançar a si mesmo.

O certo é que onde o pensamento está, o absurdo não o é. Ele é o rastro veloz que nos mostra que sempre estamos em débito com o pensamento preguiçoso que não

consegue alcançar o próprio rabo – por mais próximo que este esteja da boca. É dessa sensação de defasagem e ultrapassamento acarretado pelo absurdo que o ser humano – modestamente aceitando suas limitações, porém não tolerando as humilhações derivadas delas – pode tomar o compromisso de se perguntar, corajosamente: o que fazer?

Entendido como ponto de partida, portanto, o absurdo não pode ser tomado como conclusão. É um meio, não um fim. O fim é o próprio fim em si mesmo que é o viver, o qual não pode ser abarcado em sua totalidade, mas que perde seu valor toda vez que é picotado para ser melhor *deglutido* pela estreita medida das ávidas bocas humanas. Por essa razão, a principal característica do absurdo é relutar para não se conformar à própria moral que propõe. Esse movimento que o absurdo inaugura demarca um campo ético, um *ethos*. Neste, há a afirmação de que nenhuma ação poderá ser isentada, pois, querendo ou não, todas elas terão partido de uma moral, consciente de si mesma ou não.

Consciente disso, a moralidade absurda assume a inteira responsabilidade por si, pois, de antemão, sabe que não sabe da amplitude possível, sempre em expansão, imprevisível e irreversível de suas ações, isso porque, sabe que seu saber sempre estará em defasagem em relação ao agir. Sempre há uma parcela de impensado na ação, de irrefletido, de pré-reflexivo, de não-epistemológico. Abandonada a ideia de que pode haver referências absolutas em si mesmas, isto é, que haveria como agir baseado não só na própria ação que age, mas amparado nas garantias de alguma exterioridade que a sustente, legitime ou assegure sua correção, a ação torna-se indissociável do agente, do *quem*. Eu sou minha ação – ainda que não saiba quem ela é, tampouco quem eu seja antes de agir.

Desse modo, o absurdo não ilumina o mundo, apenas desperta a lucidez do peregrino que passa a perceber melhor e com mais intensidade a escuridão e o silêncio colados aos seus olhos e ouvidos. A questão deixa de ser “por que fazer?” – uma vez que essa pergunta pressupõe uma resposta possível, e toda pergunta que supõe uma resposta não deveria desperdiçar o tempo da vida dos outros sendo perguntada; agora, ao invés disso, a pergunta passa a ser “como fazer?”.

“Por que fazer?” e “Como fazer?” não apenas são perguntas diferentes, mas pertencem a *ethos* diversos. Enquanto a primeira remete à ideia de *necessidade*, isto é, a que todo o porquê – para ser satisfatoriamente respondido – não deve admitir mais de uma resposta, ou, melhor do que isso, ainda que haja diversas respostas para a mesma

pergunta, a disposição delas deverá obedecer o sentido vertical, hierárquico, da pior (a que menos esclarece “o” porquê), até a melhor (a que mas se aproxima *dele*).

Sendo assim, a resposta ao por que é tanto melhor, quanto mais necessária se fizer sentir que é. Exemplo: “Por que comemos?” Resposta 1: “porque nossas células precisam dos nutrientes dos alimentos para se alimentarem e, assim, continuarem vivendo”; Resposta 2: “Porque é bom”. Não considero ser necessário explicitar a disposição hierárquica que dotará de mais “valor” (quantitativamente) a explicação mais próxima do discurso científico, já que ela “evidencia” uma *necessidade*. O “Como fazer?”, por sua vez, desdobra-se na linha horizontal. Ele não busca artigos definidos “a” resposta, mas busca a indefinição: “uma” resposta, “alguma” resposta. O “Como fazer?” incorpora em si a ideia de acaso, de possibilidade, não visando, portanto, à necessidade, mas tão somente à *suficiência*, à satisfação. Desse modo, todas as respostas derivadas dessa pergunta são dispostas lado a lado. Em si mesmas, são equivalentes e indiferentes. Cada uma delas só se diferenciara das outras a partir da relação *a posteriori* que estabelecerem com quem a destacar *para si*, por considerá-la mais agradável. Exemplo: “Como eu devo me vestir hoje?”. Resposta 1: “Calça”. Resposta 2: “Bermuda”. Como é possível ver, essas respostas são indiferentes. Alguém até poderia objetar que não são indiferentes: “Depende, para onde? Para qual contexto?”. Bom, nesse caso, voltaríamos à ideia de finalidade. E toda finalidade pressupõe um porquê. Se em uma repartição pública eu *devo* ir de calças e não de bermuda, é *porque* assim institui a Constituição Federal Brasileira, bem como ditam as *normas* de etiqueta. Porém, à minha bermuda rasgada, em si mesma, jamais importou o que dizem as leis do Brasil. Sobre ela – assim como sobre a maçã – não há direito. Só há direito sobre mim, sobre esse meu eu que, ou *acredita* no critério, referência ou fundamento representado pelas leis, ou assim optou por se conformar nessa ocasião específica.

Ver o mundo da perspectiva absurda é vê-lo apartado de todo e qualquer direito. Bermudas, calças, assassinatos e suicídios tornam-se fatos, nada mais do que fatos, indiferentes e equivalentes. Entretanto, como já vimos, todo fato só é fato porque alguém assim os valora. Atribuir valores, direitos, verdades e fundamentos é o que talvez haja de mais próprio na condição humana. Isso nos diz o absurdo, agora é preciso saber se é possível viver nesse deserto que não nos garante mais um *porquê*, mas, ao mesmo tempo, exige de nós um *como* viver.

Ouvir o silêncio

Os próximos quatro capítulos serão perpassados pela questão de como é possível viver a partir do absurdo. O que vai uni-los é o que aqui inauguro como sendo a *Ética do Silêncio*. Como já apresentei, parto de que a noção de “absurdo” é aquela que deriva da intensificação do silêncio. O que isso significa? Para nós, modernos, – os quais desde Leonardo da Vinci elegemos o olho como o mais digno dos sentidos, já que dele proveria toda a exatidão – relegamos ao ouvir – sentido arcaico, passivo e impreciso – o posto de um mal – necessário –, perturbador do sujeito que, concentrado e atento, pensa, lê e fala (BALLESTEROS, 2000).

Talvez não seja por acaso que a biblioteca é, por excelência, o lugar do silêncio; não porque o queiramos ouvi-lo, vivenciá-lo, ao contrário, porque ele, dos males, é o menos pior. Isto é, quando nos defrontamos com o silêncio não o tomamos como positividade ou afirmação, mas como negação, escudo contra o outro que, por existir, perturba. Quem precisa de ouvidos para acessar o conhecimento verdadeiro? Diferentemente da pintura – que desde o renascimento assumiu a frente entre as artes por conta de ter se tornado cada vez mais exata, matemática, fidedigna à realidade; a poesia – não como escrita, mas como declamação, a poesia épica da tradição oral – continuou a ser execrada – tal como Platão já o fazia – por ser fugaz, vinculada tão somente às arbitrarias e *incontroláveis* sensações auditivas. Não por acaso, Walter Benjamin destaca como o primeiro indício da morte da narrativa – isto é, da potência do intercâmbio das ações provindas da experiência – o surgimento do romance, vinculado, inextricavelmente, ao livro e à imprensa; o livro individual que se lê em silêncio; o oposto, portanto, da narrativa, fundamentalmente ancorada em bases orais (BENJAMINI, 1987, p. 197-221). Em ambos os contextos, há a necessidade do silêncio, um porém, como blindagem para o conhecimento; outro, como sua condição de possibilidade.

A inversão dos sentidos tradicionais derivou de uma convicção moderna: a de que a restrição da liberdade imposta pela tradição se fundava na dominação que esta exercia ao unificar as propriedades subjetivas – do paladar, do tato e da audição, apenas aproximativas, confusas e ambíguas – com as propriedades objetivas do número, movimento, da figura e posição – estas exatas. A cisão epistemológica desencadeada

pela modernidade em busca de uma liberdade sem limites, terminou por esbarrar, de saída, no próprio corpo, este agora considerado prisão. Assim inaugura-se a duplicidade de um sujeito que se reconhece, ao mesmo tempo, no espaço geométrico, porém que não consegue solucionar o fato dessa sua autoconsciência estar tanto fora do espaço como do tempo (BALLESTEROS, 2000, p. 21).

Para ser efetiva, essa proposta – tal qual os modernos interpretaram a partir de Descartes – foi preciso extirpar todo e qualquer princípio analógico, aproximativo ou ambíguo que impedisse a univocidade dos conceitos. Porém, a espera pela univocidade – *uni*-vocidade –, quando já não podia mais aguardar pela chegada dessa última verdade, criou um atalho. Ao invés de esperar “a” voz, a única voz, a que sobraria em meio a tantas outras, aquela unicidade que se destacaria das demais; optou-se, de um só golpe, em função dessa espera interminável, calá-las a todas. Isto é, em vez de deixar que “a” voz, “o” som chegasse, a modernidade partiu em direção “a” ela. Empreendendo essa busca ativa pela verdade – e não mais a espera passiva por ela – o mundo perdeu o seu encanto. Isso porque a modernidade descobriu que podia olhar a tudo e que o seu olhar – através da luneta de Galileu – não teria mais limites (ARENDDT, 1958/2011, p. 321-334). Em um mundo assim, em que tudo pode ser visto, não há mais um mundo sagrado. Esse foi o grande segredo que a modernidade desvelou. Um mundo em que tudo se pode ver e nada mais se quer ouvir, é, sem dúvida, um mundo desencantado, um mundo, finalmente, sem Deus. Deus – que até então não podia ser visto, apenas ouvido – finalmente estava morto, porém não deixou herdeiros. A guerra pelo trono vazio iria começar. Aqui, bem aqui, nasce a morte de Deus. Vou retomar os detalhes desse crime no próximo capítulo.

Agora o que interessa é nos aproximarmos dessa ética derivada do silêncio. Para tanto, é preciso restituir o silêncio ao seu lugar, não como espaço entre duas falas, mas como uma positividade em si mesmo, isto é: a fala não se sobrepõe ao silêncio; ela só o é, porque emaranhada com ele. A fala é tanto aquilo que cala, como aquilo que diz. Aqui devemos nos afastar da física. O silêncio não deve ser considerado como sendo algo derivado de um tipo de constituição espacial ou temporal de uma superfície de contato em que o som transita de um emissor a um receptor. O silêncio simplesmente é. E por ele ser esse em si e para si, é que ele não é de ninguém, ou melhor dizendo, é de qualquer um.

O silêncio, desse modo, é o mínimo denominador comum daquilo que é. Isso porque ele está antes e depois daquilo que está sendo agora. Se quiséssemos dar

continuidade à busca ingrata dos cartesianos, diríamos que é o próprio silêncio a univocidade do ser que eles buscavam. Essa univocidade, porém, só se constitui enquanto tal não por ser *uni*, mas justamente por ser *pluri*. O silêncio assim é, porque nele residem em devir todos os gritos. O som, a fala e o dito, diferentemente do que se pode pensar, não *preenchem* o silêncio, ao contrário, eles o esvaziam. Isso porque ao dizer uma palavra, por exemplo, não simplesmente a colocamos no mundo, interrompendo o nada anterior que seria o silêncio; ao invés disso, o que fazemos é tirar do mundo, naquele momento preciso em que a fala foi colocada, todas as outras palavras que estavam presentes em sua ausência suspensa no silêncio; palavras que foram, por esse ato de violência, extirpadas, para todo o sempre, de poderem ter existido naquele instante em que apenas uma se colocou sobre todas as demais que estavam ali em latência, prontas para serem o que não foram.

Por essa razão, o silêncio é denso. Ele é espaço *no* tempo. Em cada instante do silêncio há, em virtualidade, todos os sons possíveis. Entretanto, quando um único som se atualiza – rompendo o silêncio – ele, no mesmo ato em que se coloca no mundo, também retira deste a possibilidade de todos os outros infinitos sons que poderiam ter sido naquele espaço e tempo específicos, mas não o foram.

O silêncio, porém, não é apenas auditivo. Ele é sinestésico. Aplica-se, indeterminadamente, ao próprio viver como um todo. O mesmo exemplo do som poderia ser aplicado, igualmente, à escrita. Uma folha de papel em branco, por exemplo, também é silenciosa. Não porque lhe falte qualquer coisa. Nesse momento ela *é*, ao contrário, infinita. Nela residem todas as combinações possíveis e impossíveis de serem escritas, desenhadas, rascunhadas, riscadas, rabiscadas. Essa folha de papel em branco pode ser uma carta com um pedido de casamento ou a repartição injusta de bens de um divórcio violento. Não há limites para aquela folha de papel em branco. Virtualmente, ela é absoluta.

Nesse sentido, um calhamaço que disserta sobre o que quer que seja, só o faz porque fascistamente tornou-se o que é, em detrimento de tudo que poderia ter sido e não foi. Por isso que o silêncio é essa singularidade-plural, essa univocidade que só é, porque não é, mas que pode vir a ser o que quer que seja, inesgotavelmente. No silêncio residem todas as antinomias e paradoxos em perfeita harmonia. Ofensas não ditas não impedem os abraços calorosos de serem dados.

Essa metáfora sobre o silêncio será útil nos próximos dois capítulos, mas sobretudo no penúltimo. A amarração que se seguirá nos próximos capítulos colocará o

silêncio como a condição de possibilidade para uma vivência absurda da política, esta, por sua vez, materializada na dissidência absurda.

A Ética do Silêncio

Agora que talvez tenha ficado um pouco menos nebuloso o que vou entender por silêncio, vou apresentar como ele se relaciona com a ética. Para isso, é importante resgatar o que apresentei na introdução como sendo aquilo que entendo por ela, isto é, a reflexão crítica que incorpora no seu próprio pensar tanto a problematização da ação sobre a qual ela pensa, como também o fato de essa problematização já ser, ela própria, também uma ação.

Se quiséssemos – para sermos mais rigorosos – poderíamos substituir o termo ação pelo de moral – em sentido estrito, como adverti no início deste capítulo –, já que estes são indissociáveis, uma vez que a moral nada mais é do que a tendência para que determinadas ações ocorram de determinado modo, uma sobrecodificação; da mesma maneira, toda ação ocorre a partir de um *campo moral*, seja tendendo a afirmar esse campo, seja tendendo a negá-lo. Esse “campo moral” é o que chamo de *ethos*, ou seja, o *locus* em que coexistem tanto a moral (aquilo que está cristalizado), como a ética (a dupla reflexão crítica, tanto sobre essa moral cristalizada, como sobre a crítica da própria reflexão crítica que reflete sobre a moral cristalizada).

Diferentemente do que deixei explícito na introdução, porém, essa forma de entender a ética é, ela própria, a especificidade, não da ética em si, mas da própria Ética do Silêncio. Isso porque homogeneizar a ideia de que “a” ética é isto ou aquilo já é, em si, uma ação não mais propriamente ética, mas sim política – ao menos desde uma perspectiva absurda. Isso porque definir é agir, e quando agimos somos políticos, e toda política é uma ação situada desde um *ethos* específico.

Esta tentativa de homogeneização, isto é, tentar definir como sendo conveniente, também para o outro, aquilo que é tão somente para si, é a ação propriamente política. Ou seja, fazer com que as afecções do seu próprio *ethos* “reverberem” no *ethos* de outrem. Nesse sentido, há muitas éticas, muitas formas de defini-la. A especificidade da Ética do Silêncio, porém, é que – compartilhando com as perspectivas que concordam que a ética é a reflexão crítica sobre a moral – ela diverge no sentido de destacar como seu fundamento não mais um conteúdo, mas, ao invés disso, um movimento, uma

maneira, um *estilo*. Ou seja, o que fundamenta a Ética do Silêncio é a fundamentação desfundamentada própria do absurdo – o que discuti no capítulo anterior. Por essa razão, a Ética do Silêncio não pergunta sobre *o que?* refletir criticamente, mas pergunta *como?* Isto é, dizer que a ética é a reflexão crítica sobre a moral no fundo não diz nada. Isso porque não especifica o que é a própria crítica com a qual se deve refletir. Um pensamento que for crítico para mim, por exemplo, pode ser considerado dogmático e alienado por outro. Isso porque – e isso é importante repetir, retomando, em parte, a discussão sobre as duas modalidades de ação, positiva e negativa – o que *define* o entendimento que tenho de algo não é o algo *em si* ou a sua racionalidade, mas o próprio *ethos* do meu entendimento, aquilo que dá *forma* ao meu *logos*.

Aqui vou entender a crítica não como aquilo que aponta falhas ou limitações, mas como aquilo que, acima de tudo, deixa ver; como aquilo que permite uma diferenciação daquilo que *é*. Isto é, ver o diferente como tal na própria diferença que é (HEIDEGGER, 1987/2001, p. 11).

Agora as coisas começaram a ficar nebulosas de novo. Isso porque primeiro eu afirmei que a Ética do Silêncio é a reflexão crítica que incorpora no seu próprio pensar tanto a problematização da ação sobre a qual ela pensa, como também o fato de essa problematização já ser, ela própria, também uma ação. No segundo momento, porém, eu afirmei que o entendimento que eu tenho de algo – nesse caso a Ética do Silêncio – não deriva desse algo em si, mas do próprio *ethos* do meu entendimento. Nesse caso, o que sobra de específico ao entendimento dessa ética? Em função de o *ethos* desta dissertação ser o *ethos* absurdo, a especificidade do entendimento dessa ética é não ter, portanto, nenhuma especificidade – a não ser essa grande abertura serena que é o silêncio. Ou seja, no cerne dessa perspectiva está que ela própria não é suficiente para fundamentar a si própria e que, portanto, a sua questão não é definir ou avaliar o que é bom ou mau. Isso porque, ela aceita a afirmação espinosista de que o bem e o mau são, *para mim*, sempre prévios ao meu movimento, isto é, a ética não é uma questão puramente do pensamento, mas do corpo.

[...] entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. É, portanto, evidente, em virtude de todas essas coisas que não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos”. (ESPINOSA, 1661/1973, p. 189)

Desse modo, assim como no exemplo sobre usar “calça” ou “bermuda”, em si, toda e qualquer ação não é mais do que um fato. Elas adquirem sua facticidade, porém, na relação que eu estabeleço com elas. Entretanto, como diria José Ortega y Gasset (1914/1967) “eu sou eu e minha circunstância” (p. 52). Aqui, eu proporia que melhor seria dizer que eu, sou eu, *na* minha circunstância, ou que, melhor ainda, eu sou minha circunstância. Ou seja, deriva da relação que eu estabeleço com a facticidade, com a relação imanente, toda a moralidade que atribuo a ela. Sendo assim, ao refletir sobre o bem e o mal, eu não chegaria a nenhum outro lugar que eu, desde já, não estivesse apto – isto é, me apetecesse – a chegar. Nesse sentido, essa postura ética seria simplesmente uma forma de justificar aquilo que eu já sinto como sendo, desde já, bom. Romper com essa perspectiva “dócil” e complacente para consigo próprio é a potência da Ética do Silêncio.

Desse modo, colocando-se indiferente a todo e qualquer fundamento, a toda e qualquer unidade, a Ética do Silêncio opta por não buscar “a” comunhão entre as diferentes formas ditas ou pensadas, pois, desde já, reconhece que cada uma delas, a seu modo, fundamenta-se em suas verdades – tão equivalentes quanto qualquer outra. Nesse sentido, no limite, as diferentes morais podem ser consideradas até incomunicáveis. Isto é, incompreensíveis umas para as outras, no detalhe, isto porque partem de *ethos* estranhos, entre os quais os próprios *logos* distintos são intrusos e alheios. Entretanto, dentre todos os paradoxos derivados daqui, desponta um em especial: a especificidade da Ética do Silêncio. Isto é, por não ser específica, ela não está vinculada a um conteúdo, isto é, a uma “fôrma” pré-estabelecida. Em sua compreensão de que pode não haver compreensão, somado ao fato de tudo ser equivalente, resulta que ela não se coloca no centro de si mesma. Isto é, a Ética do Silêncio, por ser silenciosa, não advoga por nenhum “padrão” ético, isto é, por um *estilo* específico de refletir sobre a moral. Ela se coloca à margem, inclusive, de si mesma. Em outras palavras, enquanto toda perspectiva ética traz consigo uma moral interna, isto é, uma moral que estipula o movimento mínimo necessário para que ela continue a ser o que é, a Ética do Silêncio, por sua vez, é amoral e, desse modo, não visa sustentar nenhuma identidade – tampouco a do silêncio.

O que a Ética do Silêncio põe em comum a todas as éticas, no entanto, é o próprio silêncio de onde todas elas são constituídas – inclusive ela mesma. Sendo assim, até mesmo as próprias perspectivas éticas são produções derivadas desse silêncio e, portanto, cada uma delas, para ser como tal, precisou sobrepor-se a outra ética que

poderia ter sido e não o foi. Desse modo, essa ética não busca “o” entendimento verdadeiro ou mesmo “o” consenso, uma vez que estes recursos pretendem chegar no “*um*”: *um* entendimento, *um* consenso. Porém, para a Ética do Silêncio, esse “*um*” a que se chegaria não seria “a” verdade, ou “o” sentido, ou “o” consenso, mas apenas *algum*, *alguma*, *uma*, nem verdadeiros, nem falsos; apenas *algum* entre dois extremos que transcendem as verdades que se podem tocar com as mãos – as únicas reconhecidas pela perspectiva absurda. Nesse sentido, é que inclusive as noções de justo ou injusto se constituem dialogicamente, já que, *a priori*, só é justo aquilo que se convencionou, agora, como o sendo para nós. Porém, ao ser instituído como tal, já não necessariamente continua sendo. Vou retomar isso no próximo capítulo quando discutir o caráter paradoxal da liberdade, em sua tensão constante com a Lei.

O que interessa à Ética do Silêncio, portanto, não é a realidade em si daquilo que é ou deveria ser. O que a ela importa é, sabendo que o que *é* deriva do silêncio – e que o silêncio é muito mais do que qualquer coisa que foi ou está sendo derivado dele – a ela importa saber o que poderia ter sido e não o foi; importa é ouvir as vozes não ditas, não dizíveis, aquelas que ainda estão para serem ditas. O justo e o injusto que ainda não o foi, o direito calado. Para isso, não é preciso concordar, validar, nem mesmo gostar, é preciso apenas se colocar a *ouvir*. Por essa razão, também, é que a positividade da Ética do Silêncio se dá, paradoxalmente, pelo seu caráter negativo. Isso porque, mais do que propor interpretações, a sua proposta é destruir as interpretações vigentes que, em sua aparente solidez, impedem a emergência de interpretações ainda por vir.

O que considero mais relevante que pode ser derivado da Ética do Silêncio é a sua indiferença apaixonada. Isto é, no mesmo ato, sua ambição apaixonada pelo diferente e sua indiferença em relação a ele. Indiferença no sentido de não o avaliar a partir de critérios convenientes para si. É preciso sempre estar atento aos mínimos detalhes – ainda que sabendo que qualquer um desses detalhes não pode significar nada além de si mesmo. Buscar avidamente os detalhes que possam explicar tudo, sabendo, de antemão, no entanto, que se optou por considerar que não há nada para ser explicado.

Para essa ética, não basta ouvir atentamente o outro, é preciso que, antes de mais nada, silencie-se o que desperta a atenção para esse outro. Isso porque não é o outro que desperta a atenção, mas o movimento inverso: a nossa atenção que é despertada para o outro. Desse modo, o que se ouve é aquilo que se pretende, de antemão, que seja dito. Gostamos do que desejamos e não o inverso. Lúcida disso, a Ética do Silêncio não se importa pelo que deseja ouvir, mas justamente por aquilo que é incapaz de saber que

não sabe. Ela se dispõe a ouvir justamente aquilo que é inaudível para ela agora; ela tende, de fato, ao silêncio, aos fragmentos de si mesma, os quais são sempre mais marginais.

É por isso que a Ética do Silêncio não se debruça sobre a avaliação do bem e do mal, da justiça ou injustiça das ações. O que quer que isso tudo venha a significar, é secundário, já que, para essa ética, não existiria, *o* bem, *o* mal, *a* justiça, *a* injustiça. Quem se ocupará disso é a política absurda, isto é, tentar impor aquilo que é conveniente para si aos outros – como vou mostrar no próximo capítulo. A essa ética é indiferente essa discussão porque, para ela, o que importa não é o *dever ser*, mas simplesmente aquilo poderia vir a ser. Como racionalização e justificativa para essa sua preguiça, ela se vale da estatística: provavelmente – ainda que se possa discordar – os melhores tratados de ética que argumentaram brilhantemente sobre as contradições e outras imposturas do assassinato, por exemplo, bem como o encadeamento lógico derivado da contemplação do ser e proposição do dever ser que sustenta a ideia do bem comum, talvez jamais tenham sido capazes de evitar uma única morte sequer. A ética só é potente quando é política, esta, porém, só o é quando ética. Para essa ética, portanto – não pretendendo e sempre fugindo da ameaça constante de se deixar levar pelo ímpeto de querer fundamentar uma realidade de uma vez por todas, para todo o mundo, a partir de uma conveniência que é tão somente para si – basta apenas deixar-se ouvir o que, entre um assassinato e outro, poderia ter sido dito, mas não o foi.

A fria indiferença, aqui, é indispensável, porque é ela o calor da paixão absurda. Outro termo para essa ética é o paradoxo. Como disse, somente no silêncio os paradoxos e contradições podem residir em harmonia, porque somente lá é que eles não são o que são. Nessa perspectiva, o primeiro axioma absurdo é o de que uma ética que seja incapaz de tolerar a intolerância, afirmar a negação ou pacificar a guerra não é, propriamente, uma ética, mas tão somente mais uma ação, a qual, mesmo que reflita sobre si, deixa de refletir, no mesmo ato, sobre a sua reflexão sobre si mesma. Assumir a Ética do Silêncio é apenas uma questão de opção, ela não oferece em troca nenhuma paz, qualquer solução que seja ou, muito menos, a redenção. Assumir essa ética não nos redime da paradoxal “culpa” a que somos submetidos na história. Camus (1951/2011) diria que “o homem, afinal, não é inteiramente culpado, ele não começou a história; nem totalmente inocente, já que lhe dá continuidade. Aqueles que passam deste limite e afirmam sua inocência total acabam na loucura da culpabilidade definitiva” (p. 340).

A Ética do Silêncio, portanto, por ser paradoxo e contradição, não é a busca por soluções, mas o lúcido e sereno esforço impossível de permanecer na tensão agitada e insuportável desse limite de vivenciar os problemas em sua máxima intensidade sem deles tomar partido. Aqui, porém, novamente, é importante que se diga para não confundirmos isso como pretensão de isenção. Não há inocência possível. A questão é que, desde a perspectiva do silêncio, quando se buscam soluções antes de se vivenciar os problemas em toda a sua intensidade, o que termino por solucionar não são os problemas, em si, mas tão somente a dor causada por esses problemas *para mim*. Isto é, as tentativas de salvar o mundo podem se tornar menos uma preocupação com o todo, do que com a parte que sou, aquela que considera insuportável a ideia de viver em um mundo no qual o todo esteja, desde já, perdido para mim. Ou somos-com-todos-os-outros, ou não somos, essa é a trágica sentença da Ética do Silêncio. É difícil suportar essa *prescrição*, sempre tenderíamos a transformá-la na preferível “sermos-com-alguns-iguais-a-mim-e-não-com-outros-que-ameaçam-essa-minha-igualdade”.

“Eu me revolto, logo existimos”. Como já foi discutido, o que é percebido com o movimento da revolta – derivado do embate com silêncio ontológico – é que, o que há em comum entre *tudo* e *todos* é que estamos igualmente submetidos à mesmíssima condição humana, a qual, como fundamento de si, traz o silêncio. Quando digo *tudo* quero ser radical, já que até mesmo as pedras ou as árvores – ainda que pareçam ser indiferentes a mim e possam, sequer, ter mundo – não são indiferentes à diferença com que aparecem – já que aparecem – a partir da abertura que meu *ser* “dá” em relação a elas. Isto é, a partir do momento em que reconheço que “viver” é *estar* em um mundo, ainda que muito de tudo o que seja circundante à *minha* vida pareça, a mim, como sem vida, não posso desconsiderar que estou assumindo que a *essência* da vida é apenas aquilo que a *minha vida* é capaz de comparar. A Ética do Silêncio, ao invés disso, não parte da consideração do ser humano positivado, aqui e agora, como sendo o centro da referencialidade absoluta. Ao invés disso, parte do próprio viver, disso que está sendo.

No entanto, todo o *meu* mundo é dotado de mundaneidade somente a até aquilo que minha restrita condição humana é capaz de dotar. Nesse sentido, tanto as pedras como as árvores são tão limitadas à *minha* condição humana quanto eu, já que só as posso compreender tal como minhas possibilidades humanas permitem. É nesse sentido que o silêncio da *minha* condição humana está impregnado tanto em mim como na água do rio, na pedra, na árvore e na terra. Isso, justamente, porque é esse silêncio o que me impossibilita de saber, de antemão, se as árvores, as pedras ou os rios requisitam de

mim ou não um comprometimento ético, um cuidado, para com eles. É a ausência dessa resposta de até onde vai a minha responsabilidade com meu habitat que faz com que a Ética do Silêncio não seja uma ética que apenas positivasse o silêncio, mas que, a partir dela, se faça possível destruir qualquer alicerce – até mesmo os alicerces que permitissem que eu a pudesse considerar como um *referencial* ético para mim, já que ela, por ser silenciosa, não me garante absolutamente nada sobre o meu *ethos*. Por isso, a Ética do Silêncio é, antes de mais nada, radicalmente destrutiva. Vou retomar esse ponto mais detidamente, no último capítulo, quando a Ética do Silêncio, isto é, o *ethos* absurdo for pensado como referencial, ferramenta e método para uma Psicologia Absurda.

Terminando esse ponto, é importante que se diga que a relação que estabeleço com a pedra é tão arbitrária e indiferente, ontologicamente, quanto a relação que estabeleço com qualquer outro ser humano. A única diferença entre uma e outra relação é, tão somente, a moral, os fundamentos, as referências e as verdades que adoto para normatizá-las de modo a me sentir “culpado” por matar um homem e alegre por chutar uma pedra no rio. Por isso, a Ética do Silêncio não é meramente antropológica, mas, se pudéssemos dizer, *ecológica* – com todas as reticências a esse termo. Isso porque a ecologia a que ela se refere não é essa que normalmente dispomos – estritamente antropológica – a qual entende o *oikos* – a “casa” – como sendo tão somente a morada dos humanos, para os humanos, com os humanos. Ao invés disso, a Ecologia que se pode derivar da Ética do Silêncio é, se pudéssemos dizer, *cosmológica*, já que visa como casa o próprio *habitar* existencial como um todo, portanto, indefinido de limites ontológicos. É bom pararmos por aqui, caso contrário, se eu insistir demais nessa explanação, corro o risco de chegar, em breve, à teologia. E esse, decididamente, não é meu propósito. Sobre Deus, ele que saiba de si. O que me interessa, aqui e agora, é aquilo que podemos tocar: nós.

Segundo epílogo⁸

Para encaminhar essa leitura para o próximo capítulo – o da política absurda – é preciso fazer alguns apontamentos indispensáveis. O que discuti até aqui é o fato de que o absurdo abordado desde a perspectiva de Camus, diferentemente de sua versão “absurdista”, não é o *leitmotiv* de regozijo de uma vida sedenta por morte, mas, ao contrário, ele é a condição ontológica da própria vida em sua plenitude. Isso porque, considerado a partir da perspectiva de um efeito do amor ao mundo, a própria aparição da absurdidade da existência se materializa, em ato, como o valor dessa vida que não quer deixar de viver. Nessa mesma lucidez que a arrebatada, evidencia-se, também, que, não “a” vida, mas o viver faz-se um valor em si mesmo – quando vivido. Esse viver poderia ser, inclusive, considerado sem sujeito, isso porque se torna, desde uma perspectiva absurda, um valor em si, por ter como fundamento de si não mais “o” conteúdo, “o” sentido ou o que quer que seja de essencial. Não, o fundamento do viver passa a ser sua própria aparição enquanto aparência de desdobramento da diversidade e esplendor possível. Desse modo, toma a dianteira o próprio expressar-se dessas formas de viver sempre indefinidas, inesperadas, inéditas, dessas vidas que rompem o silêncio com seus gritos.

Sendo assim, desponta que podemos pensar o absurdo como a própria condição de possibilidade do reconhecimento plural da pluralidade. Isto é, radicalmente considerada, a pluralidade não poderia deixar de remeter ao campo dos paradoxos – cama em que descansa, confortavelmente, o absurdo. Ou seja, se queremos corajosa e honestamente entender a realidade como plural – ou plurais – imediatamente somos remetidos à questão de que, para ser como tal, a própria pluralidade deve reconhecer a

⁸ A TERRA

As fronteiras foram riscadas no mapa,
 A Terra não sabe disso:
 São para ela tão inexistentes
 Como esses meridianos com que os velhos sábios a recortaram
 Como se fosse um melão.
 É verdade que vem sentindo há muito uns pruridos.
 Uma leve comichão que às vezes se agrava:
 Ela não sabe que são os homens...
 Ela não sabe que são os homens com suas guerras
 E outros meios de comunicação.

Mário Quintana

pluralidade de formas e modos de se reconhecer a pluralidade. Isso, todavia, parece remeter, necessariamente, à Ética do Silêncio, pois só no silêncio podem residir a densidade dessas pluralidades contraditórias, uma vez que, um pensamento radicalmente plural reconhece como constitutivo de si a possibilidade de uma de suas facetas singulares ser a negação da própria pluralidade constitutiva de si. A tolerância é suficientemente tolerante para tolerar a intolerância? Isso não é uma pergunta retórica, eu sei, além do mais, que existem inúmeras acrobacias lógicas que podem comprovar que a tolerância não deve tolerar a intolerância. Entretanto, aqui retomo a história contada por Bauman (1989/1998) sobre o mendigo que morre de fome: “isso não significa que as aflições morais possam ser postas para descansar”.

Aqui estamos em mais um dos círculos intermináveis a que nos remete sempre de novo e mais uma vez a um raciocínio absurdo. Este campo, porém, é o da ética, mais especificamente, o da Ética do Silêncio. Ou seja, nesse silêncio em que podem simultaneamente sobreviver, virtualmente, todas as éticas, até mesmo as *ou-tópicas*, isto é, as *ainda* inexistentes. Isso porque essa dimensão, esse campo simbólico, esse *ethos*, que é o silêncio, é sempre pré e pós existente aos sujeitos e aos objetos. Ele é, portanto, uma totalidade sempre irreduzível e impensável. Todavia, é desse espaço *impossível* de onde deriva a máxima potência do possível que pode vir a ser. E o que interessa à Ética do Silêncio é justamente o seu próprio poder vir a ser uma ética que ainda é inexistente, uma outra de si própria que possa dar conta disso que ainda são paradoxos insolúveis para ela – ainda que pacificados em seu silêncio.

**FRENTE A FRENTE COM
A POLÍTICA ABSURDA**

A ética política, a política ética⁹

Aqui vou querer relacionar as noções de ética e política, de tal modo que seja possível explicitar que o cerne da política é a ética. Isto é, que a política é aquilo que sempre pressupõe a ética e que, portanto, a ação política originária é a ação de definir o *ethos* daquilo que será considerado como “política”. No caso da perspectiva absurda, desse *ethos* originário deriva a dissidência – esta sendo a materialização da política absurda.

Desde uma perspectiva absurda, a política é a outra face da ética, e vice-versa. Isso porque essa ética – como já mostrei – é a reflexão crítica que incorpora no seu próprio pensar tanto a problematização da ação sobre a qual ela pensa, como também o fato de essa problematização já ser, ela própria, também uma ação. Se a ação é política, então são quase indistinguíveis essas duas noções, a não ser pelo fato de que mesmo toda política sendo ética, o inverso não seja necessariamente verdadeiro.

No próximo capítulo, discutirei a noção de dissidência, lá pretendo deixar mais claras as sutilezas desses atravessamentos recíprocos entre ética e política. Por ora, já que estou perspectivando a ética desde o silêncio, quero apontar o que Fernando Magalhães (2009) – ao problematizar a dimensão ética da perspectiva de Marx – destaca a partir da discussão proposta por John Holloway em seu livro *Mudar o mundo sem tomar o poder*:

[Holloway] comenta que nosso ponto de partida e constante ponto de retorno é o grito. Este não é um grito abstrato; é um grito contra a opressão, contra a exploração e a desumanização. E Christian Delacampagne confere uma tonalidade mais marcante a esse protesto em voz alta ao exclamar que foi a preocupação (a revolta, por assim dizer) com a situação dos trabalhadores que levou Marx a se interessar pela igualdade entre os homens. (MAGALHÃES, 2009, p. 136)

⁹ DA PERFEIÇÃO DA VIDA

Por que prender a vida em conceitos e normas?
O Belo e o Feio... o Bom e o Mau... Dor e Prazer...
Tudo, afinal, são formas
E não degraus do ser!

Mário Quintana

No capítulo de onde foi extraído este trecho, o autor diz que, em função da perspectiva científica que Marx adotara, bem como de sua crítica aos socialistas utópicos, muitas vezes é possível deixar-se levar pela ideia de que sua teoria não teria um ponto de vista ético específico. Magalhães (2009) afirma que isso é falso, já que a teoria de Marx não seria destituída de uma perspectiva moral, “apenas a sua ‘moralidade’ não acompanha a moral do estado de coisas vigente. Em outros termos, o *ethos* marxiano não pertence ao ‘mundo burguês’, o que faz com que sua ética não se confunda com a ética do sistema capitalista” (p.142). Entretanto, ele destaca que o ocultamento dessa perspectiva permite que seja enfraquecido um dos elementos fundamentais da política: o sujeito.

Ousaria dizer que, se quisermos manter o fio condutor que nos leva ao espírito de Marx, precisamos recorrer, inevitavelmente, ao seu projeto ético. E por uma razão cabal. A extrema preocupação em dotar o materialismo histórico de um fundamento científico – o que devemos reconhecer, não só é válido para a teoria marxista, como de fundamental relevância para a compreensão da realidade – contribuiu para que a ciência eclipsasse o projeto ético de Marx, da mesma forma que a ‘excessiva ênfase’ concedida à economia fez com que os elementos da superestrutura política fossem negligenciados, conforme explicou Engels após o desaparecimento de Marx. Desse cientificismo resultou uma grave distorção, que foi o ocultamento do sujeito na teoria marxista. Reiman notou perfeitamente essa falha quando disse que se a substituição do capitalismo pelo comunismo é um *acontecimento necessário*, o desenvolvimento apoiado na luta dos trabalhadores torna-se perfeitamente dispensável. (MAGALHÃES, 2009, p. 140)

Desde uma perspectiva puramente “científica” da existência, a própria reflexão existencial torna-se um paradoxo. Isso porque a ciência, assim como a política – isto é, ação – são efeitos, portanto, existencialmente situados. Marx, por exemplo, antes de elaborar brilhantemente sua crítica à economia política capitalista obviamente já havia aderido à causa proletária que o estimulou a pensar sua crítica, e não o contrário – como seria conveniente às ambições científicas, já que diante das relações humanas, a ordem dos fatores altera demasiadamente o produto. Isto é, o olhar científico de Marx sobre a realidade dos trabalhadores foi a *justificação* de sua adesão e não o contrário. Aqui, mais uma vez, Espinosa se faz presente: não julgamos uma coisa como sendo boa porque gostamos dela, ao invés disso, *porque* gostamos de uma coisa, julgamos que ela é boa. Como apresentei no capítulo anterior, a ética absurda é uma “reflexão” do corpo, isto é, seus “fundamentos” são pré-reflexivos – estéticos se quisermos. A reflexão que se sucede é apenas uma justificação desse pano de fundo afetivo.

Se aqui, nesse momento, será indiscutível que a ética é uma questão política, assim como a política é uma questão ética, por outro lado, um problema permanece: cada perspectiva ética desencadeará uma dada perspectiva política. Isto é, pensar a teoria de Marx desde um *ethos* ou de outro, muda tudo. Isso porque é do *ethos* que deriva o movimento, a variação, e não dos conteúdos supostamente presentes nele. Nesse sentido, importa menos quais os conteúdos que são animados na teoria de Marx e muito mais essa “energia”, essa paixão que os anima. E por isso aqui retomo aquilo que, no capítulo anterior, disse que daria notícia sobre uma possível influência ética à teoria de Marx, bem como os desdobramentos de essa influência ter sido de um dos pensadores “enfermos”, como acusara Nietzsche.

Ainda jovem, Marx mostrou, na sua tese de doutorado, certo entusiasmo pela filosofia de Epicuro, o que deve ter-lhe marcado pelo resto da vida. Não foi apenas a física epicurista – o desvio dos átomos, o *clinamen* – o que impressionou Marx, mas a natureza ética que dela pode derivar. A descoberta de Epicuro chamou a atenção do filósofo alemão porque ele viu na proposta do pensador grego a possibilidade de a teoria do acaso oferecer condições ao homem de interferir em seu próprio desenvolvimento, pois ali estava, em embrião, o elemento filosófico para definir o critério de liberdade. (MAGALHÃES, 2009, p. 137)

Como adverti no capítulo anterior, não iria aprofundar essa discussão, apenas noticiá-la, quem sabe deixar como que uma questão no ar para ser pensada. O que me interessa é seguir na minha proposta de “encarnar” a ética, isto é, discutir que ela não é uma entidade abstrata, mas que, ao contrário, é ela o que há, quem sabe, de mais carnal no ser humano, já que é a partir do seu *ethos* que o ser humano perspectiva e projeta o *seu* mundo. Nesse sentido, se concordarmos que Marx teve alguma influência desses pensadores que, para Nietzsche, ocupavam-se não com o viver, mas sim, com a fuga do sofrimento, é certo que, em dado momento, suas reflexões permitiriam pagar pelo preço da vida o próprio desejo de viver, já que a esperança por uma vida sem sofrimento, injustiça ou dor, terminaria por se sobrepor ao desejo de se manter vivendo, aqui e agora – com todas as contradições decorrentes dessa ingrata escolha sem garantias. Daí que, desde sua leitura sobre Marx, Magalhães (2009) propõe uma compreensão ética do marxismo que termina por sintetizar o ponto de divergência da proposta desta dissertação com algumas outras perspectivas políticas e éticas. Porém, sustentar essa divergência é o meu objetivo aqui. Nas palavras de Magalhães (2009):

Daí a importância de se compreender, hoje, o marxismo, também, penso eu, como uma normatização da vida social. Ou, como diria Agnes Heller, “dar ao mundo uma norma para que os homens sejam capazes de dar uma norma ao mundo”. Como fazê-lo, contudo, está fora do alcance deste ensaio e, talvez, de minha capacidade. O certo é que esse projeto ético – o valor universal do pensamento de Marx – não pode ser dissociado da política nem dos modos de relações sociais centrados nos novos sujeitos (coletivos e individuais) que emergem nos tempos modernos. Essa dimensão ética foi, inclusive, reconhecida por Engels, em um de seus artigos sobre *O Capital*, em 1867. Para ele, podia se distinguir, na obra de Marx, duas abordagens fecundas. Uma delas destinada a uma análise das relações econômicas através de um método materialista, histórico; a outra não escondia as tendências do autor, nem suas conclusões subjetivas. (MAGALHÃES, 2009, p. 143)

Pois bem, talvez a dificuldade e receio que Magalhães encontre em refletir sobre como dar ao mundo uma norma derive da própria forma como o problema é colocado por ele. Aqui questiono se seria de uma normatização a mais da vida social do que o mundo precisaria? Não teriam sido todas as vivências horrendas que Marx experienciou dentro das fábricas inglesas, elas próprias frutos de uma normatização da vida social muito específica: a normatização do capitalismo fabril? Não seriam desde as guerras até as violências sutis do cotidiano, todas elas, a disputa sangrenta pela melhor normatização da vida social, pelo melhor direito? Não seriam as soluções e promessas de salvação do ser humano do inferno terrestre as próprias causas de a Terra estar cada vez mais longe do céu? Sem dúvida alguma, nenhuma dessas perguntas poderiam ser respondidas por uma perspectiva absurda, já que não é essa a sua ética. O absurdo só faz perguntas silenciosas, para as quais nenhum argumento parece ser suficientemente sonoro para preenchê-las.

A questão desta dissertação pretende problematizar a possibilidade de fundamentação de um *ethos* para Psicologia Absurda que seja capaz de manter viva a seguinte pergunta silenciosa: é possível agir no mundo sem tomá-lo para si? Isto é, até que ponto se pode afirmar sem impor, optar sem simplificar, crer sem se entregar, envolver sem amarrar?

Estou acreditando que somente o exercício intransigente de pensar pode, quem sabe, no limite, sentir e fazer sentir, visceralmente. O absurdo seria essa abertura do pensamento que carrega em si sua própria limitação para si próprio e, portanto, reconhece-se, de antemão, como o oposto do herói. A política, como vou discutir, precisa ser radicalmente pensada para ser sentida como tal. Nesse sentido, essa perspectiva abre espaço para uma prática destituída de heroísmo: a dissidência. Esta, que é a *práxis* por excelência do anti-herói. Porém, o que devo adiantar é o fato de ser

nesse campo indizível – indecidível, como diria Derrida (1989/2011) –, em que, por não ser nada, tudo é possível, onde se guerreia a questão política em dois movimentos: o primeiro, uma luta para determinar o que concerne à luta política mesma; no segundo, uma luta – dentro desse campo já delimitado como sendo “político” – para exercê-la como tal.

Este capítulo, portanto, não será teórico, mas uma luta política para constituir o campo político desde a perspectiva absurda. Depois de vencida essa batalha, vou apontar como, nesse campo já constituído, exerce-se essa política absurda. Antes, porém, eu preciso tentar *reimpor* os sentidos que quero cravar nessas próximas frases: a) o absurdo é a condição de possibilidade para o reconhecimento plural da pluralidade; b) esse reconhecimento radical é possível desde a perspectiva absurda da Ética do Silêncio; c) se, de um lado, a pluralidade plural é a condição de possibilidade da política absurda; e, somado a isso, de outro lado, a Ética do Silêncio é a condição de possibilidade do reconhecimento dessa pluralidade plural; então, a Ética do Silêncio é a condição de possibilidade da política absurda. É isso o que vou impor agora.

Política e violência

Este capítulo é o mais delicado desta dissertação. Julgo isso em função da aproximação que adoto entre ética e política, e da aproximação desta com o direito e assim, portanto, com a violência. Aqui, a ética diz respeito à forma de relação de si consigo mesmo. Isto é, uma prática de si que adota como fundamento de si mesma a própria conveniência e desejabilidade para si. Por isso a indissociabilidade entre ética e estética, já que a eticidade se daria *no e com* o corpo. Já a política, por outro lado, ainda que indissociável da ética – ou com uma íntima correlação, quase sinônima daquela – é um efeito de um encontro, a faísca, a combustão. Assim como o triângulo do fogo é dado pela relação entre um combustível (aquilo que fornece energia) e um comburente (aquilo que reage com o combustível); a política absurda é efeito de uma relação, aquilo que se dá *entre* algo que resiste e algo que insiste. Isto é, assim como a combustão não é *nem* combustível, *nem* comburente, a política absurda não é *nem* consenso, *nem* oposição. Isto é, como vou mostrar mais adiante, a política só é enquanto desestabilização, desclassificação, desorganização daquilo que está sendo, isto porque ela, “em si”, não o é, mas apenas se constitui enquanto sendo o que pode vir a ser.

Afirmo que este capítulo é o mais delicado porque, caso eu queira me manter na impossível fidelidade ao absurdo, devo reconhecer que ele, simultaneamente, destitui a legitimidade tanto da autoridade que diz o argumento (perspectiva tradicional) como também a legitimidade do argumento dito pela autoridade (perspectiva moderna). Sendo assim, ao invés de uma reflexão meramente “pós-metafísica”, o absurdo propõe, como mostrei no primeiro capítulo, a contingência inclusive das metafísicas que se pretendem anti ou pós-metafísicas. Como aponta Camus (1942/2012) “até as epistemologias mais rigorosas supõem metafísicas. A tal ponto, que a metafísica de grande parte dos pensadores da nossa época consiste em só ter uma epistemologia” (p. 52).

Isso significa que, ainda que a perspectivas contemporâneas pretendam fundamentar autoridade do que dizem não mais em uma autoridade transcendente ao discurso, ainda assim se pode pensar que mantêm intacta a ideia dos fundamentos da autoridade, agora passada a ser reconhecida, porém, como imanente à própria lógica, racionalidade, consistência ou o que quer que seja do discurso mesmo. A questão, no entanto, é que, para afirmar a autoridade do discurso, é necessária a pressuposição de que não há autoridades possíveis fora dele, e isso pressupõe uma verdade, um fundamento, em outras palavras, uma paz. E o absurdo pode almejar a qualquer coisa, menos à satisfação.

Agora vou direto ao ponto da dificuldade deste capítulo – que não é diferente da dificuldade de toda esta dissertação: desde uma perspectiva que toma a impossibilidade de não agir e que considera a ação como sendo o sinônimo de política, toda linguagem – verbal ou do pensamento – torna-se uma *práxis*. Sendo assim, a tarefa aparentemente inocente de *definir*, isto é, circunscrever dentro de limites intransponíveis os conceitos, torna-se, ela própria, uma prática política. Entretanto, para concordarmos com isso que disse – que a definição é uma ação política –, é preciso que, por minha vez, eu possa *definir* o que entendo por política – já que, sem esta definição, não é possível concordarmos com a validade de minha afirmação de que a ação de definir o que é política já é, ela mesma, uma ação política. Porém, no momento em que a minha definição de política (toda e qualquer ação que perturbe *ethos* alheios) for aceita e supostamente compreendida, esse ato, ele próprio, já terá sido político antes mesmo de supostamente ter sido compreendido como tal. Isto porque já terei instilado com ele o calor do meu *ethos* em *ethos* alheios e, desse modo, o que fora compreendido como sendo o que entendo por política, não o fora. Isso porque o que entendo por política não é seu conteúdo – toda ação ser política –, mas o seu movimento, o qual não pode ser

inteiramente compreendido, já que ele subjaz o próprio terreno que constitui o campo necessário para a suposta compreensão de si mesmo. Sei que este parágrafo é confuso, porém, mais adiante, talvez, essa ideia fique menos obscura. O que importa é que, desde uma perspectiva absurda, a própria perturbação das condições de possibilidade da compreensão, isto é, do *ethos* de quem compreende, já é uma ação política.

A tarefa desse capítulo, assim como de toda esta dissertação, é complexa e contraditória porque o que quero que se entenda do que estou dizendo é que o entendimento não se dá apenas pela compreensão, mas pelo movimento que visa alcançar a esta, sem nunca alcançá-la em sua plenitude. Ou seja, o entendimento é o não se entender, já que a própria busca do entendimento já pressupõe o entendimento recíproco de que é possível se entender, antes mesmo de que houvesse algo para ser entendido. O problema está aqui: ao dizer que a política é movimento e não conteúdo; que ela é jogo de significantes, e não de significados; isto tudo se torna absolutamente compreensível, portanto, por essa razão mesma é que passa a ser impossível de se entender o que é a política. Da política só é possível sê-la, vivê-la, fazê-la, senti-la. Caso contrário, ela não o é – ainda que possa ser. Pode-se dizer que a política é “subliminar”. Isso porque, enquanto os conteúdos distraem nossa razão, a política se exerce pelos afetos que vão jogar de uma forma ou de outra com a própria racionalidade que irá instituir o que é racional ou não.

Uma vez tendo clareza dessa perplexidade a que está submetida a linguagem, torna-se complexo dizer se o que estou entendendo por política aqui é uma definição ou uma ação política. Em todo caso, aqui, dizer ou pensar, já será fazer – mas isso não deve ser entendido assim, sob o risco de não nos entendermos.

Enfim, um exemplo disso é que, caso opte-se por definir a ética como aquela que dá as noções do justo, do honesto, e a política como aquilo que examina o que diz respeito às utilidades públicas, ou mesmo ao bem comum, já estarei interferindo não apenas *nas* palavras, mas, muito mais do que isso, nos efeitos que vão ser gerados a partir do “entendimento” desses termos, que por certo, são tidos como óbvios. Todos entendem, por exemplo, quando dizemos que alguém está envolvido ou não com a política. O fato, porém, de todo mundo entender isso e, portanto, a noção de política ser tida como um conceito pacífico para todo mundo, já é a ação propriamente política a que estamos submetidos. Isto porque, se em determinado momento, toda uma nação acordasse e se espantasse consigo mesma e perguntasse cada um para si: mas afinal de contas, o que mesmo é a política? O caos gerado por essa inquietação generalizada,

provavelmente deixaria poucas estruturas de pé. A política, portanto, não é aquilo que se faz, mas aquilo que se permite compreender o que se faz. Em outras palavras, a política é o exercício de impor, por exemplo, a *consensualidade* de o consenso ser a melhor forma de construção política. Decorre daí um certo direito, isto é, uma institucionalização de opções, por exemplo, que vão na direção das votações, assembleias ou o que quer que seja, ao invés do duelo até a morte. Ou seja, instituir uma forma política é uma reinterpretação da própria política com finalidades administrativas autojustificáveis.

Usei todos esses movimentos linguísticos para que algo talvez pudesse ser entendido – nem que seja a minha ânsia por alcançar um entendimento que desde já reconheço como impossível, mas nem por isso menos *desejável*: a política é um evento que produz uma perturbação no *ethos* de outrem, isto é, uma afecção, uma transformação ética.

Em certo sentido, apesar de nem sempre ser necessária, é fundamental para o evento político, senão um interesse, ao menos uma suscetibilidade mínima do outro em ser afetado. Independentemente da perspectiva que adotemos – consensuais ou dissensuais –, entendo que há nos seres humanos que estão juntos um pressuposto qualquer que assim os mantêm, seja o da comunicação propriamente dito – acreditarem que são capazes de se entenderem reciprocamente –, seja o da produção de sentidos – acreditarem que são capazes de se afetarem mutuamente, sem pretensão de entendimento. Porém, tanto em um como o outro, o pressuposto é imanente à própria relação, isto é, não há nada para além dessa relação, aqui e agora. Isso remonta ao absurdo.

A implicação prática disso é que, em uma perspectiva não absurda há uma verdade ou ao menos um ponto fixo sobre o qual a comunicação ou a produção de sentidos se desenrola. Desse modo, esse ponto transcendente implica um caráter suplementar à relação imediata e, portanto, autoriza que aquele que se considere, por qualquer razão que seja, mais próximo dessa verdade, desse ponto fixo, pré-julgue e pré-estabeleça os critérios de entendimento ou afecção possíveis. Isto é, nessa perspectiva, nesse estilo de *ethos* não há um silêncio originário desde o qual tudo está sempre começando do zero de novo e de novo. Desse modo, a abertura ao outro não será radical ou, ao menos, não será honesta. É justamente a indecidibilidade radical a que o absurdo abandona que todo e qualquer evento, por ser indiferente, traz consigo toda a potência de ser ele próprio uma verdade absoluta – ainda que, paradoxalmente,

esta seja, desde já, reconhecida como absolutamente impossível – ao menos em absoluto –, ou não. É esse não saber ontológico que permite que, diante do silêncio absurdo, ocorra, de fato, uma relação *na* relação. Ou seja, essa horizontalidade radical que caracteriza a própria vivência política absurda.

Na ausência do absurdo, todavia, tende-se a se instaurar de algum modo uma verticalidade – ainda que marginal – nas relações. Sendo assim, portanto, a igualdade – pressuposto fundamental em toda e qualquer teoria política, consensual ou dissensual – é atualizada de uma forma degenerada, isto é, inconsciente de si mesma no próprio ato de se considerar diferente em si. Mais à frente, vou retomar essa discussão sobre a igualdade radical nos termos de Jacques Rancière. Antes, porém, um exemplo que poderá ser útil. Se eu digo que o verde e o rosa são cores diferentes, essa diferença pressupõe, necessariamente, uma igualdade anterior, isto é, ambas serem igualmente cores. O absurdo é essa anterioridade original, o silêncio, que reside um passo atrás de qualquer afirmação ou hesitação diante das diferenças.

Agora quero dar a sentir um exemplo que retoma mais uma vez a questão desta trama: a ação. Acredito que talvez isso possa tornar um pouco menos obscuro o terreno de onde essa reflexão parte. Ou seja, a discussão de que é o *ethos* que constitui aquilo que chamamos racionalidade e não o inverso. Voltando à discussão que apresentei sobre as ações positivas e negativas, quero problematizar o seguinte ponto: a legitimidade – isto é, estar conforme os ditames da razão – das ações positivas – agir e impedir – dificilmente seria tomada como não sendo autoevidente. Isto é, provavelmente poucas pessoas discordariam de que, ao pegar uma caneta ou impedir que alguém a pegue, assim eu estaria agindo. A racionalidade desse exemplo funciona de forma coercitiva. Isto é, a própria racionalidade imbuída no argumento é condição necessária e suficiente para que ele seja entendido como legítimo e, portanto, racional. Ou seja, é considerado que haja um nexos lógico e causal entre a premissa de que toda interferência ou efeito sobre outrem é uma ação e a proposição de que pegar ou impedir que uma caneta seja pega – por ser uma interferência ou efeito sobre outrem – seja, portanto, uma ação. Aqui a concordância é imperativa, sem dúvida, pois racional. Parece que disto não se pode discordar.

A questão que me interessa, porém, é problematizar o que diz respeito às ações negativas. Ou seja, a) quando uma caneta está sobre a mesa e eu permito que ela seja pega (permissão); e b) quando alguém *iria* pegar uma caneta sobre a mesa, porém é impedido, e eu permito esse impedimento (omissão). O que quero sustentar aqui, é que

o que está em jogo nessas duas situações não é mais o julgamento da racionalidade própria dos fatos, isto é, a avaliação se as premissas estão logicamente encadeadas com as conclusões. Ao invés disso, entendo que o que esteja em jogo seja a própria condição de possibilidade para o estabelecimento daquilo que julgo como sendo “o” racional, *o* evidente, *o* legítimo, *o* óbvio, *o* “natural”.

Nesse último exemplo, parece ser racional explicitar que, caso eu não tivesse permitido – no primeiro momento – ou me omitido – no segundo – coisas que não aconteceram *poderiam* ter acontecido. No entanto, ainda que possa ser racional essa explicitação, é difícil negar que, nesses últimos dois casos, a racionalidade não desempenha o mesmo papel coercitivo daquele do primeiro exemplo. Racionalmente até se pode dizer que faça sentido pensar a “possibilidade” de entender a ação desse modo, mas isso não vai implicar, necessariamente, uma concordância, um *consenso*. Ou, ainda que implique uma concordância, esta não necessariamente resultará em um convencimento corporal, uma afecção, um convencimento que se *sente* diante de tais ações. Por quê? Minha linha de raciocínio é a de que aquilo que está em questão na discussão desses exemplos não é apenas a disputa pelo melhor argumento, pelo mais racional, lógico ou evidente “em si”, mas, ao invés disso, a disputa é por aquilo que justamente é capaz de dar a sentir o caráter de evidência de um e outro exemplo. Em outras palavras, a disputa se dá pelo *ethos* com o qual melhor se pode perspectivar essa questão.

Desse modo, o simples “convencimento” de que as ações negativas são ações – ou o inverso, que de fato não o são – não é meramente um “entendimento”, mas uma ação radicalmente política, pois ela se dá a partir de uma guerra violenta entre *ethos* absolutamente incomunicáveis, a tal ponto de um deles finalmente submeter o outro à dimensão corporal e situacional de onde se avaliam a essas questões pela sua própria perspectiva. Por essa razão, eu arriscaria dizer que a política é sempre um ato de violência, ou não o é – ou é. Essa primeira afirmação contraria Hannah Arendt, já que para ela, violência e política são exatos opostos.

É verdade que a violência, sem a qual nenhuma fabricação poderia existir, sempre desempenhou função importante no pensamento e nos esquemas políticos baseados na interpretação da ação em termos de produção; mas até a era moderna esse elemento de violência permaneceu estritamente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse e limitasse, de sorte que a glorificação da violência como tal esteve inteiramente ausente do pensamento político até a era moderna. De modo geral, essa glorificação seria impossível enquanto a contemplação e a razão fossem vistas como as

mais nobres capacidades do homem, porque, a partir dessa premissa todas as articulações da *vita activa* – tanto a fabricação como a ação, sem falar no trabalho – permaneciam secundárias e instrumentais. [...] Somente a convicção da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência inerentes a todas as interpretações do domínio dos assuntos humanos como uma esfera de fabricação. (ARENDDT, 1958/2011, p. 284)

Por certo Rancière tem suas razões para criticar o discurso republicano ao qual vincula Arendt, já que desde a perspectiva dela “a” política tem algumas características inabaláveis para ser como tal, sob o risco de perder-se, caso contestadas.

A palavra república não pode significar simplesmente o reino da lei igual para todos. República é um termo ambíguo, perseguido pela tensão implicada pela vontade de incluir nas formas instituídas *do político* o excesso *da política*. Incluir esse excesso quer dizer duas coisas contraditórias: reconhecê-lo, estabelecendo-o nos textos e nas formas da instituição comunitária, mas também suprimi-lo, identificando as leis do Estado com os costumes de uma sociedade. De um lado, a república moderna identifica-se com o reino de uma lei que emana de uma vontade popular que inclui o excesso do *dêmos*. Mas de outro, a inclusão desse excesso exige um princípio regulador: a república precisa não somente das leis, mas também dos costumes republicanos. A república é um regime de homogeneidade entre as instituições do Estado e os costumes da sociedade. A tradição republicana, nesse sentido, não remonta nem a Rousseau nem a Maquiavel. Remonta propriamente à *politeia* platônica. Ora, então não é o reino da igualdade pela lei, da igualdade “aritmética” entre unidades equivalentes. É o reino da igualdade geométrica, que coloca os que valem mais acima dos que valem menos. Seu princípio não é a lei escrita e semelhante para todos, mas a educação que dota cada pessoa e cada classe da virtude própria a seu lugar e a sua formação. (RANCIÈRE, 2005/2014, p. 82)

Desse modo, menos do que um entendimento sobre política como sendo não violência, o que Rancière permite derivar da reflexão de Hannah Arendt é que o seu próprio pensamento não é *sobre* a política, mas, sobretudo, uma ação política, já que a não-violência faz parte desse *ethos* político do qual os costumes republicanos derivam e se impõem como direito. Desde um *ethos* absurdo, porém, assim como não se poderia ter afirmado – como afirmei – que a política “é violência”, também não se poderia afirmar o contrário – ao menos não de uma forma pretensamente não-política. Desse modo, toda afirmação – ou educação como pontuou Rancière – é uma ação política que visa instituir um direito e, portanto, assim é violenta, já que impõe, desde o seu *ethos*, afecções a outros *ethos* – ainda que essa violência seja, paradoxalmente, a afirmação da

não-violência. Gandhi é violento – quiçá o mais brutal de todos –, aqui, porém, eu é também já estou sendo sutilmente violento.

Em todo o campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito. Ao mesmo tempo, impõe-se a pergunta se é verdadeiro o dogma básico, comum àquelas teorias: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados, podem ser aplicados para fins justos. O que aconteceria então se essa modalidade da violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si; e, ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como meio, mas, sem que se saiba, como de maneira diferente? Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecidibilidade última de todos os problemas de direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é “certo” ou “errado” em línguas que se encontram em devir). Afinal, quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus. (BENJAMIN, 1921/2011, p. 145)

Desde essa perspectiva, então, torna-se impossível sermos “apolíticos”, uma vez que os seres humanos só o são porque relação. Entretanto, se toda relação política é violenta, retorna com ainda mais força a perplexidade do problema da ação, uma vez que, além de não ser possível não agir, também não é mais possível não sermos violentos. É com essa perplexidade ainda maior que se depara a política absurda e desta que deriva a necessidade pela Ética do Silêncio, isto é, o anseio por calar a própria violência constitutiva do viver. Insistindo mais uma vez no exercício de se pensar por imagens, aqui se pode imaginar alguém com duas metralhadoras, presas uma em cada mão, ambas disparando ininterruptamente. Nesse caso, a inocência é barrada. Não é possível não correr o risco de matar, ainda que involuntariamente – a menos que se volte as metralhadoras sobre si próprio ou se viva para todo o sempre em isolamento – esta última opção, porém, não é uma solução para um ser humano, já que, para sê-lo, deve ser com os outros. O exemplo aqui não é totalmente adequado, uma vez que metralhadoras matam, irreversivelmente. Entretanto, ficticiamente, a problematização é esta: poderiam os projéteis lançados se destruírem a si próprios antes de atingirem vidas

alheias? Ou, diante dessa impossibilidade, poderiam os “alvos” brincarem com os projéteis, transformando esses utensílios de morte em oportunidades para brincadeiras? É essa a problematização central da política absurda.

A grande arte das combinações impossíveis

Antes de entrar na política propriamente absurda, porém, vou me remeter a dois autores: Jorge Luis Borges e Roland Barthes. A meu ver, por formas diversas, ainda que ambos pensando o texto, eles conseguiram expressar magistralmente o que estou tentando dizer aqui sobre aquilo que é próprio desta política absurda: soerguer no caos de significantes dispersos e arbitrários dados pelo mundo – os projéteis alheios –, algum sentido, uma afecção, uma lógica; enfim, uma medida estritamente humana e vital. Aqui é importante reforçar que, por enquanto, estou entendendo a razão – a “pequena razão”, em termos nietzscheanos – ela própria como sendo também uma paixão do corpo.

O narrador em um dos contos de Jorge Luis Borges (1944/2007), encantado com a obra de John Wilkins, escreve que "sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural. A razão é muito simples: não sabemos o que é o universo" (p. 124). Por essa razão, esse narrador pôde comparar admiravelmente a obra de Wilkins com outra descoberta tão interessante quanto:

"Essas ambigüidades, redundâncias e deficiências lembram as que o dr. Franz Kuhn atribuiu a certa enciclopédia chinesa intitulada *Empório celestial de conhecimentos benévolos*. Em suas remotas páginas está escrito que os animais se dividem em: a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) amestrados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cachorros soltos, h) incluídos nesta classificação, i) que se agitam feito loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar o jarão, n) que de longe parecem moscas". (BORGES, 1944/2007, p. 124)

É a partir desse conhecido trecho que inicia a também muito conhecida introdução de Foucault (1966/2007) ao seu livro “*As Palavras e as Coisas*”:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo

vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. (FOUCAULT, 1966/2007 p.1)

O que aqui quis considerar a partir de Jorge Luís Borges remete ao início deste capítulo. Lá afirmei a impossibilidade de “entender” a política senão a vivendo. Essa discussão remete aos limites da própria filosofia, constatação que desde uma perspectiva potente, tal como considero ser a filosofia dos limites de Camus, visa, no mesmo ato, libertar-nos da filosofia e reconhecê-la como, desde já, condicionante das nossas ações de pensamento. Isto é, acredito que a obra de Borges consiga, desde o centro, explicitar que sempre este estará circunscrito a uma margem, e que esta, por sua vez, será um outro centro, e assim por diante. Em outras palavras, sinto a produção de Borges como derivada de um *ethos* absurdo, posto a sua indiferença apaixonada, a qual lhe assegura, ao mesmo tempo, estar na filosofia, sem, contudo, a ela pertencer.

Liberar-se a si mesmo da filosofia implica necessariamente uma similar falta de consideração. Não se pode sair dela enraizando-se nela, refinando-a tanto quanto possível, dando voltas ao seu redor com o próprio discurso. Não. Consegue-se isso se opondo a ela, com uma espécie de espanto e alegria, uma incompreensível crise de riso que no final torna-se entendimento... (FOUCAULT, 1986, s.p.)

Essa falta de consideração, ou indiferença, pela coisa em si, que no final, porém, possibilita o seu entendimento, não a partir estritamente do intelecto, mas de uma afecção, é o que agora me remete a Barthes (1966/2007). Em seu prefácio de “*Crítica e Verdade*”, ele apresenta um exemplo que parece extremamente iluminador com relação à potência dos significantes, mais do que do significado em si. Ele diz que o escritor é “obstinado e infiel”, isto porque este “só conhece uma arte: a do tema e das variações” (BARTHES, 1966/2007, p. 17).

Nas variações, os combates, os valores, as ideologias, o tempo, a avidez de viver, de conhecer, de participar, de falar, em resumo os conteúdos; mas no tema, a obstinação das formas, a grande função significativa do imaginário, isto é, a própria inteligência do mundo. (BARTHES, 1966/2007, p. 17)

Para Barthes (1966/2007), um escrito só se torna obra quando pode variar aquilo que é a sua afetividade de fundo. Ou seja, a originalidade “em si” daquilo que se quer dizer, seja no texto ou na comunicação privada, será menos “falsa” e mais original

quanto mais ela puder distanciar-se desse “em si”, dessa afetividade de fundo que se quer comunicar. Em outras palavras, tanto mais exato será quando mais indireto for.

O exemplo que ele traz para apresentar essa “grande função significativa do imaginário” é muito interessante: o de um amigo, por exemplo, quando perde alguém que ama muito. Nessa situação, diz ele, o nosso primeiro impulso reside em querer manifestar a compaixão pela perda dele, esta seria, no caso, a afetividade de fundo, o “em si” daquilo que queremos comunicar. Se assim fosse, reflete ele, poderia ser enviada uma carta tão somente com uma única e “verdadeira” palavra: *condolências*. Entretanto, ainda que esta seja a “verdade”, se fosse feita essa comunicação direta e, portanto, absolutamente inteligível, no fim das contas esta verdade seria falsa, pois a objetividade do significado que o amigo é racionalmente capaz de compreender, não traz nesse “em si” que é, aquilo que se queria, de fato, comunicar. Barthes conclui que tal mensagem, apesar de verdadeira, seria absolutamente fria, e, portanto, não condizente com aquilo que se queria comunicar: “o próprio calor de minha compaixão”.

Concluo que para retificar minha mensagem (isto é, em suma, para que ela seja exata) é preciso não só que eu a varie, mas ainda que essa variação seja original e como que inventada. (BARTHES, 1966/2007, p. 18)

Com Borges e Barthes posso abrir agora o espaço para esse terreno da política absurda, pois, diante da absurdidade, a existência é tal como a encontrada por Borges: arbitrária. Ele – o mundo, o silêncio – admite, sem reclamar, todas as violências, isto é, todos os estatutos ontológicos, epistemológicos, éticos e políticos que a ele quisermos impor. Isto é, o silêncio é indiferente à filosofia, aos silogismos, à beleza, à feiúra ou ao que quer que possa ser caro a nós humanos. Somos nós, porém, para darmos continuidade ao nosso viver, que necessitamos nos consolar com as esperanças de que estejamos certos, sejamos bons, belos, corajosos, grandiosos ou tudo o mais que a alma humana necessitar comportar para não se reconhecer vazia, rachada, partida, como sendo apenas tempo, duração e, possivelmente, nada mais do que isso.

Com Barthes (1966/2007), contudo, genialmente esse mundo arbitrário e vazio, que admite qualquer encadeamento, torna-se intersubjetivo. Não mais apenas oco, mas um espaço, um campo, um tabuleiro em que se *pode* jogar – no caso dele, o jogo como escrita – com todas as peças advindas do silêncio, dessa “grande função significativa do imaginário”.

Essa mensagem original, que é preciso variar para tornar exata, nunca é mais do que o que arde em nós; não há outro significado primeiro da obra literária senão um certo desejo: escrever é um modo do Eros. Mas esse desejo não tem de início à sua disposição mais do que uma linguagem pobre e banal; a afetividade que existe no fundo de toda literatura comporta apenas um número reduzido de funções: *desejo, sofro, indigno-me, contesto, amo, quero ser amado, tenho medo de morrer*, é com isso que se deve fazer uma literatura infinita. A afetividade é banal, ou, se se quiser, típica, e isso comanda todo o ser da literatura; pois se o desejo de escrever é apenas a constelação de algumas figuras obstinadas, só deixada ao escritor uma atividade de variação e de combinação: nunca há criadores, apenas combinadores, e a literatura é semelhante à barca Argos: a barca Argos não comportava – em sua longa história – nenhuma criação, apenas combinações; presa a uma função imóvel, cada peça era entretanto infinitamente renovada, sem que o conjunto deixasse de ser a barca Argos. (BARTHES, 1966/2007, p. 21)

Convido-te a manter em mente essa citação durante toda esta dissertação, apenas substituindo a ideia de escritor pela de dissidente – que veremos no próximo capítulo – e a de literatura pela de política. Isso porque, se para Barthes, o significado primeiro da obra literária é aquilo que “arde em nós”, isto é, um desejo por escrever; a política absurda, da mesma forma, também se constitui como um modo do Eros, isto é, um desejo que, de início, tem apenas à sua disposição um número também reduzido das mesmas funções “desejo, sofro, indigno-me, contesto, amo, quero ser amado, tenho medo de morrer”. Nesse sentido, a política – essa arte, essa retórica dos efeitos ou das ações – também irrompe de um desejo por fazer-se viver através da combinação, da variação dos significantes *do* mundo, os quais estão, desde já, à disposição *no* mundo. É esse desejo de jogar, de brincar *nos* e *com* os assuntos humanos o que caracteriza a política absurda. O que dela eu quero é – a exemplo da carta enviada ao amigo de Barthes – tornar exata a afetividade banal que reside em mim. No caso específico da política absurda, o agente, aquele que empreende essa variação, essa combinação – que aqui é, sim, considerada criação, ainda que derivada da matéria prima já criada – é o dissidente: aquele que quer tornar exata a sua fútil afetividade absurda: a revolta.

No próximo capítulo, voltarei a essa discussão. Agora vou retornar para pensar os pressupostos dessa política absurda, a qual como potência, visa à combinação dos *ethos*, dos corpos, sem violentá-los – ao menos não total e irresponsavelmente.

Antes disso, porém, acho interessante relatar algo que considero comum a quem tende a simpatizar com o pensamento de Camus e pretende aproximá-lo da política. Não raro, essas pessoas – imbuídas, por certo, de “boas intenções” – tentam “salvá-lo” de

suas raízes existencialistas. Desse modo, ao se buscar o pensamento político de Camus, costuma-se fazer um antes e depois de suas reflexões sobre o absurdo. Tentam, assim, retirá-lo de um cenário “absurdista”, ou, ao menos, situá-lo como “moderado”. O rompimento com Sartre, em 1952, por exemplo, é destacado como um exemplo e explicitação de que é, sim, possível aproveitar as contribuições de Camus para política, *apesar* de suas reflexões sobre o absurdo.

O que vou sugerir aqui, ao contrário disso, é que, não o caráter moderado da Filosofia do Absurdo, mas justamente a sua radicalidade que é o que se constitui como propriamente político. Mais do que possibilitar a política, essa radicalidade absurda é a condição de possibilidade para uma política absurda enquanto tal. Isso porque, como será apresentado mais adiante, se se quiser entender a política como obra, ou melhor dizendo, *arte* – a arte dos seres humanos consigo próprios –, isto é, em sua radicalidade, só seria possível diante de uma perspectiva também radicalmente absurda. Isso porque se o que interessa à política que estou discutindo aqui é a livre expressão de si mesmo – daquilo que “arde em nós” –, isso quer dizer que há política quando são produzidas significações que perturbam o instituído. Perturbar aqui pode ter muitas conotações, porém uso este termo como sinônimo de afecção: aquilo que é capaz de desestabilizar algum *ethos*. Não há, contudo, uma conotação moral para esse termo. Receber uma carta de um amigo, na qual a articulação de suas palavras me comova, não deixa de ser uma perturbação, ainda que muito alegre. Receber, porém, a mesma carta, de dois amigos diferentes, terminará por me perturbar tristemente, pois a segunda não será mais original, inclusive ela terá o poder de me entristecer com ambos os amigos, já que copiaram da internet um texto qualquer, sem se ocuparem, “verdadeiramente”, com meus sentimentos.

Agora, porém, é importante que se diga que, mesmo essa perturbação triste desencadeada pelo descaso dos meus amigos, só é assim perturbadora em função de ela também possuir um caráter inédito e original – ainda que não necessariamente dos amigos individualmente. Se eu passasse a receber todos os dias dali em diante a mesma carta, vinda dos lugares mais inusitados do mundo, após o ineditismo e originalidade desse evento bizarro – portanto, também perturbador –, em algum momento isso se tornaria banal, estaria restituído esse evento tragicômico à rotina. O que produz a perturbação é a originalidade, o ineditismo, o sangue e a carne que revestem a ação, isto é, a sua estética, não o seu conteúdo – ainda que este possa ser estético, pois aqui não há distinção entre forma e conteúdo.

Entendendo que a política, compreendida desde uma perspectiva absurda, é aquilo que é capaz de produzir afecções, de perturbar, termina-se por resgatar uma peculiaridade daquilo que seria o próprio da racionalidade política que vou discutir no próximo item: a ausência de fundamentos existenciais. Em outras palavras, a política seria a dimensão por excelência do jogo, isto é, do lúdico, da invenção humana feita *na, com e para* a comunidade humana. Ou seja, a política seria aquilo que se dá com e nos assuntos humanos, desde a condição existencial propriamente humana: o absurdo.

Para ser mais polêmico, eu poderia afirmar que, desde uma perspectiva absurda, a política só acontece, de forma propriamente dita, a partir da revolta diante do absurdo, já que todo o movimento que é a política absurda move-se pelo desejo de criação, de combinar e recombina esse fundo afetivo revoltado. Obviamente, não é necessária a constatação do absurdo com toda a sua carga teórica – como está sendo refletido nesta dissertação – até porque o absurdo, como já disse, está muito além e muito aquém da reflexão. Ele está presente como efeito de uma noção, sentimento, *sensação*. Ou melhor dizendo, para ser menos enganoso, o que diz respeito ao absurdo – e dizer respeito talvez seja o mais próximo que se consiga chegar dele – está menos concentrado no que ele é propriamente, do que nos seus efeitos. E a política é um desses seus efeitos mais concretos.

Assim como foi importante no primeiro capítulo nos desfazermos de velhos entendimentos sobre o que viria a ser o absurdo, da mesma forma – para que aqui consigamos estabelecer um diálogo razoavelmente instigante – é importante que seja empreendido o mesmo esforço de suspensão, agora, porém, em relação à política absurda. Assim poderemos olhá-la desde uma perspectiva mais inocente, com menos pré-conceitos. Para tanto, a seguir, vou começar – redundantemente – do começo, resgatando a primeira condição de possibilidade para vivência política absurda: seres humanos que, juntos, reconhecem-se lançados a meio caminho entre o abandono e o isolamento.

O argumento parricida

Aqui tudo começa com o fim daquilo que nenhum de nós deu início: as garantias. Dizem que Nietzsche, ao vislumbrar a ausência de fundamentos da realidade,

foi o primeiro a constatar a morte de Deus. Ele adiantou-se em dizer que não testemunhou com seus próprios olhos o crime, mas não lhe restavam dúvidas, porém, de que não poderia ter-se abatido sobre a cidade dos homens tragédia pior. Como réu, colocou o Homem. Teria sido um assassinato? Aos olhos do filósofo do martelo, tudo indica que sim.

Matar o pai, contudo, não é o mais torpe dos homicídios. Nada que uma boa dose capaz de esfriar o sangue não resolva. Não. O difícil não é matá-lo. O problema não está naquele que mata, tampouco no que morre. O problema está mesmo é naquele que sobrevive. Matar o pai sem deixar de ser seu filho é a pior condenação a que o parricida leviano poderia ser submetido, uma vez que, enquanto durar essa filiação, sua tormenta não terá fim.

“Para onde foi Deus?” – explicou –, “é o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu. Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que a ligava ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sois? Não estamos incessantemente caindo? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não estaremos errando como num nada infinito? O vazio não nos persegue com seu hálito? Não faz mais frio? Não vêem chegar a noite, sempre mais noite? Não será preciso acender os lampiões antes do meio-dia? Não ouvimos nada ainda do barulho que fazem os coveiros que enterraram Deus? Não sentimos nada da decomposição divina? – os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos? O que o mundo possuiu de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal – quem nos lavará desse sangue? Com que água nos poderá purificar? Que expiações, que jogos sagrados seremos forçados a inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não seremos forçados a nos tornarmos nós próprios deuses – mesmo que fosse simplesmente para parecermos dignos deles? Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nascerem depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história.” O insensato se calou depois pronunciar estas palavras e voltou a olhar para seus ouvintes: também eles se calaram e o fitaram com espanto. (GC, § 125)

A morte de Deus é constatada a partir do momento em que os humanos – demasiadamente humanos – passam a julgar – eles mesmos – até que ponto podem conhecer o próprio conhecimento sobre o conhecer. Nietzsche percebe que em um mundo sem Deus não restam mais relações autoevidentes entre o conhecer e aquilo a ser conhecido. A ausência da autoevidência dessa relação impede que se possa legitimar, de forma inquestionável, como se dá a ponte entre os dois. Isto é, não há fundamentos que garantam a ligação entre o conhecer e o conhecimento. Este último – não estando mais

fundamentado em Deus – passa a não poder mais dar garantias de estar estabelecendo uma relação de afinidade ou semelhança entre o ser humano que conhece e o mundo conhecido.

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 1974/2002, p. 16)

Nesse sentido é que o mundo, com o auxílio das marteladas nietzscheanas, revolve-se no caos, numa ausência de ordem, encadeamentos perfeitos, beleza suprema, sabedoria última ou o que quer que seja que poderia ser dado como primeiro princípio ou fim último. Tudo a partir dali se torna efeitos que emergem das lutas, dominações, subserviências, poder e força dos instintos.

Aqui, porém, sugiro um pouco de calma. É melhor não andarmos tão depressa na cena desse suposto crime, caso contrário, corremos o risco de, ao invés de um parricídio, simplesmente evidenciarmos mais uma aventura adolescente no quintal da casa patriarcal. Digo isso porque – o sabemos – matar nunca é fácil. E um assassinato exige sangue nas mãos, nas roupas e nas paredes, além de ao menos um cadáver.

Pedi calma e agora explico: a morte de Deus até pode ser certa, uma vez que sua presença torna-se irrelevante para a continuidade de um existir agora tornado – à força – sem fundamento. Se *decidimos* que a realidade não terá mais fundamentos, a partir desse momento, qualquer coisa que tenha como uma de suas características distintivas assegurar os fundamentos, torna-se irrelevante. Contudo, não raro, é importante lembrar que a cortina de mistério que envolve a morte, sobretudo em crimes passionais, pode ser muito eficaz na domesticação das suspeitas. Digo isso porque tendo a pensar que se caminha muito depressa ao encontro daquilo que “sobra” a partir do momento em que Deus supostamente morre.

Depressa porque, se é certo dizer que uma forma-Deus morre, também não seria muito errado dizer que outra forma-Deus-Homem nasce dos escombros deixados. O

desencantamento do mundo derivado da sanha iluminista pela verdade terminou por criar novos deuses, sendo a própria razão (“a imbatível caçadora de verdades”) um deles. O problema é que combater a razão com qualquer outra arma implica, necessariamente, outra convicção, a qual parece sempre terminar por renovar de alguma forma, mesmo que paradoxal, nossas deidades. Nesse sentido, até mesmo a afirmação de que Deus está morto, de certa forma, ela também, pode terminar por renovar nossos votos ao encontro de uma fé cada vez mais cega – porque ignorante de si própria.

Explico: se, por um lado, é correto pensar que, sem a garantia de Deus, a relação entre o conhecer e a coisa conhecida não atribui mais nenhuma segurança ao conhecimento derivado dali; por outro lado, também penso que seria correto aceitar que qualquer especulação sobre a origem – ou a invenção do conhecimento – é ao menos – ela também – um pouco contraditória, já que se afirma que o conhecimento – agora tornado objeto do meu conhecer novamente – é passível de ser conhecido – mesmo que agora na afirmação do caráter de sua incognoscibilidade. Isso parece retomar o mesmo caminho de semelhança e afinidade que supostamente havia sido suprimido no assassinato de Deus. Digo isso porque afirmar a relação entre conhecimento e a coisa conhecida – mesmo que na sua incognoscibilidade – também implica ser assegurado por uma instância transcendente ao próprio pensamento sobre si mesmo. Agora, no entanto, ao invés de afirmar que o conhecimento é possível, passa-se a sustentar o exato oposto.

A epistemologia talvez sempre seja a questão mais espinhosa da filosofia. E talvez justamente por isso, uma das mais admiráveis. O que disse até aqui não tem nenhuma pretensão. Uma constatação, apenas: sustentar a morte de Deus é menos pesado do que sustentar a ambiguidade derivada da suspeita desse crime sem um corpo. Como sugestão de convivência para esse impasse – que é fundamental para compreensão da ideia de política absurda – retorno ao primeiro capítulo quando lá pontuei que Camus opõe o silêncio absurdo às pretensões racionais de entendimento da realidade – sejam pretensões racionais, sejam, irracionais.

Parto desse silêncio primordial, portanto, para uma afirmação: ainda que haja a possibilidade de Deus ter morrido, há evidências de que os seres humanos ainda consideram-se seus filhos. A fé desses brados convictos – talvez apressados – que visam resolver de uma vez por todas esse impasse leva-me a pensar que ainda haja fôlego – mesmo que apenas os últimos suspiros – de deuses que até podem estar moribundos, mas ainda não completamente mortos. E nada mais difícil para amantes dos jogos do que jogar com jogadores ocultos.

“Deus está morto” – essa é a palavra de ordem de um século, mas também o ponto de partida da reflexão filosófica e científica. Nós matamos Deus em duas etapas. Primeiramente, relegando-o para fora do mundo e dos assuntos humanos, despossuído dos atributos e das forças que lhe permitem fazer sentir a sua presença e a sua autoridade. Ele continua reinando, mas não governa mais. Em seguida, retirando-lhe a sua própria existência, a fim de dominar este mundo e conduzir seus assuntos de acordo com a nossa vontade. Mas o que acontece com os homens que acreditam poder viver sem ele? Como é possível uma sociedade sem deus? A definição que acabamos de estabelecer oferece a resposta: uma tal sociedade é impossível. Em uma época em que nos conscientizamos da enxurrada de milhões de homens que seguem os rastros de um papa e da explosão do islã que abala a estabilidade da África e da Ásia, a resposta não tem mais nada de acadêmica. Ela corresponde àquilo que vemos neste momento. (MOSCOVICI, 1988/2011a, p. 60)

De acordo com o pensamento de Moscovici (1988/2011), a nossa história pode ser pensada como a história da criação das nossas divindades. Mais especificamente, da pluralidade de nossas religiões – sacras ou profanas –, as quais querem impor seu monoteísmo, o verdadeiro e único Deus de cada uma delas. Para ele, a criação dos deuses é a própria paixão que sustenta a sociedade. Ele nos coloca o problema de forma insolúvel: ainda que nossos deuses sejam nossas criações, não poderíamos deles nos libertar, pois é *para* eles e *com* eles que somos o que somos.

Ele amplia em muito a ideia de Deus e das religiões. Do seu ponto de vista, a própria sociedade já seria uma verdadeira “máquina de fazer deuses”. Desde o dinheiro e as religiões sacras, passando pelas ideias de classe, História, razão, indivíduo ou partido, tudo isso seriam deuses derivados de nossas religiões que vão assumindo novos rostos ao longo dos séculos. Ele coloca que tudo isso, a sociedade, sem dúvida, é uma ilusão, porém, seriam dessas ilusões que viveríamos.

Eis o que arruína a visão que tínhamos da vida em comum, substância modelada por uma força exterior e fixada em um lugar permanente. Não podemos procurar nela uma essência dos fenômenos coletivos e materiais, fora de suas relações recíprocas. Assim como a troca proíbe pensar no valor de um bem isolado dos outros. Não existe objeto em si, apenas o contínuo deslocamento que o mede e o permuta com os outros objetos. Portanto, não pode mais existir âmbito absoluto e independentemente em relação ao qual conceber o movimento dos indivíduos e das coisas. Quando nos conscientizamos disso, vemos que se trata de uma mera ilusão, sem dúvida necessária. (MOSCOVICI, 1988/2011a, p. 512)

Não tenho receio de que Moscovici (1988/2011) coloque a questão de forma convincente, apesar de claustrofóbica: a religião (a busca por uma religião) seria um

elemento constitutivo da subjetividade. Penso que Camus também reconhece essa peculiaridade humana, a qual ele chamaria “esperança”; porém, acredito que – em um diálogo com Moscovici – o que inquietaria Camus talvez fosse, justamente, a seguinte afirmação: “mera ilusão, *sem dúvida necessária*”. No próximo capítulo vou retomar exatamente este ponto de uma suposta discussão entre Camus e Moscovici.

Mais do que isso, porém, penso que é justamente tensionar os limites dessa nossa *necessidade* por nossas deidades que levou Camus a produzir sua filosofia absurda. Em outras palavras, como se religar a uma não-religação, como não sustentar esperanças e ainda assim viver com a máxima intensidade o devir? Para responder essas questões por caminhos alternativos aos oferecidos até então, Camus parte de uma crítica ao próprio contexto em que estava situado, isto é, o contexto existencialista, o qual se pode considerar ainda presente em muitas reflexões que buscam uma “solução” para problema existencial.

Para me ater às filosofias existenciais, vejo que todas me propõem, sem exceção, a evasão. Por um raciocínio singular, partindo do absurdo sobre os escombros da razão, num universo fechado e limitado ao humano, elas divinizam aquilo que as oprime e encontram uma razão para ter esperança dentro do que as desguarnece. Essa esperança forçada tem, em todos eles, uma essência religiosa. (CAMUS, 1942/2012, p. 43)

Nesse ponto, o que me interessa no pensamento de Camus – e que considero extremamente relevante para pensar uma política absurda – é justamente o modo como ele, ao mesmo tempo, faz uso e rejeita a questão da morte de Deus. Isto é, um ponto importantíssimo para Camus derivado desse parricídio – consumado ou não – é a constatação da própria esterilidade de toda essa discussão sem fim. Isso porque, rompendo a dicotomia Deus-vivo X Deus-morto, Camus abre uma terceira opção, ao mostrar que viver sem Deus ou – o oposto – viver contra ele, e – ao invés disso tudo – viver indiferente a essa questão toda, são coisas bem diferentes.

Aqui se retorna à questão da ontologia absurda – e esta é essencial porque será a condição de possibilidade desse *estilo* de política. Em uma perspectiva absurda, a realidade se encontra desfundamentada de forma radical como já disse, isto é, inclusive sem fundamentos absolutos para fundamentar a sua própria desfundamentação. Nesse sentido, mais prudente e menos teológico do que se jogar à afirmação de que Deus está morto – ou, ao contrário, demasiadamente vivo – seria a de que ele está ausente. Porém,

mesmo essa aparente inocente afirmação exige que se redobre o cuidado. Muitas vezes não há nada mais concreto do que a presença onipresente de uma ausência.

A postura derivada do absurdo que permite viver em tal realidade é aquela que se reconhece exatamente no interstício *entre* o abandono e o isolamento, isto é, *nem* no abandono, *nem* no isolamento. Ao mesmo tempo presente e ausente nesse vácuo, evita-se substituir essa ausência com qualquer convicção que possa tornar-se presente, e, portanto, tornar viscoso e desacelerado esse espaço que é o campo próprio da política. O que assegura a continuidade desse movimento é a revolta sempre renovada por si mesma. Renovada, pois não deixa de se voltar sobre si própria também, contestando, inclusive, sua própria fundamentação de vir a estar revoltada.

Não o ignoramos, todas as Igrejas estão contra nós. Um coração tão tenso foge do eterno, e todas as Igrejas, divinas ou políticas, pretendem o eterno. A felicidade e a coragem, o salário e a justiça são para elas fins secundários. Trazem uma doutrina e é preciso se filiar a ela. Mas eu nada tenho a ver com as ideias ou com o eterno. Posso tocar com a mão as verdades que são à minha medida. Não posso me separar delas. Por isso vocês não podem basear coisa alguma em mim: do conquistador nada perdura, nem mesmo suas doutrinas. (CAMUS, 1942/2012, p. 91)

O que é possível depreender disso tudo é que, desde uma mundividência absurda, a compreensão mais radical que se pode derivar do parricídio é a evidência do óbvio: não há obviedades. Lidar com essa possível verdade é um peso que nenhuma mentira sozinha poderia sustentar por muito tempo. Se atentarmos bem, a história dos sucessivos disfarces ou tentativas de restauração dessa fissura originária da condição humana – fissura esta que é o próprio da política – constitui a história daquilo que entendemos tradicionalmente por política. Isso porque ela – muitas vezes tomada como Igreja – não reconhece a sua inseparabilidade originária da ética e da filosofia. Mais adiante vou explicar melhor esse ponto. Agora, o que quero sustentar é que, desde uma perspectiva absurda, não é possível política sem filosofia, uma vez que a filosofia se ocupa do espanto e do embaraço; e a política, por sua vez, é o próprio espanto e embaraço de uma existência que se reconhece sem fundamentos, mas nesse mesmo ato reconhece-se reconhecendo, e, portanto, vê-se solicitada a fundar uma ação derivada desses reconhecimentos interdependentes.

Em outras palavras, como veremos adiante, a primeira característica que devemos abandonar para uma compreensão absurda da política é a suposição de que sempre há política. Não. A política é um momento específico e pontual no qual nos

reconhecemos reconhecendo e, portanto, nos tornamos responsáveis desse reconhecimento. Contudo, sem fundamentos ou balizas absolutas para guiarem a ação derivada desses reconhecimentos nos vemos impelidos a criar critérios que tornem a nossa ação legítima para nós mesmos e para os outros. Em outras palavras, a política é a criação de uma linguagem própria, particular, singular, que pretende ser compreendida pela totalidade da qual não faz parte. Essa luta ou guerra pela legitimação desses critérios sobre os quais criamos uma linguagem incompreensível que almeja ser compreendida é o que caracteriza o mais específico da política: a política só existe porque desfundamentada. Esse procedimento, contudo, desdobra-se em algumas implicações que vou mostrar a agora.

Esse reconhecimento da solicitação da política, porém, advém do momento em que reconhecemos a situação paradoxal a que, sem Deus, somos lançados, isto é, a liberdade. Esta se apresenta em toda sua potência e intensidade possíveis quando reconhecida sua peculiar característica absurda: somos livres porque talvez não o sejamos. Em outras palavras, a liberdade a que vou aludir aqui – condição da ética e da política absurdas – é aquela também perspectivada pelo absurdo. Sendo assim, “livre” é quem se revolta com a possibilidade de não estar sendo livre. No capítulo seguinte, aliás, discutirei a ideia de a dissidência ser a “experiência de liberdade” por excelência, constituindo-se ela própria como o efeito material dessa política. Talvez seja importante manter claro que absurdo, revolta, dissidência, política, ética, democracia e liberdade são indissociáveis, constituindo-se, portanto, como condições de possibilidade necessárias ao *ethos absurdo* que está sendo imposto nesta dissertação.

A condição paradoxal da liberdade

É impossível pensar a ética ou a política sem liberdade. Porém, é igualmente impossível pensar a liberdade sem uma ética que nos assegure quem somos, afim de que ou de quem estamos. Ou seja, se levarmos a sério a filosofia, nenhuma pergunta pode ser satisfatoriamente respondida se não tivermos como afirmar, de antemão, a sua possibilidade ou impossibilidade de ser respondida. Isto é, em um mundo sem crivos ou gabaritos, todos os resultados são possíveis e igualmente intersubjetivos. Afastado Deus dos assuntos desta Terra, o desencantamento da realidade coloca os seres humanos

diante de si mesmos e de sua existência silenciosa, desesperados por serem os primeiros alunos de uma classe em que o professor não chegou. Dostoiévski – buscando produzir a melhor resposta – escreve em “*Os Irmãos Karamazov*”:

é permitido a todo indivíduo que tenha consciência da verdade regularizar sua vida como bem entender, de acordo com os novos princípios. Neste sentido, tudo é permitido [...] Como Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao homem novo tornar-se um homem-deus, seja ele o único no mundo a viver assim. (DOSTOIÉVSKI, 1879/1955, p. 1119)

Provavelmente, é a partir desse trecho que Sartre (1996/2010) sintetizou a frase que posteriormente atribui como sendo de Dostoiévski: “se Deus não existisse, tudo seria permitido” (p. 32). No mesmo ato, Sartre redime e adultera a frase. O seu futuro do pretérito (seria) não só a tornou mais moderada, mas também resgatou algo fundamental do que Dostoiévski parecia querer escapar: o caráter desgraçadamente paradoxal da liberdade.

Essa liberdade – muito mais condizente com a experiência dos seres humanos, não dos homens-deuses – adquire uma condicionalidade na própria *imposição* do fato. Mais tarde o próprio Dostoiévski também descobrirá – não sem um amargor característico – que jogos de palavras não são suficientes para salvar a carne (CAMUS, 1942/2012, p. 106). Sartre consagra esse martírio paradoxal a que somos constringidos pela liberdade de uma forma que se tornou clássica:

Por outro lado, se o Deus não existe, não encontraremos à nossa disposição valores ou ordens que legitimem nosso comportamento. Assim, nem atrás de nós, nem à nossa frente, ou no domínio numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou escusas. (SARTRE, 1996/2010, p. 32)

A ideia desse ser humano “condenado a ser livre” expressa a condicionalidade paradoxal da liberdade, o que talvez encontre sua face mais obscura no fato de que, se *tudo* é permitido, é igualmente permitido a tudo proibir. Nesse sentido, a liberdade absoluta, mais do que o seu contrário, legitima também a injustiça, pois se torna possível – ao belprazer dos mais fortes ou hábeis – ordenar a realidade de acordo com seus próprios critérios de justiça, os quais serão equivalentes a qualquer outro critério por não haver balizas transcendentais à própria guerra de todos contra todos travada pela *imposição da* verdade dos valores.

Por essa razão, para Camus, liberdade e justiça coexistem em atrito. Poderíamos substituir a ideia de “atrito” por conflito, aporia, paradoxo, o que quer que seja. O certo é que aqui estamos nos aproximando das contradições inerentes à discussão de o que venha a ser a política. Como já deve ter ficado claro, não estou pensando a política como um tabuleiro operado por estadistas. Mais adiante irei aprofundar um pouco a discussão do início deste capítulo mostrando que ela não é mais do que um “jogo livre”. Porém, por ora, é preciso ter em mente a seguinte assertiva: *a política absurda é aquilo que os seres humanos fazem juntos por justamente não saberem o que deveriam estar fazendo*. Ou seja, ela, diferentemente daquilo que está aí sempre, é aquilo que irrompe nos raros momentos nos quais nos tornamos lúcidos do nosso não-saber ontológico. Desse modo, há política absurda no instante em que não há mais nada para sustentar ou guiar nossas ações, a não ser o próprio movimento imanente, original e inédito da ação.

Vou tentar ir deixando razoavelmente mais explícita a relação fundamental entre liberdade, política e absurdo. Se parto da noção de que o absurdo é, por excelência, aquilo sobre o qual o pensamento é insuficiente para pensar, e que, ao mesmo tempo, não podemos nos eximir de pensar – pelo menos não enquanto imersos nos assuntos humanos – então o absurdo se torna, portanto, o pressuposto subjacente à fundamentação de qualquer ação nesse mundo em que Deus está ausente. Em outras palavras, o absurdo é, paradoxalmente, o fundamento que fundamenta a desfundamentação. Porém, como do absurdo só tenho acesso aos seus rastros e efeitos – dentre os quais a revolta é um deles –, então toda ação vai pressupor um movimento anterior que lhe dá o sentido, a direção, o modo, a forma. Esse movimento anterior, porém, estando implicado na ação, mas não se constituindo nela propriamente, torna a própria ação – a política – uma permanente questão – ou uma questão permanente – ao pensamento, isto é, à filosofia. Isso porque esse movimento que dá movimento à ação tem, ele próprio, conteúdos que não podem ser ignorados, pois determinam a “essência” daquilo que é ou não o próprio da ação. Por esse motivo Aristóteles, no seu quarto livro da Política, já fazia uma das primeiras aproximações “entre o substantivo ‘filosofia’ e o adjetivo ‘política’” (RANCIÈRE, 1995/1996, p. 11).

A política [...] é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade entre quais e quais? O que são essas ‘quais’, quem são esses ‘quais’? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Tal é o embaraço próprio da política, pelo qual a política se torna um embaraço para a filosofia, um objeto da filosofia”. (RANCIÈRE, 1995/1996, p. 11)

Trazendo a problematização de Aristóteles para uma perspectiva absurda, a política necessita ser socorrida por alguma espécie de filosofia, pois não há critérios diante da equivalência de uma realidade ontologicamente ausente de fundamentos e hierarquias para justificar até mesmo o que é o próprio da política. Afinal de contas, a própria política passa a depender de uma definição também politicamente derivada. Adiante vou mostrar que Rancière (1995/1996) – através de um pensamento paradoxal – chega à conclusão de que a condição da política é, de fato, a igualdade. Mas, ainda que se concorde com ele em função de sua brilhante articulação lógica, reconhece-se que a própria discussão do que é o próprio e específico da política já é, essa própria discussão, uma questão política. Isso porque, em uma ontologia absurda não há na natureza, na história ou onde quer que seja, definições prontas e acabas que os seres humanos possam adotar que não sejam, elas também, definições que respondem ao contexto imediato dos assuntos humanos em que foram inventadas. O mundo passa a ser uma invenção de invenções de outras invenções, todas elas humanas e históricas, e nada além disso.

Nunca é demais salientar que a singularidade da perspectiva absurda não se faz pela negação. Ao contrário, ela é sempre afirmativa. Nesse sentido, aquilo que supostamente estaria *aquém* – tanto quanto aquilo que estaria *além* do mundo vivido imediato – não é negado, tão somente não entra no seu cômputo. Isto é, não se nega os extremos, apenas não se os coloca em questão, pois para tanto necessitaria ser feita uma afirmação que não encontraria respaldo nas evidências ao alcance das mãos. Obviamente, afirmar que aquilo que está ao alcance das mãos é o critério de avaliação implica, isso também, em uma opção. Essa opção, porém, em sua defesa, apenas aceita como mais válido aquilo que pode vivenciar no caminho do meio, o caminho dos limites, o caminho mediterrâneo, aquele situado entre o *aquém* e o *além*. Todavia, essa vivência é singular não é simplesmente um “aceitar”, mas, mais do que isso, um exaltar com a máxima intensidade isso que a mim é dado como *possível* de ser vivenciado, já que é possivelmente esta a única oportunidade da carne do meu corpo tocar e sentir a terra do mundo – mas não que isso seja necessariamente verdade –, afinal é essa ambiguidade, incerteza e indeterminação o que mantém o absurdo.

Camus reconhece os limites desse seu próprio raciocínio e sabe que, no fim das contas, a perspectiva absurda não deixa de ser uma mera opção – em termos absolutos,

tão irrelevante ou equivalente como qualquer outra. A diferença do seu raciocínio, contudo, é que desde já ele é lúcido dessa sua futilidade constitutiva.

O que importa é coerência. Partimos aqui de uma aceitação do mundo. Mas o pensamento oriental ensina que se pode empreender o mesmo esforço lógico optando *contra* o mundo. Isto também é legítimo e dá a este ensaio sua perspectiva e seus limites. Mas quando a negação do mundo é exercida com o mesmo rigor, chega-se com frequência (em certas escolas vedantas) a resultados similares no que diz respeito, por exemplo, à indiferença pelas obras. (CAMUS, 1942/2012, p. 68)

A meu ver, o que permite derivar da perspectiva absurda uma reflexão política consistente, uma *práxis*, um *ethos* diferenciados é justamente essa *opção* apaixonada pela afirmação do mundo vivido e, ao mesmo tempo, a lucidez de que essa opção não é nada mais que uma opção, sem maiores pretensões. Essa postura não pensa a igualdade, mas a vivência igualitária de forma radical. Isto porque parte dos fatos para as idéias e não o contrário. Isto é, filosofar a partir de premissas consistentes e chegar por meio de silogismos lógicos a conclusões necessárias de que a constituição da política se dá a partir da igualdade é muito bonito à racionalidade ocidental experimentada por muitos grupos que têm acesso a esse tipo de discussão. Entretanto, se a igualdade é constitutiva da política, nesse mesmo ato de decisão sobre isso, aqueles que chegam primeiro a essa conclusão já não podem mais – se forem honestos – considerarem-se absolutamente iguais àqueles para os quais pensam sua teoria, já que aqueles não a pensaram. Em outras palavras, se a igualdade é constitutiva da política, aqueles que vão ensinar isso aos que não sabem tornam-se, no próprio ato de poderem ensinar a igualdade, diferentes. Claro que essa diferença só é possível, porque, de fato, há um mínimo denominador comum na condição humana – que aqui será entendido como sendo o absurdo – e, nesse caso, ele torna-se condição de possibilidade para que essa diferenciação seja questionada, devido a sua arbitrariedade, e uma nova igualdade seja reivindicada. Tudo o que deriva do absurdo é movimento. O mesmo ocorre com a reflexão sobre a liberdade. Aqueles que a entendem e, portanto, supostamente se tornam livres, ao ensinarem a liberdade ao outros – que não a sabem e, portanto, supostamente não são livres – ao fim do ensinamento, tornam-se mais livres do que aqueles que libertaram, pois estes só se tornaram livres porque, paradoxalmente, presos, a esse estatuto da liberdade.

Acredito que Paulo Freire tenha se deparado justamente com essas questões ao formular toda a sua pedagogia. Ele percebeu que na “educação” o que de fato está em “jogo” não é “o que” se aprende, mas o “como”. Isto é, menos do que a racionalidade com a qual se estabelece a relação, o que importa em um processo “educativo” é a própria relação consigo mesmo como outridade, isto é, o que se “ensina” é a vivenciar combinação impossível de *ethos* que são só diferença, sem com essa relação, ao mesmo tempo perder a especificidade de cada um dos *ethos* envolvidos, bem como permitir que ele se torne outro de si – isso, porém, não isenta a sua ação de violência. Porém, acredito que em uma relação assim – se for honesta e não meramente persuasiva – está presente a perspectiva absurda, isto é, nesse exemplo específico, a equivalência de todos os saberes. Entretanto, para que todos os saberes sejam considerados, de fato, equivalentes – e não meramente de forma retórica – é preciso que cada um possa olhar o seu próprio saber com indiferença. Essa indiferença sobre o seu próprio saber que advém da lucidez dos limites da condição absurda, é o efeito de uma Ética do Silêncio, desse *ethos* que reconhece a sua própria futilidade que se faz presente para alguém ou além da situação imediata e encarnada que se encontra. Paradoxalmente, é a condição de reconhecer com indiferença a todos os saberes o que possibilita uma hospitalidade radical e apaixonada para cada um deles, já que cada um é uma combinação inédita e original dos significantes existenciais que estão *no* e são *o* próprio mundo.

Este mundo absurdo, então, é constituído unicamente por fatos, pelo fático, pela facticidade existencial. Vivenciá-lo é uma paixão. Essa paixão que se encarna em alguns afetos banais, os quais, para alcançarem a grandiosidade que não têm, exigem a ação, a combinação, a perturbação. Na política absurda esse afeto de fundo é a revolta, essa inquietação que afirma, incessantemente, em sua própria manifestação, o mundo da vida e dos assuntos humanos. E nesse mesmo movimento mantém-se silente para o que daqui transcende.

A existência perspectivada pelo absurdo se torna factual, pois os fatos, diferentemente do que aquilo que é “de direito”, são espectrais. Dito de outro modo, os fatos, por serem sensíveis e imediatos, e não abstratos como o que é de direito, no mesmo movimento em que aparecem como tais, abrem a possibilidade de serem desdobrados, combinados de tantos outros modos quantos for potente e criativa a pluralidade de singularidades que os veem. Os fatos aqui – diferentemente de evidências fechadas em si mesmas, compreensão derivada de um certo idealismo que se fez realista a ponto de acreditar que os fatos podem ser considerados “em si”, isto é, essenciais –

desde uma perspectiva absurda são apenas aberturas presentes. Ou melhor dizendo, os fatos são aquilo que eles podem vir a ser. Essa parece também ser a perspectiva de Hannah Arendt (1993/2002) quando afirma que “ninguém pode compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo” (p.22). Aquilo que é dado como direito, diferentemente disso, tende à universalidade, homogeneidade, continuidade. O direito, por ser uma ideia, independe da posição no mundo, constrange, portanto, os fatos a se adequarem a si. Por essa razão, desde uma perspectiva absurda da política, até aquilo que é direito desdobra-se em sua característica factual, já que ideias, por estarem presentes, são igualmente fatos.

Recorrendo mais uma vez ao pensamento imagético, gostaria de sugerir a seguinte situação que pode ancorar esse problema sobre o direito desde uma perspectiva absurda. O exemplo vem da perplexidade do multiculturalismo. Cada um de nós guarda para si exemplos de situações horrendas e atroztes que “outras” culturas praticam com naturalidade. Essas situações são interessantes porque é delas que alguns se deixam tocar pelo absurdo. Obviamente, desde que consideremos que o pensamento absurdo é aquele estilo de pensamento que pratica uma invalidação ativa daquilo que ele próprio pensa convictamente. Isso é, portanto, o inverso do pensamento “vulgar” – e aqui há um juízo moral e, portanto, um pensamento não absurdo –, já que este é aquele estilo de pensar que invalida convictamente aquilo que não seja um reforço ativo do que ele próprio já pensa.

A questão do direito fica nesse entremeio: se eu criticar a moral “deles” – já que ela me afronta – a pergunta será: com que direito eles me afrontam? Porém, se eu não a criticar – pretendendo, desse modo, reconhecer a outridade desse outro – a pergunta se mantém, ainda que em sentido inverso: que direito legitima que a minha moral seja afrontada pela moral deles? Dessa perplexidade deriva uma problematização de segunda ordem: há direito? A resposta a isso é complexa, isso porque, sem dúvida, há direito e, por essa razão mesma é que se possa permitir pensar que não haja. Isto é, o direito deixa de existir não pela sua falta, mas, ao contrário, por seu excesso. Haveria direito, se houvesse Deus. Porém, Deus deveria existir, mas não em excesso. Isto é, haveria direito, se e somente se, existisse um único Deus e não três ou mais. Aqui a pergunta sobre se há ou não direito se torna metafísica – para não dizer teológica. Muitos continuariam essa discussão. Camus, porém, optaria por parar por aqui. Sua discussão é somente epistemológica, entretanto, de saída, admite que a opção por uma discussão se

dê tão somente no plano epistemológico já pressupõem nessa escolha uma metafísica, porém irrefletida. Eis o absurdo em seus efeitos epistemológicos. A epistemologia absurda se pressupõe não-epistemológica. Então a discussão não é se há ou não direito, mas que, sim, está havendo, e muitos, cada qual com suas justificações, nenhuma delas, no entanto, reconhecidas pelo absurdo. O absurdo não reconhece direitos, apenas fatos.

O sentido de direito – em sentido lato – que trago aqui pode ser pensado como o *resto* – aquilo que sobra – de uma verdadeira guerra. Aquilo que é tomado como direito não seria o resultado de uma convenção derivada da reflexão ou um momento de expressão da voluntariedade consensual comum. Ele seria resultado de uma guerra sangrenta para institucionalizar quais violências serão *legalizadas*. Em outras palavras, é a violência, e somente ela, o que cria, mantém e transforma o direito. E este direito é aquilo que vai institucionalizar a política, dizer o que a ela é pertinente ou não, isto é, domesticá-la e, portanto, retirar dela seu caráter propriamente político, por esta razão que a política para sê-lo, sempre pressupõe a violência, já que ela é aquilo que vem a perturbar a soberania policial (AGAMBEN, 2015, p. 97-100).

Assim, não há mais oposição entre fato e direito: o fato é o direito, o direito é o fato. Se em dada cultura se garante fazer isso ou aquilo, em outra se garante igualmente fazer outra e outra coisa. O diálogo entre esses dois sistemas de garantias se estabelece desde uma perspectiva absurda a partir do reconhecimento mútuo de que ambos os direitos não estão fundamentados em absolutamente nada além de si próprios – entretanto, essa já é uma perspectiva propriamente absurda, mas que, para sê-lo, não poderia estar sendo como tal. Isso porque determinar o que o absurdo *pensa* sobre a intermediação de conflitos culturais é um problema que ocupa e interessa a mim, não ao absurdo. Desse modo, em última instância o que medeia essa relação impossível, é o silêncio e a vivência, não conceitos ou pensamentos *a priori*.

A discussão entre dois sistemas diversos se dá pelos corpos envolvidos nessa relação entre esses sistemas e não por esta dissertação – a parte de ambos. Sendo assim, destacar a realidade em sua característica positiva, material, objetiva, crua, não faz outra coisa senão afirmar que os fatos que não estão aí *poderiam* vir a estar, bem como os que estão são passíveis de virem a não estar mais. Daqui em diante, tudo dependerá da combinação, da potência de criação e destruição empreendida pelos seres humanos a partir de seus próprios corpos em cada dada situação singular.

Esse reconhecimento de que não há nenhuma estrutura reguladora transcendente à existência – que não seja ela própria também um fato imanente – constitui o

movimento intrínseco dessa política absurda. Ou seja, desde uma perspectiva absurda não há, de antemão, nada que, *por direito*, esteve, está ou estará sobre a Terra – nem mesmo a perspectiva absurda. A maior das tragédias ou o melhor dos auspícios, ainda que pudessem ser inescapáveis para todo o sempre, ainda sim, seriam tão somente fatos até que faticamente se provasse o contrário. O conhecimento desse mundo, desde uma perspectiva absurda não deve estar além desse mundo vivido, de suas aparências. Mais uma vez a fenomenologia política de Hannah Arendt (1993/2002) se faz apropriada.

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. (ARENDR, 1993/2002, p.22)

Sendo assim, portanto, a morte de Deus ou a ausência radical dos fundamentos, também impossibilita que a convivência na comunidade se dê baseada em alguma moral transcendente àquela própria e imanente à comunidade mesma. Isto é, desde uma perspectiva absurda, a política não é, necessariamente, a convivência pacífica, ordenada e sublime entre os seres humanos, mas os atos políticos, os quais rompem, fissuram, racham e, portanto, combinam e reorganizam aquilo que se entende por sendo o real que, paradoxalmente, constitui a própria facticidade da comunidade real, sempre em vias de se transformar.

A realidade absurda é uma obra de arte, uma vez que sempre aberta a novos atos de criação. Desse modo, a política é essa peculiar arte de lembrar ao mundo – o nosso – que ele é arte, processo e forma, não matéria, conteúdo ou sentido. Desse modo, toda e qualquer materialidade é, ela própria, a possibilidade e o limite de si mesma. Não há, por direito, nada que possa ser prévio e eternamente estabelecido como natural ou racional, nem mesmo a Lei – até que se prove o contrário ou se reinvente os critérios daquilo que constitui a própria provação.

Retornando aqui a discussão sobre o caráter paradoxal da liberdade – condição da política e da ética –, chego então à afirmação de que em um mundo constituído unicamente por fatos, os fatos que aprisionam, também são os que libertam. Esse caráter paradoxal é constitutivo de tudo aquilo que se impõe como Lei, como direito, como absoluto. Isso porque, em uma realidade ausente de direito ontológico – algo que é

porque assim deveria ser por qualquer razão que seja –, a própria Lei e o direito que dela deriva são tão somente outros fatos.

É realmente paradoxal: o direito – ou a Lei – é a máxima contingência, aquilo que inviabiliza a diferença radical, uma vez que ele institui o que é passível de ser considerado diferente ou não naquele momento; porém, por um lado, ele também é a máxima expressão da liberdade, o máximo *possível* alcançado agora – ainda que de um dado momento específico, de um dado comum pontual.

Desse caráter paradoxal que é a institucionalização da política deriva outro fenômeno também paradoxal: ao mesmo tempo que essa institucionalização mata o que é próprio da política (seu ineditismo, originalidade, perturbação), também, no mesmo movimento, é o que assegura sua continuidade, porém deslocando sua existência. Isto é, a institucionalização da política, sobre qualquer forma que seja, ainda que mate o processo político, também garante a sua continuidade, a fazendo perdurar, porém, em outro lugar que não mais onde ela fora institucionalizada. Provavelmente, ela passaria a existir nos espaços que construíram e passaram a assegurar – ou a questionar – a legitimidade e o direito mesmo do então espaço instituído como *político*. Em outras palavras, se a política absurda é a perturbação; quando é assegurado o direito a determinada perturbação, esta deixa de ser perturbadora e passa a ser tão somente um procedimento administrativo. Contudo, é esta institucionalização desse direito – e, portanto, o assassinato da política – que permite que este direito assassino seja, posteriormente, convertido em fato por uma nova ação perturbadora. Aqui está a coexistência violenta entre direito e política, instituições e processos. A política como instituinte só o é em face da instituição. A política é sua contradição: a não-instituição.

Sendo assim, diante de uma filosofia dos limites, o direito torna-se o marcar passo do movimento da vida. Chamo vida política esse continuum de fatos que se sucedem uns aos outros querendo sobrepor-se aos demais, definitivamente, em uma ambição de se tornarem o fato capaz de regular todos os demais. A esse fato – candidato a soberano dos demais – quando vence essa guerra sangrenta contra todos os outros, os quais poderiam vir a ser e não foram, damos o nome de direito. Assim que instituído como direito, porém, esse fato deixa de fazer parte do possível que era em outro momento e torna-se atual, portanto passível de dar lugar a uma nova guerra por um novo possível, uma nova máxima expressão da liberdade de outro momento específico, de outro comum pontual.

A rigor, a violência de guerra procura, antes de tudo, chegar a seus fins de maneira totalmente imediata, e enquanto violência predatória. No entanto, chama muito a atenção o fato de que mesmo – ou justamente por isso – em condições primitivas que mal conhecem primórdios de relações de direito de Estado, e mesmo nos caos em que o vencedor entrou na posse de algo agora inexpugnável, exige-se celebrar uma cerimônia de paz. De fato, a palavra “paz”, quando tem o sentido correlato ao sentido de “guerra” (pois existe ainda um outro sentido inteiramente diverso, igualmente não-metafórico e político, aquele em que Kant fala de “paz perpétua”), designa exatamente um tal sancionamento – necessário *a priori* – de toda e qualquer vitória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo “direito” – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de fato*, necessitar de garantias para perdurar. Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito. (BENJAMIN, 1921/2011, p. 130)

Essa contínua constatação da não fundamentação e legitimidade ontológicas dos fatos que ascenderam à categoria de direito implica nesse movimento ininterrupto de questionamento, tensão, rearticulação e instituição de novos direitos – os quais sempre são factuais. É o exercício dessa ininterrupta abertura dos espaços *entre* dois direitos o que consiste na ideia de política absurda. E é em função desse esforço sem fim que ela é indissociável da noção de revolta. A articulação das noções liberdade, política, absurdo e revolta faz surgir a imagem da dissidência absurda, isto é, da *dissidenz*. Esta, que vou discutir mais aprofundadamente no quinto capítulo é a grande devedora de outro conceito, o do *dissenso* (RANCIÈRE, 2006).

Esse conceito pressupõe o livre exercício de criação da diversidade, uma ruptura com o consenso, sem, no entanto, desencadear a intolerância. Ou seja, um processo de expansão das margens de possibilidade de ação, existindo sempre de forma evanescente nas fronteiras entre o consenso e a oposição. Isso porque, em sentido *lato*, o consenso seria o polo equivalente à restrição e conformação daquilo que há de mais singular no sujeito, enquanto a oposição absoluta estaria do lado da liberdade autodestrutiva.

Revolta, dissenso e dissidência

Essa é a última parte da elaboração da noção de política absurda. Até aqui discuti o pressuposto subjacente a essa noção: a desfundamentação absurda. Agora vou

discutir como essa perspectiva política, a partir da noção de revolta – trabalhada no primeiro capítulo – e da de dissenso – que vou apresentar aqui – confluem para se materializarem na noção da *dissidenz* que vou trabalhar no quinto capítulo. No próximo capítulo, vou discutir a noção de dissidência. Todas essas noções intercaladas convergem para o entendimento do que agora vou me dedicar a tentar mostrar: como a perspectiva do absurdo contribui para reinvenção da noção de política.

Rancière (2006), buscando resgatar a vitalidade dessa noção, tenta extrair dela tudo aquilo que se tornou senso comum. Para tanto, ele opera a partir da polaridade política x polícia. O filósofo propõe uma reformulação do conceito de política, substituindo tudo aquilo que comumente se entende por essa palavra pelo conceito – agora neutro – de *polícia*. Isto é,

[...] o conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. (RANCIÈRE, 2006, p. 372)

Ou seja, enquanto de um lado teríamos a polícia, de outro, bem diferente, teríamos uma noção de política, muito mais restrita do que lidamos comumente, esta seria o

[...] conjunto de atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável. (RANCIÈRE, 2006, p. 372)

Entender a política como uma manifestação do dissenso, isto é, de uma “perturbação”, de certo modo inverte muito do que habitualmente é compreendido pelo termo política. Sobretudo porque o autor não determina o que é o próprio da política a partir de finalidades, objetivos ou fins, como seria o caso da “escolha pelo melhor regime”, o “bem comum”, a “justiça” ou o que quer que valha. Não. Para ele, política é perturbação. Ponto.

Aqui começo a antever o absurdo. Isso porque, diante dessa perspectiva, a divisória que separaria a noção de política da de jogo torna-se muito tênue. E, desde uma perspectiva absurda, os seres humanos não são “joguetes dos deuses” como professara Platão, mas, ao contrário, os joguetes é que são os deuses dos seres humanos.

E isso não é apenas um jogo de palavras, é a própria filosofia de Schiller colocada nas *Cartas sobre a educação estética do homem*: “O homem [...] somente é um ser humano quando brinca” (RANCIÈRE, 2011).

Diante de um *logos* que sustenta a impossibilidade de fundamentos absolutos, o próprio entendimento da política – a *práxis* humana por excelência – perde todo e qualquer referencial estático. Nessa dinâmica inaugurada constantemente sobre o mundo vivido, a política passa ser entendida como a dimensão de vivência daquilo que é próprio dos seres humanos – condenados a serem paradoxalmente livres: a própria liberdade *possível*. Nesse sentido, a política se torna “jogo”, uma vez que, numa perspectiva absurda – apartada de qualquer anteparo – política passa a ser jogar com aquilo que é dado como direito, uma perturbação da ordem e das dicotomias certo e errado, bom e mal, possível e impossível e etc. Arte e política, assim, se tornam indissociáveis, isso porque, o próprio viver se torna esse exercício paradoxal de exaltar e negar os limites a que nossa condição nos submete constantemente.

Nesse sentido, é que a política não estaria *nem* no consenso, *nem* na oposição, mas no *dissenso*. Rancière (2006) traz esse conceito para pensar o modo de racionalidade que seria o próprio da política. Ele pretende superar o que entende como sendo um retorno ao irracional presente na ideia da política do consenso que temos contemporaneamente. Ele aponta que “o que chamam consenso é na verdade o esquecimento do modo de racionalidade próprio da política” (p.368). Assim, ele explica o que entende por dissenso e porque acredita que este termo é o que daria conta daquilo que há de mais próprio na política.

A escolha desse termo [dissenso] não busca simplesmente valorizar a diferença e o conflito sob suas diversas formas: antagonismo social, conflito de opiniões ou multiplicidade das culturas. O dissenso não é a diferença dos sentimentos ou das maneiras de sentir que a política deveria respeitar. É a divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e sua racionalidade própria. Minha hipótese é portanto a seguinte: a racionalidade da política é a de um mundo comum instituído, tornado comum, pela própria divisão. (RANCIÈRE, 2006, p. 368)

A própria capacidade de partilhar o mundo é o que o torna comum. Aqui, mais um paradoxo que chamaria a atenção de Camus. O que salta aos olhos nessa definição é o fato de que o mundo instituído institui-se no próprio ato de instituir-se como divisão. Nesse sentido, o que sustenta essa perspectiva de política é o movimento, não conteúdos valorativos *a priori*. Mais do que isso, Rancière (2006) afirma que a política, em última

instância, “repousa sobre um único princípio, a igualdade” (p. 370). Mais adiante ele destaca, porém, que esse princípio, “só tem efeito por um desvio ou por uma torção específica: o dissenso, ou seja, a ruptura das formas sensíveis da comunidade”.

Existe política porque – quando – a ordem natural dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda a ordem social. Antes do *logos* que discute sobre o útil e o nocivo, há o *logos* que ordena e confere o direito de ordenar. Mas esse *logos* primeiro já está mordido por uma contradição primeira. Há ordem na sociedade porque uns mandam e outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corroi toda a ordem natural. Sem dúvida, os inferiores obedecem na quase totalidade dos casos. Resta que por aí a ordem social é remetida à sua contingência última. A desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade. Existe política quando pela lógica supostamente natural da dominação perpassa o efeito dessa igualdade. Isso quer dizer que não existe sempre política. Ela acontece, aliás, muito pouco e raramente. O que comumente se atribui à história política ou à ciência do político na verdade depende, com frequência muito maior, de outras maquinarias, que por sua vez provêm do exercício da megestade, do vicariato da divindade, do comando dos exércitos ou da gestão dos interesses. Só existe política quando essas maquinarias são interrompidas pelo efeito de uma pressuposição que lhes é totalmente estranha e sem a qual no entanto, em última instância, nenhuma delas poderia funcionar: a pressuposição da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa, ou seja, em definitivo, a paradoxal efetividade da pura contingência de toda ordem. (RANCIÈRE, 1995/1996, p. 31)

Aqui chegamos ao ápice do que seria uma perspectiva absurda de política. Isto é, uma política fundamentada no “livre” exercício de criação da diversidade, da combinação, uma vez que não há nenhuma finalidade a não ser contrapor-se a toda e qualquer suposta finalidade fundamentada em qualquer suposto fundamento alheio à relação imanente entre os seres humanos diante de seu destino comum errático e desfundamentado. Mais do que isso, a política aconteceria – raras vezes – naqueles breves instantes em que a ordem, a Lei, o direito passam a ser questionados pela constatação de uma evidência: “igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa”.

Se é possível depreender essa igualdade ontológica – na qual toda ordem é “pura contingência” – é porque é possível reconhecer como próprio da condição humana o mesmo *quantum* mínimo de não-saber, comum inevitavelmente a qualquer ser humano. Esse mínimo denominador comum da humanidade seria para Camus o absurdo. Isto é, entre um menino e um grande intelectual há de fato muitas diferenças, entretanto, ainda que quantitativamente o intelectual possa *possuir* (ou ter) um número muito maior de

informações, não é possível, por isso, determinar que este ou aquele seja *melhor*, pois ambos, ainda que de maneiras diferentes, estão limitados à mesma condição mínima de não-saber que são os limites dados pelo absurdo. Ou seja, ainda que o intelectual venha a ser menos ingênuo do que o menino sobre a origem das estrelas e do mar, ela jamais poderá, em absoluto, legitimar os critérios que usa para legitimar a legitimidade do seu saber não ingênuo. Aqui volto uma vez mais a Paulo Freire, e não poderia deixar de citar uma frase que me acompanha durante muitos anos, e que talvez seja a citação dele mais professada por Pedrinho Guerreschi: “não há um que saiba mais ou um que saiba menos, as pessoas sabem coisas diferentes”.

Desde uma perspectiva absurda, essa diferença entre os saberes só é possível por uma igualdade originária, a do não-saber. Saber sobre o não-saber e viver o não-saber, porém, são duas coisas absolutamente diferentes. Transformar esse saber em viver é o que é próprio da Ética do Silêncio – indispensável para se vivenciar a política absurda – já que é o silêncio, e só ele, o que é capaz de fundamentar na carne essa igualdade radical entre qualquer ente com qualquer outro ente.

A implicação dessas constatações não são meramente teóricas, muito pelo contrário. Em um mundo ausente de fundamentos, a limitação epistemológica (não saber se sabemos) só possibilita a liberdade como a ação de nos tornarmos criadores de nós mesmos e do mundo, condição esta exigida pela constatação absurda de vivermos sem prescrições, certezas ou possibilidade incontestada de esperança. Em um mundo assim, no entanto, aguardar o porvir esperançosa e pacientemente torna-se indiferente e equivalente ao seu exato oposto, isto é, viver a eternidade como presente que permanece presente no eterno hoje que dura no mundo.

Aqui, a política torna-se o constante processo de expansão das margens desse possível – do real –, o qual se expande a cada vez que um novo ser humano age e diz a sua palavra inédita, deixando, assim, a sua marca singular no mundo, um novo mundo. Política, portanto, é aquilo que está existindo sempre de forma evanescente nas fronteiras *entre* o governo – ou o consenso – e a oposição – oposição que só adquire sua identidade na negação desse governo.

Pensar a política desde uma perspectiva absurda inaugura o movimento da *dissidenz*, a qual se constitui como a experiência de liberdade possível diante de qualquer limitação imposta. Isso porque, como vimos, todos fatos são, ao mesmo tempo, restrição e condição de possibilidade para o exercício de liberdade. O reconhecimento desse caráter ambíguo da facticidade é, por excelência, o movimento

revoltado da *dissidenz*, a qual, para se manter viva, deve manter-se revoltada e, para manter-se revoltada, não deve aceitar nem mesmo sua própria revolta. Nesse sentido é que, a partir daqui vou começar a construir a ideia de que a dissidência absurda é aquilo que é próprio da política, isto é, a sua materialização. Antes disso, porém, voltando mais uma vez a Rancière (2006), quero apresentar o que ele considera como sendo o elemento central de seu pensamento político:

Aí se situa para mim o próprio da política, o núcleo primeiro de sua racionalidade específica. A política se apóia neste fundamento paradoxal que é a ausência de todo fundamento da dominação. Num certo sentido, a razão última da política poderia se resumir num único axioma: ninguém possui título para governar. Não há título para governar. O poder não pertence ao nascimento ou à sabedoria, à riqueza ou à antiguidade. Não pertence à ninguém. Nenhuma propriedade específica distingue os que têm vocação para governar dos que têm vocação para ser governados. A autoridade política não possui, em última instância, outro fundamento senão a pura contingência. (RANCIÈRE, 2006, p. 370)

O poder não pertence a ninguém, mas a qualquer um. Esse é o enunciado próprio da política absurda. Uma característica que não se pode furtar ao pensamento dessa política é o fato de que, diante de uma filosofia dos limites, não é possível haver liberdade no isolamento, uma vez que, mesmo se fosse possível uma forma de isolamento que não fosse a morte, ainda sim, este ser – que evidentemente não seria mais humano – estaria absolutamente relegado à condição de necessidade e não da contingência, isto é, a da indeterminação própria dos assuntos humanos. A vivência dessa indeterminação, a partir de uma filosofia dos limites, é toda liberdade possível em um mundo no qual não podemos saber ao certo nem os limites do nosso próprio saber.

Fazer viver essa tensão entre liberdade e restrição, saber e não-saber é uma ação orquestrada. Os gregos sabiam disso. Normalmente somos tentados a aceitar a ideia de que eles entendiam a ágora como “o” local da política. Mas, de fato, a delimitação desse lugar já é, em si mesma, a ação política por excelência, pois fundamenta, hierarquiza, distribui, regula o que é o “próprio” da política. A ágora é o direito.

Mesmo sob essas circunstâncias não totalmente explícitas, os gregos reconheciam, porém, que a pólis e a ágora eram tão somente os locais que garantiam a *continuidade* da política. Isto porque o local da política grega era o resultado da ação em conjunto. Pode-se dizer que esta ação em conjunto sobre o sensível é o que definia de fato a política. A ágora, o público, bem como suas delimitações construídas pela lei, asseguravam (restringiam?) tão somente a continuidade dessa prática irrepresável,

evanescente e sempre prestes a extinguir-se. É nesse sentido que não é oportuno pensar a política a partir de uma relação de anterioridade com a ação, com o agir em conjunto atualizado agora. É exatamente o contrário: a ação e a convivência que se instituem a partir do enfrentamento e do combate produzem a política; e somente nesse sentido esse espaço constituído, a pólis, no caso grego, (“o” *espaço da política*), pode ser pensado institucionalmente a partir da sua institucionalização.

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás, serás uma *pólis*”. (ARENDETT, 1958/2011, p. 248)

Porém, ao ser instituído como “o” espaço da política ali já não se faz mais política. A política esgota-se no direito que a institucionaliza. Isso porque ela sempre está nas bordas, nas fissuras, nas infiltrações, nos extravasamentos. Ela é sempre indesejável e impertinente para alguém. Ela sempre ultrapassa o direito caduco, sempre desconcerta hierarquias, desorganiza ordens, subverte predeterminações.

Se a experiência política grega foi tão breve, sem dúvida não foi pelo enfraquecimento de seu caráter político, mas ao contrário, pela sua vitalidade, já que – por ser sem fundamento e evanescente – nada garante, externa ou internamente, a continuidade da política, e nesse sentido, a própria tirania que se impôs à experiência grega, não deixa de fazer parte do jogo político externo aos regimes propriamente ditos. Isto é, as incansáveis tentativas de assassinato da democracia enquanto regime, apenas expressam o caráter ontologicamente democrático que envolve a política, uma vez que todo mundo e qualquer um tem, por “natureza”, a potência de reivindicar o seu regime como sendo o melhor regime – seja ele autoritário ou totalitário, seja democrático em sentido estrito.

Se olharmos a política com olhos demasiadamente cansados pelo moralismo, podemos cair, quem sabe, na passividade do ressentimento e da tristeza, isso por não aceitarmos vermos lado a lado da menina dos olhos, isto é, da democracia, a besta-fera do totalitarismo. Entretanto, penso ser demasiadamente arriscado reivindicar a democracia tão somente por seu caráter moral do certo, do Justo ou do Bem, uma vez que, apesar de a moral ser facilmente inteligível às ideias, pouco toca o corpo. Os autoritarismos e totalitarismos, por sua vez, não somente se erguem facilmente sobre o

embotamento de moralismos, como também instauram, sem muitas dificuldades, novas morais, cujo potencial ainda estamos tentando compreender (BAUMAN, 1989/1998). Para aqueles que não fazem questão de estar do lado do Bem, do certo e do sacro, sempre é mais fácil chegar aos seus fins. Diante da pergunta: “mas os fins justificam os meios?”, de pronto respondem: “não, é daí?”. Como resolver esse impasse?

Aceitar apenas o *locus* interno da ética, isto é, a validade suprema derivada de ordenações valorativas que certos pensamentos produzem internos a si próprios, desconsidera a dimensão política, propriamente constitutiva da ética, isto é, o *locus* externo da ética, aquele campo de batalha em que diferentes fundamentos morais, produtores de diferentes *estilos* morais, confrontam-se uns contra os outros, a partir de fundamentos e princípios, muitas vezes, absolutamente incomunicáveis. Dentro de uma perspectiva aberta da existência e de não fundamentação, o resultado é a equivalência absoluta, e, portanto, torna-se necessário se ter mais do que a razão; além disso, saber que se está certo, também não é o suficiente. Aqui, o que entre em discussão não é o melhor regime, mas, ao invés disso, o que é um regime “melhor”. Em outras palavras, as próprias noções de Bem e Justo, por exemplo, é que são colocadas na berlinda.

Sobre isso, cada vez me convenço um pouco mais de que lutar tão somente pelos valores morais e abstratos da democracia é uma causa ingrata. Acredito que a democracia e, portanto, a política, sendo reconhecida apenas em sua dimensão desejada, e não naquilo que ela pode ter de *desejável*, deixa de fora o que Camus diria ser o fundamental das verdades: poder tocá-las com as mãos. A quem pretende garantir a democracia, deve reconhecer que necessita não apenas provar essas garantias a alguém, até porque, de fato, essas garantias nem sequer existem, toda e qualquer pretensão de direito deve ser uma obra de arte, uma invenção. E é esta invenção desse fato que se pretende como direito no que consiste a arte política absurda.

No entanto, se as formas de alternativa insistirem em apelar meramente para o caráter moral e racional da política – apesar de igualmente válida a tentativa –, estarão, invariavelmente, problematizando a política de forma que, desde uma perspectiva absurda, é não-política ou até mesmo anti-política, já que, desde já, amparadas em fundamentos transcendentais ao próprio ato político de criação. Desde uma perspectiva absurda, ao contrário, a democracia não seria concebida como um projeto, mas sim como uma vivência em ato.

O que eu trouxe até aqui foram as premissas para afirmar que viver democraticamente é viver sem fundamentos. Até aqui é possível chegar com Rancière.

No entanto, a questão que resta calada é: como viver sem fundamentos se a própria sociedade é uma máquina de fazer deuses? Com Camus chego à conclusão de que para viver sem fundamentos, paradoxalmente, é preciso que estejamos fundamentados em algo, e este algo seria o absurdo.

O absurdo funda um *ethos* particular, porém, nele, epistemologicamente, não podemos saber que sabemos sobre ele; e, portanto, não poderíamos considerar fundamentada ontologicamente a realidade desse modo. Entretanto, essa desfundamentação que é o absurdo, paradoxalmente, faz – como vimos no primeiro capítulo – as vias de fundamento. Entretanto, essa ambivalência e indeterminação, ainda que estejam presentes como fundamentos desfundamentados inauguram o mais específico desse *ethos*: a sua ética, a ética absurda, a ética serena, a Ética do Silêncio.

Diante dessa visão de política que não sabe se sabe, instaura-se, paradoxalmente, um saber-viver derivado do absurdo, da revolta e do dissenso: a *dissidenz*. Vou caracterizar essa noção como o exercício permanente – a *práxis* – de, ao manter viva a chama do absurdo, isto é, o seu não-saber ontológico, colocar em xeque constantemente a sua própria posição, permitindo com esse deslocamento constante, uma abertura também constante ao outro, ao diferente. *Dissidenz* é hospitalidade, é converter-se a si próprio em habitat do mundo e não o contrário.

Esse movimento usa como combustível de seu deslocamento incessante a revolta. Compreender esse movimento de não-saber como um saber implica, contraditoriamente, um axioma ontológico: a viver não precisa rumar para totalidade, mas, ao inverso, para pluralidades plurais. Nesse sentido, o não-saber alimenta a revolta contra tudo aquilo que tenta impor-se como totalidade.

Haviam me enganado, só o reino da maldade não tem fissuras, haviam me enganado, a verdade é quadrada, pesada, densa, ela não suporta a sutileza, o bem é um devaneio, um projeto sempre adiado e perseguido com um esforço extenuante, um limite que nunca se atinge, seu reinado é impossível. Só o mal pode ir até seus limites e reinar de modo absoluto, é a ele que se deve servir para instalar o seu reinado visível, em seguida decidiremos, afinal o que isso quer dizer, só o mal está presente, abaixo a Europa, a razão, a honra e a cruz (CAMUS, 1951/2013b, p.49)

Terceiro epílogo¹⁰

¹⁰ **A Flor e a Náusea**

Preso à minha classe e a algumas roupas, vou de branco pela rua cinzenta.
Melancolias, mercadorias, espreitam-me.
Devo seguir até o enjôo?

Considero esse terceiro capítulo, como disse lá no início, o mais delicado dos seis desta dissertação. Isso porque todos os demais tratam de noções que podem ser consideradas, de certo modo, de “domínio público”. Ou seja, acredito que ninguém tenderia a se opor ao uso criativo que pudesse ser feito das noções de ética, dissidência

Posso, sem armas, revoltar-me?

Olhos sujos no relógio da torre:
 Não, o tempo não chegou de completa justiça.
 O tempo é ainda de fezes, maus poemas, alucinações e espera.
 O tempo pobre, o poeta pobre
 fundem-se no mesmo impasse.

Em vão me tento explicar, os muros são surdos.
 Sob a pele das palavras há cifras e códigos.
 O sol consola os doentes e não os renova.
 As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.

Vomitam este tédio sobre a cidade.
 Quarenta anos e nenhum problema resolvido, sequer colocado.
 Nenhuma carta escrita nem recebida.
 Todos os homens voltam para casa.
 Estão menos livres mas levam jornais
 e soletram o mundo, sabendo que o perdem.

Crimes da terra, como perdoá-los?
 Tomei parte em muitos, outros escondi.
 Alguns achei belos, foram publicados.
 Crimes suaves, que ajudam a viver.
 Ração diária de erro, distribuída em casa.
 Os ferozes padeiros do mal.
 Os ferozes leiteiros do mal.

Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.
 Ao menino de 1918 chamavam anarquista.
 Porém meu ódio é o melhor de mim.
 Com ele me salvo
 e dou a poucos uma esperança mínima.

Uma flor nasceu na rua!
 Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.
 Uma flor ainda desbotada
 ilude a polícia, rompe o asfalto.
 Façam completo silêncio, paralisem os negócios,
 garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.
 Suas pétalas não se abrem.
 Seu nome não está nos livros.
 É feia. Mas é realmente uma flor.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
 e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
 Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
 Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico.
 É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.

Carlos Drummond de Andrade

ou mesmo psicologia – essa última talvez sim. Entretanto, *política* é coisa séria – ao menos é o que nos dizem alguns de seus guardiões.

A política absurda, por outro lado, tenta, com graça, subverter um pouco algumas dessas certezas – inclusive aquelas das mãos que escrevem esse texto. A primeira delas que cai é a de a política ser algo que sempre existiu, sempre existe e sempre existirá, algo, portanto, pacífico. Desde a perspectiva absurda, ao contrário, além de a política ser rara, ela também é exigente e evanescente. Isto é, necessita de requisitos e de um contexto muito específico para desabrochar com muita dificuldade, quase sempre, porém, condenada a ser natimorta. Mais especificamente ainda, só há política quando se suspendem todos os critérios e fundamentos – inclusive esse critério que estou impondo agora que exige que os critérios sejam suspensos. Isso porque é nesse momento pontual em que ela se apresenta como aquilo que os seres humanos fazem juntos por justamente não saberem o que deveriam estar fazendo. Disso deriva a revolta, e tudo sempre começa com ela.

Essa primeira evidência revela, em sua aparição, a condição comum a que os seres humanos são submetidos: a absurdidade. Esse mínimo denominador comum da condição humana. Nesse sentido, política e não-saber estabelecem uma relação quase tão intrincada quanto política e ética. Esta última é necessariamente constitutiva da política absurda, já que para um evento político ser considerado desse modo é necessário que ele seja original, inédito, imprevisível. Considerando que a única originalidade possível no mundo é a singularidade humana e a sua capacidade de agir dando início ao novo, essa ação primeira – a de decidir agir de um determinado modo e não de outro – derivará do trabalho desse *ethos* sobre si mesmo. Isso, porém – criar a partir de si – exige que o próprio si mesmo criador seja também ele inventado. E é a ética, como essa reflexão que problematiza tanto a ação sobre a qual reflete como o próprio ato de se estar refletindo, o que permite essa capacidade generativa derivada de si. Essa usina criativa é o campo da Ética do Silêncio.

A política absurda interessa à Psicologia Absurda porque esta é fundamentalmente ética, isto é, adota como seu ponto de perspectivação – o seu “objeto” – a *relação* entre *ethos*. Entretanto, a interferência no *ethos* é o próprio efeito da política. Nesse sentido, se a Psicologia Absurda se ocupa dessa dimensão da existência, ela é, necessariamente, política – mais até do que ética, já que a própria perspectivação e defesa da ética como sendo a dimensão mais relevante para si já é uma significativa incidência política.

A questão que permanece, porém, é a perplexidade a que somos levados quando justapomos a impossibilidade de não agir com o fato de toda ação política ser um ato de violência. O absurdo sugere possibilidades que não solucionam essa questão, mas que permitem, ao menos, a convivência intensiva com essas limitações. É o caso do próximo capítulo, a dissidência. Todavia, o próximo capítulo pode ser considerado uma introdução a essa problemática, porque ela continuará a ser abordada com mais especificidade no penúltimo capítulo, quando eu for apresentar o conceito de *dissidenz*.

**FRENTE A FRENTE COM
A DISSIDÊNCIA ABSURDA**

O vir a ser dissidente

Podemos pensar o existir como uma linha horizontal que vai do não-ser ao ser. Tanto um como outro são totalidades binárias zero ou um. O ser humano, porém, só é na medida em que acontece. E esse acontecer se dá de forma pendular, ora mais próximo do ser, ora do não-ser. Esse movimento pendular é o que caracteriza o vir a ser. A dissidência é justamente esse movimento que, partido daquilo que *é*, dirige-se, na contramão, rumo àquilo que não é. Esse movimento, no entanto, não é negativo – uma nulificação daquilo que se é –, mas positivo: um vir a ser aquilo que ainda não se é, sem, contudo, pretendê-lo, de todo, sê-lo.

O termo dissidente carrega em sua estrutura sintática uma peculiaridade interessante. Ele é o particípio presente do verbo dissidir. Dissidente (do latim *dissidens* + *ente*) é o ente que dissente, discorda, diverge. O curioso é que a palavra dissidente, mesmo sendo originariamente um verbo (particípio presente), não representa uma ação em curso no presente como seria no caso do gerúndio (*dissidindo*). Dissidente é como uma característica incorporada ao ente; e, sendo uma característica, torna-se, portanto, um adjetivo deste. Dessa forma, o dissidente não é o ente que disside ou está dissidindo, mas sim é o próprio ente enquanto tal que incorpora no seu próprio ser a ação de dissidir. Mais adiante, vou problematizar essa questão, crucial para esse capítulo.

A dissidência, então, é uma divergência ou dissonância *essencial* – se pudéssemos usar inocentemente essa palavra. Aqui se instaura uma realidade paradoxal, uma vez que o ente que disside, para dissidir, não pode dissidir de sua condição de dissidente – pois isso o descaracterizaria como dissidente nos termos absurdos que estou tentando trabalhar aqui.

Aqui se instaura a primeira tensão: a dissidência é paradoxal. Mais do que isso, a realidade do dissidente é paradoxal porque ele é “em si” dissidente, mas esse em si não é essencialista, pois, para dissidir, ele tem que, necessariamente, estar em *relação* a algo, algo que o aproxima e o repele de sua condição, simultaneamente. A dissidência, desse modo, estabelece uma *relação* paradoxal com aquilo que, ao mesmo tempo, limita e se faz condição de possibilidade do dissidir. Em termos existenciais, o dissidente disside de sua própria identidade estagnada, deixando-se atravessar pelo vir a ser dissidente, ou seja, por esse tornar-se que não se alcança, esse devir que, sempre incompleto, faz-se necessário à sua condição inerentemente conflitiva de dissidência da

própria dissidência e assim infinitamente. O que vou problematizar neste capítulo são os limites da prática dessa noção. Isto é, até que ponto o entendimento da dissidência é insuficiente para incorporar em si, esse raciocínio absurdo do vir a ser dissidente. Porém, são as limitações das possibilidades dessa noção que fazem a própria condição de possibilidade para emergência da noção de *dissidenz*, isto é, o movimento do próprio vir a ser dissidente absurdo em sua máxima absurdidade. Para chegar até lá, vou problematizar a relação entre o vir a ser dissidente e algumas personalidades históricas que foram caracterizadas como tal.

O primeiro dissidente

Essa modulação da política com a qual estou trabalhando aqui, a dissidência –, pode ser pensada como um *nem...nem*. Isto é, algo que – recuperando a imagem pendular do exemplo dado acima – fica *entre* o ser e o não-ser. Por ser um movimento e não uma posição, ela torna-se duplamente arriscada, perigosa, uma vez que produz tensão tanto com aqueles que estão *com* – os que “são” – como com aqueles que estão *contra* – aqueles que “não são”. Essa peculiar situação levou aquele que talvez seja o ícone do não-saber do ocidente a afirmar – com conhecimento de causa, aliás:

Um homem que realmente luta pela justiça tem que levar uma vida privada, e não pública, caso queira sobreviver, mesmo por um efêmero período. (PLATÃO, 2008, 32a, p. 155)

Dizem que Sócrates afirmava isso sem constrangimento algum, pois não considerava seu modo de vida como sendo político. Justificava-se a partir da afirmação de não estar vinculado imediatamente ao público. Por outro lado, porém, reconhecia que sua vida não dizia respeito a uma existência completamente privada, fechada em si mesma e tão somente para si.

[...] não parece comportamento humano ter negligenciado todos os meus próprios negócios e resistido ao descuido de meus interesses durante todos esses anos; em contrapartida estou sempre ocupado com vossos interesses, dirigindo-me a cada um de vós como um pai, ou como um irmão mais velho, insistindo que atentais para a virtude. (PLATÃO, 2008, 31b, p. 155)

Ele parecia entender seu modo de vida como estando localizado em um espaço *entre* o público e o privado, nem público, nem privado, espaço esse eminentemente relacionado a uma vivência mútua e recíproca de um cuidado de si vinculado, estreita e inextricavelmente, a um cuidado dos outros:

Experimento isso [*dáimons*] desde minha infância. É uma espécie de voz que me ocorre e sempre que ocorre me detém quanto a alguma coisa que me proponho a fazer, enquanto nunca me incita a fazer coisa alguma. É o que se opõe a minha participação na política. E sou da opinião de que essa oposição é algo excelente, pois podeis estar plenamente certos, homens de Atenas, que se eu tivesse me envolvido na política, teria sido conduzido à morte há muito tempo e não teria feito nenhum bem a vós ou a mim mesmo. (PLATÃO, 2008, 31d, p. 155)

Contrasta com a autocategorização da vida de Sócrates como não sendo política o entendimento apresentado por Hannah Arendt acerca do mundo grego. De acordo com a filósofa, esse povo não entendia a ágora como “o” local da política, mas sim como o local que tão somente garantia a sua continuidade.

A esfera política resulta diretamente da ação em conjunto, da comparticipação de palavras e atos. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da polis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. (ARENDR, 1958/2011, p. 210)

Nesse sentido, Arendt expõe que o “público” não possuiria uma relação de anterioridade com a ação, com o agir em conjunto, mas exatamente o contrário. Seria a ação e a convivência que o constituiria; e esse espaço público constituído, a pólis (o espaço da política), seria constituído através da Lei. Entretanto, até mesmo a própria noção de instituição da política como sendo o espaço delimitado e destinado a esse fim é descaracterizado pela filósofa em certo momento: “a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses” (ARENDR, 1958/2011, 243).

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás, serás uma *pólis*”. (ARENDR, 1958/2011, p. 248)

Arendt parece apontar para noção paradoxal da política, ou seja, que ela, mesmo sendo, de um lado, o espaço de experiência da ação conjunta – o que mais tarde vou caracterizar como a condição da própria liberdade absurda –, só poderia ser assim experimentada através daquilo que, em um primeiro momento, parece ser o imediatamente contrário dessa liberdade que deriva dali: a Lei. Porém, sem dúvida, a questão da liberdade era o ponto central da vivência política grega e, portanto, condicionalidade da Lei e liberdade da ação conjunta não parecem se anular:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma. (ARENDR, 1993/2002, p. 48)

Diante do exposto, volto à questão de Sócrates. Se o mais sábio dos homens – nas palavras do Oráculo de Delfos – foi obrigado a tomar cicuta pela perturbação que sua existência provocava na cidade, questiono: não teria sido ele executado por estar, na verdade, apartado das coisas *policiais* e ao mesmo tempo extremamente envolvido com as coisas propriamente *políticas* da cidade? Poderia ser negado a Sócrates o envolvimento, por exemplo, com o discurso e com a ação?, com a produção de espaços de experiência de liberdade? A mim parece que não. E por esta razão atribuo a ele o título de primeiro dissidente político de que tenho conhecimento na história do ocidente.

Sendo assim, o mais sábio dos homens – que era o mais sábio por justamente saber que nada sabia – fora executado por se manter apartado das questões burocráticas e administrativas da cidade, isto é, do *policialesco* – essa instância da qual ele disse ser necessário se afastar caso se quisesse lutar pela justiça.

Ele pouco tinha interesse sobre o que os grandes nomes da cidade diziam saber. O que lhe interessava era justamente instigar que os atenienses fossem ao limite de seu próprio saber, e a partir dali, se dedicassem a cuidar de si mesmos, do seu não-saber. Talvez ele reconhecesse que o mesmo limite que condiciona é também aquele que potencializa. Parece que o velho sábio queria fazer com que os atenienses atentassem para suas limitações e voltassem sob si próprios, vislumbrando, assim, o vazio derivado dessa grande abertura que é a existência. Nada mais esperado em resposta à audácia dessa ética do que a condenação.

Sócrates fora condenado a tomar cicuta por supostamente não reverenciar os deuses reconhecidos pelo Estado, além da acusação de introduzir divindades novas e de corromper a juventude. Eu diria mais. Sócrates fora condenado por ousar vivenciar a sua política em sua face mais radical: a da insubordinação sarcástica.

Viver politicamente é flertar com a morte. Não uma morte qualquer, sempre uma morte violenta – de preferência pública para servir de exemplo. A política sempre é violenta. Sócrates sabia disso. Seu modo de vida, relacionado a uma vivência mútua e recíproca de um cuidado de si vinculado, estreita e inextricavelmente, a um cuidado dos outros, o fazia habitar esse *entre*, que é *nem* um lugar, *nem* outro, o espaço específico, aliás, da dissidência.

A figura de Sócrates evidentemente é controversa. Nietzsche, por exemplo, parece odiá-lo. Porém, ainda tenho minhas dúvidas dos sentimentos de Sócrates para com Nietzsche. Talvez o alemão nem sequer seja uma questão para o grego. Se é verdade que o legado de Sócrates atravessa a genealogia da moral nietzschiana, ficando na mira das marteladas impiedosas do filósofo sanguinário, também considero ser verdade que além da domesticação do ocidente, Sócrates também contribuiu para a vivência de uma vida selvagem e dissidente. Ainda que seu *daimon* fosse extremamente racional, a racionalidade desse racional, porém, parecia permanecer um certo mistério para os sentimentos de Sócrates, porém essa perplexidade não o paralisou. Muito pelo contrário, e é por isso que sua figura interessa-me. Sócrates até pode ter sido o condenado, mas os réus desse julgamento foram tão somente os próprios atenienses, obrigados a reconhecer que suas instituições faziam qualquer coisa, menos política.

Sócrates opôs-se inteligentemente aos atenienses que se colocaram *contra* ele no julgamento; no entanto, não é menos verdade sua oposição aos que também se colocaram *com* ele. Críton, por exemplo – assim como tantos outros abastados seguidores – viam estarecidos ruírem, uma a uma, suas reiteradas tentativas de dissuadirem o velho sábio a aceitar alegremente sua execução.

Ele convencia a todos de que o valor de sua vida não pagava o preço do seu viver. Mais do que estar vivo, para ele, o que importava era o *como* viver. Se Sócrates até hoje é amado e odiado é justamente por sua atitude ser, ou incompreensível demais, ou compreensível demasiadamente, mas inegavelmente sempre singular. Talvez seja impossível não se falar de Sócrates ao menos uma vez na vida.

Diante da barbárie democrática da condenação de Sócrates, porém, Platão – o aristocrata – bem como todos os seus sucessores, esforçou-se – e destes ainda se

esforçam até os dias de hoje – na disputa para resolver aquilo que sempre fora tido como o problema fundamental da democracia: sua ausência de fundamentos e hierarquias. Uma organização que permite aos imbecis decidirem pela morte dos filósofos evidentemente apresenta um vício de origem que deve ser sanado. Dessa solução, porém, deriva outro problema: sanado por quem?

Platão propõe a república comunista governada pelos filósofos reis. Depois dele, centenas e centenas de outros soberanos e estadistas vêm produzindo melhores e melhores tratados sobre o melhor regime. Cada novo tratado se mostra tão bom e melhor do que todos os anteriores que cada vez fica sempre mais difícil escolher. Os critérios empilham-se uns sobre os outros e a única verdade que permanece é a de ainda estarmos disputando o melhor dos fundamentos para fundamentar a melhor fundamentação daquilo que fundamentaria o melhor regime fundamentado. E desde antes da condenação de Sócrates até depois do Holocausto, a pilha de livros e discursos, decálogos e prescrições não parou de crescer. Parece que quanto mais estudamos e procuramos novos patriarcas ou diretrizes para obedecer, mais cansada fica a nossa capacidade de pensar. Pior, cada vez fica mais difícil sustentar a capacidade de crer na fundamentação última que nos afastaria da convicção abominável do absurdo.

E o que resta à fundamentação sem a fé? Em tempos de avanço do niilismo, Platão e seus seguidores parecem se ver cada vez mais em apuros. A política como predominantemente fora concebida até recentemente encontra seus próprios limites em uma existência de repente desprovida de sentido último e metas primeiras. O niilismo passivo como sensação de ausência de meta e falta de uma resposta ao *por que* existencial faz, ou declinar as referências herdadas como nação e Estado, ou, ao contrário, as infla ao máximo. Até então, as soluções historicamente propostas assentavam-se na certeza de encontrar uma causa, uma razão, uma finalidade, uma verdade, uma realidade. Sem essa – ou ao menos com o abalo a ela – a política como esse vir a ser ininterrupto da dissidência parece estar ganhando força.

Dissidências e dissidentes

A política absurda, como mostrei no capítulo anterior, é aquilo que se produz a partir da revolta diante da consciência lúcida do absurdo comum. A dissidência, por sua

vez, é a forma, a maneira, o modo, o *estilo*, como esse peculiar e inédito entendimento de política se materializa na realidade concreta. Ela é a ação, a *práxis*, derivada dessa primeira evidência.

Sendo assim, a dissidência surge como uma experiência de liberdade. Isto é, da livre expressão de si mesmo, exercício de criação da diversidade, da recombinação possível dos significantes do mundo, da perturbação; enfim, na criação do ainda impossível. Por essa razão, a materialização da política absurda não se efetua, nem no consenso, nem na oposição, mas no dissenso, nesse contínuo *nem...nem*, nessa ruptura com o consenso, sem, no entanto, desencadear a intolerância. Ou seja, a política absurda seria o processo de expansão das margens da totalidade, existindo sempre de forma evanescente nas fronteiras entre o consenso e a oposição. Isso porque, em sentido *lato*, o consenso seria o polo equivalente à restrição e conformação daquilo que há de mais singular no sujeito: a sua originalidade e ineditismo; já a oposição absoluta, por outro lado, tenderia para pretensão de uma liberdade autodestrutiva, do ultrapassamento da limitação propriamente humana: *tudo* ser permitido igualmente permite a *tudo* ser proibido.

Como a política absurda, portanto, não é causa, nem meio, tampouco fim, ela é o efeito. Um evento que irrompe o cotidiano, o resultado não necessariamente planejado, a explosão, a perturbação do *zeitgeist* (do “espírito” de uma determinada época). A dissidência, por sua vez, é o meio de realização da política; entretanto, como a política não é um fim, a dissidência absurda torna-se um meio sem finalidade, um fim em si mesmo, apenas um movimento ininterrupto. Nesse sentido, toda política é dissidente, pois, para sê-lo, terá sido derivada dessa ruptura, dessa perturbação imprevisível.

Contudo, nem toda dissidência desencadeia a política. Eu posso morar sozinho, por exemplo, fugir de casa e nunca mais na vida voltar. Sem dúvida nenhuma, não se poderia negar que esse ato seria, entre tantos, o suprassumo da dissidência – ainda que o mais insignificante do ponto de vista político. É preciso sempre estar situado diante da medida e das proporções para não incorrer no risco sempre presente de nos tornarmos ridículos demais por estarmos excessivamente animados com nossas desmedidas. Obviamente, toda dissidência tem um certo ar de pateticismo, ao menos até que se faça sentir sua contundência. Algumas, entretanto, diluem-se em si mesmas, ou por serem patéticas demais, ou patéticas de menos. Camus noticia a história de um escritor do pós-guerra que, depois de terminar seu primeiro livro, teria se suicidado para chamar a atenção para obra. Camus sarcasticamente diz que, de fato, a atenção fora

chamada, mas que o livro, porém, teria sido considerado ruim (CAMUS, 1942/2012, p. 22). Assim como na vida, em política – por ser uma dimensão existencial – tudo é uma questão de poder relacionar criativamente medida e desmedida.

No dia a dia, o mais comum e esperado, porém, é que eventos *quase* políticos sejam desencadeados por atos *quase* dissidentes. A dissidência – materializada nessas *quase* dissidências – tende a não ser grandiosa, heroica, ao contrário, quase sempre sua realidade é fútil, modesta, simples, anônima; enfim, *comum*, humana. Isso significa que pensar a política é pensá-la *de* seres humanos, *para* seres humanos, *com* seres humanos. Os semideuses e deuses não fazem política, eles não precisam dela, porque eles *sabem*. Por essa razão, a política absurda só o é quando encarnada pelos contra-heróis. Aqueles que a vivenciam tendem, na maioria das vezes, a serem viventes também comuns, mínimos, quem sabe insignificantes. É difícil alcançarmos a totalidade impossível, até porque a totalidade é para poucos, mas a política absurda é para qualquer um. A questão aqui não é se tornar especial, mas tão somente ter melindre, ardil, saber jogar com o viver, com a vida particular e singular de cada qual naquilo de mais singelo que ela tem: aquilo que é comum ao viver de qualquer um.

[...] especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie. O ser especial é absolutamente insubstancial. Ele não tem um lugar próprio, mas acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser, assim como a imagem está no espelho. A espécie de cada coisa é sua visibilidade, a sua pura inteligibilidade. Especial é o ser que coincide com o fato de se tornar visível, com sua própria revelação. (AGAMBEN, 2007, p. 52)

É por essa razão que a dissidência sempre deriva da ética. Isto é, da decisão por tornar visível o seu si mesmo, forçar no mundo a invenção de um lugar inédito para si. Esse si mesmo – por ser anônimo antes de se revelar – não encontrará, de antemão, lugar no mundo, já que o mundo, assim como a História, não é de qualquer um, mas somente daqueles que são alguém.

É claro que se pode revolucionar o mundo e impor seu lugar na história por acidente, isto é, não se revelar ao mundo, mas ser revelado por este. Tanto que é ao acaso que atribuem a descoberta da penicilina por Alexander Fleming. Entretanto, com os assuntos humanos – diferentemente dos fungos – o que está em jogo é a própria pluralização dos assuntos humanos e não as técnicas, táticas ou estratégias de solução para supostos problemas.

A dissidência é como que o sabonete que salta do entre das mãos que o pressionam em sentidos opostos. Nesse salto positivo – ao contrário daquele de Kierkegaard – cria-se um terceiro vetor de força, inexistente e ainda inexistível até aquele momento do ato.

Ela potencializa-se justamente através das forças que a constroem, são as limitações impostas que possibilitam sua experiência de liberdade. Mais objetivamente, a dissidência se dá diante da tensão entre “dever-ser” e “poder-ser”. Isto é, eu *deveria* fazer A, mas, diante desse constrangimento, se revela em mim que também *posso* fazer B, C, D e infinitas tantas outras possibilidades quanto a minha criatividade, originalidade e coragem – diante de minhas possibilidades materiais – permitirem. Só dissido, de fato, quem poderia não o fazer. E por esta razão é que a política e ética estão estreitamente relacionadas.

Toda dissidência é ética, porém nem toda ética é política. Fujo de casa morando sozinho não porque sou um rebelde sem causa, mas, ao contrário, porque sou um entusiasta anarquista em que a assertiva “a propriedade é um roubo” (PROUDHON, 1840/1998) me bateu de forma que entendesse que não poderia mais ser proprietário de minha própria casa se quisesse fazer jus à cosmovisão para a qual agora darei minha vida. Sem dúvida, esse ato diz respeito a um *ethos* – aliás, todo ato, todo *movimento*, é ético, inclusive a inércia – aproveito aqui para lembrar que é essa a trama desta dissertação. Justamente por ser um movimento ético, essa mudança de rumo daquilo que seria esperado – permanecer em minha própria casa – é um ato dissidente. Contudo, se outros não “souberem” disso, essa dissidência, ainda que inegavelmente ética, não poderá ser considerada política.

Na verdade, há um equívoco na frase anterior, ou melhor, menos do que um equívoco, um regresso à casa materna da naturalização da política. “Saber” que alguém fugiu de casa morando sozinho, isto é, a “revelação” desse ato, também não irrompe, necessariamente, em um evento político. Porque o que importa em uma perspectiva absurda não é “saber”, tomar consciência, entender, ver explicado ou o que quer que seja, o relevante é apenas poder *sentir*. Se essa afecção provirá do raciocínio lógico-matemático, de um *insight* durante uma sessão de análise, das artes cênicas ou de uma inspiração mística, isso é irrelevante. Isto é, a revelação a que uma política absurda alude não é simplesmente sair da escuridão, da penumbra, do “privado”, mas revelar-se enquanto inédita, original, inesperada, perturbadora, enfim, estética.

Ter notícia que um “louco” fugiu de casa morando sozinho após ler meia dúzia de parágrafos do bate boca entre Marx e Proudhon não torna, necessariamente, essa dissidência “política”, afinal de contas, o mundo atual já tem um lugar perfeito para os novos entusiastas aspirantes a revolucionários, seja o riso – um dos mais potentes e crueis instrumentos políticos –, sejam as sérias e sisudas técnicas de intervenção – polícia, hospício, família, escola, mídia –, as quais tratarão desse louco desajustado da forma como desajustados loucos devem ser tratados. E assim tudo estará normal. Mais até do que isso, essa própria ação contribuirá ainda mais para banalizar o lugar bizarro e “doentio” que ocupam todas as ações que se pretendem revolucionárias. É a existência do disfuncional o que garante e assegura a continuidade adequada de todo organismo perfeitamente sadio

De fato, não é mais possível hoje contestar que não apenas o direito e a moral variam de um tipo social a outro, como também mudam em relação a um mesmo tipo, se as condições da existência coletiva se modificam. Mas, para que essas transformações sejam possíveis, é preciso que os sentimentos coletivos que estão na base da moral não sejam refratários à mudança, que tenham, portanto, apenas uma energia moderada. Se fossem demasiado fortes, deixariam de ser plásticos. Todo arranjo, com efeito, é um obstáculo a um novo arranjo, e isso tanto mais quanto mais sólido for o arranjo primitivo. Quanto mais fortemente pronunciada for a estrutura, mais resistência ela oporá a qualquer modificação, e isso vale tanto para os arranjos funcionais como para os anatômicos. Ora, se não houvesse crimes, essa condição não seria preenchida; pois tal hipótese supõe que os sentimentos coletivos teriam chegado a um grau de intensidade sem exemplo na história. Nada é bom indefinidamente e sem medida. É preciso que a autoridade que a consciência moral possui não seja excessiva; caso contrário, ninguém ousaria contestá-la e muito facilmente ela se cristalizaria numa forma imutável. Para que ela possa evoluir, é preciso que a originalidade individual possa vir à luz; ora, para que a do idealista que sonha superar o seu século possa se manifestar, é preciso que a do criminoso, que está abaixo de seu tempo, seja possível. Uma não existe sem a outra. (DURKHEIM, 1988/2007, p. 71)

Outras vezes, porém, o disfuncional se torna funcional a partir de uma ressignificação de sua suposta disfuncionalidade, e, desse modo, termina potencializando ao máximo – enquadrando, portanto – o caráter “bom” desse desvio. Seria a visão de Robert Merton (1970), sobretudo ao teorizar sobre a “inovação”, isto é, o efeito gerado por impulsos desviantes que almejavam, ao mesmo tempo, atingir fins culturais – ou morais –, sem, no entanto, estar engajado aos meios institucionais disponíveis na sociedade próprios para alcançá-los (MERTON, 191-236).

De posse dessas perspectivas que se atravessam, todas elas de certo modo tentando pensar aquilo que aqui estou chamando de dissidência, vou empreender os

passos para que possamos chegar aos limites dessa perspectiva quando analisada desde a Filosofia Absurda. Para tanto vou começar com a figura de Solzhenitsin, o romancista e literato russo que foi um dos porta-vozes contra os campos de concentração stalinistas, os *gulags*.

O que tornou os atos desse sujeito em verdadeiros eventos propriamente políticos – em uma Rússia ainda recentemente pós-stalinista – não foi o fato de que, naquele contexto, no qual todos deveriam ser soviéticos, ateus e socialistas, ele se afirmasse como um russo, crente ortodoxo e nacionalista. Não. A perturbação que ele produziu em função da sua ética não foi tão somente vivenciá-la, mas, acima de tudo, vivenciá-la diante dos outros, através de todos os seus textos em um contexto no qual isso não *deveria* ter sido feito. Moscovici (1979/2011b, p. 239-266) apresenta, passo a passo, as principais desestabilizações que essa personagem – sedenta por resgatar os valores da tradição e da ordem anterior – foram capazes de produzir, começando pelo texto “*Uma jornada na vida de Denissovitch*” – obra na qual Solzhenitsin fala abertamente do tema, até então tabu, dos campos de concentração soviéticos, para muitos dos quais ele próprio havia sido enviado.

Depois de ter passado doze anos nesses campos de concentração e, portanto, acumulado muitas histórias *comuns* aos russos daquela época, ele se tornou, gradualmente, uma figura pública reconhecida, alguém digno de manter viva essa narrativa. Inicialmente, ele começou lutando pelo fim de toda e qualquer censura dentro da Rússia. Depois, apostando na máxima de que “os inimigos dos meus inimigos são meus amigos”, ele chegou até a imprensa ocidental, através do *Le Monde*. Ali ele daria início à fama internacional de seus testemunhos. Neste momento, começa a se tornar o mártir do ocidente, suas narrativas ajudam a fundamentar e dar sentimentos às frias críticas dos liberais ocidentais à União Soviética.

Aos poucos, inclusive, a sua imagem – o corpo dissidente de Solzhenitsin – vai passar a contar nos seus atos de insurreição: ele deixa a barba crescer. Pode parecer um ato singelo, entretanto, naquele contexto de uma Rússia tirada a fórceps do Czarismo para ser jogada sem piedade à ocidentalização, a imagem daquele homem barbudo remetia ao rústico e atrasado campesino russo. Esse signo do passado – e, portanto, da tradição –, no entanto, era exatamente o que Solzhenitsin queria fazer reviver.

Se, por um lado, ele exaltava tudo aquilo que negava o ocidente, por outro, também se valeu de todos os seus esforços para poder receber o Prêmio Nobel de Literatura. Com cada vez mais destaque para sua dissidência, o perigo se tornara o seu

jogo. Destemido, ousa até mesmo mandar cartas desaforadas às autoridades, condenando o regime de passaportes que o impedia de circular livremente pela Rússia. Isso não ficou barato. Logo depois fora levado aos tribunais por desacato. Lá, pedem que assine uma declaração. Ele se recusa. Solicitam, então, que ao menos escreva uma carta se justificando a um departamento do Ministério. Ele não o faz. Termina por ser exilado.

O “*Arquipélogo Gulag*”, bem como todos os textos desse inconformado corajoso entram para história do neoliberalismo. Tornam-se leitura obrigatória e largamente disponível em todo o ocidente para quem quiser saber sobre as entranhas do “império do mal”. Solzhenitsin não acaba louco, não é assassinado, nem se suicida, muito menos termina esquecido em uma varanda qualquer, em frente a uma casa de uma rua em que carros não passam. Não. Sua biografia se torna grandiosa, entra para História – esse grande mosaico onde reinam as biografias daqueles que são eleitos para serem alguém.

Hoje a insignificância da luta de Solzhenitsin se confunde com o sucesso triunfal de um certo liberalismo contra o qual ele mesmo também tanto se opunha radicalmente. “De tanto dar com a cabeça na árvore, o bezerro vai se tornando num touro”, assim termina a análise de Moscovici (1979/2011b, p. 266) sobre os atos protagonizados por mais um de nossos titãs. Peço, por gentileza, que tu guardes esse trocadilho, pois irei discuti-lo amplamente bem mais à frente. Ele também será cabal quando eu for discutir a diferenciação entre as noções de dissidência e *dissidenz*.

Diga-me quem admiras que te direi quem és

É interessante uma característica das personalidades que são atravessadas pela dissidência: elas terminam por se aficionar pelo estilo da dissidência que atravessa outras personalidades. É esse o caso, por exemplo, de Hannah Arendt. Em sua obra, ela coleciona uma série de análises que fez sobre as mais diversas biografias dissidentes. Entre elas, Bertolt Brecht, João XXIII, Rosa Luxemburgo e outros (ARENDR, 1988/2008). Ela não ensaiou nenhuma obra sobre Camus, mas fez algumas referências a ele em seus trabalhos. Em uma carta a seu marido, em 1952, por exemplo, escreveu: “Ontem eu vi Camus: neste momento, ele é, sem dúvida, o melhor homem na França. É claramente superior aos outros intelectuais” (JUDT, 2014). Essa afirmação tem um peso

quase que insustentável, se levarmos em consideração que a filósofa escreve isso justamente um ano após a publicação de “O Homem Revoltado”, livro este que foi o divisor de águas na vida do autor.

Arendt, uma judia alemã, perseguida em seu país durante o regime nazista, ao se exilar nos Estados Unidos, escreve “*As Origens do Totalitarismo*” (1951), livro que, como o de Camus – lançado no mesmo ano –, iria desagradar a gregos e troianos, por equiparar nazismo e comunismo stalinista.

Logo depois, – ao aceitar fazer a cobertura jornalística para o New Yorker do julgamento do exterminador dos judeus e arquiteto da Solução Final, Adolf Eichmann – Arendt novamente gera polêmica. Dessa vez, porém, é atacada por membros da comunidade judaica – da qual ela também fazia parte. Estes não toleraram o fato da filósofa retratar o réu apenas como alguém horrivelmente normal. Nas reportagens que mais tarde viriam compor o seu livro, “*Eichmann em Jerusalém*” (1963), ela desloca o seu olhar de onde supostamente *deveria* fixá-lo – provavelmente a crueldade psicológica Eichmann – e opta por apenas retratar a imagem de um típico burocrata que se limitara a cumprir ordens desde o corpo de um homem franzino. Sua crítica se volta para discutir o problema da “responsabilidade política” perante o Nazismo, e não as supostas causas individuais deste.

Muitas pessoas hoje concordariam que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva, e que se algo assim existisse, nenhum indivíduo poderia jamais ser culpado ou inocente. Isso evidentemente não significa negar que existe algo como responsabilidade *política*, que porém existe completamente à parte daquilo que o membro individual do grupo fez e que portanto não pode nem ser julgada em termos morais nem ser levada perante uma corte criminal. Todo governo assume responsabilidade política pelos mandos e desmandos de seu predecessor, e toda nação, pelos feitos e desfeitos do passado. Quando Napoleão, ao tomar o poder na França depois da Revolução, disse “Assumo a responsabilidade por tudo o que a França já fez, de São Luís ao Comitê de Segurança Pública”, ele estava apenas formulando um tanto enfaticamente um dos fatos básicos de toda a vida política. Em termos gerais, significa pouco mais que afirmar que toda geração, em virtude de ter nascido num continuum histórico, recebe a carga dos pecados dos pais assim como é abençoada com os feitos dos ancestrais. Mas esse tipo de responsabilidade não é o que estamos discutindo aqui; não é pessoal, e só num sentido metafórico alguém pode dizer que *sente* culpa por aquilo que não ele, mas seu pai ou seu povo fizeram. (Moralmente falando, não é menos errado sentir culpa sem ter feito alguma coisa específica do que sentir-se livre de culpa tendo feito efetivamente alguma coisa.) É bastante concebível que certas responsabilidades políticas entre nações possam algum dia ser julgadas em uma corte internacional; o que é inconcebível é que tal corte venha a ser um tribunal criminal que declare a culpa ou a inocência de indivíduos. (ARENDR, 1963/1999, p. 321)

A opção dela por refletir sobre a “Banalização do Mal” – além de apontar a passividade com que as organizações judaicas lidaram com o Terceiro Reich e até o fato de terem colaborado com as autoridades nazistas – lhe custou infinitas críticas. A relação bastante estreita que ela estabelecera com Heidegger também colaborou com as acusações que recebera – em função da aproximação do filósofo com o regime nazista.

Ela, porém, mesmo sendo judia, optou por não militar contra o nazismo desde essa perspectiva religiosa; tampouco abandonar seus laços com Heidegger. Porém, igualmente, condenou tanto o nazismo como o comunismo stalinista. Em outro livro, aliás, “*A Condição Humana*” (1958), daria continuidade à reflexão sobre a política, mantendo a perspectiva de que elementos presentes na teoria de Marx – ainda que este pudesse ter sido um “grande homem” – possuíam, em gérmen, pressupostos totalitários e mesmo antipolíticos (ARENDDT, 1958/2011, p. 97-168).

Todas essas críticas e nuances, contudo, não a afastaram de um outro pequeno grande homem – marxista e judeu – o qual se suicidou em função da perseguição nazista, Walter Benjamin. Pelo contrário, inegavelmente este outro dissidente despertou muito o interesse e admiração em Arendt. Em seu ensaio sobre a vida do mestre de Adorno (ARENDDT, 1988/2008, p. 165-222), ela indica que essa – ser o mestre de Adorno – era a fama póstuma que inicialmente coubera a Benjamin. Porém, ela afirma que isso era insuficiente, tendo em vista o caráter *sui generis* do frankfurtiano, caráter que ela menciona como sendo “inclassificável”, já que não “se enquadraria em nada”.

É certo que esse sujeito estranho, atrapalhado, para não dizer azarado, – forçado pela exigência de classificação a ser considerado como um certo crítico literário – “pensava poeticamente”, não sendo, contudo, nem filósofo, nem poeta – assim o diz, brilhantemente, Arendt. Talvez por isso ela o considere o marxista mais singular, já que era tido como não sendo dialético propriamente dito e demonstrava desde sempre um grande interesse pelas superestruturas. A influência que sofrera do surrealismo e de Goethe também modelava sua concepção de mundo e o distanciava ainda mais do marxismo que ele pertencia não como militante, mas como *flâneur*: origem dessa paradoxal noção estática do movimento.

Diferentemente da perspectiva dialética do movimento que avança, Benjamin é visto pela filósofa como aquele que olha as ruínas do passado e é empurrado de costas para o futuro. Nas metáforas de Benjamin – esse excêntrico marxista – muitos dos mais caros pressupostos da mundividência desencadeada por Marx vão sendo perdidos um a

um: o processo coerente, dialeticamente sensato, racionalmente explicável, com afirmações obrigatórias de validade geral e etc.

Parece claro que Benjamin não era totalmente, nem marxista, nem sionista. Porém, Arendt mostra que nem uma, nem outra dessas perspectivas o desacomodava completamente. Na verdade, todas as tradições, culturas ou pertencas para ele eram igualmente questionáveis, ainda que, ao mesmo tempo, nutrisse certa admiração por muitas delas. Por isso ele dava a insinuar que, como grande número de civilizações vieram a perecer no sangue e no horror, era preciso e necessário que se desejasse outra civilização no planeta. Esse olhar para trás no presente pensando no futuro, para Arendt aproximava Benjamin de Heidegger, justamente na ideia de se poder escutar a tradição sem, no entanto, se entregar ao passado, mas se manter pensando no presente.

A dissidência tem seus caprichos, atravessamentos inusitados, rodopios incoerentes, nós e caminhos caóticos. Na maioria das vezes é sem sentido definido – aliás, toda dissidência é sempre sem sentido definido, caso contrário é tão somente deslocamento, troca de posição, reajuste de rota – mas vou discutir os limites da dissidência propriamente dita, mais à frente.

Arendt, por exemplo, no mesmo ano que lançara “*Eichmann em Jerusalém*”, também publicara “*Sobre a Revolução*”, livro este que, ao analisar as revoluções francesa e americana – ápices do triunfo liberal –, problematiza questões semelhantes às daquele que pouco mais de uma década antes também abordava o “melhor homem da França”, sob outro enfoque, é claro. A questão do “espírito” revolucionário que se deve manter após a revolução era, de certo modo, a problematização com que Camus se ocupava naquela época – porém, sem tender para o liberalismo.

Vindo de uma família operária da Argélia, então colônia francesa, desde muito cedo ele fora marcado pelo signo da guerra, da fome e da miséria. Aos 21 anos – já na França – ingressara no Partido Comunista. É só com o apoio de um professor que começaria a poder estudar filosofia. Permaneceu no Partido por apenas um ano. Em 1940 ingressou na resistência francesa contra a ocupação alemã. Com a publicação dos seus livros era considerado um expoente da literatura, teatro, política e, inclusive, da filosofia.

Se os caminhos de Arendt e Camus se cruzaram, não foi por necessidade histórica. Ela, uma judia e alemã erudita, Camus, por outro lado, um miserável franco-argelino, um *pieds-noirs* (pé-negro, como se chama os franceses das colônias). O literato teve sua ascensão desencadeada pela publicação quase simultânea das obras “*O*

Mito de Sísifo” e “*O Estrangeiro*”, em 1942. Com essas duas obras – marco zero da filosofia do absurdo –, Camus alçou seu posto de destaque na intelectualidade francesa. Enquanto isso, às voltas desses anos, Arendt refugiava-se nos Estados Unidos.

Como importante jornalista Camus contribuiu tanto *com*, como também *contra* os principais pressupostos e axiomas teóricos de seu tempo. Naquele contexto de uma França pós-guerra, a trindade composta por ele, Sartre e Merleau-Ponty foi, sem dúvida, uma importante usina de pensamento, com todos seus erros e acertos. Anos mais tarde, porém, esta viria a ser sucedida por outra trindade não menos importante, agora a do pós-revolução de 68: Lévi-Strauss, Althusser e Lacan. A questão que permaneceu, no entanto, é que, em função de episódios que marcaram a sua trajetória pública – sobretudo às voltas da publicação do livro extremamente crítico aos movimentos revolucionários de seu tempo, “*O Homem Revoltado*” (1951), bem como o recebimento do Prêmio Nobel de Literatura (1957) – a sua filosofia, de certo modo, tendeu – ou fora *tendida* – ao esquecimento, principalmente em função de sua morte prematura em um acidente de carro, em 1960.

Nesse emblemático livro – ao colocar lado a lado a doutrina stalinista e nazista – deixou de ser considerado um radical apaixonado para ser estigmatizado com a pecha de um reformador, quando muito, moderado – se não apenas como mais um burguês despolitizado e enriquecido – como o acusara Sartre, em um de seus últimos editoriais. Na troca dessas acusações virulentas entre *Le Combat*, de Camus, e *Les Temps Modernes*, de Sartre – cenário do rompimento público entre os dois – Sartre acusaria Camus de ser, em 1944, o porvir, mas que, em 1952, já ter se convertido em um grande passado.

Sartre reivindicava o papel do intelectual extremamente engajado, Camus, por outro lado, ao vislumbrar as nuances e desdobramentos dos coturnos que tentavam raivosamente acelerar a marcha inexorável da história, optou por desacelerar cada vez mais a direção de suas convicções. Ele não podia tolerar, entre outros fatos, os *gulags*. Nenhuma morte poderia ser considerada necessária para ele. Com a publicação de seu livro decisivo, selou, voluntariamente, sua queda e ostracismo perante aquele contexto. De 1942 até 1957, Camus desfrutou de todo seu movimento de ascensão e queda. Talvez não por acaso um de seus últimos livros se intitula “*A Queda*” (1956), trama que transpira um certo ressentimento bastante evidente de um dissidente perdendo o fôlego. Em anos de um silêncio ruidoso, diante de um cenário conturbado, no qual de todos os lados lhe exigiam uma posição – quem sabe impossível –, Camus resistia cada vez mais

calado. Paradoxalmente, sua parrésia, sua afirmação corajosa de si, era a própria oratória de seu silêncio. Assim ele encerra o seu discurso de recebimento do Nobel de Literatura:

Levado assim àquilo que sou realmente, aos meus limites, às minhas dúvidas, bem como a minha difícil crença, sinto-me mais livre de vos mostrar, para terminar, a extensão e a generosidade da distinção que vocês me concederam, mais livre de vos dizer, também, que gostaria de recebê-la como uma homenagem oferecida a todos aqueles que, dividindo o mesmo combate, não receberam qualquer privilégio, mas conheceram ao contrário o infortúnio e a perseguição. Resta-me então vos agradecer, do fundo do meu coração, e de vos fazer publicamente, em testemunho pessoal de gratidão, a mesma e anciã promessa de fidelidade que cada artista verdadeiro, cada dia, faz a si mesmo, no silêncio. (ARAÚJO, 2015, p. 101-110)

Ainda aos 34 anos, mais de uma década antes de sua morte, ele já estava exausto com a dificuldade crescente de “conciliar suas necessidades pessoais, seus imperativos éticos e seu engajamento político” (JUDT, 2014). Recolheu-se cada vez mais ao silêncio, tendendo a confirmar o diagnóstico sartreano de que sua produção tornara-se cada vez mais uma miragem passada e prestes a ser esquecida no mar da insignificância daqueles que não alçam a coragem de falar francamente. Camus, porém, era o seu silêncio, já que era este que o mantinha fiel a si mesmo.

Poucos dias antes de morrer no fatídico acidente, ele fora convidado para um debate com estudantes, os quais lhe perguntaram se ele se considerava um intelectual de esquerda. A resposta dele não parece poder ter sido mais apropriada para o dissidente que era: “Não tenho a certeza de ser um intelectual. Quanto ao mais, sou a favor da esquerda, apesar de mim e apesar dela” (TODD, 1998).

Um dia após a sua morte, Sartre – que afirmava ter sido Camus seu “último bom amigo” – escreve uma carta – evidentemente ainda sustentando as suas interpretações que os levaram ao rompimento – que dá a dimensão sobre o impacto e perturbação produzida, tanto pelas ações positivas de Camus, como pelas suas recusas e silêncios diante do seu contexto imediato (ARONSON, 2007). Permitam-me reproduzi-la na íntegra.

Camus era uma aventura singular de nossa cultura, um movimento cujas fases e cujo termo final tratávamos de compreender. Representava neste século e contra a história, o herdeiro atual dessa longa fila de moralistas cujas obras constituem talvez o que há de mais original nas letras francesas. Seu humanismo obstinado, estreito e puro, austero e sensual, travava um combate duvidoso contra os acontecimentos em massa e disformes deste tempo. Mas, inversamente, pela teimosia de suas repulsas, reafirmava, no coração de nossa época, contra os maquiavélicos, contra o bezerro de ouro do realismo, a

existência do fato moral. Era, por assim dizer, esta inquebrantável afirmação. Por pouco que se o lesse ou refletisse a respeito, chocávamos com os valores humanos que ele sustentava em seu punho fechado, pondo em julgamento o ato político. Inclusive seu silêncio, nestes últimos anos, tinha um aspecto positivo: este cartesiano do absurdo se negava a abandonar o terreno seguro da moralidade e entrar nos incertos caminhos da prática. Nós o adivinhávamos e adivinhávamos também os conflitos que calava, pois a moral, se se a considera, exige e condena juntamente a rebelião. Qualquer coisa que fosse o que Camus tivesse podido fazer ou decidir a sua frente, nunca teria deixado de ser uma das forças principais de nosso campo cultural, nem de representar a sua maneira a história da França e de seu século. A ordem humana segue sendo só uma desordem; é injusta e precária; nela se mata e se morre de fome; mas pelo menos a fundam, a mantêm e a combatem, os homens. Nessa ordem Camus devia viver: este homem em marcha nos punha entre interrogações, ele mesmo era uma interrogação que procurava sua resposta; vivia no meio de uma longa vida; para nós, para ele, para os homens que fazem com que a ordem reine como para os que a recusam, era importante que Camus saísse do silêncio, que decidisse, que concluísse. Raramente os caracteres de uma obra e as condições do momento histórico exigiram com tanta clareza que um escritor viva. Para todos os que o amaram há nesta morte um absurdo insuportável. Mas, teremos que aprender a ver esta obra truncada como uma obra total. Na medida mesmo em que o humanismo de Camus contém uma atitude humana frente à morte que havia de surpreendê-lo, na medida em que sua busca orgulhosa e pura da felicidade implicava e reclamava a necessidade desumana de morrer, reconheceremos nesta obra e nesta vida, inseparáveis uma de outra, a tentativa pura e vitoriosa de um homem reconquistando cada instante de sua existência frente à sua morte futura. (GUTIÉRREZ, 2015)

Uma dissidência menor

Diante de todas essas personalidades expostas acima, com histórias algumas vezes similares, outras um pouco dissonantes, talvez fosse comum pensar em afirmar que existem vários tipos de dissidências – religiosas, políticas, científicas e etc. Se concordássemos com esse particionamento do que é a dissidência, eu poderia citar exemplos da primeira delas como: São Francisco de Assis, o frade dos animais; Lutero, o monge individualista; Loyola, o católico perseguido pela inquisição; e o próprio Jesus de Nazaré, o judeu rebelde traído; assim poderiam estar muitíssimos outros. Isso apenas no âmbito da religião histórica ocidental, é claro. Obviamente, numa era dominada pela religião – como nos contextos dessas personalidades citadas agora – os dissidentes não poderiam ser de outra esfera. Afinal, a dissidência sempre se dá de dentro para fora, do centro para margem. Depois – ainda concordando com esse particionamento da dissidência – na esfera política, em sentido amplo – para não dizer vulgarmente – eu poderia citar outras personalidade, desde Espártaco, o escravo da liberdade; passando por Louis Auguste Blanqui, o libertário que passara 37 anos de sua vida na prisão; e

chegaria até Emiliano Zapata, o caudilho revolucionário. Continuando, na terceira dimensão, a científica, elencaria os nomes de Giordano Bruno, por ter ousado pensar contra os dogmas que lhe formaram; Descartes, por ter ousado pensar; Einstein, por ter ultrapassado os limites do pensamento pensado pelos que pensaram até então; e assim por diante – todos aleatoriamente ordenados, é claro – isso porque não há ordem possível na dissidência.

A questão, porém, é que, em toda e qualquer esfera inventada para dar conta da dissidência, tantas outras dissidências surgiriam encarnadas em nomes mais ou menos geniais, esse é um exercício que não tem fim. O problema disso tudo, todavia, é que ao fazer tal caracterização da dissidência – sobretudo fazendo uso de personalidades históricas bem reconhecidas – deixa-se supor que os âmbitos da existência podem ser categorizados e divididos. Isto é, que questões de ética, política, estética e pensamento seriam, de alguma forma, distintas e independentes.

Aqui sustento, ao invés disso, que todas essas dimensões são indissociáveis e interdependentes. Não havendo possibilidade de distinguir, por exemplo, política e ética, arte e filosofia, sem, necessariamente, eliminar o que é próprio dessas relações: a sua potência irruptiva, isto é, sua capacidade de transformar, paradigmaticamente, a ambiência existencial da qual fazem parte. Em outras palavras, anular a dimensão estética que compõe cada uma dessas esferas supostamente separadas é ignorar sua dimensão *encarnada*, aquela dimensão que faz sentir a presença da totalidade ausente em cada uma dessas partes subtraídas de um todo impossível.

Ignorar o caráter ético e político de Giordano Bruno, Descartes ou Einstein, por exemplo, parece ser tão limitado assim como desconsiderar a dimensão científica – ciência entendida, em sentido amplo, como saber – de Jesus, São Francisco de Assis, Lutero ou Loyola. As categorias não são propriedades do mundo, mas de nós, humanos – demasiadamente humanos – que nos colocamos a conhecê-lo dentro de nossas limitações. E parece ser justamente essa a característica peculiar da dissidência: a recusa intransigente em agir de forma fragmentada, reconhecendo, para isso, a totalidade da ação como sendo sempre eminentemente ético-política-estética-epistemológica... Em outras palavras, a dissidência é um agir que se reconhece desde já limitado – por ser sempre situada e histórica dentro de horizontes estéticos-epistemológicos-ontológicos-éticos-políticos... Porém, é justamente por se reconhecer assim tão limitada dentro de tais horizontes que a dissidência atravessa os atos mais ínfimos das pessoas mais

comuns que querem ver até onde podem enxergar dentro desses horizontes que já não satisfazem mais os seus olhos sedentos.

A grande questão é que perspectivar a dissidência a partir dessas pequenas grandes identidades que são os dissidentes desvia a sua peculiaridade: a diferença radical. A dissidência não está naquilo em que é possível identificá-la, pois no momento em que a identificação é possível, ela já deixou de ser o que era – vir a ser – e terminou por se tornar outra coisa, um ser. Como exemplo disso, posso pensar que não há nada mais estabelecido no mundo dos valores contemporâneos do que o pensamento de Descartes, por exemplo. Então, nesses termos, eu não poderia defender que ele é um dissidente – tampouco que sequer um dia o foi –, mas que, sem dúvida, em alguns de seus gestos, de seus atos, é possível perceber, sim, as nuances dos rastros dissidentes que o atravessaram, ressoaram em seu corpo. Isto é, a dissidência o atravessou em algum momento, exatamente naquele instante em que ele se reconheceu limitado naquilo que podia ver e foi movido pelo desejo de ver para além de sua própria visão. A dissidência é aquilo que impregnou Descartes de *algo*, um movimento *comum* que não encontrava mais espaço no comum a que ele pertencia. Essa impossibilidade de ser o que ele era naquele mundo o obrigou a se mover, por coincidência ou não, o mundo também se moveu com ele. O que quero dizer com isso é que, olhando retrospectivamente para a dissidência que atravessou Descartes, pode-se dizer que ela era o próprio “espírito” de seu tempo

Por essa razão, a afirmação feita anteriormente de que Sócrates teria sido o primeiro dissidente é inverídica. O mais condizente com a lógica desta dissertação seria a de que o vir a ser dissidente atravessou também a personagem de Sócrates em alguns de seus atos. Escolher Sócrates como o primeiro dissidente, mais do que uma inverdade, é uma contradição, além de querer circunscrever a dissidência e, portanto, a política, em uma especificidade estável. Esse exercício supostamente teórico – de delimitar o que é o próprio da política – já é uma das características – não teóricas –, mas práticas da política.

Seria leviano – ao menos desde uma perspectiva absurda – afirmar que este velho ateniense que marcou eras e séculos, sendo excepcionalmente grande, constituindo-se como o centro de grande parte da filosofia ocidental atual – dividida em socrática e pré-socrática – tenha sido o “primeiro” dissidente. Os efeitos da história que nos contam dele ainda opera na nossa subjetividade hoje em dia, ainda nos fornece os códigos que nos permitem significá-lo como dissidente, educador, alienador ou o que

quer que seja. Por essa razão, Sócrates não é “o” dissidente, mas, por certo, a partir disso que nos contam dele, é verdade que é possível depreender que *alguma* dissidência havia em alguns de seus atos, nos atos imediatos àquele contexto específico quando ele rompeu a partilha das fronteiras antes turvas que mal podiam separar filosofia e política, quando seus atos forçaram a noção da própria política. Lá quando Sócrates, finalmente, criou a política.

Por essa razão – por as dissidências não serem entidades passíveis de serem positivadas pela nossa racionalidade empreendedora e utilitária – é que *as* dissidências tendem a ser “*quase* dissidências”, sempre menores do que as podemos ver. Isto é, elas se fazem na medida inversamente proporcional de o quanto foram tornadas desimportantes pela História. Pensar a dissidência é justamente pensá-la tanto mais quanto forem impensáveis. No mesmo raciocínio, se Giordano Bruno, Descartes e – já no nosso século – Einstein foram atravessados pela dissidência em seus contextos científicos imediatos, é certo também que a abertura que produziram no centro existencial de seu tempo também abriu novos limites, novas fronteiras, novas margens, para além das quais se criaram – ou se mantiveram – um exército de tantos outros pequenos nomes excluídos, relegados ao anonimato, quem sabe perpétuo.

Todo nome histórico que é trazido à vida revela nesse ato em que aparece o tanto menos que a sua morte foi de fato excluída da História. Arrisco aqui uma pequena ilustração de um nome não muito conhecido fora da medicina. Pode ser que Ignaz Philipp Semmelweis nunca tivesse vindo a ser grande como Descartes, afinal como avaliam seus historiadores, sua contribuição foi extremamente específica, ainda que se possa dizer “revolucionária” (FERNANDES, 2015). O fato é que a história das pequenas dissidências vencidas está necessariamente atrelada à História dos grandes feitos dos vencedores. À medida que novos vencedores vão ascendendo à História, novos vencidos vão sendo reconhecidos, os quais através de suas lástimas e sofrimentos, menos restituem a injustiça que sofreram daqueles que os derrotaram, do que, no seu aparecimento, terminam por legitimar o trajeto triunfal dos que agora estão vencendo e querem ter uma história para contar com ancestrais igualmente heroicos.

Desde o princípio este médico húngaro ficou intrigado ao começar a trabalhar, em 1844, como assistente na primeira clínica obstétrica da Áustria, cuja fama era de a mortalidade das pacientes superar em muito a mortalidade das outras atendidas na unidade contígua, assistidas, contudo, não por médicos, mas por parteiras.

Um detalhe sobre sua biografia é que Semmelweis, desde o princípio, era alvo de preconceito em função de sua nacionalidade húngara e de uma postura um tanto quanto questionadora dos métodos tradicionais da medicina daquela época. Ele não encontrava nenhuma explicação “científica” que desse conta da diferença entre as unidades. Diante daquele fenômeno, todas as explicações epidemiológicas da época eram muito mais fatores de complicação do que de explicação. Por essa razão, ele passou, por si próprio, a analisar e comparar minuciosamente os procedimentos de ambas as unidades. Muitas tentativas durante esse tempo foram feitas pelos médicos para tentar solucionar o problema. Entretanto, os resultados sempre continuavam a ser insatisfatórios. As tentativas, porém, continuavam a ser baseadas, tão somente, nos pressupostos epidemiológicos disponíveis na época.

Certo dia, um colega de Semmelweis fora a óbito em função de um corte acidental feito por um bisturi de um estudante que operava uma necrópsia. Acompanhando as características da evolução da enfermidade que levaram o amigo à morte, Semmelweis notou semelhanças com a enfermidade que se abatia sobre as parturientes. Ele levantou como hipótese que poderia haver na matéria orgânica dos cadáveres algo potencialmente nocivo, sendo a diferença encontrada entre as unidades relacionada ao fato de que as parteiras, diferentemente dos médicos, nunca tinham contato com cadáveres. Essa hipótese, porém, não encontrava respaldo na literatura daquela época, uma vez que as doenças eram atribuídas apenas a fatores externos, de origem atmosférica ou do solo.

De posse dessa hipótese, Semmelweis buscou formas de testá-la. Essa atitude, desde o princípio, não fora vista com bons olhos pelas autoridades do hospital – nem pelos seus colegas e outros funcionários. As propostas dele centravam-se em três inovações: fervura dos instrumentos e utensílios; isolamento dos casos; e... lavagem das mãos!

Impondo por conta própria que os colegas, sem exceção, deveriam lavar as mãos ao entrar na unidade das parturientes, Semmelweis percebeu uma redução enorme dos casos de mortalidade. Entretanto, também chamou sua atenção que quando parturientes com processos pútridos ou purulentos estavam na unidade, a enfermidade também aumentava sensivelmente, mesmo com aquela higienização ao se entrar na sala. A hipótese dele então se ampliou. Passou a pensar que não apenas os corpos mortos poderiam conter elementos mortais, mas os vivos também. Nesse momento, a atenção dele se voltou também para as secreções. Disso resultou outra imposição aos colegas: a

de que deveriam lavar as mãos não somente para entrar na unidade, mas também após realizar procedimentos com outros pacientes enfermos. Novamente os resultados foram satisfatórios, confirmando as hipóteses de Semmelweis.

As medidas de controle “arbitrárias” propostas por ele, no entanto, foram cada vez mais repudiadas pelos profissionais da medicina, da enfermagem e mesmo pelos estudantes. Resultando que, com a justificativa da adesão de Semmelweis à causa húngara contra o domínio do império austríaco, foi produzida a sua demissão. Com ele expulso, a clínica logo depois passou a retornar aos modelos tradicionais de cuidado às parturientes, ignorando, inclusive, o retorno do aumento da mortalidade.

Já tendo voltado para Budapeste, Semmelweis foi nomeado professor de obstetrícia em uma universidade pouco conhecida. Mais de uma década depois de suas primeiras conclusões publicou um livro “*Etiologia, Conceito e Profilaxia da Febre Puerperal*”. Novamente fora alvo de acusações por grandes nomes da medicina daquela época, os quais afirmavam que seus resultados desconsideravam tudo o que já estava consolidado no campo médico.

Depois dos expurgos intelectuais, começaram críticas a respeito de sua sanidade que ia se deteriorando: crises de choros compulsivos, ansiedade, inquietação. Ele começou a achar que era vítima de um complô, suspeitando, inclusive, que queriam matar sua família. Andando na rua, exigia de transeuntes que lavassem suas mãos. A Sociedade Médica de Budapeste exerceu forte pressão para seu recolhimento a um hospício. Acatando a sugestão de sua esposa, ele internou-se em 1865, onde iria falecer um mês depois. Os detalhes sobre o que de fato desencadeou o fim de sua vida admitem algumas versões controversas. Na verdade, toda pequena biografia capturada pela história está sujeita a torções, afinal de contas pode-se dizer muito sobre quem não é nada ou muito pouco. Os resultados iniciais de Semmelweis foram continuados por outros homens que ganharam fama e fortuna ao combaterem de forma precisa e científica a chamada dali em diante *iatrogenia institucional*.

Essa história de Semmelweis foi ilustrativa para introduzir a ideia de que, sobretudo na insignificância dos temas mais diversos, sempre há dissidências – melhor do que isso, é, sobretudo, nas insignificâncias em que a dissidência se projeta. Refiro-me ao exato momento em que ele se deparou diante de uma situação na qual a totalidade se fez, a seus olhos, fissurada. Ali onde todos viam um problema de eficácia, isto é, em que a medicina não estava funcionando de forma ótima, ele viu uma insuficiência da própria medicina em pensar a otimização do seu funcionamento. *Sentiu* que aquela

totalidade era pequena para ele. A realidade lógico racional disponível à luz natural de sua razão era idêntica para qualquer um, talvez por isso mesmo, por justamente Semmelweis não ser ninguém, é que ele era muito mais *sensível* a esse comum ignorado por todos os *alguéns* que estavam mais ocupados em defender suas posições e papéis que lhe garantiam seus lugares já estabelecidos no mundo do que com o movimento incessante desse comum sem direção.

Para ele – um homem qualquer – aquelas verdades eram incapazes de abarcar a verdade do seu si próprio, ínfimo e modesto. O mundo fez-se estranho, pequeno, talvez insólito. Ali ele deve ter se espantado diante do óbvio. Passou a sentir falta de algo que nunca havia possuído. Percebeu, nessa afecção, a presença contundente de uma ausência. Negou e exaltou essa ausência presente. Para chegar a vivenciar o que ainda não era, tornou-se vir a ser. Assim como Sócrates em seu ato criou a política, Semmelweis, criou a medicina. Resgatou, por um instante, o fato de essa ciência milenar também ser uma arte em uma eterna busca por si mesma.

Esse é mais um relato de ascensão e queda, talvez o movimento mais próprio da dissidência. Ela, porém, não é um ciclo, ou um trajeto, mas apenas um movimento, um jogo livre; quem dá sentido a ela é o próprio viver de cada um em sua singularidade. Esse jogo de jogos, porém, não começa com Hipócrates e com certeza não termina em Semmelweis, no caso da medicina. Ao invés disso, só admite perguntas e recombinações, a princípio, sem nenhuma resposta.

Pode-se optar, por exemplo, em jogar com os testemunhos da história de Semmelweis dos quais este está à margem: a direção do hospital, seus colegas mais respeitados, a própria medicina como instituição. Esse jogo, todavia, é fácil, é a própria História que nos o oferece de presente, quase nos obriga a jogá-lo, sem receio. O relato do incompreendido que enlouquece diante de uma verdade que só ele pode ver, sempre é fácil. Contudo, de quais testemunhos, por exemplo, a história de Semmelweis pode ter sido o centro? A quem seus atos calaram, quais silêncios deixados pelos rastros de seu trajeto até o manicômio ainda não podemos ouvir?

Sem dúvida, ele não *é* ou foi um dissidente, mas de fato alguns de seus atos foram atravessados por esse vir a ser da dissidência. Talvez ele tenha cometido um erro crasso, mas muito difícil de superar: acreditar demasiadamente nas suas próprias convicções. Acreditar leva ao desespero – não por estarmos errados, mas justamente o oposto: por sempre estarmos certos demais. As nossas verdades são sempre um ópio letal.

Jogando com o silêncio das margens

Essa tendência de seguirmos os rastros da dissidência histórica faz com que outras dissidências – aquelas sempre menores – sejam soterradas, quem sabe, para todo o sempre, ou – pior do que isso – convertidas apenas em margem, em contorno, em fundo, da grande História. Nenhuma estrela pode brilhar em toda a sua plenitude sem coadjuvantes apagados que lhe deem o contraste. Dizer que Che Guevara, por exemplo, fora atravessado pela dissidência tem, sem dúvida, suas verdades; porém, também o coloca como “a” margem de “um” certo centro contextual – o que é justo; no entanto, por exemplo, a soma do centro ianque com a margem Guevara não é toda a composição figura-fundo, ela termina apenas criando outro centro: o ianque-guevara. Este, no entanto, pode-se conjecturar que talvez possa ser até mais violento do que aquele puramente ianque, pois, ao totalizarmos os ianques como sendo “o” centro e Guevara como sendo “a” margem, tendemos a aceitar uma combinação composta tão somente por esse núcleo *indivisum in se* do centro-margem (ianque-guevara). Corremos o risco, desse modo, de anular a possibilidade de se pensar em outras combinações possíveis e impossíveis desses elementos que podem ser tomados tanto como centro, como margem ou mesmo como outros tantos estilos de centros-margens com o mesmo conteúdo. Em outras palavras, pode-se ignorar, assim, a existência de tantas outras margens para além dessa composição ianque-guevara, já que esta, quando vista como uma única figura restrita, sempre almeja ser sem fundo.

No caso cubano, por exemplo, é possível que as ínfimas dissidências – as quais, sem dúvida, também produziram uma infinidade de tantas outras margens ainda mais invisibilizadas e menores, das quais elas próprias eram o centro – podem não ter tido como o *seu* centro os ianques, mas, ao contrário, podem ter sido margem do próprio Guevara, dos irmãos Castro ou da República Socialista Federativa Soviética da Rússia.

A fusão desse centro-margem, ao invisibilizar seus próprios limites, ao mesmo tempo invisibiliza tantas outras dissidências *possíveis*. Aquelas que talvez tenham sido eliminadas, abafadas e esquecidas nas aldeias camponesas das florestas cubanas. Dissidências que só o foram de fato por nunca o terem sido de direito, das quais talvez nunca venhamos a ter testemunhos. Muitos dos germens das revoluções são abafados antes mesmo da porta da rua de casa – muitas mulheres, em todo o mundo, souberam disso e pagaram o preço dessa descoberta com suas próprias vidas – crimes esses que

poderão ficar para todo o sempre no anonimato ruidoso que reside no interstício das celebridades históricas.

A questão central é que a dissidência histórica, só podendo ser perseguida nos rastros, leva-nos a contemplar tão somente os atravessamentos nos quais os rastros *ainda* se fazem presentes, aqueles rastros que não foram destruídos totalmente pela História – esta sempre propriedade dos vencedores. Nesse sentido, perseguir a dissidência a partir dos rastros que podemos encontrar, dos rastros existentes, empíricos, concretos e materiais, sempre é a identificação de uma dissidência que pode estar sendo míope, produzida – ainda que por rastros menores – por rastros que não são tão insignificantes assim, uma vez que foram deixados pelo caminho, sempre o caminho dos vencedores, deixados quase que como um prêmio de consolação. A perseguição desses rastros e reconstituição dos crimes de que estes são testemunhas não anula a vitória dos vencedores, muitas vezes apenas restitui aos feitos destes toda a violência, destemor e impunidade de que gozaram, quase que como um deboche para as vítimas submetidas ao império de uma injustiça sádica.

Se atentarmos bem, Semmelweis e Soljenitzen, só para citar dois deles – assim como tantos outros brilhantes dissidentes – terminaram acreditando, demasiadamente, em si mesmos, nas suas verdades e convicções, em suas essências, naquilo que eram “em si”, nos seus próprios rastros. No fundo, talvez eles fossem mesmo apenas suas finalidades, eram suas metas que os fazia andar. E andaram, e perturbaram o seu mundo, e fizeram política – se para o bem ou para o mal, compete aos historiadores moralistas avaliarem.

O certo é que o primeiro ficou louco e o segundo se tornou um touro – aqui retomo o trocadilho do início desse capítulo para discuti-lo. Há muitos simbolismos e alusões possíveis para derivar dessa citação de Moscovici, mas considero que a problematização da dissidência discutida por ele seja também o problema central deste capítulo, além de ser parte da trama desta dissertação. Isto é: que dissidência é *possível*?

Lá pelas tantas, Moscovici (1979/2011b) discute – retomando, de certo modo, a mesma reflexão que eu já havia pontuado no capítulo anterior – quando disse que talvez houvesse a possibilidade de derivar uma tensão entre ele e Camus diante de sua convicção da “mera ilusão, sem dúvida necessária”.

Há uma profunda necessidade psíquica e social de garantir que, se contrariamos as normas, se enfrentamos o poder, isto se produz em função de outras normas, em nome de outro poder. A necessidade psíquica se percebe

imediatamente: a necessidade de uma aliança, a possibilidade de não sentir-se só hoje e amanhã. Com uma restrição: Nós nos aliamos com seres “supraordenadores” – a história, a natureza, Deus, a classe social etc. – que ao mesmo tempo garantem a permanência dessa aliança. (MOSCOVICI, 1979/2011b, p. 255)

Aqui, Moscovici sentencia que, quem disside, necessariamente faz isso em proveito de uma outra rota “supraordenadora”, já posta e delimitada, uma concorrente, portanto, com aquela outra da qual se quer desvincular. No caso específico de Soljenitzen, Moscovici afirma que este buscou essa garantia necessária de aliança nos “milhares de homens e mulheres mortos nos campos de concentração, os milhões de sobreviventes humilhados, os camponeses russos, a literatura russa que ele considera ter sido assassinada pelo regime soviético” (MOSCOVICI, 1979/2011b, p. 255).

Não tenho dúvida de que estou entrando em um campo minado – sem detector de metais –, porém a questão que quero discutir é justamente a de que – talvez – essa forma de construir o pensamento sobre a dissidência – ainda que brilhantemente correta quando se debruça sobre “a realidade empírica” – não seja, necessariamente, política – ao menos nos termos absurdos que estou querendo discutir aqui. Isso porque, se analisarmos o que Moscovici coloca como sendo central a essa questão, a mim soa como um paradoxo. Isto é, ao mesmo tempo em que essa aliança necessária de quem disside é buscada tão somente para suprir suas necessidades “psíquicas” mais íntimas (ter uma aliança e não se sentir só), esta é buscada, justamente, em entidades “supraordenadoras”, isto é, no caso de Soljenitzen, na ideia mais abstrata que razão moderna pôde produzir: a nação – ou, no caso específico dele, disfarçadamente, a hermética noção de raça.

O que quero sugerir com isso é que, se concordarmos que a política é aquilo que os seres humanos – diante da morte de Deus, a entidade supraordenadora suprema – fazem juntos justamente por não saberem o que deveriam estar fazendo, essa ação de remeter-se a esse lugar vazio seria o salto kierkegaardiano ou o suicídio filosófico em sua versão contemporânea: a da Realpolitik. E é justamente por isso que considero Albert Camus muito interessante para problematizar a discussão propriamente política, já que identifico semelhanças contundentes entre as soluções dos filósofos humilhados existencialistas com a de alguns pensadores que se arriscam a pensar ou mesmo fazer “a” política em nosso tempo.

A derivação da necessidade de suprir uma angústia psicológica individual que resulta em uma entrega a um Ser anônimo e impessoal, idealizado como sendo o Bem, a Justiça e a Verdade e pelo qual se deve e pode morrer ou matar, a meus olhos aparece quase que como uma prova incontestada da vitalidade e viço de um Deus bem vivo. Obviamente, Soljenitzen – como ortodoxo que era – não se ofenderia com que estou dizendo. Entretanto, creio que se perguntado sobre suas finalidades ao dissidir, tenho minhas dúvidas de que ele enxergaria em sua paixão qualquer resquício de uma Cruzada.

Creio que poucos autores fizeram uma fenomenologia do engajamento político tão precisa como Moscovici. Entretanto, aproximar-me um pouco dos limites de suas convicções é o que quero fazer aqui. Em outras palavras, não tenho dúvidas de que o seu diagnóstico empírico é preciso: a sociedade é uma máquina de fazer deuses e estes são ilusões, porém, *sem dúvida*, necessárias. Em outras palavras, não haveria sobre a Terra deidade maior do que aquela professada, por exemplo, através do ateísmo, tampouco autosacrifício mais sacro do que aquele pelo bem comum, pelo partido, pela classe, pela humanidade, pela natureza, etc. Concordo plenamente que assim o seja positivamente, porém, tenho minhas dúvidas – e é por isso que proponho a reflexão desta dissertação – se assim o *deve* ser, ou se esta generalização não pode ser ela, em si, já derivada de um *ethos* específico. Isso porque, a proposta desta dissertação é pensar sobre a possibilidade dos seres humanos conviverem consigo próprios sem a intermediação de entidades abstratas que lhe deem aval. Ou seja, a política entendida como uma vivência de afecções recíprocas corpo a corpo. Circunstância na qual a dissidência absurda seria a constante fuga dessas supraordenações que sempre, invariavelmente, tentam se impor sobre os corpos. Sobre essa reflexão que estou tentando dar início aqui, Moscovici já adianta sua sentença e adverte.

A ruptura da aliança com sua sociedade, com seus contemporâneos e consigo mesmo, é substituída por uma aliança de ruptura com esta sociedade, com seus contemporâneos e consigo mesmo, sob uma destas formas que se ajustam à minoria e a corroboram. É tão verdade que não se pode viver nem atuar sem tal aliança. Quem pensa que isto é possível deve recordar o que aconteceu a certos movimentos sociais que perseguiram exclusivamente a transgressão, a ruptura, a não solidariedade: o resultado foi a desorientação de tais movimentos, a dispersão das idéias, a desagregação das pessoas. (MOSCOVICI, 1979/2011b, p. 255)

Estamos chegando com um passo de cada vez, um pouco mais perto do coração desta discussão. A citação de Moscovici é precisa. Qualquer romantismo adolescente já pôde experimentar as vicissitudes de querer impor aos fatos seus ideais, sem as intermediações de outras pessoas, instituições, valores tradicionais, história e etc., enfim, sem um processo – sempre conturbado e imprevisível. A questão, porém, é que olhar os fatos, bem como a relação que eles estabelecem entre si – como é o caso que faz a genialidade de Moscovici – não deve desconsiderar que, de onde se olha, também se é olhado. Nesse sentido, a pergunta é: no que Moscovici fundamenta sua perspectiva ética e política? Isto é, quais são os pressupostos a partir dos quais ele se ancora para afirmar, por exemplo, que é a solidariedade e não a transgressão ou a ruptura em si mesmas o que deve ser buscado pelos movimentos sociais? A partir de quais critérios, pensando em qual contexto, para quais finalidades, com quais agentes envolvidos ele avalia, também, que a desorientação, a dispersão das idéias e desagregação das pessoas devem servir como exemplos negativos para os aventureiros?

O que importa à discussão deste capítulo é problematizar a noção de que na política, o que se disputa mesmo é justamente a origem e definição da essência – aqui, sem aspas – da noção do que venha a ser “a” política. Rancière (2006) aponta que existem dois modelos clássicos e hegemônicos que disputam “a ficção de origem” da razão política. O primeiro é o modelo aristotélico, que professa a sociabilidade como um fato natural – o homem como o animal político; o segundo, inverso a este, é o modelo hobbesiano, aquele que defensivamente busca superar o fato natural da insociabilidade – a luta de todos contra todos. Para Rancière (2006), no entanto, esses dois modelos não dizem respeito à racionalidade própria da política, mas são, tão somente, reinterpretações dessa racionalidade que se confrontam uma contra a outra, tendo cada qual em seu apoio a verdade que lhe interessa e satisfaz.

Minha suposição é a de que Moscovici tenda em direção à primeira reinterpretação da racionalidade da política, e, portanto, negue a legitimidade da perseguição da ruptura em si mesma. A ruptura, como mostrei no capítulo anterior, é exatamente aquilo que Rancière defende como sendo o próprio da racionalidade política. A questão, porém, é pensar se defender essa racionalidade da ruptura como sendo a racionalidade própria da política não seria, ela também, uma outra reinterpretação daquilo que seria próprio da política e, desse modo, uma tendência, talvez, intermediária entre as outras duas reinterpretações? Isto é, seria possível *definir* a política sem, com isso, já estar agindo politicamente?

Acredito que Rancière se saia bem desse imbróglio porque ele se vale ardidamente do paradoxo – ainda que este pareça estar bem fundamentado em algum lugar. Enfim, aqui só quis problematizar superficialmente essas questões, pois não é essa a proposta desta dissertação – ainda que admita que essa reflexão aprofundada sobre os pressupostos que sustentam os modelos e filiações políticas fosse fundamental à complementariedade desse empreendimento.

O que quero discutir aqui é, sob quais circunstâncias seria possível pensar o absurdo como uma forma de resgatar a dimensão *carnal* da política, isto é, colocar como intermediário das relações entre os seres humanos não mais deidades supraordenadoras, mas os próprios corpos dos seres humanos em sua pluralidade. Entretanto, reconhecendo com Moscovici que essas entidades supraordenadoras, ao menos até o momento, sempre tenderam a intermediar a relação entre os seres humanos, a proposta absurda seria colocar o próprio absurdo como uma entidade subordenadora, isto é, um vazio ativo capaz de, no mesmo movimento anular a viscosidade daquilo que pretende supraordenar, bem como anular a sua própria viscosidade desfundamentada, já que, ao ser tomado como fetiche, ele também poderia tão somente terminar por simplesmente inverter a relação, dessa vez, porém, da Terra aos céus.

Quarto epílogo¹¹

¹¹ **Poema em linha reta**

Nunca conheci quem tivesse levado porrada.
Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo.

E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil,
Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita, Indesculpavelmente sujo,
Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho,
Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo,
Que tenho enrolado os pés publicamente nos tapetes das etiquetas,
Que tenho sido grotesco, mesquinho, submisso e arrogante,
Que tenho sofrido enxovalhos e calado,
Que quando não tenho calado, tenho sido mais ridículo ainda;
Eu, que tenho sido cômico às criadas de hotel,
Eu, que tenho sentido o piscar de olhos dos moços de fretes,
Eu, que tenho feito vergonhas financeiras, pedido emprestado sem pagar,
Eu, que, quando a hora do soco surgiu, me tenho agachado
Para fora da possibilidade do soco;
Eu, que tenho sofrido a angústia das pequenas coisas ridículas,
Eu verifico que não tenho par nisto tudo neste mundo.

Toda a gente que eu conheço e que fala comigo
Nunca teve um ato ridículo, nunca sofreu enxovalho,

Cada capítulo que se encerra – com suas contradições e limites – exige que o campo semântico desta dissertação se torne mais potente para quem faz uso dele. Com as contribuições deste capítulo sobre a dissidência absurda, aqui quero retomar e aprofundar um pouco mais a linha de raciocínio que inicia na introdução desta dissertação. Portanto, é crucial sentir que à Psicologia Absurda importa menos aquilo que é dito do que aquilo que poderia vir a ser dito, mas não o foi. Em outras palavras, enquanto a maioria dos *ethos* tendem a se ocupar das *ações positivas*, o desta psicologia privilegia, ao invés disso, as *ações negativas* – estas que residem no silêncio, muitas vezes tendendo à insignificância eterna.

Do mesmo modo, a liberdade que visa esta psicologia remete menos àquilo que já é possível de ser vivenciado agora, do que àquilo que, no agora, já manifesta o poder para que possa vir a ser vivenciado. Por isso, essa psicologia é dissidente ou marginal. Ela atua nas margens, sempre um pouco mais afastada do centro, este que, como a vida, não deixa de se expandir. Mais do que à liberdade factual, essa psicologia visa à liberdade imaginativa que *pode* fazer com que a factualidade de agora sejam em si, outra, e outra, e outra de si. Enfim, essa psicologia lida com o *poder*, mas não somente com este já dado desde já, e sim com aquele prospectivo: o *poder poder*.

Alcançar, contudo, os limites dessa margem de até onde *pode* o poder de agora, é a estética existencial assumida pelo dissidente – aquele que busca “dentro” de si o seu “fora”. A dissidência, essa política entendida como a contradição da própria política, é a

Nunca foi senão príncipe - todos eles príncipes - na vida...

Quem me dera ouvir de alguém a voz humana
 Que confessasse não um pecado, mas uma infâmia;
 Que contasse, não uma violência, mas uma cobardia!
 Não, são todos o Ideal, se os oiço e me falam.
 Quem há neste largo mundo que me confesse que uma vez foi vil?
 Ó príncipes, meus irmãos,

Arre, estou farto de semideuses!
 Onde é que há gente no mundo?

Então sou só eu que é vil e errôneo nesta terra?
 Poderão as mulheres não os terem amado,
 Podem ter sido traídos - mas ridículos nunca!
 E eu, que tenho sido ridículo sem ter sido traído,
 Como posso eu falar com os meus superiores sem titubear?
 Eu, que venho sido vil, literalmente vil,
 Vil no sentido mesquinho e infame da vileza.

Álvaro de Campos - Fernando Pessoa

vivência em ato da desclassificação, este movimento encarnado da não-política. Isto é, o exercício de aparecer como a nova margem que sempre reside em gérmen dentro do centro que a referencia e situa. Contudo, diante da emergência inédita dessa margem, até mesmo o centro desestabiliza-se, perde, assim, a sua própria referencialidade de ser absoluto.

A Psicologia Absurda, por tender a manter o movimento do viver, movimenta-se à margem, *na* margem, em direção incessante a ela; recusa, desse modo, a marcar uma referencialidade, dar a entender que a existência tem um centro do qual ela própria seria herdeira. Não há centro, não há tesouros, não há herdeiros. A Psicologia Absurda, assim como a dissidência, é movimento, só movimento, só o viver. Desse modo, portanto, ela, se tiver de ser momentaneamente algo, será *algum* convite, um convite *qualquer* a viver.

Por essa razão, esse *algo qualquer* que ela pode vir a ser, é poesia. Esta, que muitas vezes falta à dissidência – nos instantes que esta esquece serem a margem e o centro não mais do que anamorfoses de um mesmo tema, isto é, não entidades estáticas que se mantêm no espaço e no tempo, mas um jogo móvel de perspectivas que se alternam a toda hora dependendo do *modo*, da *forma*, como nos colocamos em relação a ambos – é o que sobra à *dissidenz*. Em outras palavras, a *dissidenz* é o excesso absurdo que falta à dissidência. Se o vir a ser dissidente mais cedo ou mais tarde falta aos sujeitos dissidentes, à *dissidenz*, mais cedo ou mais tarde, o que falta são os próprios sujeitos. Ela é só poesia.

**FRENTE A FRENTE COM
*A DISSIDENZ***

O movimento estático

...antes de continuar, porém, preciso aqui, bem aqui, que tu faças uma pausa na tua leitura para reacordarmos nosso estatuto tácito presente nesta dissertação. Até aqui, acredito que muitas vezes estiveste avaliando, ponderando, criticando o que escrevi. Agora, porém, que estou te encaminhando para este penúltimo capítulo, vou te pedir, cordialmente, para que tentes não ver este texto tão somente como réu que gatunamente esconde um sentido, mas tentes te deixar *tocar* pelo movimento da combinação destas próximas frases e parágrafos. Isso tem um caráter importante, porque problematizar os limites desse “entendimento” do corpo, dessa “compreensão” estética, é também um dos elementos que perpassa toda esta dissertação. Isso porque existem coisas que, é verdade, se podem escrever, outras, porém, é preciso fazer senti-las, caso contrário, não são capazes de fazerem *sentido*. É o caso aqui de toda a sutil diferenciação que vou fazer a seguir entre dissidência e *dissidenz*. A primeira é ação, a segunda, evidentemente, também o é – afinal, esse foi o primeiro pressuposto que acordamos ainda no início desta dissertação. A diferença sutil entre ambas, todavia, é que a primeira é filosofia, já a segunda, porém, poesia. Por isso, peço desculpas se este texto, daqui em diante, deslizar um pouco demais na arte. A verdade é que nem sempre é possível fingir que se tem razão...

...agora vou voltar de onde parei, no capítulo anterior, o trocadilho de Moscovici, continuando a perspectivação da dissidência desde o ponto de vista desse autor...

...não penso que nesse trocadilho ele faça somente a alusão ao que seria, em português, o trocadilho “água mole em pedra dura, tanto bate até que fura”. Isso porque entendo que haja uma diferença substancial no trocadilho “de tanto dar com a cabeça na árvore, o bezerro vai se tornando num touro”. No primeiro trocadilho, quem *resiste* é a pedra, assim como no segundo, é a árvore. No segundo, porém, de tanto dar com a cabeça na árvore, quem se desnatura, é o próprio bezerro, tornado-se maior, mais forte e agressivo – quem sabe quase tanto quanto o touro da Broadway & Morris, na Wall Street...

No primeiro, a *resistência* da pedra não “engrandece” a água ou a torna mais “à sua altura”; é justamente o contrário, é a *insistência* da água que reduz a pedra até à sua minoridade. Enquanto, no segundo, a resistência da árvore modela gradativamente para

mais a força do bezerro persistente; no primeiro, é a leveza da água insistente que vai tornando a pedra leve, a reduzindo para *menos*, até que esta não possa mais resistir ao tempo do movimento da água. A diferença é esta: ali, a água é tempo, e é, também, simultaneamente, todo mundo e ninguém, porque ela é anônima. Afinal de contas, ela é “água” e *existe*, desse modo, fora de si mesma, como uma teia, uma rede, para além daquelas moléculas específicas de H₂O que se chocam com a pedra; o bezerro, por outro lado, tem pressa, e a duração dessa pressa é o que termina por transformar a ele, não à árvore. Ele não quer desviar dela, envolvê-la, diferenciar-se dela, *com* ela, *nela*; no fundo, ele quer mesmo é ser mais árvore do que ela própria, vencê-la como um igual, como uma réplica invertida. Assim, pretende provar ser tão bezerro que chega a ser árvore. Acredita, desse modo, poder alcançar sua maioria. A verdade é que ele se faz identidade a partir da identidade da árvore; sem ela, ele próprio não o seria.

Para fazer essa reflexão acima, me vali das noções de real, atual, potencial e virtual de Pierre Lévy (1995/2005). Para ele,

Real, possível, atual e virtual são quatro modos de ser diferentes, mas quase sempre operando *juntos* em cada fenômeno concreto que se pode analisar. Toda situação viva faz funcionar uma espécie de motor ontológico a quatro tempos e portanto jamais deve ser “guardada” em bloco num dos quatro compartimentos. (LÉVY, 1995/2005, p. 141)

Ainda, para ficar um pouco mais claro, para ele, o real é a própria coisa, aquilo que subsiste ou *resiste*. O possível é aquilo que terá as formas ainda não manifestas, tão somente adormecidas, ele *insiste*. O virtual, por sua vez, não está aí, “a sua essência está na saída: ele *existe*”. E a manifestação de um acontecimento, o atual, é a ocorrência, aquilo que acontece agora (LÉVY, 1995/2005, p. 137)

A água, portanto, é indiferente à pedra. Ela mina a resistência desta enquanto dança à sua volta. Reconhece a pedra como sua paisagem, seu horizonte, seu fundo, o limite no qual ela pode provar sua própria força de insistência. No fundo, ela até nutre certa compaixão por esse ser tão tosco que não se pode mover, sob pena de deixar de ser quem é, tão somente “a” pedra e não essa impessoalidade calorosa onipresente e sem artigos definidos ou indefinidos que é esta: simplesmente “água”.

Por essa razão, a *dissidenz* não deveria ser entendida como *uma* característica, *um* caráter, *uma* estrutura. Sugiro que ela pode ser melhor pensada como uma multiplicidade de possíveis movimentos *no* tempo, mas também sons, gritos. Qualquer

coisa que atravessasse a carne e a faça se movimentar naquele instante, mas que não possa se acomodar no corpo indefinidamente – este sempre limitado pela lenta espacialidade que é. Ela, ao se movimentar *no* tempo, seria feito um gesto, um deslize, um acaso, meramente um *ato*, e nada a mais e nem muito a menos do que isso. Apenas não visando a se estagnar em uma estrutura, em um corpo ou em um sistema. Por isso ela não pode ser apreendida, compreendida, circunscrita, manuseada, entendida, reproduzida, preparada, prevista, identificada. Dela, só o que acessamos são seus rastros. Quando ela passa, já passou. Ela está nos detalhes perdidos, não sistematizados, na menoridade do insignificante que povoa os interstícios das grandiosidades que entraram para História pela porta da frente.

Semmelweis e Soljenitzen, cada qual a seu modo – fracassado ou empertigado de si – se deixou levar por uma privatização de sua própria existência, daquilo que estaria para fora de si mesmos. Isto é, quiseram transformar o mundo a partir do que eram e não do que poderiam vir a ser na virtualidade, *com* esse mundo. Só reconheciam uma única posição: a de ataque, contraposição, oposição. Era cada qual contra sua árvore. Em certo sentido, o que queriam mesmo era sê-la. Soljenitzen, advertido de que não se pode “opor um chicote ao machado” (a União Soviética), destemidamente responde: “Então, um machado contra o outro” (MOSCOVICI, 1979/2011b, p. 256). Revela assim sua intenção.

Cada qual com um si mesmo envelhecido, quase tão necrosado quanto as pacientes que morriam uma a uma nas mãos de Semmelweis. Eles precisavam reafirmar a cada novo instante que ainda lutavam pela mesma causa de antes. Sempre iguais a si mesmos, ganharam um lugar para si no mundo: o manicômio para o louco; os Estados Unidos para o anti-comunista. Em certo sentido, Semmelweis talvez tenha tido mais sorte. Não precisou conviver por muito mais tempo com o peso de uma existência que há muito já não era sua. Ele talvez já nem fosse mais *existência*, convertera-se, quem sabe, em pura resistência. O recalque sugere sua fixação e incapacidade de lidar com o tempo, com o virtual.

Desde a perspectiva da ontologia absurda, aquilo que resiste é o hegemônico, o majoritário, o centro: o Homem-Occidental-Adulto-Proprietário-Heterossexual-Branco. Do mesmo modo, entendo que a dissidência de que trata Moscovici é a resistência em sentido contrário – uma persistência específica, assim como seria: Mulher-Oriental-Criança-Proletária-Gay-Negra. Isto é, o que persiste talvez seja um anseio de uma outra hegemonia, uma contra-hegemonia, ainda débil, ainda em porvir, mas que já está aí, já é

real, já fora gestada e, portanto, já pode exigir a sua parte no mundo, ignorando os próprios limites, gagueiras e insuficiências dessa parte desde já partida que ambiciona. A *dissidenz*, ao invés disso, não se caracteriza pela resistência, ela é como a água: flui e se extravasa. Entre o zero e o um, perde-se no movimento estático e infinito que leva de um ponto ao outro sem a pretensão ingênua de alcançar. Atravessa, desse modo, tanto aquilo que persiste como aquilo que resiste, impulsionada pela potência sempre renovada e violenta da virtualidade do silêncio que existe. Entre o Bem e o Mal, ela está além, ainda que muito aquém.

Deixando-se impregnar pela insistência desse silêncio que vem desestabilizar tudo, de novo e de novo, e mais uma vez, a *dissidenz*, ao encontrar obstáculos, nem os exalta totalmente, tampouco os ignora em absoluto. Ela se deixa tocar por eles e se transformar *por* eles, *com* eles, *neles*. Ela é osmose. Esse processo de infiltração é insuportável para aquilo que é hegemônico, já que precisa cravar, fundamentar-se e fazer de conta para si mesmo que encontrou um fundo seguro na superfície do oceano.

A resistência, porém, tende a sempre cansar. E é com o seu próprio peso que ela é derrotada pela *dissidenz*. Esta só joga, não guerreia. E é no cansaço daquilo que ignora o que é, que a *dissidenz* vem a ser o que pode vir a ser, ainda que ela própria não possa saber o que será, já que não traz em si uma essência de si mesma, somente um movimento impregnado de revolta e absurdo.

A principal característica da *dissidenz* é sua paradoxal fidelidade impossível à ética que lhe é constitutiva: a Ética do Silêncio. Se voltarmos aos exemplos de alguns atos que foram encarnados por alguns dissidentes, veremos facilmente que todos eles, necessariamente, agiram. Se não positivamente, fazendo ou impedindo que algo acontecesse, ao menos negativamente, permitindo ou se omitindo diante de eventos. Isso é próprio da condição humana. Ao problema da ação, isto é, ser responsável por efeitos imprevisíveis e irreversíveis, derivados tanto das ações positivas como das negativas, a *dissidenz* destaca a dimensão do corpo e do tempo ou, melhor, do corpo *no* tempo como indissociáveis para pensar a ação, essa política absurda.

Para ilustrar a significância que vejo no tempo e no corpo como elementos que podem dar, ao menos uma pista, de como podemos vivenciar a questão da responsabilidade absurda, vou retomar um dos paradoxos de Zenão – esse intrépido caçador da fê, que tomava por esporte levar seus adversários a ficarem cara a cara com o absurdo. Seu objetivo com essa brincadeira tão fatal era se valer do absurdo para explicitar que em todo argumento há um ponto de fê.

Um de seus paradoxos mais clássicos era o do estádio, o qual visava demonstrar a ausência de movimento. Nesse exemplo, temos um atleta que precisa percorrer uma distância X. Para alcançá-la, no entanto, Zenão nos convida a pensar que, antes de mais nada, o corredor terá de, necessariamente, percorrer o equivalente à metade dessa distância. Porém, para alcançar a metade de X, ele precisará percorrer metade dessa metade. O problema que Zenão nos lança, porém, é que para alcançar a metade da metade dessa metade, o atleta precisará, antes disso, percorrer mais uma metade, e assim sucessivamente, tendendo ao infinito. Como matematicamente o infinito existe, logo esse atleta, por mais que corresse, jamais chegaria ao seu destino. Ele estaria correndo, porém, paradoxalmente, parado. Zenão nos sorri com o canto dos lábios.

É com Aristóteles que esse paradoxo teve seu termo. O filósofo de Estagira apontou que na construção de Zenão havia uma consideração errônea da relação entre tempo e espaço. Ou seja, um problema que nos induz a refletir sobre uma espacialidade pura e contínua, todavia, sem tempo. Disso resulta uma confusão que obscurece a *possibilidade* física e fática de o atleta *poder* passar pelos infinitesimais pontos fixos do espaço em um tempo variável e a *necessidade* lógica de ele percorrer essa variação espacial sempre reduzida à metade da metade e assim infinitamente em um tempo fixo. É como se a Terra girasse sob nossos pés a cada passo que déssemos, ao invés de nós irmos para frente.

Espero que o silogismo que levou Zenão a se suicidar após tanto abjurar os sofrimentos inelutáveis da vida não tenha sido ancorado em premissas igualmente errôneas sobre o viver... Em todo caso, é importante que se diga, a morte é a morte do corpo, dessa totalidade singular que, inegavelmente, *sente* – ainda que não compreenda o seu próprio sentir. Se Zenão tivesse tido um pouco mais de fé em que nem tudo é uma questão de fé, talvez ele pudesse ter combinado de outras formas a relação entre necessidade e possibilidade – ou não, não posso duvidar convictamente do príncipe dos paradoxos, figura tão cara a esta dissertação.

Curiosamente, Zenão operou de forma insuficiente logo com a variável tempo, essa possível outra abstração que talvez inegavelmente seja a característica incompreensível mais propriamente humana que nos atravessa. Quem está *no* tempo não tem tempo a perder e seu próprio campo, como diria Goethe, se faz *no* tempo. Aqui convido os olhos que já se dispersaram nessa outra discussão sobre o tempo a voltar para a ilustração da *dissidenz* como movimento.

A *dissidenz* deve algo a Zenão, já que seu pensamento *tendia* a esse não-movimento – talvez ao primeiro motor imóvel de Aristóteles. Assim ela também busca se mover em um não-lugar, tendendo a ser, portanto, contradição, isto é, não-política. Isso porque tudo aquilo que se fixa como movimento, lugar ou política, é justamente fixado sobre os gritos abafados dos ninguéns que tiveram sua voz silenciada pela História e suas reinterpretações. Assim como a História é dos vencedores, a linguagem também o é. Só aqueles que detêm a linguagem hegemônica podem falar de si, porque são alguém – ainda que, assim, já não o sejam mais, isso porque, em si, esse alguém que são, no fim, também é aquilo que é de ninguém.

Um exemplo: se um juiz trabalhista for julgar a causa de um trabalhador, ele ponderará tudo desde a linguagem hegemônica do direito. Perspectivará, portanto, o trabalhador a partir da lógica de contratos e acordos. Essa, contudo, não é a situação daquele trabalhador, daquele corpo singular e específico. Porém, mesmo que o juiz, ao invés disso, agora seja sensível à causa trabalhista, ainda sim, a sua linguagem será a soma da racionalidade dos contratos e acordos com perspectiva da injustiça de classe, por exemplo. Esse trabalhador, porém, também não sofre “a” injustiça de classe – ainda que evidentemente sofra *alguma* dela. A questão é que essa também não é, necessariamente, a *sua* linguagem, a sua parte, essa é linguagem com que Marx o presenteou – a ele e ao juiz – para que ambos pudessem se entender, mas, se ali eles se entendem, por isso mesmo eles não estão se entendendo, já que se, ambos falarem o mesmo código “injustiça”, haverá, portanto, duas concepções sobre a mesma injustiça. Isso porque ali, diante do juiz – marxista ou reacionário, crítico ou alienado – esse trabalhador é tão somente um João Ninguém, ele não tem parte, não têm linguagem, ele é apenas um grito sem som.

Os sujeitos políticos são potências de enunciação e de manifestação do litígio que se inscrevem como algo a mais, algo sobreposto, em relação a qualquer composição do corpo social. Eles o são inclusive quando trazem o mesmo nome que as partes do corpo social. Marx foi quem melhor formulou essa natureza dissensual do sujeito político, ao dizer do proletariado que era uma classe da sociedade que não era uma classe da sociedade. É verdade que ele próprio deu uma interpretação limitada à sua fórmula. Para Marx, o proletariado é uma exceção no sistema das classes sociais, o produto da decomposição última da sociedade. Proponho de minha parte, dar à fórmula um sentido geral e positivo: um sujeito político, uma classe em luta como sujeito político, é sempre um operador de desclassificação, uma potência de desfazer a estrutura policial que põe os corpos em seu lugar, em sua função, com a parte que corresponde a essa classe e a essa função. É nesse sentido que se deve, no meu entender, radicalizar a ideia da classe que é uma não-classe. (RANCIÈRE, 2006, p. 377)

Para que esse grito, portanto, desse desclassificado, – que é o grito de ninguém – seja tomado como a palavra de alguém, o trabalhador precisará de uma linguagem – que evidentemente não será a sua, pois a linguagem é sempre de alguém –, porém, ele é tão somente ninguém, então, ao adotar a fala de alguém, o *seu* grito se perderá como sendo propriamente o grito de ninguém, e será tomado como uma fala de alguém. Contudo, no início, o que ele queria fazer não era “alguém” falar, mas sim, aquele ninguém que, até então ele era, gritar.

Penso na passagem do livro I da *Política* em que Aristóteles estabelece o signo da destinação naturalmente política do homem: de todos os animais, o homem é o único que tem a capacidade do *logos*, da palavra. A voz (*phone*) é comum ao homem e a outros animais que como ele, exprimem por meio dela prazer ou sofrimento. Mas somente o homem tem a palavra, que permite manifestar o útil e o prejudicial e, em consequência disso, o justo e o injusto. Tudo parece portanto claro: quando se está diante de um animal que discursa, sabe-se que é um animal humano, portanto político. Mas na prática, uma outra coisa é muito menos clara: como se reconhece exatamente como um discurso aquele ruído que o animal diante de nós faz com sua boca? Esse reconhecimento não é, justamente, natural. Ele próprio supõe uma subversão da ordem normal das coisas. Aquele que recusamos contar como pertencente à comunidade política, recusamos primeiramente ouvi-lo como ser falante. Ouvimos apenas ruído no que ele diz. (RANCIÈRE, 2006, p. 373)

A *dissidenz*, portanto, é a aquilo que faz durar esses gritos inaudíveis, dos Joãos Ninguéns, enquanto Joãos Ninguéns, combinando, para isso, de um lado, as muitas linguagens de muitos *alguéns*, e, de outro lado, o movimento de ninguém. A *dissidenz* é essa impessoalidade radicalmente desclassificatória que almeja esgotar o mundo, desclassificá-lo, combiná-lo e recombiná-lo em texto e linguagem, fagocitá-lo. Abrir incessantemente aquilo que é sem parte, porque cada parte que reside em silêncio é uma parte do mundo de que o dissidente absurdo está apartado. Ele é o mundo e quer o mundo em sua totalidade, agora; ele não pode esperar, não tem tempo para isso. Cada grito que ele não ouve é um grito do qual sua existência foi apartada; porém, ter e ser tudo, é o mínimo que ele quer para si, quer se esgotar enquanto esgota o mundo. Do mesmo modo, qualquer voz tagarela e persistente, de igual modo obstrui a insistência do silêncio e o aparta também de sua própria potência, que, em última análise, é a potência do mundo, é a potência do silêncio. Por isso almeja estar fora daquilo em que está dentro para deixar gritar o que não pode ouvir. Do mesmo modo, almeja entrar naquilo de onde está fora, para fazer calar o que persiste dentro.

Rancière (2006) retoma a questão de que para reconhecer a fala de alguém, antes de mais nada, é preciso reconhecer esse alguém como falante, isto é, antes de poder

ouvir o que alguém tem a dizer, é necessário que, primeiro, esse ninguém tenha sido reconhecido como alguém. Como reconhecer um ninguém como alguém se somente um alguém pode reconhecer um ninguém? Ela dá o exemplo dos patrícios romanos, os quais, não queriam reconhecer direitos aos plebeus porque esses não eram considerados como *falantes*. Entretanto, os patrícios não podiam provar “a desigualdade necessária a não ser aceitando essa igualdade primeira. A desigualdade só pode justificar-se ao preço de pressupor igualdade” (RANCIÈRE, 2006, p. 374).

E essa cena não é apenas a oposição de dois grupos, é a reunião conflituosa de dois mundos sensíveis: o mundo em que os plebeus não falam e o mundo em que falam. É isso o que chamo dissenso: não um conflito de pontos de vista nem mesmo um conflito pelo reconhecimento, mas um conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetivos que nele são designados. O dissenso não é a guerra de todos contra todos. Ele dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situações de discussão e de argumentação. Mas essas discussões e argumentações são de um tipo particular. Não podem ser a confrontação de parceiros já constituídos sobre a aplicação de uma regra geral a um caso particular. Com efeito, devem primeiro constituir o mundo no qual elas são argumentações. É preciso primeiro provar que há algo a argumentar, um objeto, parceiros, um mundo que os contêm. É preciso prová-lo na prática, ou seja, fazendo como se esse mundo já existisse. (RANCIÈRE, 2006, p. 374)

E a carne se fez poesia

A questão que problematizo na proposta de Rancière é justamente o fato de que, por estarmos, desde já e sempre, no mundo, essa reflexão primeira – a que ele propõe sempre ser necessária retomarmos – já parte, ela própria, de um certo mundo já constituído e reinterpretado. A simples sugestão de fazermos esse regresso ao começo não se diferencia, substancialmente, de começarmos daqui em diante a discutir o bem comum, por exemplo, como propunha Aristóteles, ou as propostas de Habermas e Hannah Arendt que Rancière tanto critica, justamente por, segundo ele, não fazerem esse regresso radical.

Obviamente, Rancière chega ao que possivelmente seja o limite infinitesimal, esse lugar do movimento estático habitado pelo paradoxo. Esse é o problema, esse é o nó: como dar conta daquilo que, ao mesmo tempo mais importa e é também o menos acessível? Ou melhor, o que temos de calar em nós para podermos ouvir os gritos sem voz do outro? Quais são as agruras silenciosas das quais somos também responsáveis em nossa irresponsabilidade sempre presente em sua ausência? Essas são as questões a

que sempre se propõe a pensar uma perspectiva ética que adote o *ethos* absurdo. Isto é, fazer o retorno radical que propõe Rancière na busca desse lugar primordial de onde poderemos partir a cada novo instante para repensar o mundo instantâneo do qual agora estamos fazendo parte.

Contudo, essa *epoché*, essa “suspensão” fenomenológica, esse colocar entre parênteses, nos termos de Husserl, que parece ser o que Rancière de certo modo se aproxima, ela também – como bem ele deve o saber – necessita ser colocada entre parênteses, já que ela própria não deixa de adotar um *logos* primeiro que a fundamenta como a melhor possibilidade para pensar a política. Esse é o círculo sem fim que nos leva ao absurdo, isso porque se instaura um movimento em busca de solapar os últimos pressupostos. Porém, essa busca não deixa de ser, ela também, um desses pressupostos. Por essa razão é que os fenomenólogos já advertiram que não há possibilidade de uma “redução” absoluta. Entretanto, para o raciocínio absurdo, isso não basta. E a revolta que se instaura aqui é o que leva ao movimento estático que é a *dissidenz*, já que ela tende, cada vez mais revoltada, ao silêncio.

O que caracteriza a substancialidade desse movimento estático, portanto, é a insistência que o atravessa, a sua menoridade, marginalidade; seu deslocamento, no entanto, o coloca sempre uma metade por vez mais próximo da distância um pouco mais infinitesimal que sempre o separará do silêncio. Para isso, esse movimento é também sempre sobre si mesmo – ele é indissociavelmente ético – contornando os seus próprios silêncios e buscando ouvir inclusive aquilo que ainda não pode poder ouvir. Esse deslocamento segue, por essa razão, em direção, inclusive, daquilo que não quer, daquilo que não lhe agrada, isso porque, tudo faz parte desse todo sempre um pouco mais incompleto que é o mundo. Entranhada na existência, a *dissidenz*, como esse movimento substancializado, pode melhor captar no silêncio os gritos que se perderam no confronto sangrento entre resistências e insistências. Ela busca o que sobrou nesse espaço *entre*, lá naquele lugar em que não há *nem* resistência, *nem* insistência. Ela quer saber, antes de discutir e confrontar, o que sobrou do embate anterior? O que poderia vir a ser? Quais arranjos se perdem na estagnação dos mesmos combates?

A *dissidenz* pode ser pensada como a revolta ontológica, a volta absurda contra sua própria origem mais originária: o próprio absurdo. Nesse momento, em que dois espelhos vazios estão face a face, com um sujeito silencioso que não intermedia essa relação, o que se pode inferir é que, desde uma perspectiva absurda, a própria revolta derivada do absurdo, em sua aparição, de certa forma já nega a absurdidade, isso porque

essa primeira evidência se fundamenta em uma busca primeira por uma pergunta, esta presente desde antes da dúvida que a originou. Toda dúvida possível tende a derivar de um aspecto duvidável do mundo. Isto é, se não posso duvidar que duvido é porque, de antemão, já tive apetite, um desejo alucinado por duvidar. Nesse sentido, quem duvida não sou “eu”, tampouco essa abstração de mim mesmo que inventei para poder ter um instrumento que diga que eu sou esse “Eu” que pensa, esse terceiro de mim. O que ocorre aqui é que sou agido *pelo* meu corpo, *com* o meu corpo, *no* meu corpo, *do* meu corpo. E meu corpo não é meu, é de um nós em que por ele se atravessa a *dissidenz*. Meu corpo é esse comum e impessoal, ainda que somente meu. É de todos e de ninguém.

A *dissidenz* é o limite do pensamento que ultrapasse seu próprio limite e *sente*, desse modo, que esse último limite anuncia de novo o seu primeiro, mais uma vez, e mais uma vez, e mais uma vez. Assim, dentro dessa circularidade autorreferencial, *sentindo* que seus limites são tudo o que se é, torna-se só potência de ser o que não é. Converte sua existência na barca Argos e de tantos limites que se vê cercado, tudo se torna liberdade, a sensação de querer converter esse vazio infinito que é em poesia. O próprio ser se torna laboratório de si, almeja, a cada instante, sentir o que sentiria se não estivesse sentindo o que sente agora. Entrega-se entre o amor e o ódio ao efeito radical do contato com o absurdo: esse instante quando o sujeito se dá conta que é apenas um nó de uma rede existencial na qual agora ele quer percorrê-la, mas sabe que não terá tempo para isso. Descobre que ama viver, mas, no mesmo movimento, porém, entende que seu corpo é pouco para experimentar tudo aquilo que não poderá ser. É o desejo de converter-se em outriedade de si, ser o si do outro, tornar-se impessoal, tender a zero.

Aqui, tudo o que “Eu” penso ou o que “Eu” sinto, não passa de uma tentativa de apropriação indébita daquilo que é do mundo, daquilo que é *o* mundo. Dizer “Eu”, ou “meu”, ou “mim” nada mais é do que uma função espaço-temporal cada vez mais moderna que continua a inventar um “indivíduo” cada vez mais absoluto e soberano de si, capaz de patentear, ser proprietário e propriedade. Aqui, a propriedade de mim sobre mim se torna um roubo de si próprio.

Esse “eu” como propriedade de mim, porém, faz parte das regras e direitos dos humanos – demasiadamente humanos – que, para se distraírem, inventaram jogos dos quais eles próprios esqueceram as regras. Brincadeira sem graça aquela da dissidência de Solzhenitsin: passar de um lugar a outro tentando ser essencialmente “melhor”, quando tudo o que se conseguiria, talvez, no máximo, tivesse sido tornar-se mais

agravável para si e para os outros. A *dissidenz*, aquela que sempre vem depois, mas que talvez nunca chegue, ocorre quando impregnado pelo absurdo o movimento despista a própria absurdidade. Para o dissidente absurdo, pior do que passar a vida inteira em uma prisão é ser fiel demais a si próprio por um só dia. Aqui, até o absurdo se torna por demais delimitador, uma vez que ele também tem a pretensão de centralizar a existência – esta que é aquilo que só existe fora.

Tornando-se o amor do mundo

Por essa razão, a *dissidenz* é poesia. Ela é aquilo que se torna linguagem *no* mundo, discurso, texto. Porém, ela não se deixa convencer-se demasiadamente por isso. Mantém, ao mesmo tempo, a sensação de que, ainda que não haja movimento, as flechas atingirão e matarão aqueles que convictamente acreditarem nessa assertiva, assim como – ainda que não saibamos o que é a realidade em si – os pudins continuarão a ser comidos – sempre mais por uns do que pelos outros. A questão, porém, é que com a *dissidenz*, o movimento, paradoxalmente, se inverte, ainda que continue o mesmo. Agora ele tende ao zero, aos pulverizados pela História, ao silêncio em busca de gritos impossíveis de serem ouvidos. É no silêncio, e só nele, que reside, em última instância, a própria resolução do paradoxo absurdo sem fim. E é no silêncio onde tudo termina e também onde tudo começa. O princípio, porém, é silêncio, em uma igualdade radical, lá onde não pode haver prescrições – nem essa.

Sendo assim, a *dissidenz* é sempre dos vencidos, mas não só destes; também dos vencidos pelos vencidos. Melhor ainda: dos vencidos pelos vencidos dos vencidos. Mais do que isso: dos vencidos pelos vencidos que venceram os vencidos dos vencidos... e assim incessantemente. Nunca se chega nela realmente, pois, ainda que contundente, ela é imaterial. Ou seja, a *dissidenz* é sempre virtual. Uma busca incessante de criação da minoria de alguma minoria que foi impedida de vir a ser em seu caráter minoritário mais ínfimo. Entretanto, ela é absolutamente carnal. Não se manifesta contra ou a favor de ideias, mas de práticas. Ela não diverge do que é abstrato, mas daquilo que sangra. As ideias desincorporadas são sempre inofensivas. É o corpo que é político. É nesse sentido que o movimento de pensamento da *dissidenz* não é aquele que se pensa, mas o

que se age, o que se diz, como se diz, onde se diz, quando se diz. Ou seja, quando o verbo se faz carne e a carne se faz poesia.

A responsabilidade da *dissidenz* é para com o seu *poder ser*. Não busca a cautela, mas, ao contrário, os excessos. É o seu destemor e ambição por multiplicar suas possibilidades, seu *poder ser* que a liberta de si mesma, a cada novo passo que despista a sua culpa. Não responde pelos seus atos porque os atos nunca são seus. Ela não é dona de si. Mantém-se fielmente infiel a si mesma, pois esse si mesmo que está sendo agora é constituído em um tempo sempre pretérito, já defasado. Eu sou eu, *nas* minhas circunstâncias, porém também somado aos hábitos que trago comigo de quem já fui, nas circunstâncias pelas quais passei, mas também nas quais fui lançado. A *dissidenz*, portanto, é o movimento que se abre a cada reavaliação constante e radical das responsabilidades que se está podendo amar agora, no simples ato de viver. Responsabilidade é *poder ser*. Poder-ser é amor.

A *dissidenz* não é um alento, ao contrário, mas *pode* escolher as inquietações com as quais se quer viver neste instante – e sempre só há o instante. A liberdade de si não termina onde começa a do outro, ela se expande e se multiplica *com* a do outro. Por onde passa, a *dissidenz* corrompe, subverte, transgride – ou não faz nada, ou faz alguma coisa, ou faz ambas. Não há regras possíveis para viver o *poder ser*, a não ser, sendo.

A *dissidenz* é o outro nome da vida que vive. Ela se manifesta enquanto movimento encarnado *no* tempo, não ama a si mesma, ao contrário, ela é sua própria assassina. O que ela ama, não é quem é, foi ou será, mas esse movimento que a mantém presente naquilo que há de mais profundo no mundo: a sua superfície significativa em que esse movimento pode criar combinações impossíveis. Nesse sentido, a *dissidenz* é um *amor mundi*.

A morte, que só ela, excetuando Deus, tem o poder de subtrair o homem ao mundo, reenvia à eleição no seio do mundo. Teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo. A morte destrói a relação natural no mundo da qual o *amor mundi* é a expressão. (ARENDR, 1997, p 95)

É essa impossibilidade de poder esgotar tudo, que desencadeia o desejo por esgotar tudo que se pode dessa impossibilidade. A *dissidenz* é como que uma dança com os significantes que se dão na existência, porém, seu ritmo não é dado pela música, mas pela vontade, pelo apetite, pelo desejo, pelo *poder* de dançar.

Para que não lhes pisem os pés aqueles que persistem em marcar passo pela fixidez da música imposta, porém, que tampouco se veja tentado a abandonar o salão na esperança de “a sua música” começar a tocar, bem como muito menos conformar-se com os passos estereotipados daqueles que almejam serem excelentes no ritmo da música dos outros; o dissidente absurdo, ao invés disso tudo, mantém-se no salão; todavia, dança o seu ritmo subvertendo não a verticalidade da música – tentando colocar a sua própria música no lugar dos céus, tornar-se, assim, Deus –, mas uma subversão que se dá pela combinação na horizontalidade junto àqueles que a dançam aqui na Terra comum, de todo mundo e qualquer um.

Não muda a música, tampouco os passos de quem dança, o que o dissidente absurdo faz é combinar seu corpo com o corpo de qualquer um e a música de todos. Ele muda de par de acordo com a frequência e o ritmo e acordes do seu próprio corpo. Em cada momento da música, o corpo do dissidente, performaticamente, exige ser expresso de uma forma diferente, esta, quase sempre, poderá se encaixar em outro corpo que, ao mesmo tempo que segue o ritmo da música vertical, está aberto à horizontalidade do ritmo dissidente. É um ponto de encontro, uma afecção, um acontecimento. Acaso ou destino, os deuses que digam, mas sempre há uma brecha, por menor que seja, para aqueles que não impõem resistência às pedras, mas são capazes de furar as rochas com sua leveza cortante, desconcertante, estonteante. Dissidir é flutuar, ser *flâneur* existencial, convidando com seus passos maleáveis, seu calor envolvente, novos bailarinos que não esperam nada do céu, apenas daquilo que é possível agora no horizonte morno e perfumado de um mundo rosáceo.

Goza o poeta desse incomparável privilégio de poder ser, a bel-prazer, ele próprio e outrem. Igual a essas almas errantes em busca de um corpo, ele entra, quando quer, na personagem de qualquer um. Para ele apenas, tudo está vacante; e se alguns lugares lhe parecem estar fechados, é que a seus olhos não valem a pena ser visitados. (BAUDELAIRE, 1855/2007, p 69)

Zaratustra: o dissidente absurdo

Zaratustra deixou-se escrever por um curioso livro em que Nietzsche se coloca como autor: “*Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*”. O que está escrito nele sobre esta peculiar personalidade é que, quando chegou aos trinta anos, Zaratustra

resolveu abandonar sua pátria e partiu para as montanhas. Lá, nutriu-se apenas de seu espírito e de sua solidão, por dez anos. Até que em uma manhã qualquer resolveu descer de sua montanha para reencontrar-se com os seres humanos, a quem amava tanto. Chegando na cidade, a plenos pulmões, ele falou a todos que queriam ouvir: “Eu vos anuncio o super-homem. O homem existe para ser superado. Que fizestes para o superar?”. E assim ele continuou: “Até agora todos os seres criaram alguma coisa superior a si mesmos. E vós quereis ser o refluxo desse grande refluxo e, em vez de superar o homem, preferis retornar ao animal?”.

Intrépido, afirmava sem medo, com uma convicção cáustica: “O super-homem é o sentido da terra”. Cada vez mais entusiasmado, tal qual Sócrates exortava os atenienses a atentarem para suas virtudes, Zaratustra não se cansava: “Eu vos exorto, meus irmãos! Permanecei fieis à terra e não acreditais naqueles que vos falam de esperanças supraterrrestres”.

Ele também tinha, inclusive, as suas metafísicas, ainda que às avessas: “Em outros tempos, blasfemar contra Deus era o maior dos ultrajes, mas Deus morreu e com ele morreram esses blasfemadores. De ora em diante o crime mais atroz é ultrajar a terra e ter em maior conta as entranhas do insondável do que o sentido da terra!”

A saúde de sua alma ele buscava no corpo. Esse fisiologista da alma visava seu corpo, porque era com ele que metabolizava as suas vivências como experiências pessoais e singulares: “Outrora, a alma olhava o corpo com desdém. Nada era tido em mais alta estima que esse desprezo. A alma queria que o corpo fosse fraco, horrível, consumido de fome. Julgava deste modo libertar-se furtivamente dele e da terra”.

Essa era sua filosofia, respeitar e vivenciar essa grande razão que é corpo. “Mas vós, meus irmãos, dizei-me: que diz vosso corpo de vossa alma? Não é vossa alma miséria, imundície e lastimável conformidade?”

Ele era tido como o sábio que venceu, de um só golpe, a Deus e ao Nada. Isso significava que ele tinha se libertado, não do sofrimento, mas da busca pela explicação que garantisse um *sentido* para esse sofrer. Pior do que o sofrimento em si, é a não justificação desse sofrer. Zaratustra, porém, não precisava mais de explicações, a contradição passou a conviver ardentemente dentro de si, ele fez do perigo seu caminho. Aos quatro ventos professou: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem. Uma corda sobre o abismo. Perigosa para percorrê-la, é perigoso ir por esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.”

Como um amante do perigo, ele sabia amar, e queria ensinar essa sua forma de amor ao mundo. “O que é grande no homem é ele ser uma ponte e não uma meta. O que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um declínio”.

“Eu só amo aqueles que sabem viver no estado de declínio porque são esses que chegam ao alto e além”.

Seu cansaço e maior peso era o marasmo. A vida para ele exigia ser vivida, não podia ser deixada para ser consumida pelo tédio. Assim ele advertia: “Nenhum pastor e só um rebanho! Todos querem a mesma coisa, todos são iguais. Aquele que pensar de modo diverso, que encaminhe voluntariamente seus passos para o manicômio”.

Por essa razão, por se considerar pensando assim tão diferente é que Zaratustra era tão incompreendido, mas sua incompreensão não fazia dele solitário, ele tinha a sua gigantesca caverna, com todos os seus animais, a sua águia e a sua serpente. Porém, por amor aos homens ele descera dos altos e aceitou o declínio porque sabia que declinar era se superar. Para isso, instigava a todos abandonarem as pretensões de outro mundo. “Mas esse ‘outro mundo’, esse mundo desumano, esse mundo desnaturado que é um nada celeste, jamais fala às entranhas do ser, mas somente através da voz do próprio homem”. E tinha razão, ele sabia que fazer falar o ser era a mais insólita das ambições. “Com efeito, este Eu, cheio de contradição e confusão, é ainda o que mais lealmente fala de seu ser, este Eu que cria, que quer, que avalia, que é a medida e o valor das coisas”.

Desse pequeno reconhecimento ele derivou um saber. “Meu Eu me ensinou um novo orgulho que ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas areias das coisas celestes, mas levar com sobranceira a e erguida uma cabeça terrestre que confere à terra um sentido.”

Esse difícil saber, Zaratustra alcançou a partir de uma outra difícil inversão: “Aos que desprezam o corpo tenho uma palavra a dizer. Não lhes peço para mudar de opinião e de doutrina, mas somente para se desfazerem de seu próprio corpo e dessa maneira se tornarão mudos”. Esse saber ele aprendeu com os mais sábios, tão sábios que não sabem nem de sua própria sabedoria. “‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não haveríamos de falar como crianças? Mas o homem desperto, aquele que sabe diz: ‘Eu sou todo corpo e nada mais. A alma é apenas designativo de qualquer coisa do corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é

também tua razão pequena, a que chama espírito, meu irmão, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão”.

As profecias de Zaratustra deram carne ao vir a ser da *dissidenz* : “Há mais de mil sendas que nunca foram trilhadas, mil fontes de saúde e mil ilhotas de vida. Inesgotáveis e inexplorados, assim permanecem ainda e sempre o homem e a terra dos homens. Vigiais e escutai, solitários! Do futuro chegam ventos que batem as asas em segredo. Aos que possuem ouvidos apurados chega a boa nova. Solitários de hoje, que viveis marginalizados, algum dia deveis chegar a ser um povo. Na verdade, um lugar de cura, isso é o que deverá ainda se tornar a terra. Já a envolve um novo odor, portador de saúde, e uma nova esperança”.

Termina com esperança essa profecia... Deixada no ar por Zaratustra antes de partir pela primeira vez. “Agora, meus discípulos, vou embora sozinho! Parti daqui vós também, parti sozinhos! Assim o quero. Na verdade vos aconselho: afastai-vos de mim e precavei-vos contra Zaratustra! Melhor ainda, envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado! O homem que busca o conhecimento não só deve poder amar seus inimigos, mas também poder odiar seus amigos. Mal se recompensa a um mestre, se dele ficarmos sempre discípulos. E porque não quereis arrancar nada de minha coroa? Vós me venerais! Mas que acontecerá se um dia vossa veneração desaparecer? Tomai cuidado para que uma estátua não vos esmague! Dizeis que acreditais em Zaratustra, mas que importa Zaratustra? Vós sois meus fieis, mas que importam todos os fieis? Vós ainda não vos havíeis procurado quando me encontrastes. Assim fazem todos os fieis. Por isso é que toda fé é tão pouca coisa. Agora vos ordeno que me percais e vos encontreis a vós mesmos. E só quando todos me houverdes renegado quero voltar para vós. Na verdade, meus irmãos, então procurarei com outros olhos aqueles que perdi. Então vos amarei com outro amor. E uma vez mais voltareis a ser meus amigos e filhos de uma só esperança. Então quero estar a vosso lado pela terceira vez, para festejar convosco o grande meio-dia. E o grande meio-dia será quando o homem estiver na metade de seu trajeto entre o animal e o super-homem, se mantiver firme, como sua esperança suprema, e festeja seu caminho para o ocaso, porquanto será o caminho para um novo amanhã. Então o que declina se abençoará a si mesmo por estar passando para outra esfera. E o sol de seu conhecimento atingirá seu zênite. ‘Todos os deuses morreram. Agora queremos que viva o super-homem!’ Que seja esta, chegado o grande meio-dia, nossa última vontade!”

Assim falava e assim falou Zaratustra. Ele dobrou e dobra as palavras e suas ações sobre si mesmas. Literatura e filosofia, poesia e profecia. Não se sabe onde está a verdade, se na esperança ou no desespero, na melancolia ou na alegria. Zaratustra, ao tornar irrelevante a verdade, inventou a *dissidenz*: o riso misturado às lágrimas, à dúvida e à paixão.

Se até então não sabíamos como nos relacionarmos diante de uma ação necessária e sempre violenta, agora descobrimos que só a poesia é verdadeiramente ética, porque nela há o silêncio. E este, ainda que seja beligerante e destrutivo, não se impõe, mas convida este outro a se combinar consigo. Se a poesia é combinação, o *ethos* absurdo é aquele que impertinente abre-se aos outros *ethos* e convida a uma experiência que começa e termina no silêncio, mas que entre esses dois extremos, admite, acima de tudo, o riso comum.

Quinto epílogo¹²

Diante do absurdo há a revolta, esta inaugura o movimento, este, por sua vez, materializa-se na dissidência, esta gera eventos políticos. Por fim, a *dissidenz* recoloca a política frente a frente com o absurdo. Explicita, assim, que aquilo que sobra dos eventos políticos já não é mais política propriamente dita, mas os seus escombros, as instituições, os valores, as tradições que ficaram como que testemunhos da passagem dessa potência desclassificatória e perturbadora que foi.

¹² AH, SIM, A VELHA POESIA...

Poesia, a minha velha amiga...
 eu entrego-lhe tudo
 a que os outros não dão importância nenhuma...
 a saber:
 o silêncio dos velhos corredores
 uma esquina
 uma lua
 (porque há muitas, muitas luas...)
 o primeiro olhar daquela primeira namorada
 que ainda ilumina, ó alma,
 como uma tênue luz de lamparina,
 a tua câmara de horrores.
 E os grilos?
 Não estão ouvindo, lá fora, os grilos?
 Sim, os grilos...
 Os grilos são os poetas mortos.

Entrego-lhe grilos aos milhões um lápis verde um retrato
 amarelecido um velho ovo de costura os teus pecados as
 reivindicações as explicações – menos
 o dar de ombros e os risos contidos
 mas
 todas as lágrimas que o orgulho estancou na fonte
 as explosões de cólera
 o ranger de dentes
 as alegrias agudas até o grito
 a dança dos ossos...

Pois bem,
 às vezes
 de tudo quanto lhe entrego, a Poesia faz uma coisa que
 parece que nada tem a ver com os ingredientes mas que
 tem por isso mesmo um sabor total: eternamente esse
 gosto de nunca e sempre.

Mário Quintana

A *dissidenz* é aquilo que, portanto, excede a dissidência: o seu movimento. Eu poderia dizer que ela é a dissidência em ato, sem o dissidente atuante. É o próprio vir a ser dissidente, o seu devir, aquilo que vem, passa e se vai antes de ser percebido, localizado ou mapeado. É o próprio movimento que movimenta os movimentos. Ela seria a própria virtualidade tornando-se atual, um acontecimento. É ela que restitui ao dissidente absurdo a sua capacidade de envergonhar-se de ainda estar sendo quem já não é mais.

Sua outra face é Ética do Silêncio, esta que se não estiver impregnada na dissidência, deixa esta se transformar uma nova disfuncionalidade funcional. Enquanto a dissidência é capturável, a *dissidenz* é inclassificável. Ela é o próprio absurdo em sua máxima intensidade.

No próximo capítulo, o último, ficará claro que o *ethos* de uma Psicologia Absurda, ou é movimentado pela *dissidenz*, ou esta psicologia não é absurda. Isto porque não basta o movimento, é preciso ele próprio se movimente para fazer viver a vida, essa poesia existencial.

**FRENTE A FRENTE COM
A PSICOLOGIA ABSURDA**

Uma filosofia carnal

Enfim, chegamos ao último capítulo. Obviamente, aqui não se encerra esta dissertação, ao contrário, é bem aqui em que ela começa. Digo isso não de forma meramente retórica, mas, ao invés disso, pragmática. Isso porque todas as reflexões feitas até aqui tinham um objetivo bem específico: provocar o pensamento, fazê-lo se inquietar. Entretanto, provocar não *um* pensamento, qualquer, anônimo, abstrato, e sim um pensamento bastante específico: o pensamento que pensa ou é pensado *na, para e pela* psicologia – não “a” psicologia, mas *uma* psicologia, *alguma* psicologia.

Minha intenção foi a de costurar reflexões nem sempre congruentes, ou se poderia dizer até mesmo pouco convergentes. Pretendi tecer de tal modo essas lógicas e ilógicas até que eu pudesse tramar uma rede de pensamentos que, não necessariamente pensassem algo novo, mas, ao menos – ainda que se possa considerar que se pensou algo já datado – pudessem pensar desde uma perspectiva ao menos relativamente nova, pelo menos razoavelmente instigante. Essa perspectiva foi a da Filosofia do Absurdo.

Como já expus anteriormente, acredito que, em função de sua morte prematura, é possível que Camus não tenha podido ter tempo de amadurecer-se, desenvolver-se sobre o solo do seu próprio pensamento a ponto de entediá-lo com sua própria obra. Tenho a impressão de que, caso ele tivesse podido desfrutar de outros amanhãs, e tivesse podido se voltar sobre sua obra mais vezes, talvez ele a pudesse desenvolver de modo a expandi-la para outros campos, mais amplos. Quem sabe deixar mais claro qual sua perspectiva sobre as questões que, apesar de aparentemente evidentes, são pouco explícitas – ou explícitas demais. Obviamente, isso que estou dizendo é uma suposição. Também seria igualmente possível que, caso ele voltasse à sua obra mais vezes, a tivesse colocado a perder. O certo é que sua obra pode ser considerada razoavelmente enigmática.

Parece certo que toda obra só o é quando póstuma. Até o ponto final que a vida coloca no viver do autor, ele ainda não tem uma obra, mas tão somente um processo. Da mesma forma que cada leitor desfigura, distorce e corrompe o que lê, o autor, à medida que produz, também ressignifica todas as possibilidades interpretativas daquilo que coloca no mundo. O texto é infinito.

Disse isso tudo porque a obra de Albert Camus – assim como, evidentemente, poderia ter sido a de qualquer outro autor – foi utilizada nesta dissertação como uma espécie de oráculo. Muito menos por um caráter divino, idolatria ou mesmo pela capacidade dessa obra de dar respostas, mas muito mais pelas possibilidades que ela abre para serem feitas sempre novas perguntas. Acredito que, conforme a pergunta, bem como o modo como ela for formulada, é possível derivar um novo rearranjo de toda a obra camuseana. Novas organizações que, ainda que não deem respostas conclusivas – ainda bem –, permitem uma interessante problematização das próprias perguntas, mantendo-nos na tentativa de exercer o difícil e raro ato de pensar.

Entretanto, essa sugestão é paradoxal, para não dizer contraditória, isso porque o que a filosofia de Camus desenvolve com sua força instigante dada ao pensar, é acelerar o pensamento a tal ponto em que este se reconheça limitado dentro de si próprio. E é este ponto que interessa, sobretudo à Psicologia Absurda. Isso porque essa psicologia é aquela que se ocupa de tudo aquilo que pode ser traduzido em afetos, paixões; entretanto, se algo se ocupa dos afetos é porque esse algo mesmo já não é um afeto “puro”, ainda que possa ser uma derivação deste. Por esta razão é que o pensamento de Camus é instigante, porque, de certo modo, o que a sua filosofia “pensa” é justamente como fazer o corpo sentir. Ao levar o pensamento ao limite de seus próprios paradoxos, Camus resgata a potência dos afetos. E é essa carne que ele restitui à filosofia que torna possível pensar vividamente todas as questões problematizadas aqui desde a perspectiva dessa Psicologia Absurda.

A ética, a política e a própria filosofia como um todo já estão há bastante tempo em algumas dessas reflexões com as quais eu optei me deparar nesta dissertação. De minha parte, o que penso ser uma razoável contribuição é ter apontado – ou mesmo simplesmente ter apenas sugerido – que há uma possibilidade de diálogo frutífero entre alguns autores e conceitos, o que possibilitaria reposicionar a psicologia em mais um campo possível, isto é, não mais no *centro* de alguma teoria, *epistême*, compromisso ou o que quer que seja, mas, ao invés disso, reposicioná-la à margem, *na* margem, em *alguma* margem, em *uma* margem qualquer – ainda que toda margem seja o centro de outras margens.

A insistência na necessidade da marginalização dessa psicologia que estou pensando surge da constatação de que talvez seja a própria busca de algumas psicologias – as quais anseiam definir seu estatuto científico, fazendo frente, portanto, a outras áreas emergentes que disputam as melhores soluções para questão de como

normatizar ou normalizar o comportamento (ROSE, 2008) – o que inviabilize pensar uma especificidade (*específica*) para psicologia.

Essas questões como as da especificidade da psicologia, bem como seus desdobramentos, atravessamentos e críticas já foram diversas vezes ao limite, à exaustão, na tentativa ingrata de terem, quem sabe, de uma vez por todas, esgotado este problema: afinal de contas, do que mesmo trata a psicologia? (FARR, 2004). Porém, por mais esforços que se tenha feito até agora, de tempos em tempos a psicologia torna a ser problematizada naquilo que seria o seu “si mesmo”. Nesse processo, sua história, origem e encadeamentos passam a ser revistos, revisados e tudo volta para onde sempre começou diversas vezes: a um novo suposto caminho certo que a levará a fins – agora sim – finalmente condizentes com toda a sua história *essencial*.

Essa, definitivamente, não é a proposta deste capítulo, muito menos desta dissertação. Aqui não pretendo elaborar respostas ou instituir um novo direito para a psicologia. Não seria coerente com o referencial deste trabalho. O que aposto é tão somente na possibilidade de uma articulação criativa feita a partir da Filosofia do Absurdo, cuja contribuição possa esboçar apenas mais um campo de possibilidades para *alguma* psicologia. Isto é, nos capítulos anteriores, meu esforço foi o de desdobrar a Filosofia do Absurdo até o ponto de suas contribuições poderem ser materializadas nos campos da ética e da política. Neste último capítulo, o que pretendo é sugerir que esses desdobramentos, ao serem relacionados entre si, permitem pensar alguns apontamentos para o esboço de um *ethos* para uma Psicologia Absurda, a qual, como especificidade, constitui-se como uma psicologia radicalmente marginal e dissidente – inclusive de si mesma. Isto é, a questão é pensar na possibilidade da fundamentação de uma psicologia sem fundamentos. Ou, melhor dizendo, numa psicologia fundamentada no absurdo. Essa implicação parte do *pressuposto* – contradições não podem faltar neste trabalho – de que o que é mais próprio da existência humana é sua “absoluta” abertura. Nesse sentido, qualquer psicologia ou filosofia que, para ser como tal, busque *delimitar* seu campo, estipular suas fronteiras, termina, nesse mesmo ato, por afastar-se do seu “objeto”, já que, desde a perspectiva absurda, a subjetividade é aquilo que não pode ser objetificada sem perder-se de si mesma. Como ficará um pouco mais claro adiante, tal psicologia teria menos a ver com a ciência do que com a arte, já que resgataria do ser humano sua dimensão propriamente estética. Isso já seria uma fundamentação? uma delimitação? uma pressuposição? Provavelmente sim... – ainda que não seja.

O primeiro passo para aproximar essa perspectiva absurda da psicologia é, ao invés de insistir na pergunta “o que é a psicologia?” – questão essa, aliás, trabalhada de forma interessante por Canguilhem (1958/1999) – sugiro reposicionar essa interrogação do seguinte modo: “que psicologia é *possível* agora? ”. Para abordar essa problematização de forma produtiva, em um primeiro momento, penso que não seja possível escapar da discussão de uma importante pressuposição: a psicologia pensada pelos psicólogos estaria ao lado da ciência ou da filosofia? Ou de ambas? Ou de nenhuma? Essa é uma das questões que vou abordar agora.

Percebe-se de saída, porém, que, uma vez que os psicólogos se questionem sobre “o que é a psicologia?”, essa discussão já deixa de estar circunscrita ao âmbito específico da psicologia – independentemente de como ela venha ou não a ser definida. Isso porque o próprio fato de nos colocarmos diante dessa questão pressupõe a psicologia como uma entidade dada, desde já, ao pensamento reflexivo e, portanto, de antemão, próxima à filosofia. Sendo que a ciência sempre será uma questão para filosofia, porém esta, ao contrário, nunca poderá ser uma questão propriamente dita para ciência, não parece, portanto, ser possível facilmente questionar a atribuição de um caráter filosófico às psicologias que se propuserem voltar o pensamento sobre si mesmas. É importante, todavia, clarificar um pouco mais o que foi dito. Para isso, é relevante, se não definir, ao menos circunscrever, sucintamente, o entendimento atribuído aqui para os conceitos de ciência e filosofia.

Partindo das apreciações de Heidegger (1987/2001, p. 129), a ciência seria uma questão de método. Ou seja, uma dimensão em que a inter-relação entre procedimentos e instrumentalizações possibilitam ao cientista manipular de forma adequada determinados fenômenos. Nessa mesma linha, a filosofia, por seu turno, seria a instância crítica que, ao tomar como questão o até então inquestionável, deixaria aparecerem e se multiplicarem esses fenômenos, os quais podem vir a ser tomados como objetos pela ciência, posteriormente. Desse modo, a filosofia não poderia ser tomada pela ciência como questão porque não compete a esta ocupar-se de questões. Ou seja, enquanto a filosofia pensa, opina e problematiza, a ciência submete à experimentos, busca correlações, regularidades, consensos; enfim, ela anseia por explicações – ao menos um certo tipo de ciência.

Por certo, este modo de pensar a psicologia – como uma ciência – está cada vez mais em alta, sobretudo com a acelerada substituição das estruturas tópicas clássicas (*id*, *ego* e *superego*) pelo novo personagem central à constituição da subjetividade: o

cérebro e suas complexidades neuroquímicas (ROSE, 2008). Entretanto, essa cientifização da psicologia acarreta, ao menos, um duplo problema ao se pensar a sua especificidade. Primeiro, uma crise de identidade em função de ela estar próxima demais de outras ciências empíricas, tornando-se, assim, como que apenas mais um campo auxiliar e especializado – nos dias de hoje uma importante coadjuvante das neurociências e psiquiatrias, por exemplo.

O segundo problema deriva do primeiro, já que essa aproximação demasiada tende a instigar que a especificidade da psicologia – seu *si mesmo*, suas fronteiras, seus limites – torne-se objeto de reflexão filosófica para os próprios psicólogos. Isto é, mesmo que se aceite o caráter científico e coadjuvante da psicologia, ainda sim, ela por ser “PSICOLOGIA” e não psiquiatria, neurociência ou qualquer outra especialidade, deve ter alguma especificidade para continuar podendo ser relevante como coadjuvante às demais ciências com as quais ela passa a compartilhar de uma mesma epistemologia, ontologia, ética e etc. A questão, porém, é que uma vez que os psicólogos reflitam sobre a especificidade da psicologia para melhor adaptá-la como coadjuvante das demais ciências, eles já não estarão mais fazendo a ciência psicológica que pretendiam, e sim entrando novamente no campo da filosofia.

O que quero dizer com isso é que, aceitando a psicologia como uma ciência – e, portanto, não uma filosofia –, acarreta-se um duplo e contraditório distanciamento da psicologia de “si mesma”, já que não estará, nem sendo suficientemente competente como coadjuvante – já que estará pensando sobre sua especificidade ao invés de simplesmente se adaptar às demandas das outras ciências, estas sim, bem delimitadas e definidas –, assim como também não estará sendo filosófica, uma vez que parte da premissa de que é científica. Provavelmente é essa fissura, essa rachadura, a qual parece ser até certo ponto constitutiva da história da psicologia, o que faz com que volta e meia ela se torne uma questão para si mesma. Contudo, depois de tantas voltas ainda se mantém a mesma pergunta: qual é o si mesmo da psicologia?

O que vou sugerir aqui é que não parece ser possível pensar a psicologia abdicando de seu caráter filosófico, uma vez que até a singela e objetiva proposta de uma “ciência do comportamento” já pressupõe uma infinidade de problemas filosóficos a serem discutidos seriamente, os quais implicam, necessariamente, dimensões éticas, epistemológicas, antropológicas, ontológicas e políticas. Em outras palavras, o problema é que, para a psicologia se tornar científica, ela precisaria, necessariamente, antes de mais nada, ter refletido, filosoficamente, sobre sua especificidade e concluído

que seu si mesmo é científico. O impasse, porém, se mantém, já que para chegar a essa conclusão sobre seu si mesmo científico ela precisaria, antes disso, ter refletido filosoficamente, tanto sobre si mesma como sobre o si mesmo da ciência. Como ela chegaria a essa conclusão sem ter sido, inicialmente, filosófica? Nesse sentido, a única forma de uma psicologia ser especificamente científica é, em dado momento, abortar seus pressupostos filosóficos, como que se, de uma hora para outra, tivesse nascido do éter. Voltaríamos assim, portanto, às teorias que defendem a geração espontânea.

A problemática apresentada até aqui se pode resumir da seguinte forma: parece ser bastante acertado reconhecer que a psicologia pode estabelecer relações muito próximas tanto com a ciência *científica* como com a filosofia. No entanto, a própria psicologia já pode ser pensada, ela mesma, como um fenômeno derivado, necessariamente, de uma reflexão filosófica prévia. Em outras palavras, pode-se caracterizar a psicologia como estando em um *entre*, e por estar nesse espaço – a meio caminho entre a ciência e a filosofia – ela se torna, até certo ponto, tanto insuficientemente científica, como também incapaz de refletir, filosoficamente, sobre si mesma até o seu limite. Isso porque, caso ela tome para si a tarefa de refletir filosoficamente, ao extremo – para manter-se coerente –, ou ela não estará mais fazendo filosofia de modo adequado – uma vez que circunscrita ao estreito âmbito da psicologia –, ou não estará mais fazendo psicologia propriamente dita – uma vez que completamente confundida com a ação de filosofar.

Essa perplexidade, aliás, – subjacente quando as tênues fronteiras da filosofia e da psicologia se encontram – foi fator de significativos desencontros e equívocos – produtivos ou não – na história recente da psicologia. Sobre isso, é interessante apontar as relações estabelecidas entre a filosofia analítica de Heidegger e as psiquiatrias clínicas de Medard Boss e, sobretudo, de Ludwig Binswanger. Estas, apesar de altamente reconhecidas nos campos da psiquiatria e da psicologia, encontram dificuldades, ainda hoje, em se manterem fiéis aos pressupostos heideggerianos quando examinadas desde um ponto de vista estritamente filosófico (HEIDEGGER, 1987/2001, p. 151).

O ponto que parece ser mais premente nesses atravessamentos conturbados é que, enquanto a filosofia encontra sua razão de ser justamente na insuficiência e na indeterminação dos fenômenos – ou do fenômeno existencial como um todo –, a psicologia, por sua vez, assim como outras das chamadas ciências humanas, encontra sua razão de ser em si mesma, impondo como limite à reflexão o pressuposto de que sua

razão de ser interna, bem como seus axiomas teóricos, epistemológicos e ontológicos, deve ser inquestionável e suficiente para arrazoar sua existência enquanto *ciência*. Isso é assim, pois uma reflexão filosófica feita no âmbito de uma ciência que ultrapasse seus próprios limites – a ponto de constatar a sua própria irrelevância – não seria frutífera para a referida ciência, ainda que, filosoficamente, a constatação da irrelevância de uma ciência seja uma questão altamente produtiva e pertinente à filosofia.

É justamente essa tensão possivelmente insolúvel entre a busca de horizontes ilimitados solicitados pela filosofia e a limitação inerente às formas consolidadas das ciências que faz com que a psicologia encontre-se em uma relação, no mínimo, difícil quando, ou se aproxima demasiadamente da filosofia, ou, ao inverso, afasta-se demasiadamente dela. A confusão, no primeiro caso, surge no exato momento em que a psicologia – afastando-se das limitações impostas pela ciência – coloca-se a pensar sobre si mesma. Caso seja rigorosa, vê-se às vias de chegar a determinado ponto que, por estar próxima demais da filosofia, não só corre o risco de perder sua identidade – o próprio si mesmo sobre o qual reflete –, como também pode se ver tentada a colocar em xeque pressupostos da própria validade fundamental de seu empreendimento científico – uma vez constatado que refletir sobre o seu si mesmo afasta esse seu si mesmo do empreendimento científico. Por outro lado, nesse segundo caso, uma vez que a psicologia opte por tentar abandonar a reflexão filosófica por inteiro – confundindo-se com um mecanismo estritamente procedimental – pode terminar por objetificar e precisar sua prática e o próprio ser humano de tal forma que chegue desfigurá-lo em suas possibilidades, sempre virtuais. A consequência disso é que, movida por uma busca por exatidão, essa forma de psicologia corre o risco de perder seu rigor. Isso porque, pensar rigorosamente o existir humano, é pensá-lo de acordo, e fielmente, a como ele se apresenta em si mesmo, isto é: inexacto, imprevisível, aberto, criativo, singular; o oposto, portanto, do modelo das ciências matemáticas, tributárias da exatidão (HEIDEGGER, 1987/2001, p. 109).

Se observarmos atentamente, no parágrafo anterior há várias afirmações que só podem ser consideradas válidas dentro de determinados referenciais epistemológicos, ontológicos, éticos e políticos. Isso ocorre porque é difícil – para não arriscar o termo impossível – pensar numa psicologia completamente fora de todo e qualquer marco antropológico, alheia ao contexto, ao mundo de quem a diz. A filosofia, por outro lado, ainda que também pareça impossível pensá-la não estando correlacionada de alguma forma ao ser humano, não necessariamente deve dizer respeito a ele de modo específico

e historicamente situado, o que, em sentido estrito, seria impossível no caso da psicologia. Isso porque não parece ser possível pensar a constituição de uma ciência humana que não pressuponha uma antropologia situada. Contudo, pensando filosoficamente, ainda que esse pensar possa estar circunscrito e atravessado por um marco antropológico específico, o pensamento filosófico propriamente dito não se restringe, necessariamente, a uma situação antropológica pontual – ou, caso se restrinja, é à situação antropológica do próprio Ocidente como um todo. Contudo, do lado da psicologia, pensá-la já é pensar, desde já, a *partir de* e *para* uma forma restrita, limitada e situada de ser humano histórico. Mais do que isso, pensar uma psicologia também é restringir a própria *psyché* a uma forma fechada e datada de psiquismo – mesmo que, paradoxalmente, essa forma de psiquismo fechada e datada venha a ser *definida* pela abertura: definir-se como abertura é também, em certo sentido, uma forma de restrição, já que exclui do existir humano a possibilidade de pensá-lo como restrito.

Até aqui gostaria de deixar esta como a grande questão: enquanto a filosofia se ocupa de ideias, conceitos, argumentos ou do pensar propriamente dito; a psicologia ocupa-se dos seres humanos de carne e osso, viventes no aqui e agora – ainda que se quisesse afirmar com Comte (1852/1978) que os vivos possam ser “sempre, e cada vez mais, governados necessariamente pelos mortos” (p. 151).

Por essa razão, por mais que não se possa ser ingênuo a respeito da interferência da filosofia na realidade concreta, *positiva*, ainda sim, deve ter-se em mente que ela se ocupa do pensamento sem, necessariamente, um pensador encarnado, corporificado. A psicologia, por sua vez, ocupa-se, necessariamente, de uma pessoa, de um corpo, de uma corporificação da existência. Aqui considero que seja onde se situa o impasse constitutivo da psicologia – essa filosofia carnal: ela necessita, ao mesmo tempo, estar situada tanto na materialidade de um marco filosófico – sobretudo ético e político –, como na materialidade do corpo que experiência essa materialidade como tal. Este é o *ethos* da psicologia. Ignorar isso é ignorar sua especificidade, mas, acima de tudo, tentar de modo vão alcançar a pretensão redentora de agir irresponsavelmente. Porém, ser corpo já é, desde já, ser responsável.

Dito tudo isso, desde essa perspectiva que estou me valendo aqui, parece ser possível pensar que, apesar da psicologia estar *entre* a filosofia e a ciência, ela não é *nem* filosofia, *nem* ciência. Isso porque esse *entre* no qual ela se situa está marcado por sua ocupação para *além* da materialidade, da empiria, dos objetos; porém, ao mesmo tempo, *alguém* da abstração. Isso porque a psicologia se ocupa do *corpo-vivido*. E se

concordarmos que esse é o caso – ao menos para a psicologia que estou problematizando aqui – então “fazer” psicologia e vivenciá-la, tornam-se questões indissociáveis, já que o viver é a própria totalidade da parte desses corpos que não jazem à nossa frente, mas que vivem: “quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p.269). Voltarei a esse ponto, mas é importante destacar que viver implica escolhas; escolhas, uma ética; toda ética, uma política; toda política, uma epistemologia; toda epistemologia, uma ontologia; toda ontologia, escolhas... (não necessariamente nessa ordem).

Talvez esteja começando a ficar claro que nesse movimento de exaltação e negação, afirmação e contradição, nem sim, nem não, começa a surgir o movimento desencadeado pela revolta: a dissidência propriamente absurda, a *dissidenz*. Acredito que a essas aporias desencadeadas por esse modo de pensar a psicologia – como uma filosofia carnal – é que a Filosofia do Absurdo pode-se antepor, não para resolver ou fornecer conclusões, muito pelo contrário, o absurdo é silencioso. Porém, a partir dessas contribuições, acredito que é possível deixar emergir deslocamentos que permitam o aparecimento de outras formas de pensar e transformar o que temos agora como sendo o que é a psicologia, não só produzindo novos modos de compreendê-la, mas inclusive, tencionar os próprios limites dos conceitos de ciência e, por que não?, da própria filosofia, bem como as fronteiras que supostamente separam a ambas. Isso porque, uma Filosofia Absurda – como foi visto no primeiro capítulo – sustenta-se num raciocínio também absurdo, cuja característica distintiva é o reconhecimento dos limites não como restrições, mas como a própria condição do movimento da existência. Sendo assim, a partir dessa filosofia, é possível superar a binariedade sustentada pelos extremos, situando-se, assim, em um espaço mediterrâneo, o que acredito ser exatamente um lugar para essa psicologia – marginal e dissidente.

A proposta desse capítulo é, então, a de sugerir que é possível pensar a psicologia que estamos tendo agora como um campo, sem dúvida, limitado e datado, quem sabe prestes a desaparecer – portanto ao lado da ciência; entretanto, nem por isso menos capaz de se colocar de forma criativa em relação às regras, ordens e ordenações comuns que estão atuando sobre nós agora, isto é, subjetivando-nos, dando carne à existência concreta do ser humano atual – portanto ao lado da filosofia.

A Psicologia Absurda: uma criação sem amanhã

Esse *entre* que materializa essa filosofia carnal é possível de ser pensado a partir das contradições derivadas do absurdo. Menos do que um referencial de trabalho para a psicologia, o absurdo, neste caso, apresenta-se como uma possibilidade sempre presente para novas aberturas e pensamentos singulares. Isso porque, se o absurdo impõe a igualdade ontológica como a condição existencial humana, a partir de quais critérios alguns humanos seriam mais iguais que outros para estabelecerem quais critérios que contariam mais ao se pensar o viver de outrem?

O absurdo, como foi desdobrado até aqui, não fornece respostas, apenas marca as limitações de nossas perguntas. Mais do que isso, ele marca no existir humano a sua paradoxal condição de poder estar aberto às limitações. Com isso, portanto, ele inaugura uma espécie de hospitalidade radical, já que fundamenta, paradoxalmente, a não fundamentação como um *ethos* muito singular, aquele preenchido pelo silêncio.

Talvez nada seja mais acolhedor do que a plenitude vazia do silêncio. E é em função disso que uma Psicologia Absurda pode ser concebida como a prática, uma *práxis*, da intensificação desse silêncio até sua máxima potência. Desse ponto para adiante, só a criação liberta. Isso porque, diante da intensificação desse silêncio ontológico, qualquer configuração vê solapada sua aparente solidez, totalidade ou invariabilidade. A lúcida percepção do silêncio explicita, em sua mudez insondável, a ausência – que se faz presente – de todos os gritos possíveis, porém ainda sem voz. O que a Psicologia Absurda faz, através da Ética do Silêncio, é tão somente estabelecer a relação entre esse grito sem voz e essa voz calada. Em outras palavras, ela antepõe às claustrofóbicas grades e muralhas singulares a perspectivação insondável da sutil e violenta pluralidade plural do silêncio. A voz desse grito enclausurado é a revolta e o corpo que ela atravessa percebe, no instante da revolta, que a sua limitação é a condição de possibilidade para sua abertura. Essa imagem é contraditória, pois, apesar de explicitar o deserto existencial enfim iluminado pelo absurdo, essa imagem do silêncio é ao mesmo tempo acolhedora, pois a revolta diante dessa absurdidade termina por inaugurar um novo *cogito*: “eu me revolto, logo nós existimos” (CAMUS, 1951/2011, p. 128).

Se o absurdo fosse um abismo ao estilo kierkegaardiano, a revolta seria, ao invés do salto, o reconhecimento, por aquele que se vê cara a cara com o insondável, de que

há na tensão dessa vertigem algo que lhe é próprio, ainda que não inteiramente seu: a própria tensão derivada dessa relação com o abismo. Essa tensão torna-se, então, o que poderia haver de mais singular na revolta. E é essa tensão que viabiliza, diante do absurdo, a experiência da liberdade possível: o desvencilhamento de tudo aquilo que, mesmo que experienciado como fato, jamais poderá voltar a ser sentido como direito novamente. Isso porque, desde essa perspectiva, não seria possível haver direito ou justiça que não fossem obra de Deus. Uma vez que no mundo absurdo este não entra no cálculo dos assuntos humanos, todo direito ou justiça tornam-se, eles próprios, simples fatos; desse modo, portanto, sempre passíveis de serem superados ou ao menos terem explicitada sua contingência brutal.

Fazer perceber que, repentinamente, não há mais direito possível no mundo – ainda que possa haver todos –, isto é, que, ontologicamente, nada *deve* resistir por direito, é o próprio da Psicologia Absurda. O desencadeamento desse processo visa ao fim em si mesmo que é a sede pelo viver, movimento este que – desde essa perspectiva – só pode ser vivido como tal na superação constante das prescrições que se interpõem ao viver – prescrições sem dúvida, ao mesmo tempo, limitadoras e potencializadoras.

Em suma, uma Psicologia Absurda faz viver a *dissidenz*, esse movimento paradoxal derivado do absurdo e animado pela revolta que se expressa na positivação da negatividade, isto é, promovendo a destruição ativa dos fatos que assumiram a posição de direito nos processos de subjetivação.

Sendo assim, o absurdo pode ser pensado aqui tanto como um instrumento metodológico como teórico para a vivência de uma Psicologia Absurda. É a partir dele que se torna possível o mecanismo de, no mesmo movimento, explicitar-se as restrições – os fatos – e suas contingências – uma vez que não podem mais ser considerados direito. Como dito anteriormente, é essa a questão a que se propõe Camus: a de reconhecer a limitação do existir humano tal como se apresenta, considerando esse estar limitado não apenas como uma restrição ou privação, mas como a própria condição para vivenciar e sentir o movimento da vida em sua plenitude possível.

Porém, reconhecer não é aceitar. E é dessa tensão permanente que se origina a revolta como a condição por excelência do movimento criativo do viver. A vivência de uma Psicologia Absurda acende essa revolta ao apontar que, mesmo que a condição existencial seja uma restrição – no sentido de o ser humano ver-se limitado em suas possibilidades –, é da lucidez ativa em relação às possibilidades remanescentes, bem como das possibilidades derivadas das próprias limitações, que deriva a condição para

que as mesmas sejam esgotadas. Isto é, o *ethos* de uma Psicologia Absurda desencadeia o processo de viver intensamente tudo aquilo que agora é percebido como *possível* de ser vivido com a máxima intensidade, uma vez que a vida passa a não estar mais circunscrita ao estreito âmbito daquilo que é puramente factual. Em outras palavras, a Ética do Silêncio, inerente a uma Psicologia Absurda, explicita que a sempre renovada possibilidade de criar ou inventar é constitutiva daquilo que está dado agora como constituído, acabado, delimitado.

Por isso a Filosofia dos Limites que propõe Camus não implica nenhum tipo de conformismo. O possível a que sua filosofia alude não é aquele já dado; antes disso, deriva da capacidade criativa de interferir naquilo que está atualizado. Interferir, porém, não apenas atualizando latências (aquilo que já é dado como potencial desde já), mas também – e, sobretudo – criando condições de outros devires (ou produção de novas latências).

A proposta de Camus, portanto, é pensar como fundante da existência esse *ethos* capaz de desdobrar-se de modo a sustentar o sentido para vidas que optaram por viver alheias a um sentido universal. A ideia desse sentido universal poderia ser substituída pela de moral, já que Camus afirma que no mundo só seria possível existir uma única moral: a ditada por Deus. Nesses termos, toda e qualquer experiência alheia a essa moral tornar-se-ia equivalente e indiferente, a tal ponto que a própria experiência de cumprir algum dever moral específico torna-se, ela própria, uma experiência tão legítima e indiferente como qualquer outra, apenas um “capricho”, como diria o autor. Para ele, no entanto, as morais que não são aquela ditada por Deus são como que justificativas; porém, para os que estão embebidos no absurdo, não há nada para ser justificado, a questão é apenas responder carnalmente em ato a pergunta: “como viver?”.

Desse modo, a *práxis* de uma Psicologia Absurda é a construção de um campo – ou *ethos* – no qual vidas podem se experimentar em sua máxima potência singular, lúcidas, no mesmo movimento, de seus limites e de suas possibilidades. Essa psicologia – confundida com a arte – assume que o conteúdo e a forma da vida é a sua própria expressão. Aprende com o absurdo, portanto, que a estética do viver é tudo o que se pode apreender da vida: “o problema para o artista absurdo é adquirir o *savoir-vivre* [saber-viver] que supera o *savoir-faire* [saber-fazer]” (CAMUS, 1942/2012, p. 101).

Camus (1942/2012) destaca que imbuídos da lucidez absurda, tudo o que resta é “um destino cuja saída é fatal”; no entanto, continua ele, “à margem dessa fatalidade

única da morte, tudo, alegria ou felicidade, é liberdade” (p.166). Para ele, “a diversidade é o lugar da arte” e “todo pensamento que renuncia à unidade, exalta a diversidade”. Por essa razão é que uma Psicologia Absurda não deve estar fechada nos estreitos muros da ciência – em sentido estrito –, tampouco jogada na amplidão etérea da filosofia – em sentido lato; ao invés disso, essa filosofia carnal não poderia deixar de ser concebida como uma arte, e aquelas e aqueles que a praticam – ou a vivem – como seus artesãos. Nesse ponto, provavelmente Camus (1942/2012) concordaria comigo quando ele aponta para a arbitrariedade histórica que foi a separação entre arte e filosofia, já que para ele

O artista, tanto quanto o pensador, compromete-se com sua obra e se transforma dentro dela. Tal osmose levanta o mais importante dos problemas estéticos. Ademais, nada mais inútil que essas distinções por métodos e objetos para quem está convencido da unidade das metas do espírito. Não há fronteiras entre as disciplinas que o homem emprega para compreender e para amar. Elas se interpenetram e a mesma angústia as confunde. (CAMUS, 1942/2012, p. 100)

Pode-se dizer que compreender e amar são as duas faces da Psicologia Absurda – ainda que o amor seja amplo demais para que se possa compreender e a compreensão seja restrita demais para que com ela se possa amar. A verdade é que a Psicologia Absurda é justamente esse espaço *entre* porque ela é campo, o *ethos*, onde se interpenetram os extravasamentos das disciplinas que separadamente querem dar conta da mesma angústia que as confunde. Por essa razão é que ela se faz uma filosofia carnal, em que a carne dá os limites à filosofia e a filosofia retira a carne de suas limitações.

É a percepção lúcida dessa condição humana – desse estar limitado dentro das próprias possibilidades, isto é, não saber até que ponto se sabe – o que autoriza um mergulho na vida “com todos os excessos”. Dito de outro modo, não haveria limites para aqueles que desde já são constituídos pelo signo da limitação. Contudo, essa lucidez ativa – a qual empurra violentamente pra dentro da vida, não para fora dela – é um evento que irrompe de forma imprevisível. Atentar e potencializar os sinais desse vulcão adormecido é um dos aspectos da Psicologia Absurda. Ela dá vida a esse mergulho através da Ética do Silêncio que a constitui, cuja capacidade de desorganizar os fatos – mostrando, desse modo, sua precariedade e contingência – permite ao novo sempre irromper renovado.

Para Camus não há obra de arte possível dentro do marco da rotina. Isto é, criar não é o exercício de reproduzir o que já é, mas sim produzir o que poderia vir a ser. Esta

é a potência da dimensão criativa derivada do absurdo. Isso porque ele ressalta que a criação nunca pode estar completa, pois ela é, justamente, o marcar passo incessante que explicita, em sua própria aparição inédita, a incompletude do que até então estava aí dado como completo. Por ser sempre esse intrometer-se impertinente, a criação é violenta, ela nega a ordem e a harmonia reinantes. Porém, imitando o trágico destino humano, ela também nasce para morrer, pois, uma vez criada, já não é mais um processo de criação, apenas outra obra alvo da fúria destrutiva da próxima criação, a qual, em sua aparição, negará, novamente, a suposta completude agora pretensamente reinante.

“Desenvolver ambas as tarefas ao mesmo tempo, negar por um lado e exaltar por outro é o caminho que se abre diante do criador absurdo. Ele deve dar suas cores ao vazio” (CAMUS, 1942/2012, p. 114). Dessa dialética sem síntese que é a relação estabelecida com o absurdo é que nasce, ininterruptamente, a própria Psicologia Absurda. Isso porque é próprio dessa psicologia – a qual também poderia chamar-se “psicologia da criação” – criar-se ininterruptamente junto com aquilo que cria. O *ethos* absurdo, mais do que uma posição ou lugar, é um incessante movimento de construção e desconstrução de si. E é esse movimento sempre movente que leva consigo tudo aquilo que já estagnou. Por isso essa psicologia é “sem amanhã” já que, ao mesmo tempo em que é uma criação apaixonada e incessante, não se sustenta na esperança de vir a ser uma identidade satisfeita, uma vez que ela própria, a cada momento, deixa de ser aquilo que era para poder vir a ser o que ainda não é. Para manter-se fiel ao movimento do absurdo encarnado na revolta, essa psicologia sustenta a lucidez de um “pensamento limitado, mortal e rebelde” (CAMUS, 1942/2012, p. 115). Pensamento este que ganha carne ao ver-se condenado a se ocupar com o drama terreno – desde já sentenciado a ser sem solução –, mas que encarna, ao mesmo tempo, por um lado, “uma difícil sabedoria” e, por outro, “uma paixão sem amanhã” (CAMUS, 1942/2012, p. 117).

O que *pode* a psicologia?

Meu esforço durante toda esta dissertação foi o de tentar falar sobre algo que não admite ser dito. Mais do que isso, porém, quis trazer esse algo sobre o qual não se pode

falar para dentro da psicologia. Afirmar, com isso, uma especificidade para esse campo. Porém, chegando agora ao final da dissertação e lendo o que escrevi, não sei se disse o que pretendi. Agora, porém, já é tarde para arrependimentos. Entretanto, a sensação de insuficiência na potência das palavras que usei deriva justamente do fato de não achar que o que disse se encaixa, perfeitamente, na compreensão que imagino que tu que estás lendo possas estar almejando “agarrar”. Imagino que alguns pares de olhos vorazes por esta dissertação buscariam responder esta questão: “como isso tudo se *encaixa* na psicologia?”. Se este for teu caso, permita-me ser um pouco mais claro.

A questão de toda esta dissertação não visa a simplesmente trazer um referencial “mais filosófico” para psicologia. Há muitas abordagens que já fazem isso com muito mais qualidade e rigor do que me seria possível aqui. Ao invés disso, aqui pretendi trazer um referencial muito específico: a Filosofia do Absurdo. Com este, não pretendo promover um “encaixe”, mas, ao contrário, uma certa implosão. Isso porque, se formos fieis ao absurdo, quaisquer referenciais, fundamentos ou critérios devem ser esvaziados de toda a sua aparente materialidade. Desse modo, o contato da Filosofia do Absurdo com a psicologia não tem por objetivo simplesmente enriquecer esta última, mas retorcê-la, desfigurá-la, subvertê-la, a tal ponto que, desde o chão, ela passe a se autoquestionar todos os caracteres mais íntimos de sua identidade.

Como vou mostrar no final deste capítulo, o absurdo não é somente um referencial, mas também um método violento que visa, com agressividade, desnortear de tal modo seus “alvos” que não reste a eles nada mais a defender de si mesmos. Se é impossível não agir e toda ação é violenta, então é exatamente da violência que se nutre o amor dessa psicologia.

Para que esse método possa ser adotado por uma Psicologia Absurda, antes de mais nada, é necessário que a própria psicologia seja submetida a ele. Nesse sentido, espero que possa ficar razoavelmente evidente, a partir de tudo o que foi lido, sobretudo no primeiro capítulo, que seria vão pretender resguardar em alguma torre de marfim qualquer aspecto *da* psicologia. Diante do absurdo não sobra nada – nem mesmo o nada sobra. Por esta razão, tentar encaixar esta dissertação em referenciais prévios até pode ser interessante, mas, do meu ponto de vista, se assim for, este trabalho pode perder a principal sugestão que pretende produzir: fazer repensar os próprios pressupostos e referenciais nos quais a psicologia está assentada confortavelmente.

Entre esses pressupostos e referenciais está o fato de pensá-la como uma área técnica e competente para implementar de modo excelente com eficácia e eficiência os

métodos ideais que obtenham os melhores resultados diante de demandas específicas. Nesse sentido, tanto melhor é a psicologia quanto mais sistemáticos, claros, objetivos e consistentes forem seus conhecimentos e instrumentos de trabalho. Além disso, a pesquisa e a formação se tornam outros pilares fundamentais, já que é através da melhoria de sua capacidade de produção e transmissão desse arcabouço prático e teórico que esse campo poderá se fortalecer e desenvolver. Pois bem. Não é disso que estou falando aqui.

O que estou sugerindo com esta dissertação é que o mais próprio e específico da psicologia está circunscrito naquilo que compõe o seu *ethos*. Obviamente, nele estão incluídos os referenciais teóricos e práticos também; no entanto, o que considero central – se é que se pode dizer isso de uma psicologia que se propõe sempre estar à margem da marginalidade – é sua dimensão ética. Isto é, esta dissertação não propõe uma filosofia alternativa para psicologia, mas uma alternativa filosófica para ela. Ou seja, o que quero demonstrar aqui é que a constituição de uma Psicologia Absurda se dá a partir do momento em que da ocupação ética dela consigo mesma é que poderá derivar seus referenciais teóricos, métodos, objetivos e etc. Desde uma perspectiva absurda, a ética é um fim em si mesmo e isso é particularmente pertinente à psicologia uma vez que esse “si mesmo” inclui o outro.

Portanto, tudo o que disse e vou dizer a partir daqui, não pretende convencer, mas, ao invés disso, convidar. Isso porque a Ética do Silêncio, por ser hospitaleira, constitui-se como um convite para se deixar tocar pelo silenciar das pressuposições tagarelas, possibilitando, assim, que, desse silêncio, possa positivar-se isto que já está aqui – porém ainda virtualmente – que é a Psicologia Absurda.

Dando seguimento à discussão sobre o que *pode* a psicologia é importante explicitar uma vez mais que a Psicologia Absurda desenvolve-se como uma *práxis* – muito específica por ser filosófica, e mais ainda por ser estética, isto é, indissociavelmente ligada ao corpo, ao mundo, ao mundano. Ela se constitui como indissociavelmente *mundana* por se ocupar com aquilo que está aqui e agora, com o ser humano que *sente*, existe, com aquele que está vivendo aqui. Por isso, ela diverge da ciência *científica* – aquela que tende a se ocupar com o que está *aquém*, isto é, com as explicações, lógicas e sentidos buscados tão somente naquilo que se acredita serem as “evidências”, as quais poderiam justificar ou condenar o que esse ser humano de agora sente ou pensa. A Psicologia Absurda, por outro lado, também diverge das religiões e metafísicas – as que tendem a se ocupar com o que está *além*, isto é, buscar fora das

relações humanas carnis explicações para o que este ser humano de agora sente ou pensa. No entanto, por ser *amorosa*, ainda que reconheça a beligerância como a condição existencial, essa psicologia briga para não enfrentar, nem a ciência *científica*, nem a religião teológica ou as metafísicas. Ou seja, ela faz seu caminho à parte de todas, à margem. Não que divirja, necessariamente, das respostas dadas por uma ou outra, mas, ao invés disso, por tomar como questão uma problemática totalmente diversa da delas. Isso porque, ainda que haja as mais incríveis ou admiráveis respostas vindas de um e outro campo, a Psicologia Absurda não almeja *saber*. O que a ela interessa é apenas optar, carnalmente, diante da pergunta fundamental: “o que fazer com isso agora?”. Ou seja, a ela importa menos saber “quem somos?”, “ou por que somos?”, ou “de onde viemos?”, ou “para onde vamos?”, do que responder: “o que podemos fazer aqui?”, “para onde podemos ir agora?”. A proposição que Camus (1942/2012) faz para o homem absurdo vale aqui também para a Psicologia Absurda: “o mais puro dos prazeres é sentir e sentir-se nesta Terra” (p. 68). Sendo assim, a busca por viver e fazer viver torna-se experienciar o “presente e a sucessão de presentes diante de uma alma permanentemente consciente” (CAMUS, 1942/2012, p. 68).

É claro que, como apontou Camus no terceiro capítulo desta dissertação, toda epistemologia pressupõe uma metafísica imanente, e com a Psicologia Absurda não deixa de ser assim. Mais do que uma metafísica, ela também pressupõe uma ética, uma antropologia, uma ontologia e etc. A antropologia filosófica desenvolvida por Camus, por exemplo, sugere que ele coloca no centro da condição humana a absurdidade. E é justamente o reconhecimento dessa condição, a condição paradoxal para o ser humano exercer sua máxima liberdade *possível*. Todas essas pressuposições, porém – assim como a pressuposição do próprio absurdo – são tão somente pontos de partida, não conclusões, por isso a verdade deles, em última instância, não interessa nem um pouco. Desde uma perspectiva absurda o que importa mesmo é o movimento alegre que, ao mesmo tempo, nos retire da inércia e explicita melancolicamente a própria futilidade do movimento. Em outras palavras, até que se prove o contrário, para uma Psicologia Absurda a constituição existencial é dada pela absurdidade, isto é, a existência é entendida como fissurada, rachada, incompleta, em movimento – dialética, se quiserem; porém dessa, aqui só se preserva o irrefreável movimento antinômico rumo a lugar nenhum.

Essas questões todas, no entanto, não são premissas axiomáticas (verdadeiras e necessárias), apenas contingentes. Enquanto o ser humano se revoltar (primeira

evidência) diante da finitude, essa metafísica contingente permanecerá valendo. No momento em que os seres humanos, porém – pelas mãos dos cientistas, dos filósofos ou dos religiosos – aceitarem, finalmente, de bom grado, sua condição, por certo a Psicologia Absurda – com o desaparecimento do próprio absurdo – nunca terá existido. Por isso, esse *ethos* silencioso – ao mesmo tempo vivenciado e feito vivo pela Psicologia Absurda – constitui-se, fundamentalmente, como o meio de colaborar com a produção de um exercício, de uma prática de liberdade humana.

Indispensável, porém, é compreender que – ao menos por enquanto – a Psicologia Absurda entende como necessária à fruição dessa prática de liberdade – a qual ela considera ser o do próprio viver – a contraposição à esmagadora facticidade crua do futuro e do destino humano. Isto é, a experiência radical e selvagem da liberdade de viver e fazer viver – que é vivência da Psicologia Absurda – só é possível mediante a condição paradoxal do reconhecimento dos limites, isto é, de colocar-se fora do âmbito da eternidade. Em outras palavras, viver o presente, assim como fazê-lo viver, torna-se possível mediante o reconhecimento da inevitabilidade da morte, sempre injusta por ser incontestável e incerta. Enquanto o ser humano não puder escolher se e quando quer morrer, ele talvez jamais possa se considerar “livre”, ou sequer emancipado em absoluto. A liberdade aludida por Camus (1942/2012) pressupõe alguns paradoxos. Por essa razão, ele afirma que “em termos absurdos (...) a revolta contra os homens se dirige também contra Deus: as grandes revoluções são sempre metafísicas” (p. 129). A Psicologia Absurda, contudo, não almeja revoluções no âmbito metafísico, mas tão somente fazer viver essa revolta na carne. Em função disso, a Psicologia Absurda fez uma opção por ocupar-se estritamente daquilo que o viver *pode*. Ela coloca como seu ponto de partida, antes de mais nada, o reconhecimento dos limites que se impõem aqui e agora ao corpo, à carne – seja à carne material, isto é a que toca o corpo, seja a própria *carnalidade* do pensamento, isto é, aquele que é capaz de movimentar os corpos, o pensamento que sente e se faz sentir.

Entre os extremos dados pelos limites aquém e além – os quais desde já são descartados como questões para uma Psicologia Absurda – o que resta é a imersão por inteiro nesse ínterim que sobra, nesse *entre*, nesse fragmento que separa o início do fim. Se a morte é inevitável, para os que optaram não renunciar à vida, viver torna-se obrigatório, a Lei, o direito; um dever não mais heterônomo, mas paradoxalmente, autônomo. É no fragmento dessa dimensão intermediária, entre o início e o fim, o aquém e o além, que ocorre a opção revoltada de reconhecer esse *meio* como o próprio

fim em si mesmo, como sendo apenas esse ínfimo recorte *no* tempo a própria totalidade. E é ali nesse espaço que nenhuma lei ou direito poderá ser maior do que o *poder-ser* dessa vida revoltada.

Como apresentei no primeiro capítulo, a revolta – como evidência derivada do absurdo – não pode ser compreendida de maneira meramente individual, já que o absurdo não se constitui como uma experiência estritamente psicológica ou subjetiva – ainda que ele não possa existir sem estas. O absurdo – efeito do estar no mundo – é um fenômeno impessoal, surgido do pensamento que se aventura nos limites da própria razão. Por esse motivo, a revolta inaugura uma espécie de solidariedade, já que não haveria sobre a Terra mortais que não estivessem sob o reinado do absurdo – ainda que nem todo mundo necessariamente assim o reconheça.

O *ethos* da Psicologia Absurda é um *ethos* revoltado, já que a revolta é o instante decisivo e fundante de uma singularidade que irá se posicionar diante do absurdo, da facticidade existencial, assim irá exigir sua parte no mundo, inventar o seu lugar. E é exatamente esse ponto de confluência entre absurdo, revolta e liberdade o que interessa à psicologia. Isso porque uma Psicologia Absurda irá se ocupar da condição de possibilidade dessa confluência, isto é, do silêncio. Por ser silenciosa, essa psicologia não visa a salvar, guiar ou mesmo aconselhar, porque ela sabe, de antemão, que não há “saídas” possíveis neste mundo – ou, ao menos, talvez só exista uma única, mas esta ela considera repulsiva. Menos do que pensar formas de “saídas”, portanto, ela quer multiplicar as entradas. A questão que emerge aqui, contudo, é um paradoxo: como se ocupar com a pesada responsabilidade derivada do existir se não se considera a pretensão de perdão, salvação ou leveza eterna?

Camus (1951/2011) talvez responderia a essa questão voltando ao filósofo do martelo. Ele diria que o problema não é como resolver essa questão, mas como reposicioná-la, de modo a tornar a pesada responsabilidade a própria leveza de existir.

Nietzsche retorna às origens do pensamento, aos pré-socráticos. Estes suprimiam as causas finais para deixar intacta a eternidade dos princípios que eles imaginavam. Só é eterna a força sem objetivo, o “jogo” de Heráclito. Todo o esforço de Nietzsche é no sentido de demonstrar a presença das leis do devir e do jogo na necessidade: “A criança é inocência e esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda que gira por si só, um primeiro movimento, o dom sagrado de dizer sim.” O mundo é divino porque é fortuito. Por isso, só a arte, por ser igualmente fortuita, é capaz de entendê-lo. Nenhum julgamento explica o mundo, mas a arte pode nos ensinar a reproduzi-lo, assim como o mundo se reproduz ao longo dos retornos eternos. Na mesma beira da praia, o mar primordial repete incansavelmente as mesmas palavras e rejeita os mesmos seres espantados com a vida. Mas aquele que pelo menos

consente em seu próprio retorno e no retorno de todas as coisas, que se faz eco e eco exaltado, participa da divindade do mundo. (CAMUS, 1951/2011, p. 94)

Justamente por isso, a Psicologia Absurda, partindo da Ética do Silêncio, restitui à concretude dessa vacuidade sonora sua majestade. Em um mundo sem Deus, sem fundamentos, referências, critérios ou direito, é o silêncio que reina e governa. O império do silêncio é exercido pela violência sutil de um oceano revoltado que não permite que nada permaneça por muito tempo onde está. A solidez de todas as verdades é ruída, uma a uma, pela contundente densidade desse silêncio. Nada a ele resiste por muito tempo, porque a insistência do silêncio é destrutiva.

Nesse sentido, o que a Psicologia Absurda busca fazer viver é tão somente o silêncio, porém em sua máxima intensidade: *ab-surdos*. Essa psicologia é absurda porque ela é um fim em si mesma: a vivência da pura intensidade do silêncio. Ela busca constantemente expandir a zona de audição, fazer com que o silêncio possa tocar e ser sentido em sua positividade. O silêncio é como uma pluma jogada ao vento. O vento não resiste à pluma, apenas a conduz. Em uma perspectiva absurda, quando uma pluma encontra uma superfície resistente, seu impacto equivale ao de uma bigorna. Nada é forte o suficiente para suportar a insustentável leveza do silêncio, o qual se faz onipresente na sua presença factual, positiva, no aqui e agora.

O silêncio da Psicologia Absurda, porém, pressupõe relação. Isso porque ouvir o silêncio é uma arte, uma *ars*. Para ser ouvido como tal, ele precisa alcançar determinada intensidade que irrompa aquilo que está aí, aquilo que está dado como que um encadeamento perfeito e acabado de coisas que se ligam umas às outras, como se estivessem navegando *sobre* o silêncio. O silêncio da Psicologia Absurda, porém, é algo que deve ser percebido em si mesmo, não na ausência do conteúdo, mas como uma positividade destruidora de qualquer suposta positividade. O silêncio é perturbador. Ele desloca, desconcerta, explicita àquilo que está sendo os seus limites, as suas contingências, a sua transitoriedade, a sua efemeridade. Restitui ao que é humano, sua humanidade, sua finitude, dá ao humano seus limites.

Nesse mesmo momento em que o silêncio destitui da eternidade aquilo que está presente, ao mesmo tempo lhe restitui sua liberdade possível, sua capacidade de invenção, de desvencilhar-se das láureas que, por um lado, premiam, mas que, por outro, também aprisionam. O silêncio explicita a equivalência. A indiferença

apaixonada desencadeada por essa constatação torna aquilo que está sendo senhor de si mesmo. Por essa razão é que se pode dizer que a Psicologia Absurda se ocupa com a relação e com a responsabilidade, pois ela se ocupa desse tornar-se quem se *pode* ser, absolutamente à margem de qualquer *dever ser*. E esse quem se *pode ser* é aquilo que já o é, mas no silêncio. Quando se é aquilo que se pode ser e se ama essa condição, isto é, tudo de bom ou de mal que dela possa advir, é que se pode dizer, afirmativamente, tal como Zaratustra, sem receio ou remorso: “assim o quis!” (Z).

As marteladas de uma Psicologia Absurda

Assim como à Psicologia Absurda pouco importa o que a psicologia é “em si”, também pouco importa o “o quê” ela *deve* fazer para ser psicologia como tal. Diferentemente disso tudo, importa a ela o que se *pode* fazer *de* si (a partir desse si), bem como o que ela *pode* fazer nesse si. Por essa razão é que ela – colocando-se indiferente ao âmbito transcendente das causas primeiras ou dos fins últimos – desloca-se à margem de qualquer dever ou direito, ocupando-se com a ação subversiva de produzir, incessantemente, novas potências, desdobramentos, singularidades. Aqui, enfim, ela se torna *invenção*.

Nesse mesmo ato que é um fim em si mesmo de criar a si própria, essa psicologia – por ser relação – inventa também o outro. A *dissidenz* que ela empreende e promove nada mais é do que a positivação do silêncio, desse espaço prenhe de vida em que outros podem vir a ser a partir desse si mesmo que ela põe em jogo, em criação. A *dissidenz*, nesse contexto, é um ato de *outração*, um movimento em que a invenção da *outridade* de si convida e permite o outro a também se *outrar* de si mesmo. Por esse motivo, a Psicologia Absurda se ocupa da produção de aberturas e deslocamentos em relação a regras, ordens e ordenações pré-estabelecidas e pré-constituídas que sedimentam modos de ser, viver e sentir através da superabundância das mesmas respostas às mesmas perguntas de sempre: “quem somos?”, “por que somos?” “de onde viemos?”, “para onde vamos?”. Isto é, ciente dos anseios hegemônicos para responder de uma vez por todas essas questões, essa psicologia – sem negá-las ou mesmo posicionar-se diante dessas perguntas – busca, ao invés disso, meios de resgatar o movimento poético – aqui entendido como inerente à vida – que *pode* transformar não

somente o pensar, o sentir e o pensamento, mas, sobretudo, os modos como esse pensar, esse sentir e esses pensamentos nossos relacionam-se com aquilo que estamos entendendo e sentindo que somos nós agora. Menos do que afirmar o que é ou deve ser a vida e o viver, a Psicologia Absurda colabora com o resgate do movimento desse *poder-ser*, cuja existência é o que parece dar às vidas singulares sua peculiaridade.

Em outras palavras, a Psicologia Absurda ocupa-se do exercício de tornar sempre possível uma nova pergunta a qualquer suposta velha resposta. Não que ela negue a existência de repostas absolutas, afinal de contas, para o absurdo, assim como não há juízes capazes de afirmar, também não há aqueles capazes de negar, uma vez que toda afirmação ou negação, no limite, contradiz a si mesma. A questão da Psicologia Absurda, porém, não é guiar, salvar, nem mesmo se poderia dizer aconselhar. Por se reconhecer desde sempre modesta, ela se propõe tão somente a *acompanhar* o movimento errático e errante do viver. Por essa razão, essa companhia não tem direção, e como única certeza leva consigo a dúvida. Não, porém, aquela do *cogito* reticente e ressentida, mas a dúvida como navalha, aquela potente, a afirmativa, a que precede a revolta. É esta que mais tarde lhe dará seu método que vou apresentar aqui – não mais o cartesiano, mas o destrutivo: isto é, não aceitar nenhum caminho como sendo, de direito, o melhor, o mais adequado ou o certo. Uma dúvida que por certo não paralise diante da bifurcação da mata cerrada, mas que, ao contrário, afirme a inutilidade do arrependimento ao se embrenhar em uma das direções.

Quem opta por estar vivo, nesse ato performativo que é essa escolha, já se constitui, a si mesmo, como o próprio viver. Nesse sentido, desde uma lógica mundana, em que tudo que resta é a criação, e criar torna-se o ato de dar forma ao próprio destino, não há mais separação entre o parecer e o ser. Por essa razão, qualquer dos caminhos é o melhor caminho uma vez que vivenciado na máxima intensidade. Isso porque a existência – desde uma perspectiva absurda – torna-se tão somente possibilidade, probabilidade, acaso, arranjo, enfim, um jogo – porém sem apostas, não há finalidades, apenas uma brincadeira de crianças para passar o tempo, ou melhor: para passar *no* tempo. Em função disso, é imperativo escolher uma escolha necessária, porém nenhuma escolha é, necessariamente, imperativa.

Como tudo aquilo que não é apreensível de uma só vez pelas garras da razão, colocar-se diante do absurdo também derivará em certa ascese, uma ascese, porém, que exalta e nega a si mesma, pois reconhece, de antemão, seus próprios limites, sua futilidade. Então essa *quase* ascese absurda exige, no entanto, uma fidelidade dolorosa:

a luta violenta e interminável do ser humano contra suas próprias esperanças. Por essa razão, essa quase ascese se tornará destrutiva e beligerante. Enfrentará a tudo aquilo que se interpuser entre o revoltado e o *leitmotiv* de sua revolta: o deserto absurdo.

É no vazio deixado por uma esperança que se vai e outra que tenta ali se instalar que Camus (1942/2012) reconhece a única força dos personagens absurdos: “a criação contínua e inapreciável” (p. 98). Para ele, o “único pensamento que liberta o espírito é o que o deixa sozinho, certo dos seus limites e do seu fim próximo” (CAMUS, 1942/2012, p. 116).

Ele contrapõe-se à esperança, pois considera que ela tende ser aquela que, ou aponta para outra vida, ou leva à abdicação do viver em nome de alguma “grande ideia” que, do mesmo modo, busca ultrapassar ou sublimar a absurdidade da vida imediata. Porém, apesar de absurda, essa é a vida que aqui se *pode* viver. Em outras palavras, para ele, ter esperança é viver por uma finalidade, isto é, abdicar do presente em troca de um suposto futuro. Porém, as finalidades não são mais que invenções, e o futuro só poderia existir com uma garantia de eternidade. A recusa em aceitar essa garantia faz com que, para os personagens absurdos, o amanhã jamais seja um fato; portanto, diante da tragédia secular de optar “entre o céu e uma fidelidade ridícula”, a escolha – seguindo os ditames do raciocínio absurdo – é sempre em favor da segunda opção (CAMUS, 2012, p. 86).

Qual é a corrupção profunda que o cristianismo acrescenta à mensagem de seu senhor? A idéia de julgamento, estranha aos ensinamentos do Cristo, e as noções correlativas de castigo e de recompensa. A partir desse instante a natureza torna-se histórica, e história significativa: nasce a ideia da totalidade humana. Da boa-nova ao juízo final, a humanidade não tem outra tarefa senão conformar-se com os fins expressamente morais de um relato escrito por antecipação. A única diferença é que os personagens, no epílogo, dividem-se a si próprios em bons e maus. Enquanto o único julgamento de Cristo consiste em dizer que os pecados da natureza não têm importância, o cristianismo histórico fará de toda a natureza fonte do pecado. ‘Que nega o Cristo? Tudo o que no momento leva o nome de cristão.’ O cristianismo acredita lutar contra o niilismo, porque ele dá um rumo ao mundo, enquanto ele mesmo é niilista na medida em que ao impor um sentido imaginário à vida impede que se descubra o verdadeiro sentido: ‘Toda igreja é uma pedra que se coloca no túmulo do homem-deus; ela tenta evitar sua ressurreição à força.’ A conclusão paradoxal, mas significativa, de Nietzsche é que Deus morreu por causa do cristianismo, na medida em que este secularizou o sagrado”. (CAMUS, 1951/2011, p. 90)

Assim como contra o cristianismo, Camus também vai apontar que Nietzsche usa o mesmo raciocínio para se insurgir contra o socialismo e todas as formas de humanitarismo. Isso porque para ele o socialismo seria apenas uma versão degenerada

do cristianismo, já que manteria a “crença na finalidade da história”, crença esta que “traí a vida e a natureza, que substituí fins ideais por fins reais e contribuí para irritar tanto a vontade quanto a imaginação” (CAMUS, 1951/2011, p. 90).

Se, por um lado, assim Camus avilta a certeza dos ideais de grandeza do ser humano, suas esperanças mais recônditas de outra vida; por outro, ele instila – naqueles que optaram por manterem-se fiéis às regras do jogo que eles mesmos criaram – a obstinação da revolta. Revolta e liberdade são faces de uma mesma moeda camuseana. Revoltar-se é ao mesmo tempo negar e exaltar aquilo que constrange. Encontra-se nessa postura a “regra de estética” derivada do absurdo: “a verdadeira obra de arte está sempre na medida humana. É essencialmente aquela que diz ‘menos’” (CAMUS, 1942/2012, p. 100).

Assim, a destruição passa a ser uma forma de criação. Contudo, destruir não poder ser visto como pulverizar. Aquilo que é destruído criativamente não se torna nulo, mas desdobra-se como um novo ponto de partida, como mais um passo superado rumo a outros passos a serem superados também, infinitamente. E é aqui que se faz presente talvez uma das contribuições mais importantes de Camus à psicologia: um pensamento incessantemente potente para suspender as barreiras que se interpõem ininterruptamente ao movimento criativo e poético da vida singular de cada uma, cada um e todos nós.

Apropriar-se da noção da revolta diante do absurdo como uma possibilidade para psicologia seria reconhecer e promover a ideia de que vida e criação são sinônimos. Sendo assim, portanto, reconhecer-se-ia, no mesmo movimento, que tudo aquilo que se pode dizer sobre a vida é muito pouco comparado ao que a vida pode – inclusive essa afirmação.

A revolta absurda tenderia a romper com as concepções que delimitam a psicologia a um estreito solo de saber, seguro e hierarquicamente localizado, com finalidades e procedimentos pré-definidos. Isso porque tal postura reflete, tão somente, esperanças irrefletidas de outro mundo, outras instituições, outros seres humanos. Esperanças e finalidades que, para serem, devem ignorar o fato de não o serem.

A esperança entendida por Camus, ao remeter seus seguidores ao futuro, contraditoriamente, deixa passar intactos muitos aspectos do passado ao presente, delegando ao presente a ingrata tarefa de apenas dar continuidade a uma tradição empoeirada. Porém, o passado que chega despercebidamente ao presente, traz consigo a autoridade de uma história – individual ou coletiva – que seguirá arrastando desse passado para o futuro a manutenção da impossibilidade de novos presentes. Por isso

uma Psicologia Absurda é eminentemente destrutiva, já que busca minar tudo aquilo que já se tornou viscoso. Ela faz com que toda proposição – afirmativa ou negativa – volte-se sobre si mesma e reconheça no espelho do silêncio a vacuidade que a fundamenta, a futilidade de suas convicções, a contingência de suas totalidades.

Diante de uma morte violenta e sempre iminente, contudo, perder-se na contemplação dessa vacuidade não deixa, por isso, de exigir menos uma escolha. A primeira escolha é a fatal, entre a vida e morte, depois desta, que é a decisiva, viver já é em si, performativo, isto é, o próprio modo, o jeito, o *estilo* que se opta viver já é a escolha mesma.

Um pensamento lucidamente impregnado pelo absurdo não deixará de reconhecer um ponto comum em todo e qualquer *estilo* de viver: a sua errância. Isto é, por não poder estar amparado em coisa alguma a não ser o silêncio, todo movimento, quando se move, no limite, o faz por fazer. As justificações desse *porque* ou *para que* são sempre posteriores, apenas formas criativas de consolo. Nesse ponto, porém, mais importante do que avaliar a validade dessas justificativas, é deixar-se arrebatado por sua criatividade. Tanto mais criativas forem as justificativas, bem como tanto mais lúcidos estivermos de sua ridicularidade, tanto mais potente esse *estilo* absurdo de viver tende a se tornar. Isso porque é na junção desse fazer por fazer apaixonado que o viver justapõe o ser e o parecer. Aqui se explicita o movimento como fundamentação de si próprio na busca constate de solapar sua própria fundamentação. Eis a imagem de um cão correndo freneticamente atrás do rabo sem a mínima pretensão de alcançá-lo.

Dessa ética – que poderia se chamar do silêncio, da criação, do absurdo ou do movimento – derivará uma ocupação apaixonada com o viver, essa “quase” ascese. Isso porque a lucidez de viver de modo errático exige opções sem garantias a cada passo. Por não haver retaguarda, quem opta por assim viver vê-se condenado a aceitar toda a responsabilidade mortal derivada de cada um desses passos errantes que compõem a cada novo passo, um completamente novo e inédito caminhar sem direção.

A Psicologia Absurda, ainda que não almeje à salvação, é, sim, redentora. Não por retirar o vivente da responsabilidade voraz da teia dos assuntos humanos, mas justamente por embrenhá-lo ainda mais no seu destino imprevisível e irreversível sob o signo do *amor fati*, expressão latina que significa “amor ao destino”.

Minha fórmula para expressar a grandeza no homem é “*amor fati*”: que ninguém queira nada diferente nem no passado nem no futuro nem por toda a

eternidade. Não suportar a necessidade somente e muito menos dissimulá-la – todo idealismo é mentira diante da necessidade – mas *amá-la...* (EH, § 10)

Para a Psicologia Absurda, restituir ao ser humano sua liberdade *possível* é libertá-lo de todo e qualquer *dever*. Enquanto a existência for marcada pela gratuidade, nenhum preço poderá ser cobrado pela escolha de se viver como se queira, como se *pode*. “Vontade, assim se chama o libertador e o mensageiro da alegria” (Z). Essa é a condição *encarnada* pela Psicologia Absurda, ela almeja ao dia em que cada qual seja o que puder ser e que os desdobramentos necessários desse poder, essa responsabilidade, seja a outra face, também alegre, dessa liberdade possível.

É o dia em que cada um se permite exprimir seu desejo e seu pensamento mais caro: e eu também vou dizer o que hoje desejo de mim mesmo e qual é o pensamento que, este ano, tomei a peito por primeiro – qual é o pensamento que deverá ser doravante para mim a razão, a garantia e a doçura de viver! Quero aprender cada vez mais a considerar como belo o que há de necessário nas coisas: – assim serei daqueles que tornam belas as coisas. *Amor fati*: que esse seja doravante meu amor. Não quero mover guerra à feiúra. Não quero acusar, não quero acusar nem mesmo os acusadores. *Desviar meu olhar*, que seja essa minha única negação! E, numa palavra, para ver grande: só quero ser um dia afirmador! (GC, § 276)

Honestidade e amor fati. Ser honesto é amar o destino. Porque quando livre expressamos o que somos, somos tudo aquilo que podemos ser. Se estamos de posse de nossa maior potência, tudo aquilo que decorre de nossa ação, para o bem ou para o mal, é uma consequência que caberá ao historiador avaliar. Aos sujeitos da ação absurda, lúcidos de se *ethos* silencioso, caberá vivenciar o movimento.

A liberdade camuseana, porém, é indissociável da revolta. Nesse sentido, o *amor fati* não pode ser segregado de sua outra face, a do *odium fati*. Isto porque amar o destino implica reconhecer a possibilidade da morte sempre iminente, e morrer feliz, nesse instante em que se está amando o destino, é algo inconcebível ao espírito rachado de um ser absurdo. Como destaca Camus (1951/2011), a revolta é um “dizer não” (p. 25). Todavia, diferentemente da renúncia, essa recusa, paradoxalmente, é afirmativa, é um grande “sim”, pois deriva de uma escolha, de uma opção entre um sim ou um não; entre um tudo ou nada. Escolher entre o sim e o não é toda a liberdade possível, e é exatamente por ser assim tão limitada que essa liberdade, no momento da decisão, é tão profunda, pois com ela se afirma quem se está sendo, quem se será e quem um dia se

terá sido. Revoltar-se é amar o destino que se odeia por tanto amá-lo agora. Por esta razão, a revolta é uma perspectivação paradoxal *no* tempo.

O que se abre com revolta diante do absurdo é um vazio saturado de silêncio. É a própria abertura o que se abre. Isto, contudo, de forma alguma apazigua as inquietações, muito pelo contrário, as incendeia. Essa é a característica desse *ethos* peculiar: a inquietação constante. Quem se revolta exalta e nega ao mesmo tempo o seu poder de escolher. Exalta porque sabe que no momento da escolha goza de toda a liberdade possível, porém, no mesmo ato, também nega, porque sabe que não há liberdade “em si” nesse ato de escolher. Entretanto, diferentemente do ressentimento ou da renúncia – afetos que podem nos levar a olhar para trás em uma busca interminável e sempre mais ampla de causas primeiras e fins últimos –, a revolta, ao invés disso, é um olhar para frente, um por-se a caminhar. Porém, ainda que a revolta derive dessa sensação de fratura e insuficiência, é justamente a possibilidade de vivenciá-la em toda a sua intensidade o que permite, não reconciliar, mas fazer dessa constatação da inexistência factual da calmaria de um amanhã porvir – o que desencadeia a inquietação pela percepção de uma morte e fracasso sempre iminentes – a razão de uma profunda sensação de liberdade, ao menos em relação às prescrições e normas comuns desse mundo – o único, porém, que uma existência absurda quer reconhecer como sendo dela.

A revolta, no entanto, não se pretende – e nem poderia ser – como tendo o poder de explicar, garantir ou justificar o porquê, tampouco o *para que* do sim ou do não, muito menos se essa opção é uma condição necessária ou suficiente para “a liberdade”. A questão aqui não é saber se somos ou não livres “realmente”, mas vivenciar o que podemos experienciar como sendo a nossa máxima liberdade possível aqui e agora.

A partir do instante que a revolta emerge, as regras, ordens, ordenações e juízos comuns que atuam sobre nós, aqui e agora, nos subjetivando, inegavelmente podem até ser considerados como fatos insuperáveis ou até mesmo insuportáveis, isto é, não podemos confundir opções com alternativas. Enquanto podemos considerar que a opção é aquilo que jaz morto diante de um sujeito que escolhe, a alternativa é aquela outra possibilidade que nasce, uma *outridade* que emerge inédita diferenciando-se de todas as demais opções pré-determinadas. Nesse sentido, sempre é possível escolher, mas nem sempre as opções são alternativas. Contudo, envolvidos pelo *ethos* absurdo, mesmo que os fatos pudessem ser impostos de forma irreversível, nunca mais poderiam ser aceitos passivamente como direito ou justiça, isto é, como necessidade ou como a forma *correta* de serem. Isso porque, se, no limite, não há mais garantias de uma razão

suficiente para sustentar a felicidade, por outro lado, do mesmo modo, também não pode mais haver razão necessária para o sofrimento. É dessa justaposição entre facticidade e absurdo que a revolta desdobra-se como possibilidade sempre presente de abertura e produção do viver como uma justa medida em termos humanos – não de um humano em sentido universal e abstrato, mas do próprio e específico ser humano singular e concreto, aquele que sente, aqui e agora. E é da existência desse ser humano carnal diante de sua possibilidade sempre presente de vir a se revoltar – e, portanto, passar a amar a si mesmo, ao mundo e a tudo o que vem atrelado a essa relação – com que uma Psicologia Absurda se ocupa. A marca de uma liberdade realizada é “não ter mais vergonha de si mesmo” (GC, § 275).

Voltemos à questão pontuada desde o início deste capítulo. Venho dizendo que a Psicologia Absurda toma como sua *práxis* a produção de aberturas e deslocamentos em relação a regras, ordens e ordenações que estão atravessando nossa subjetividade agora. Produzir essas aberturas, isto é, intensificar o silêncio, é o que essa psicologia está sugerindo, por enquanto, como uma forma de se vivenciar o absurdo. “Por enquanto” porque no momento em que essa forma de vivência for “aceita”, ela perderá sua absurdidade e, portanto, seu sentido de ser. Para tanto, é importante sugerir um modo, um Método Absurdo, para que essa *práxis* possa não ser aceita.

Diante da absurdidade, não restam anteparos: nenhum saber, prática, técnica ou método são suficientes. Tudo o que resta é um incessante movimento violento de criação. Apesar disso, não irei propor – como talvez fosse conveniente – que a ferramenta para pensar a constituição dessa psicologia seja o martelo nietzschiano (CI). Não porque tal sugestão seja insuficiente, mas justamente o contrário: por ela ser suficiente demais. Ao invés disso, sugiro que seja do próprio *ethos* absurdo que derive a ferramenta, o método e o referencial para essa empreitada. Em outras palavras, o que venho discutindo até aqui é a potência da ética absurda como materialidade em si mesma para dar conta daquilo que não se pode dar conta: a criação constante.

Ainda que o martelo seja o instrumento por excelência da destruição produtiva, algumas vezes ele pode incorrer no erro fatal de não colocar em dúvida sua própria força. Não se deve perder de vista que tudo que é sólido e consistente – enquanto não se desmancha no ar – tem a capacidade de seduzir. O absurdo, todavia, por ser paradoxal, é sutil como uma brisa, porém contundente como uma bala de canhão. Do martelo, então, o absurdo só preserva o seu movimento: as marteladas. São elas que auxiliam a abertura de clareiras existenciais. O método de uma Psicologia Absurda, portanto, não almeja a

exatidão, uma vez que parte da diversidade rumo a lugar nenhum – mas ao mesmo tempo, a todos os lugares.

Pode-se pensar que toda "profissão" nada mais é do que do que o seu próprio campo, seu *locus*, seu *ethos*, o qual perspectivará o ser humano – ou ao menos desde um ponto de vista humano –, seja o próprio ser humano, seja algo que lhe diga respeito de alguma forma – ainda que inteiramente periférica, como, por exemplo, a meteorologia ou astronomia. Desse modo, mais do que a técnica propriamente dita, o que diferencia cada um desses campos entre si é seu *ethos*, isto é, a perspectiva ética com a qual será dotado esse posicionamento. Nesse sentido, menos do que as técnicas, o que diferencia a economistas, médicos, juristas ou é seu *ethos*, suas perspectivas éticas. Marx e Adam Smith, por exemplo, ambos debruçaram-se sobre a economia, assim como tanto os Estados Unidos e Cuba investem pesadamente em medicina. A questão que não se pode negar é que, algo diferencia isso que supostamente é igual. Essa diferença, é a ética com a qual se perspectiva essa igualdade. Nesse sentido, a técnica, os conteúdos e etc. vêm em seguida, derivados, inclusive, do primeiro movimento ético. Tudo isso é o efeito do *ethos*, a uma consequência do *estilo* de materialização desse materialidade já almejada sempre previamente. Definir objetivos ou meios técnicos, portanto, não é uma questão técnica. Ainda que possa ser feito por assim se passar desde uma perspectiva ética específica.

Por essa razão, do método absurdo só se pode destacar sua violência, ainda que muitas vezes sutil. Desse modo, o método de trabalho dessa psicologia é deixar desdobrar-se a revolta em todas as suas facetas, sabendo que para que esse processo poético ocorra, deve-se estar suficientemente treinado para martelar todas as restrições extemporâneas que delimitam esse devir selvagem desencadeado pela revolta diante do absurdo.

É importante não deixar passar despercebidas as contradições: estar suficientemente treinado numa perspectiva absurda é justamente reconhecer de antemão a incapacidade de qualquer treinamento suficiente para dar conta de qualquer coisa que diga respeito à existência, à vida e ao viver singulares. Desse modo, a vivência de uma Psicologia Absurda é um evento único e singular, irrepetível, por isso, mais do que uma prática, é uma vivência guiada por uma única prescrição: não pode haver prescrições. O fazer absurdo é o próprio ser absurdo: aqui, mais uma vez, reafirmo que não pode haver divergências entre ser e parecer.

Disso tudo deriva um rigoroso, extenuante e interminável processo de “treinamento”, essa quase ascese, na qual a produção desse *ethos* singular e convidativo – instrumento de trabalho por excelência dessa psicologia – constitui-se como talvez a única tarefa de preparação, a qual terá, em ato, desdobramentos indissociavelmente éticos, políticos e estéticos. Ou seja, o método absurdo é o próprio *ethos* absurdo, e este nada mais é do que um convite para compartilhar o absurdo e experienciar as distintas formas como a revolta diante dele se manifesta.

Viver uma Psicologia Absurda é ser Sísifo diante de sua rocha e de seu penedo, mas ainda assim – e principalmente – sorrir. Uma dura constatação para as psicologias que ainda resistem em lidar com seres vivos é a de que elas também lidam, necessariamente, com a vida. Dura porque, enquanto a vida for viva, por mais vilipendiada que seja a arte, esta ainda sempre terá o último veredito sobre aquela. Sim, e viver é um negócio perigoso, porque até hoje não se sabe como viver – como diria Guimarães Rosa (1994). O viver ainda é – e talvez para sempre o seja – um projeto em constante criação. Entretanto, para o espírito absurdo, se ainda não se sabe como viver, também não se pode dispor de justificativas que neguem qualquer tipo de forma de vida que seja agradável para alguém. Poderiam alvoroçar-se os cautelosos acusando que essa fórmula abriria as portas do inferno. Provavelmente Camus responderia: “sem dúvida!”. No entanto, a partir daqui, o inferno não são os outros e também não sou eu. Infernal é nossa condição comum: trágica e dramática. Diante dessa constatação infernal, descobrimos, porém, que somos relação. A partir desse reconhecimento, ainda que nos vejamos condenados a uma luta sem trégua contra os demônios, também apreendemos a liberdade de todas as formas possíveis de invenção e dissidências capazes de colorir com novas cores – frias ou quentes, tristes ou alegres – o nosso existir em comum.

As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (CAMUS, 1942/2012, p. 124)

De volta ao primeiro epílogo¹³

Este é o fim. E tudo sempre começa aqui.

¹³ **DA CONTRADIÇÃO**

Se te contradisseste e acusam-te... sorri.
Pois nada houve, em realidade.
Teu pensamento é que chegou, por si,
Ao outro pólo da Verdade...

Mário Quintana

CONSIDERAÇÕES PÓS-INICIAIS¹⁴

Toda obra absurda é sem amanhã. Por essa razão, esta dissertação foi escrita com o espírito do “amador” sugerido por Barthes (1975/2003). Ele diz que o amador não necessariamente é assim classificado por possuir um saber pior ou porque manipula uma técnica de modo menos perfeito. Ao invés disso, o amador é aquele que busca produzir seu próprio gozo, não a partir daquilo que precisa mostrar, mas daquilo que deixa oculto, em silêncio.

O amador (aquele que pratica a pintura, a música, o esporte, a ciência, sem espírito de maestria ou competição), o amador reconduz ao gozo (*amator*: aquele que ama e continua amando); não é de modo algum um herói (da criação, do desempenho); ele se instala graciosamente (por nada) no significante: na matéria imediatamente definitiva da música, da pintura; sua

¹⁴ **TRISTEZA DE ESCREVER**

Cada palavra é uma borboleta morta espetada na página:
Por isso a palavra escrita é sempre triste...

Mário Quintana

prática, geralmente, não comporta nenhum rubato (esse roubo do objeto em proveito do atributo); ele é – ele será, talvez – o artista contraburguês. (BARTHES, 1975/2003, p. 65)

Esta dissertação também foi feita *com* o pensamento de Albert Camus, Jacques Rancière, Hannah Arendt e tantas outras e outros. Contudo, esta dissertação não respeito *sobre* esses pensamentos. Aliás, talvez ela seja bem pouco valiosa – para não dizer até prejudicial – para outras áreas e disciplinas em que o mais importante possa ser o estritamente teórico, aquilo que se preste a ser exato ou verdadeiro. Aqui, por outro lado, a proposta desta escrita é pragmática: entender o texto como um instrumento, uma arma sanguinolenta, um golpe que possa instigar o movimento violento de pensar carnalmente, um ato que leve à morte.

Menos do que entender a academia como um espaço de produção de conhecimento, aqui visei a ela como o *ethos* de produção de movimentos e combinações impossíveis dos pensamentos ainda não pensados. Porém, menos do que apenas se colocar à margem da institucionalização universitária, esta dissertação, por outro lado, pretende mesmo é deixar abertas possibilidades para se reconhecer de que outras margens ela mesma pode ser o centro. Aqui entra uma questão fundamental que eu não poderia deixar de dizer – ou poderia: talvez possa não haver discussão mais esdrúxula do que tentar capturar o absurdo para dentro de uma dissertação. Isso porque ele, para ser o que é, não poderia deixar de não ser. Nesse sentido, pensando absurdamente, é provável que o absurdo esteja se tornando – se é que já não tenha se tornado completamente – impotente para pensar as questões que aqui foram problematizadas. A começar, inclusive, pela própria escolha do autor, um literato grandemente conhecido e reconhecido pela literatura supostamente universal. A idolatria que facilmente é possível se instalar sobre Camus, a meu ver, indica um autor que de tanto poder ser usado facilmente para pensar a margem, termina, quem sabe, facilmente por se tornar o centro, uma grande massa densa e atratora, uma espécie de buraco negro que paralise o pensamento, ou que apenas o faça girar no mesmo lugar, satisfeito de sua insatisfação absurda. Além de inteligente, Camus é criativo, original e extremamente retórico. Sua escrita e pensamento seduzem, quiçá levem à cegueira autoinduzida – a pior de todas –, aquela que não se reconhece cega e nega a todos os esbarrões que dá a cada esquina.

Autor bom é aquele que repele. Os outros, aqueles que não conseguem impor essa força de repulsão, tendem a tornar quem os lê passivos e acomodados demais. É

claro que nenhum autor repele indistintamente. Essa força é efeito de uma relação singular que envolve o autor, sua escrita; o leitor, sua leitura; o tempo entre ambos, e tantos outros elementos dispersos e dispersivos. O certo de tudo isso é que ainda não gosto de Albert Camus. Seu estilo e argumentos nesse momento ainda me aproximam demasiadamente dele. Seus paradoxos, contradições, antinomias e desvios são por demais pegajosos e sedutores. Suas incoerências e simplificações são muito sutis. É difícil saber se são deslizes ou fazem parte de uma intencionalidade absurda. É fácil argumentar quando se afirma que todo argumento é absurdo. O orador sempre vence e vencerá. Por isso, a proposta de trazê-lo aqui foi justamente para uma emboscada, para ultrapassá-lo, repeli-lo e, quem sabe, no limite, descartá-lo, vir a me envergonhar de tê-lo respeitado.

Combates só são dignos de serem travados, contudo, quando respeitamos o adversário. Um bom adversário é aquele que respeitamos em apenas um ínfimo traço de seu pensamento, e nada mais do que isso. Um traço qualquer que por qualquer razão que seja ainda não nos permite descartá-los totalmente à mercê do nosso ódio. Por isso é uma tarefa ainda difícil descartar Camus, muitos traços de seu pensamento ainda me envolvem, mas se não fosse iniciada essa tentativa de divórcio, talvez essa cisão definitiva nunca pudesse vir a ser concluída.

Romper com as raízes que nos nutrem e das quais dependemos é o movimento decisivo da *dissidenz*. Esse movimento é colocado em curso quando se reconhece com uma indiferença apaixonada a equivalência entre toda e qualquer raiz, afinal todas elas fornecem nutrientes igualmente. O risco disso tudo, porém, é transformar o “ideal” de igualdade em um distintivo aristocrático capaz de separar aqueles que *são* capazes de reconhecer a igualdade radical daqueles que não o *são*. Trabalhar com a contradição apresenta suas peripécias. É difícil teorizar e ao mesmo tempo se distanciar daquilo que Camus (1951/2011) disse que está no cerne de toda pretensão revolucionária: transformar a natureza do ser humano a ponto de torná-lo capaz – numa versão pragmática – ou merecedor – numa versão messiânica – de uma nova natureza, expurgada, portanto, de toda e qualquer contradição. A difícil sabedoria absurda é sustentar que história é contraditória – ou que pelo menos assim o foi até aqui. A questão que persiste, contudo, é a de como conciliar a inevitabilidade das contradições com o desejo de uma transformação transformadora – e não apenas reorganizadora e administrativa. O absurdo não dá respostas, por essa razão, a *dissidenz*, como

supostamente uma solução, já não está mais nesta dissertação, mas muito além daqui – ainda que bem aquém de lá. Ou é assim, ou tudo que foi dito aqui terá sido em vão.

Ao fim desta dissertação, porém, quero que me tenha sido possível instilar ao menos um único pensamento: a ética e não a técnica é a dimensão propriamente específica da psicologia. Mais do que isso, porém, espero que toda essa problematização também tenha despertado em ti uma sensação de que tudo aquilo sugerido aqui é muito difícil de ser atualizado. Se assim o foi, acredito que alcancei o meu objetivo principal. Isso porque, em momento algum, disse que seria fácil essa filosofia carnal. A ideia de que uma formação técnica ou um treinamento massificado são suficientes para se alcançar qualquer competência deriva de um sonho tão somente moderno. Essa psicologia que discuti aqui, no entanto, busca manter os olhos abertos. Por essa razão, não se pretende como sendo uma técnica – nenhuma técnica ou instrumental sofisticado pode dar conta da existência –, essa psicologia é uma *práxis* – quem sabe até aristocrática, já que, de fato, ser *qualquer um*, é para poucos.

POSFÁCIO¹⁵

Depois de escrito tudo isso, não tenho dúvida de que esta dissertação seria melhor compreendida se entregue em chamadas às leitoras e leitores. Isso porque, tal como a paixão absurda, ela também só o foi enquanto estava sendo. Esta dissertação é onde não está, nos seus silêncios. Nos pensamentos fugidios que não foram capturados a tempo; nas sensações de angústia, euforia e serenidade que não puderam ser convertidas em grafismos; em todos os *insights* brilhantes esquecidos em ruas quaisquer; nos muitos pensamentos empobrecidos de sua astúcia quando convertidos em frases indecisas por serem, ou coerentes – porém falsas –, ou verdadeiras – porém incompreensíveis. Esta dissertação é um repositório das afecções que não o foram e mesmo assim tanto me mobilizaram. É por isso que penso os limites da destruição como também sendo criativos.

¹⁵ **INSCRIÇÃO PARA UMA LAREIRA**

A vida é um incêndio: nela
Dançamos, salamandras mágicas.
Que importa restarem cinzas
se a chama foi bela e alta?
Em meio aos toros que desabam,
Cantemos a canção das chamadas!

Cantemos a canção da vida,
na própria luz consumida...

Mário Quintana

No mais, tudo o que aqui está escrito só possui um único valor no momento: os encontros e acontecimentos que daqui irão derivar ou já derivaram. Não esquecendo completamente a ideia pirotécnica, conto com o auxílio de outras tantas mãos e olhos incendiários que possam ultrapassar impiedosa e violentamente esta dissertação. Para entendê-la é preciso que ela seja atacada, desdobrada, variada, só assim lhe será possível fazer jus a seus engodos e trapaças. As verdades desta dissertação estão fora dela, no passado de algum futuro ainda por vir, mas que talvez nunca chegue. Ela é apenas uma ponte, uma corda perigosamente estendida no abismo. Uma flecha lançada *ao acaso, por acaso, no acaso*. Ela simplesmente é o silêncio que pode vir a ser em um amanhã que não virá.

Digo tudo isso sem o mínimo receio já que nem antes, muito menos agora, ela deve ser considerada como MINHA. Entre a poeira das gavetas escuras e o multicolorido ao ar livre das labaredas eróticas, optaria, sem dúvida, por sepultar esse passado que passou no fogo incandescente. Só a violência pode ser verdadeiramente coerente no cuidado amoroso com esta dissertação.

Poderiam me chamar de louco se eu a incendiasse, mas de fato eu o faria, para mim ela é irrelevante, um peso até. Sua relevância é tão somente para ele e também para o André. Em respeito a ambos, deixo apenas minhas palavras finais sem demasiados gongorismos ou entusiasmos.

- _____. *A condição humana*. 11. ed. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre – o fim de uma amizade no pós-guerra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BALLESTEROS, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa [o spleen de Paris]*. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Hedra, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BARTHES, Roland. *Aula*. 6. ed. Trad. de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Trad. de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. *Crítica e verdade*. Trad. de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. Para uma crítica da violência. In.: *Escritos sobre mito e linguagem 1915 - 1921*. Trad. Susana Kampff Lages e Enarni Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In.: *Outras inquisições*. Trad. de David Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMUS, Albert. *A queda*. 2. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1956.
- _____. *O homem revoltado*. 9. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- _____. *O estrangeiro*. 33. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- _____. *O mito de sísifo*. 2. ed. Trad. de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2012.

_____. *O avesso e o direito*. 7. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013a.

_____. *O exílio e o reino*. 8. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013b

_____. *A peste*. 3. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2013c.

_____. *A morte feliz*. 6. ed. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013d

_____. *Cadernos (1935-37) Esperança do mundo*. Trad. Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014a.

_____. *Cadernos (1937-39) A desmedida na medida*. Trad. Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014b.

_____. *Cadernos (1939-42) A guerra começou, onde está a guerra?* Trad. Rafael Araújo e Samara Geske. São Paulo: Hedra, 2014c.

CANGUILHEM, Georges. Que é a psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), 11-26, 1999.

CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra 2012.

COMTE, Augusto. Catecismo positivista. In.: *Os pensadores*. Trad. de Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* 2. ed. Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Ed. 34, 1993.

DERRIDA, Jacques. *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 3. ed. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESPINOSA, Baruch. *Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto. Ética. Tratado Político. Correspondências*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FARR, Robert. *As raízes da psicologia social moderna (1872-1954)*. 6. ed. Trad. Pedrinho Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. Foucault passe-frontières de la philo sophie. *Le Monde* , 6 sept. 1986.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Trad. de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardins Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. de Salma Tannus Muchai. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- _____. *A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983 - 1984)*. 1. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- GUARESCHI, Pedrinho. *Psicologia Social Crítica como prática de libertação*. 4. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Albert Camus por Jean-Paul Sartre*. Disponível em: < www.revistapandorabrasil.com/camus/sartre.htm >. Acesso em: 24 de out. 2015.
- HART, Herbert. *O Conceito de Direito*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Trad. de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. “O Que Significa Pensar?”. In: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre o que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- JUDT, Tony. *O peso da responsabilidade: Blum, Camus, Aron e o século XX francês*. Trad. Otacílio Nunes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *O leopardo*. Trad. de José Antonio Pinheiro Machado L&PM: Porto Alegre, 1983.
- LATOURENTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Ed. 34: 1994.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- FERNANDES, Antônio Tadeu. *Semmelweis: uma história para reflexão*. Disponível em: < <http://www.ccih.med.br/semmelweis.html> >. Acesso em: 31 de out. 2015.
- MAGALHÃES, Fernando. *10 lições sobre Marx*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERTON, Robert. *Estrutura social e Anomia*. In.: *Sociologia: teoria e estrutura*. Trad. de Miguel Maillat. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- MOSCOVICI, Serge. *A invenção da sociedade: sociologia e psicologia*. Trad. Grupo de Pesquisa “Ideologia, Comunicação e Representações Sociais”. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. *Psicologia das minorias ativas*. Trad. Grupo de Pesquisa “Ideologia, Comunicação e Representações Sociais”. Petrópolis: Vozes, 2011b.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. 2º ed. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

_____. *Assim falava Zarathustra*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s. d.

_____. *A genealogia da moral*. 3. ed. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2009.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Editora Livro Ibero-Americano, 1967.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: *Diálogos III*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. Trad. de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento – política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *A partilha do sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. O Dissenso. In.: *A Crise da Razão*. NOVAES, Adauto. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O inconsciente estético*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *A comunidade estética*. Revista Poiésis, n 17, p. 169-187, Jul. de 2011.

_____. *Ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ROSE, Nikolas. Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 155-164, 2008.

TODD, Oliver. *Albert Camus uma vida*. Trad. Mônica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.