

Amor e revolta: contribuições de Hannah Arendt e Albert Camus para uma ética absurda

Love and revolt: contributions of Hannah Arendt y Albert Camus toward absurd ethics

Amor e revuelta: aportes de Hannah Arendt y Albert Camus a una ética absurda

André Guerra

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Pedrinho Guareschi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Resumo

Este artigo traz as contribuições do literato e filósofo argelino Albert Camus para se problematizar a ética desde a perspectiva de uma filosofia existencial, mais especificamente, de uma Filosofia do Absurdo. Pretende-se com esse referencial retirar o problema ético de sua dimensão puramente intelectual para – a partir daquilo que será proposto como uma substancialização da ética – apontar as relações concretas dessa discussão com a vida, isto é, com a materialidade pressuposta nos modos de viver – ou estilos existenciais –, isto é, no modo como as pessoas relacionam-se consigo mesmas, com os outros e com o mundo. Depois de apresentadas as noções de “absurdo” e “revolta” cunhadas por Albert Camus, é feita uma aproximação destes com o conceito de *Amor Mundi* discutido por Hannah Arendt. Conclui-se, assim, que a ultrapassagem do absurdo em direção a novos estilos éticos pode se dar pela assunção do amor como um movimento de luta, constante e ininterrupto, responsável por valorizar a singularidade do viver.

Palavras-chave: Ética; Absurdo; Amor; Albert Camus.

Abstract

This article brings the contributions of the Algerian writer and philosopher Albert Camus to discuss ethics from the perspective of an existential philosophy, more specifically, a Philosophy of the Absurd. It is intended with this referential to remove the ethical problem of its purely intellectual dimension to – on the basis of which will be proposed as a substantiation of ethics – pointing out the concrete relations of this discussion with life, i.e., with the presupposed materiality of ways of living – or

existential styles –, i.e., in the way people relate with themselves, with others and with the world. After presented the notions of "absurd" and "revolt" presented by Albert Camus, it is made an approach of these to the concept of *Amor Mundi* discussed by Hannah Arendt. It follows, therefore, that the exceeding of the absurd toward new ethical styles can be given by the assumption of love as a constant and uninterrupted movement of struggle responsible for valuing the uniqueness of living.

Keywords: Ethics; Absurd; Love; Albert Camus.

Resumen

Este artículo presenta aportes del escritor y filósofo argelino Albert Camus para discutir la ética desde la perspectiva de una filosofía existencial, más específicamente, una Filosofía del Absurdo. Se pretende con esta referencia retirar el problema ético de una dimensión puramente intelectual hacia – a partir de lo que se propone como una substancialización de la ética – apuntar las relaciones concretas de esta discusión con la vida, es decir, con la materialidad presupuesta en los modos de vivir – o estilos existenciales –, o sea, en los modos de relación consigo mismo, con los otros y con el mundo. Después de presentados las nociones de "absurdo" y "revuelta" acuñados por Albert Camus, se hace una aproximación con el concepto de *Amor Mundi* discutido por Hannah Arendt. Concluye, que la superación de lo absurdo hacia nuevos estilos éticos se puede dar por la asunción del amor como un movimiento de lucha, constante e ininterrumpido, responsable por valorar la singularidad del vivir.

Palabras Clave: Ética; Absurdo; Amor; Albert Camus.

Introdução

Fomos ultrapassados. Eis tudo o que se pode dizer. Essa sensação se prolifera em âmbitos sempre mais amplos e com cada vez mais voracidade e fúria diante dos nossos olhos cansados. A exaustão se renova em cada uma das intermináveis batalhas que se remetem umas às outras sem cessar,

nenhuma delas fazendo referência a alguma guerra última, a um porquê ou a uma motivação cabal que daria guarida e alento, ou mesmo que apenas servisse de reduto às incontáveis derrotas iminentes. O vazio, a angústia e o desamparo monopolizam nossas tonalidades afetivas. Nesse momento, a ressaca do dia seguinte quer converter-se em estado anímico do dia a dia,

infiltrar-se no espírito cotidiano de uma vida que – na ânsia por suportar-se – busca refúgio nas medicalizações da alma e do corpo. Bofetada após bofetada, a soberania do tédio espraia-se entre nós como erva daninha da impotência. Sartre (1938/2005) poderia sintetizar no termo “Náusea” o espírito desse tempo – um tempo parcialmente dele, parcialmente nosso, parcialmente de todo mundo. Kierkegaard (1849/2011), por sua vez, faria referência ao desespero. Poderíamos apontar tantos outros pensadores que também optaram por se aproximar de constelações afetivas de seus respectivos tempos, tempos estes derivados desse generalizado “desencantamento do mundo” – expressão essa sacralizada por Max Weber (Moscovici, 1988/2011).

Dentre todos esses autores, alguns deles optaram menos por descrever ou mesmo idolatrar pacificamente esses fatos anímicos, mas, ao invés disso, lutaram para ultrapassá-los, mesmo que tudo indicasse uma impossibilidade. Um deles foi o argelino Albert Camus. Poderiam questionar: por que retomar este autor mais de meio século após sua ascensão e queda? Foucault (1967/2005) afirma que 1945 foi a data que marcou a notoriedade do

existencialismo – podendo este ser considerado ultrapassado pelo estruturalismo já em 1967. A questão é que talvez a vida não percorra uma trajetória linear, tampouco os obstáculos sejam superados de uma vez por todas. Nesse sentido, a potência dos próprios pensamentos pode variar com a mutação do contexto de sua aplicação imediata. Sendo assim, é possível que em alguns momentos não haja nada mais contemporâneo do que um pensamento do passado. É por esse motivo que se, por um lado, as reflexões feitas no âmbito da filosofia existencial não apresentaram uma consistência metódica nem mesmo uma convergência teórica entre si, por outro lado, todas elas, de algum modo, direta ou indiretamente, apontaram para um mesmo problema: a ética. Muitos desses pensadores que foram agrupados sob essa mesma matriz de pensamento se voltaram para esse problema em função da atmosfera na qual estavam inseridos: as duas grandes guerras, a crise econômica de 1929 e uma perplexidade psicológica e institucional diante da emergência e expansão do fascismo e dos regimes totalitários.

É ingênuo afirmar que um período seja igual ao outro, mas atualmente parece estarmos vivendo novamente um momento em que a

estupidez – ou tolice (Souza, 2015) – tornou-se o espetáculo hegemônico. Para ultrapassar um fato, entretanto, antes de mais nada, é preciso compreender as relações mais íntimas que o constituem. Partimos da convicção de que uma das dimensões pressupostas em todos os fenômenos é a ética – entendida como uma reflexão crítica sobre os nossos modos de existir, nossos hábitos e costumes, sobre nossa moral, enfim, sobre nossa subjetividade (Guareschi, 2009). Em outro trabalho (Guerra & Guareschi, 2016) discutimos a relevância imprescindível da ética para a psicologia. Lá problematizamos a possibilidade de constituição de uma “Psicologia Absurda”, tendo esta como seu “objeto” a própria ética. Sendo assim, retomar e ampliar a abrangência dessa discussão nesse momento – resgatando a dignidade e materialidade da reflexão ética – torna-se uma empreitada improrrogável.

A ultrapassagem do absurdo

Um caminho de ultrapassagem, todavia, não se faz negando os fatos, tampouco assumindo-os cordialmente mas, ao invés disso, encontrando neles mesmos uma força, uma potência, uma brecha que aponte, paradoxalmente, para além deles próprios. É nesse

sentido que, nem com, nem totalmente contra, Camus trilhou um caminho dissidente no seio do existencialismo francês do século XX. Ele propôs que, com o advento da modernidade e a consequente 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. Ele aponta que essa insuficiência intelectual se dá porque, à medida que a capacidade de dar respostas aumenta, igualmente superior se tornam as novas perguntas. A esse vazio pulsante Camus atribuirá a noção de “absurdo”, e na busca por constituir um modo ativo de viver a partir dessa constatação é que ele formulará a noção de “revolta”.

Foi reconhecido a Descartes – o Prometeu da modernidade – o feito de colocar no indivíduo, no Eu, a capacidade de discernir; isto é, ele foi idolatrado por ter sido o criador do sujeito da verdade: 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 das capacidades objetivas

da razão. Para ser efetiva, essa proposta – tal qual os modernos interpretaram a partir de Descartes – precisou-se extirpar todo e qualquer princípio aproximativo ou ambíguo que maculasse uma pretensa univocidade (uma única voz) dos conceitos. Porém, essa espera por uma univocidade tornou-se exaustiva. Quando já não se podia mais aguardar pela chegada dessa última verdade, criou-se um atalho: ao invés de esperar “a” voz, a única voz, aquela que sobraria em meio a tantas outras; optou-se por, de um só golpe, calar todas as vozes dissonantes. Isto é, em vez de deixar que essa pretensa única voz, que esse esperado único som chegasse, foi o espírito moderno que partiu em direção a essa que seria “a Verdade”. Iniciou-se, a partir daí, uma violenta caçada disposta a submeter e dominar tudo. Essa vontade de domínio da natureza que Descartes ambicionava era a própria ambição por dominar a verdade. No empreendimento dessa busca ativa pela verdade – e não mais a espera paciente por ela – a existência foi perdendo o seu encanto. Há encanto – ou erotismo – naquilo que não pode ser visto totalmente. Com a modernidade, entretanto, violentou-se o não exposto, o não disponível, o não acessível, o não explícito. A partir de então tudo podia ser visto, e o sentido da visão – através

da luneta de Galileu – não teria mais limites (Arendt, 1958/2011, p. 321-334). Em um mundo assim, em que tudo pode ser visto, não há mais um mundo encantado a ser desvelado. A verdade dos antigos – entendida como processo paciente de desvelamento (*aletheia*) – sucumbiria às garras musculosas de uma racionalidade violenta. Dessa forma, a ciência – recém parida da modernidade, com sua ambição violenta e dominadora – já nasceria machista (Japiassu, 2011). 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. Aqui, bem aqui, somos testemunhas da morte de Deus. Deus – que até então não podia ser visto, apenas ouvido – estava morto, porém não deixou herdeiros de direito. A guerra pelo trono vazio iria começar para decidir quem seria, então, o herdeiro de fato (Bauman, 1989/1998). A questão é que, em um mundo sem Deus, qual seria o elo que religaria o ser humano ao mundo?

A fúria serena desencadeada por Descartes contra a tradição desmontou todos os mecanismos que, de algum modo, funcionavam até então. Ele supôs que seu método e a razão seriam

capazes de suprir tal vazio. Entretanto, logo despontou a 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. É esse nada – esse indeterminado que se coloca entre aquele que pergunta e todas as respostas possíveis – o que inaugura as condições de possibilidade para a noção de absurdo. Contudo, se por um lado, a exigência moderna de não aceitar nenhum fundamento alheio à racionalidade solipsista destruiu estruturas de dominação que reinavam até então; por outro lado, o *ethos* (a ambiência existencial constituinte da subjetividade) de onde derivou tal revolução não ensejava apenas a libertação das tiranias históricas; o que se pretendia era transformar o ser humano em mestre e possuidor da natureza, isto é, não se almejava apenas a libertação das estruturas de dominação mas, além disso, criar um novo trono legítimo para nele reinar não mais com o aval dos deuses, mas pela legitimidade derivada da imanente e evidente “luz natural da razão”. A soberania da técnica encontra aqui sua porta de entrada para consolidar-se não só como horizonte histórico de nosso tempo mas, mais do que isso, como *ethos* da nossa subjetividade. O impasse

desencadeado por essa tecnização da existência se dá justamente pela tensão oriunda, por um lado, de uma razão que ambiciona respostas e se pretende onipotente e, por outro lado, pela impotência desencadeada pelo silêncio originário do mundo.

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).

É possível derivar da noção de absurdo uma perspectiva ontológica que alude ao silêncio. Isto é, aqui o silêncio poderia ser entendido como um pressuposto ontológico camuseano, já que – se concordarmos que a existência é absurda – não é possível a afirmação de regras ou um direito *a priori*, isto é, não há uma legitimação ou referenciais transcendentais ao próprio viver. Porém, ao mesmo tempo, tampouco é possível a afirmação da inexistência de uma legitimação ou referenciais transcendentais, já que, na existência imanente (material, presente), também

não há nenhuma fonte de legitimação ou referenciais que possam negar o que quer que seja. Desse modo, a alusão ao silêncio traz consigo um ponto em que o pensamento (entendido como um som) é impotente para reinar em qualquer direção que seja. Desse modo, dessa perspectiva ontológica – que é indissociável de afirmações epistemológicas e éticas – o silêncio aparece como a condição de possibilidade para uma abertura sempre em expansão da existência, um plano aberto em que a diversidade do viver se multiplica e se desdobra ininterruptamente em direção à pluralidade, rumo a uma hospitalidade radical com a diferença, entendida esta como um desdobrar ininterrupto de possibilidades indeterminadas.

Sem dúvida a noção do absurdo traz consigo uma perplexidade. Entretanto, com Camus é possível, sem abandonarmos a complexidade de onde esta noção deriva, encontrar na substancialização da ética uma alternativa promissora. Por substancialização da ética queremos dizer que esta reflexão não é meramente formal, ela também é material. Ou seja, o “objeto” de uma ética substancial não são conceitos ou palavras vazias, mas sim o próprio viver, os nossos modos de vida, o jeito, a maneira, o estilo de nos

relacionarmos uns com os outros, com o mundo e com nós mesmos.

Para uma compreensão aproximativa desse pensamento sobre o absurdo, no entanto, é preciso abdicarmos 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 podemos 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, desarrazoado, sem sentido), cuja utilização está presente no entendimento corriqueiro que se tem do termo atualmente (Amitrano, 2014, p. 11). Por isso 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.

É assim que, diante do absurdo, Camus tenta exercer sua ultrapassagem. Para ele, tal empreitada enfrenta duas tentações igualmente condenadas ao

fracasso: a de negar o absurdo, isto é, aceitar o mundo como se inegavelmente possuísse uma ordem ou razoabilidade intrínseca e transparente à razão humana; ou, no extremo oposto, aceitar o absurdo sem ressalvas, isto é, idolatrar a não-razoabilidade e a irracionalidade como salvo-condutos existenciais que permitiriam uma liberdade irrestrita e uma satisfação imbecil. Em relação a essas duas formas de derrotas, Camus nos relata como considera que foram vencidos pela absurdidade, um a um, alguns dos precursores mais interessantes do chamado existencialismo (Camus, 1942/2012, p. 39-57). Para ele, Kierkegaard, por exemplo, exausto pelo duelo com o absurdo, optou pelo salto, isto é, “ele faz do absurdo o critério do outro mundo quando é somente um resíduo da experiência deste mundo” (Camus, 1942/2012, p. 52). À moda do seu salto, seguiu-se 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 diabólica que a mente humana pôde vislumbrar na modernidade ocidental. Para Camus – nesse abismo esperançoso por um outro mundo ou fundamentos sem garantias neste mundo daqui – tal qual 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.

Mas, então, o que Camus propõe como o elemento chave dessa ultrapassagem e como essa sua proposta abre caminho para substancializar a reflexão ética? A resposta é a revolta. Nessa postura não se assume a pretensão de vitória – o absurdo não pode ser vencido –, contudo, paradoxalmente, a lucidez sobre essa impossibilidade não deve servir como justificativa para desistirmos de lutar contra ele no anseio de colocarmos no mundo o nosso sentido, a nossa marca, o nosso selo.

A revolta camuseana como engajamento ativo no viver: sobre o amor

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 intuição deriva a afirmação feita por ele:

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. Tomando para si esse empreendimento filosófico, ele ergue sua filosofia, a Filosofia do Absurdo, buscando, assim, 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 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: se, por exemplo, é 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.

Desse modo, ao invés de optar por refletir sobre a angústia diante da morte inevitável ou seus desdobramentos, Camus opta pelo seu inverso. Ele percebe que na própria questão sobre a morte e a finitude também está presente – de forma imanente – a questão da vida. Isto é, se vamos ao limite da nossa possibilidade de vida – o suicídio – e constatamos que esse limite nos angustia, surgem duas opções: podemos tomar a questão dessa angústia diante da morte para refletir com melancolia e desespero sobre nossa condição finita (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); ou, ao invés disso, podemos derivar dessa angústia desvelada pela finitude a convicção de que, indubitavelmente, temos um apego – ou amor – por algo que está antes da morte, isto é, o próprio viver. Se este for o caso, viver torna-se um valor em si mesmo. É desse paradoxal valor imanente com que a morte imbui a vida que Camus se ocupa.

Assim Camus opta por situar sua obra em direção àqueles que, entre a loucura e o suicídio, de um lado; e entre a fuga e o salto, de outro; não optam por nenhuma dessas alternativas. Ele, entre o absurdo e a esperança, quis percorrer esse não-caminho. Para tanto, inventou suas próprias ferramentas e tecnologias. Através dessas artimanhas – superando, então, a dúvida metódica de Descartes – cunhou outro *cogito*, não menos genial, contudo não mais vinculado ao desejo de dominação da vida, mas, ao invés disso, à sua expansão. Eis o *cogito* camuseano: não posso duvidar que duvido, e isso não tem solução; então eu me revolto, porque essa solução é o mínimo que eu precisaria 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; a condição humana,

entretanto, não é só minha, é nossa; portanto, a minha revolta é um sentimento comum; nesse movimento evidencio, para mim mesmo, que não existe apenas o Eu nessa condição; logo, a minha revolta é a primeira evidência da condição da nossa existência absurda e comum.

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 questão fundamental derivada da revolta é que ela funda uma dimensão de inquietação permanente, pois se evidencia a partir de uma dúvida originária e fundamental não

solucionada e possivelmente não solucionável. Por ter na sua origem essa não fundamentação – essa abertura – o absurdo anula a pretensão de uma ordem, direito ou moral transcendente ao viver imediato. Isso quer dizer que o absurdo – como um ponto de partida – parece possibilitar que a existência e as decisões que tomamos sobre ela se processem de forma imanente – ainda que indeterminada – já que não dispomos de uma afirmação incontestável sobre uma origem primeira ou transcendente que possibilitaria dar consistência, validade ou certeza ao percurso. Entretanto, a angústia derivada dessa dúvida sempre insolúvel não tem mais como pretensão arquitetar um método infalível de produzir certezas ao modo cartesiano. Com Camus, ao contrário, a dúvida que leva ao absurdo não é solucionada, ela é, antes de tudo, mantida e perpetuada. E, aliás, é nessa possibilidade aberta pela revolta de o absurdo perpetuar a si mesmo que nos fica exposto o mais essencial de nossa condição: a nossa vulnerabilidade ontológica. Por esse termo entendemos a fragilidade que reside em quaisquer tentativas de afirmarmos a causa primeira ou fundamento de nossas convicções – ou crenças. Essa vulnerabilidade descortinada pelo absurdo reside no fato

de que, se formos às profundezas das convicções de nossa identidade, descobriremos como fundamento último de nosso pilar existencial não uma mônada basilar a sustentar e dar coerência a nossa arquitetura material, ao invés disso encontraremos a própria desfundamentação, a ausência de fundamentos últimos que, inevitavelmente, apontará para fora, para o outro, para a alteridade, para a diferença. É por isso que se, por um lado, essa vulnerabilidade não pode ser solucionada, ao mesmo tempo ela aponta – através da revolta – para as relações, para a solidariedade, enfim, para o amor. É assim que podemos entender o amor como esse valor imanente com que a inevitabilidade da morte imbui a vida. Aqui o amor pode ser entendido no sentido de *Amor Mundi* problematizado por Hannah Arendt a partir de Santo Agostinho (Arendt, 1929/1998). Ama-se o mundo, pois a constatação da ausência de um fundamento último não conduzirá a um “nada”, a um vazio, mas, ao contrário, explicitará que, no mais profundo e íntimo de cada um de nós, o que se evidencia é a própria densidade da pluralidade, ou seja, o mundo, a mundaneidade constitutiva e constituinte da nossa singularidade. O que entendemos por mundo, então, não

é o planeta Terra, tampouco o universo físico, mas as próprias relações – e, nessas sim, também compreendidos a Terra e o universo.

A partir da breve exposição feita acima, é possível estabelecer um singelo paralelo entre Camus e Hannah Arendt. Isso porque há uma linha que leva o pensamento de Arendt – desde a juventude nas reflexões de sua tese de doutorado sobre o conceito de amor em Santo Agostinho – até suas reflexões da maturidade sobre a política. O que se pode depreender de sua obra é que o amor – mais especificamente o *Amor Mundi* – é, para ela, o próprio motivo da política – esta entendida como a ação dos seres humanos, em conjunto, na busca por enriquecerem o mundo, protegendo e agindo nele através de sua singularidade, compreendida esta como marca da natalidade de algo inédito. Para Hannah Arendt, em função da imprevisibilidade do futuro – sempre cambiante – e na irreversibilidade do passado – sempre contundente – somente imbuídos pelo amor é que poderíamos exercer os poderes propriamente humanos de prometer (superar a imprevisibilidade) e perdoar (superar a irreversibilidade). O exercício desses dois poderes confirma o valor que damos ao viver e à nossa opção pela vida, decisão que só se

justifica fundamentada no sentido que damos a tudo aquilo que garante a nossa realidade, o nosso existir, enfim, a nossa certeza de estarmos vivos, isto é: o mundo, as relações.

Camus, por sua vez, também dá contornos semelhantes à sua reflexão – sem, contudo, explicitá-la com o conceito de amor. Para ele, o ser humano estabelece com o mundo uma relação antropomórfica, isto é, um desejo por reduzir o mundo à exata medida humana, uma ambição em relação ao mundo de “marcá-lo com o seu selo”, imprimir na pluralidade do mundo a nossa singularidade. Aqui as noções de *Amor Mundi* e revolta se tocam, já que, se fôssemos unos com o mundo, não precisaríamos amá-lo, afinal seríamos, com ele, o próprio amor. É dessa defasagem – dessa fissura originária que é o absurdo – que surge a própria possibilidade de amar. A expressão desse amor seria a revolta, ou seja, a intuição de que a união em uma aventura comum se dá pelos laços estabelecidos a partir da constatação de uma mesma vulnerabilidade que distancia igualmente a todos dessa pretensão comum de unidade. Em outras palavras, o que contraditoriamente aproxima igualmente todas as pessoas do mundo e de si mesmas é o próprio

distanciamento originário, ou seja, esse divórcio ontológico que todos experienciam sem assim o quererem ou mesmo suportarem.

Esse mínimo denominador comum capaz de ligar os seres humanos ao mundo – entendida essa unidade mundana como a pluralidade de mundos – seria o amor, isto é, a vontade de pertencimento, comunicação, troca, mais do que isso, a vontade de inventar e viver singularmente a pluralidade de significados. O que se ama nesse amor não é exatamente algo ou alguém, mas, mais do que isso, a própria condição de poder viver, constituir e constituir-se singularmente com outrem na pluralidade constitutiva da condição humana. Dito de outro modo, amar é a própria força oriunda das relações e que sustenta o querer amar. É assim que, nas relações, os corações desérticos – enquanto isolados – podem encontrar guarida, amparo, enfim, um porto seguro na imensidão do oceano revolto que é o existir. Assim a revolta revela o *ethos* absurdo, ou seja, aquele em que a fragilidade última da vida desvela toda a força disponível para se viver nessa constante luta derivada da vontade de amar aquilo que, em última instância, não poderá ser amado em absoluto. Aqui o amor – diante da absurdidade – deixa de ser um conteúdo estático para

tornar-se um movimento, uma dinâmica, uma luta que se afirma como um fim em si mesma, como um valor imanente e pleno de sentido, já que está livre, inclusive, de ser feito de um mero meio para o absoluto – afinal o absoluto e o eterno deixam de ser questões para um coração mordido pelo absurdo.

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 destrói, escamoteia ou desfacela a estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destrói 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).

É desse modo que, apesar de não haver esperanças de solução para o absurdo, Camus propõe essa forma de convivência ativa a partir dele, ou seja, que na constatação do horror desencadeado pelo absurdo reside uma afirmação potente e feroz do viver. Em outras palavras que, na náusea desencadeada pela constatação da possível ausência de um sentido último

para existência, explicita-se a vontade humana por fundir-se a esse sentido sempre faltante. É tendo o absurdo como pano de fundo que o amor se evidencia como a figura de um movimento originário para o qual podemos tender. Desse modo, o absurdo esfacela as barreiras imaginárias criadas por um Eu fictício, explicitando a própria constituição relacional da existência. Esse movimento de diluição das identidades potencializa a vida e enseja a ultrapassagem dos fatos, já que, nessa constatação ética, a atmosfera dos tempos mais sombrios não é mais combatida apenas por “mim”, mas por “nós”.

Considerações finais

Em um horizonte histórico como o contemporâneo – permeado pela moral de um mundo desencantado, racionalizado, matematizado, organizado de modo a manter como pressuposto o paradigma economicista do custo-benefício – há um fundamento sacro que sustenta nossas ações: a crença de que há uma ordem funcional regendo todo um sistema existencial no qual estamos inseridos. Desse modo, não haveria margem para o acaso ou contingência, em outros termos, para o movimento próprio de tudo aquilo que é

vivo. Nesse paradigma, a verdade é uma só, e seu critério de validade é ela estar bem adaptada ao todo, isto é, funcionar em conjunto com aquilo que previamente já estava em funcionamento antes ou desde sempre. O que, porém, esse horizonte contemporâneo cerceia é a dimensão que parece ser própria dos seres humanos: o “poder-ser”. Aliás, parece-nos que é justamente a consciência dessa dimensão que inaugura a ética como ambiência constitutiva da humanidade, isto é, ética entendida como um espaço de virtualidade e potência na qual aquilo que está aí torna-se tão equivalente quanto aquilo que não está, mas “pode” vir a estar. Em outras palavras, uma reflexão ética somente se justifica caso se reconheça, por um lado, que somos o que somos (nossa facticidade), e, por outro lado, que podemos vir a ser o que ainda não somos (nossa potência). Se o modo de viver que temos fosse o único modo como poderíamos viver, seríamos incapazes de refletir sobre ele, já que a própria prática de refletir marca uma dimensão transcendental em relação à vida nua, esta desprovida da capacidade de simbolizar, de tornar presente o que, de fato, está ausente (Jovchelovitch, 2008).

O absurdo camuseano intensifica o silêncio, faz deste um pressuposto ontológico. É desse silêncio que deriva a potência de torcer o coração humano, possibilitando que a atmosfera desértica que porventura o envolva converta-se em um horizonte preñado de possibilidades. Esse horizonte sempre aberto e em expansão é o próprio mundo, e este não é outra coisa que a condição e consequência necessária do existir humano: as relações. Chamamos de substancialização da ética justamente esse movimento que converte o “objeto” da eticidade em uma exterioridade, em mundo, em relações, em tudo aquilo que toca e constitui o nosso próprio corpo, o nosso modo de viver, enfim, o nosso estilo ético. Ou seja, como fundamento último da reflexão ética não estão princípios ou valores – estes transcendentais – mas as próprias relações que constituímos e que, por sua vez, nos constituem. Nas relações são produzidos sentidos e – encontrado pelo sentido – o corpo que sente – no próprio movimento do sentimento que lhe arrebatava – constata que não está na solidão, que não é um “Eu”, mas um “nós”. O efeito da constatação de o “si mesmo” ser uma outridade é a abertura, o surgimento de um espaço hospitaleiro que – sendo constituído de mundo (de relações) – se

oferece a esse mesmo mundo para também continuar a constituí-lo, povoá-lo, inventá-lo, criá-lo. Aqui há uma presentificação – não um presenteísmo. Ou seja, atualizam-se no presente – apesar da facticidade do passado – as possibilidades do futuro. É nos limites desse presente aberto pela nossa presença que nos projetamos – garantidos unicamente por nossa coragem – para o futuro, em um paradoxal eterno agora. Aqui o problema da liberdade deixa de ser uma questão meramente metafísica – afinal ela ganha carne, materializa-se no movimento desse corpo lançado. Porém, já não somos “um” corpo, mas com ele vivenciamos, damos sentido e criamos o “nosso” mundo. E, se somos, é porque somos relação, somos o próprio mundo constituído e constituinte, somos mais do que estamos sendo, somos também aquilo que podemos ser, somos, acima de tudo, a potência criadora que emana dos nossos atos, gestos e palavras. Somos, enfim, a constante luta por sermos tudo aquilo que podemos vir a ser.

Com o absurdo, enfim, o sinônimo de luta – ou revolta – se torna o amor. Amor como abertura, como expansão, como uma vontade constante de querer manter essa vontade ativa do próprio querer. Amor como querer o

querer amar. O que fica, então, das contribuições de Camus e Hannah Arendt é que nos dias que virão, substancializarmos novas possibilidades de constituirmos nossas relações com os outros e com o mundo – mantermos ativa nossa vontade de vontade – cada vez mais se fará uma exigência infinda e improrrogável.

Referências

- Arendt, H. (1998). *O conceito de amor em santo Agostinho*. Tradução por Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. *A condição humana*. Tradução por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidade e holocausto*. Tradução por de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar.
- Camus, A. (2011). *O homem revoltado*. Tradução por Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2012). *O mito de sísifo*. Tradução por Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Bestbolso.
- Foucault, M. (2005). *A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o Que É “a Atualidade”*. Ditos e Escritos II. Organização e seleção de textos Manuel Barros da Motta. Tradução por Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Guareschi, P. (2009). *Psicologia Social Crítica como prática de libertação*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Guerra, A. & Guareschi, P. (2016). *O encontro da psicologia com o absurdo*. [Manuscrito submetido para publicação].
- Japiassu, H. (2011). *Ciências: questões impertinentes*. São Paulo: Idéia & Letras.
- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (2011). *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret.
- Moscovici, S. (2011). *A invenção da sociedade: sociologia e psicologia*. Tradução por Grupo de Pesquisa “Ideologia, Comunicação e Representações Sociais”. Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J. P. (2005). *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Souza, J. (2015) *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se*

deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa.

André Guerra: Mestre e Doutorando em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Psicologia Existencial (ALETHEIA/UFCSPA) e do Grupo de Pesquisa Ideologia, Comunicação e Representações Sociais (UFRGS).

E-mail: andreguerrars@hotmail.com

Pedrinho Guareschi : Pós-doutor em Ciências Sociais na Universidade de Wisconsin (1991); Pós-doutor em Ciências Sociais na Universidade de Cambridge (2002). Professor Convidado do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Coordenador do Grupo de Pesquisa Ideologia, Comunicação e Representações Sociais.

E-mail: pedrinho.guareschi@ufrgs.br

Enviado em: 21/09/16 – **Aceito em:** 27/11/16
